

Conciencia y Mismidad

Carlos Blanco

CONCIENCIA Y MISMIIDAD

*3ª Edición
revisada y ampliada
2026*

Editorial Dykinson

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Carlos Blanco
Madrid, 2026

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>

ISBN:
Depósito Legal:
DOI:

Preimpresión por:
Besing Servicios Gráficos S.L.
e-mail: besingsg@gmail.com

Índice

INTRODUCCIÓN.....	9
I. LA PRIMICIA DEL PENSAR.....	15
1. EL PENSAMIENTO COMO META INELUDIBLE DE TODA ÉPOCA	16
2. EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA ANTE EL AVANCE DE LA CIENCIA.....	24
3. LOS DESAFÍOS DE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO	27
3.1. Entre el reduccionismo y el holismo	27
3.2. Ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades	37
4. MÉTODO, INTERPRETACIÓN Y PROVISIONALIDAD EN LA CIENCIA Y EN LA FILOSOFÍA.....	53
4.1. La ciencia y la filosofía como preguntas abiertas.....	53
4.2. La naturaleza del método	58
4.3. Falibilidad e incompletitud	77
5. EL SUFRIMIENTO HUMANO Y LA SOLIDARIDAD HERMENÉUTICA	83
II. MISMIIDAD, DEVENIR Y CONCIENCIA	91
1. LOS SENTIDOS DEL SER.....	91
1.1. La relación del ser consigo mismo	91
1.2. Verdad y realidad	113
2. LA MISMIIDAD DEL MUNDO.....	127
2.1. La mismidad del comparecer	127
3. EL “COMPARECER NO-COMPARECIENDO”	143
3.1. Temporalidad y desafío	145
3.2. Los momentos del “comparecer no-compareciendo”	149

3.3. El temor y la esperanza	152
4. MISMIDAD Y CONTRADICCIÓN	155
4.1. Parménides y la tiranía de la mismidad del mundo	155
4.2. Aristóteles y la primacía de la no-contradicción	163
5. EL DEVENIR DE LA MISMIDAD EN SU ESPACIO-TEMPORALIDAD: LA EVOLUCIÓN DE LA VIDA.....	165
5.1. La posición ontológica de la vida	165
5.2. La vida como lucha por la preservación de la autonomía	178
6. LA LUCHA RADICAL CONTRA LA MISMIDAD: LA CONCIENCIA.....	186
6.1. Subjetividad, límite y conciencia	186
6.2. La soledad de la conciencia	195
6.3. Soledad, ‘novum’ y el humanismo pluralista	201
7. LA MUERTE COMO DESAFÍO.....	205
7.1. La muerte en Heidegger como posibilidad radical de la existencia	205
7.2. El desafío a la muerte	210
III. LA CONCIENCIA CREADORA.....	217
1. EL MUNDO NO ENSIMISMADO: LA LIBERTAD	217
1.1. La tarea del “comparecer no-compareciendo”	217
1.2. La entraña de la libertad.....	228
1.3. De la variabilidad a la intuición pura	230
1.4. Historia y sentido	259
2. LA LIBERTAD NO ENSIMISMADA: LA SOLIDARIDAD.....	265
2.1. El reconocimiento de la libertad	265
2.2. La esencia del orden político	273
2.3. La solidaridad como síntesis de ética y política.....	281
2.4. Solidaridad como espíritu	286
2.5. Solidaridad e individualidad	292
2.6. Solidaridad y conciencia de la finitud.....	303
2.7. Solidaridad y pasión por la historia	306
2.8. La tecnología y la superación de lo dado.....	317
2.9. La libertad no ensimismada como destino filosófico de Europa.....	322
3. LA SOLIDARIDAD NO ENSIMISMADA: LA CREATIVIDAD.....	326
3.1. Momentos propedéuticos de la conciencia creadora.....	329
3.2. La intuición creadora.....	335
3.3. El desafío al absoluto.....	355
3.4. La entrega.....	368

INTRODUCCIÓN

Pensar es trascender. Siempre podemos pensar más allá de lo dado. No hay límite para el horizonte posible de la pregunta. Siempre podemos pensar más allá de lo pensado, e investigar un fundamento aún más profundo para todo lo que concebimos y para todo lo que conocemos. En cuanto surge un límite, el pensar tiende irrefrenablemente a superarlo, y por tanto a configurar un espacio ulterior de pensamiento posible. Somos buscadores y creadores. Descubrimos e inauguramos mundos. No podemos vivir sin preguntar, y en consecuencia sin proyectar alternativas a lo dado.

De todas las maravillas que componen el misterio del mundo, ¿no es la mente humana la más asombrosa, la que se pregunta por su propia existencia y sueña con crear lo que aún no existe? Aun así, cuando ascendemos a cimas demasiado elevadas inevitablemente se apodera de nosotros la impresión de que no es posible escalar alturas aún mayores, y menos aún esculpir la forma de una nueva cumbre con pasión y tenacidad. Por ello, vano será aspirar a coronar una cúspide superior. Todo se ha conquistado ya, todo ha sido descifrado, y no resta nada por esclarecer. Sólo queda 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. Basta entonces con aprender a sentirse bien con uno mismo, a poseerse, a obsequiarse con el bálsamo, aun imperfecto, de la felicidad y de la complacencia, pues es fácil olvidar que aún no hemos agotado el horizonte potencialmente infinito del pensamiento.

Sin embargo, pronto nos dominará la acedia, el desapego gradual hacia todo lo que ya hemos obtenido, el aburrimiento, la apatía. La felicidad es siempre epistémica, destellos fugaces que ocasionalmente insuflan un goce auténtico en la mente humana. Semejante transitoriedad convierte todo hito, todo sueño y todo esfuerzo en realidades tan efímeras, tan volátiles y delicuescentes, tan “voraces” con respecto a todo anhelo, que nos avasalla una percepción desesperanzadora: no sabemos qué hacer ni qué lograr. Si tan estéril es trabajar para expandir las

energías de la vida, para impulsar la aventura humana en la historia, para ampliar el radio 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 verdaderamente original para el pensamiento humano.

Tras haber renegado de la empresa que otros asumieron 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 progresivamente del legado que nos antecede, sino que encontraremos la razón de nuestra existencia en derruir lo que otros levantaron y tallaron con desnudo, y en esta labor vislumbraremos nuestra más genuina vocación. Analizaremos *ad nauseam* lo que “ya está”, y examinaremos exhaustivamente todas las implicaciones, todas las derivaciones, 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 los que podamos fascinarnos ante la exuberancia de la vida. Cansados de pensar e innovar, la fatiga ontológica 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 cimas incomparablemente altas. Parece que todo ha sido ya pensado, que todo se ha sometido ya al exigente tamiz del entendimiento, del juicio crítico, de la meticulosidad, de la “disección entomológica” de los discursos, y que todo viso de *novum* ha perdido su vigencia. No resplandece un futuro para el pensamiento; tan sólo para la mirada curiosa y en ocasiones nostálgica que vuelca sus deseos unilateralmente hacia tiempos pretéritos, para escrutar el sentido de lo ya pensado. 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 es ilusoria. Las ciencias de la naturaleza se conforman con desentrañar la estructura y el funcionamiento del mundo en su mismidad. Desvelan lo que *ya está ahí*. Innovan, sí, en el ámbito de sus modelos, de sus categorías, aunque siempre sobre la base de un método firmemente asentado desde hace siglos y cuyos cánones se arrogan la legitimidad de alumbrar nuevos conceptos, capaces de hacer justicia a la complejidad del universo material. No existe, en realidad, novedad —contemplada como creación— en la ciencia, sino *descubrimiento*. Descubrir no supone gestar lo nuevo, sino sondear lo ya dado.

Un mundo nuevo necesita nuevas preguntas. No es sólo que las respuestas de antaño no sirvan, sino que las preguntas ya no valen. El pensamiento ha de profundizar en el entendimiento de la realidad pasada y presente, amparado en el conocimiento científico, para así conducir con agudeza su reflexión, pero ha de aspirar también a forjar el *novum*, a crear más allá de los límites dados en el terreno del pensamiento y de la acción. La ciencia descifra verdades provisionales, que quizá remitan a una verdad total incognoscible: a un *noúmeno* omniabarcador, mas inabordable en su integridad. Sin embargo, el pensamiento ha de extender los márgenes mismos de lo posible. Ha de sustraerse deliberadamente a la elucidación de la realidad del cosmos en su mismidad para ejercer su poder más propio: la ampliación, la edificación de mundos, la creación.

Al igual que otras tradiciones filosóficas de notable riqueza especulativa (como las diversas escuelas metafísicas del subcontinente indio), la occidental ha alcanzado cotas eximias de profundidad teórica, finura analítica y potencia sintética. No obstante, el sentimiento de pertenencia a una tradición, el hecho de haber “recaído” en una senda ya iniciada, no ha de eclipsar la posibilidad de avanzar 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 pleitesía, significa, sí, regresar una y otra vez a sus orígenes y a sus manifestaciones más eminentes, allí donde se ha condensado su fuerza creativa, para encontrar inspiración (pues toda época y todo individuo precisan siempre de sugerencias, ante la magnitud del horizonte reflexivo que se yergue sobre todos nosotros), pero no puede desembocar en el secuestro de la labor filosófica, en su capitulación ante los patrones marcados por el acervo filosófico que la precede. Toda tradición porta en sí el germen de la multiplicidad, de la policromía, 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 con todo su esplendor. Toda tradición apunta ya a la diferencia, a la posibilidad de cuestionar los fundamentos presentes y de forjar lo nuevo, aun desde los límites impuestos por ese legado.

El pensar constituye así una primicia, un don inédito, un amanecer siempre nuevo. Por vigorosa que estimemos la tradición en la que nos enmarcamos, nada nos exime de pensar, de crear, de trascendernos. Una época puede sentirse agotada, exhausta ante tanto patrimonio recibido, pero pensar no equivale a emular; menos aún a esmerarse a toda costa en superar lo ya hecho. El pensar se basta, se justifica en su propio y acuciante ejercicio. El envejecimiento del espíritu, la desazón ante lo ya alumbrado, el escepticismo ante la viabilidad de generar una luz nueva y más profunda...: todo ello rubrica la inexorabilidad del pensamiento. Pensar por pensar, emancipados del deseo de utilidad inmediata, es lo que nos hace humanos. Filosofar es entonces la actividad más propiamente humana, y la que más nos revela sobre lo que verdaderamente somos: buscadores de un fin libre.

Cuando un tiempo extenuado siente cómo se disipa su ímpetu creativo, quizá lo invada una melancolía punzante por las glorias de otros siglos, de edades doradas y marchitas que nunca más regresarán. Sin embargo, puede también contemplarse y verse dotado de idéntica fuerza creadora, de un impulso análogo al que la inteligencia y la voluntad han exhibido con anterioridad. Unido al caudal de sabiduría, belleza y amor propiciado por la totalidad de la estirpe humana, no aspirará ya a estudiar o a reproducir las obras específicas que otros realizaron en épocas fugadas irrevocablemente, sino a trascenderlas, para adueñarse del pasado y superarlo. Valorará el futuro como un obsequio, como la posibilidad de crear, de abrir nuevos mundos, de consagrar toda esa energía que la naturaleza y la historia nos han conferido para franquear, a través del pensamiento, las fronteras de lo dado.

Una era agotada y vulnerable ha de dirigir los ojos a su propio poder, y entusiasmarse con un reto mayor que todos los desafíos ya experimentados. Una época exhausta ha de aprender a fascinarse, a imbuirse de lo sorprendente, de lo insólito, del brío irradiado por el don de una vida donde siempre cabe la originalidad. 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 procede de las ciencias, de la técnica, de las humanidades, del arte, de las instituciones y, sobre todo, de la inescrutabilidad de cada individuo, para maravillarse, para sucumbir al entusiasmo, para *entregarse* a una búsqueda que quizá carezca de término, pero cuyo discurrir revela nuestra verdad más honda: la de estar situados en la cúspide de las posibilidades creadoras 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, ya no concebido como una verdad que resista el curso 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 *límite*, en el *tener*, pues se hunde indefinidamente en el *ser-se*, como lo irrestrictamente sugestivo, como la consumación asintótica de la conciencia, como lo *otro* a la mismidad del mundo, aunque pertenezca al mundo.

Este libro posee un único 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 y de buscar insistentemente un fundamento, no sólo representa nuestra vocación más profunda, sino también nuestra necesidad insoslayable, al erigirnos en vanguardia del ser y en cumbre de las posibilidades creadoras 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 es entonces vivir, pero ¿cómo viviremos? ¿Hacia dónde habremos de enfocar las energías de la vida? ¿Hacia dónde orientaremos esa

desbordante capacidad creadora que desafía incesantemente lo dado? ¿Dónde buscaremos un fin puro por el que sacrificarnos con abnegación, pues reflejaría lo incondicionado? ¿Dónde se descubrirá la conciencia como realidad auténticamente creadora?

I. 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 primero 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 que “libertad del pensar”. La idea de una aparente victoria de las ciencias naturales refleja, no obstante, un paradigma sumamente restrictivo para valorar el cometido más genuino de la filosofía. Las propias disciplinas filosóficas han sido culpables del auge de esta óptica tan limitada, pues con frecuencia se han concebido como *fuerzas explicativas* del mundo o como *resortes interpretativos* 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 al consolidarse absorbió en sus dominios una vasta parcela de la labor filosófica. Se comportó como un retoño que fagocitó inesperadamente a su progenitor. Las disquisiciones filosóficas sobre el universo, la naturaleza o la mente humana pasaron a considerarse especulaciones vacuas, meras elucubraciones destinadas a ceder el testigo a una visión auténticamente científica, al estadio comtiano ulterior, que depurase (por haber incorporado una estricta metodología de trabajo, como la asumida por las ciencias naturales, que todo lo justifican con arreglo a mecanismos espaciotemporales y ateleológicos) las concepciones arcaicas de sus ingredientes metafísicos incontrastables, a fin de ver, como Marx, tras la cáscara mística la semilla racional. La filosofía encontró, en cualquier caso, un valioso resquicio, un confortable cuartel de invierno, un fuero perpetuo, en la tarea de *interpretar* el mundo. Así, se creyó poseedora exclusiva de la esfera del “sentido”, dueña de la “comprensión” de lo real. En su monopolio de este ámbito excluyó a las ciencias naturales de toda

pretensión orientada a “entender” el fundamento, a buscar el significado de lo que ellas mismas descubren.

Sin embargo, en nuestro tiempo se ha impuesto también un profundo escepticismo ante la posibilidad de descifrar un sentido que siempre se desvanece, pues todo significado resulta huidizo: es deudor de la interpretación presente del mundo y, en el fondo, es cautivo de lo que las ciencias experimentales esclarecen sobre el funcionamiento de la naturaleza. Han incidido más en el problemático significado de nuestra existencia las conclusiones de Copérnico, que despojaron a la Tierra de su condición de centro del cosmos, las investigaciones 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. Si las repercusiones de la ciencia sobre la esfera existencial suelen gozar de mayor importancia que las propuestas formalmente filosóficas, ¿qué no podrá entonces depararnos el desarrollo futuro del conocimiento científico para comprender mejor los grandes hechos del universo y de la humanidad?

El sentido es siempre rehén del estado actual de nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. La filosofía no puede conformarse con explicar los mecanismos de la naturaleza, ni con asimilar lo que las ciencias elucidan sobre el cosmos para tratar de sugerir un hipotético significado. Ha de aspirar a *crear* ella misma mundo y sentido, en un universo gobernado por leyes matemáticas impersonales que no velan por nuestra suerte y que nos subsumen en la fría y arrolladora cadena de las causas y de los efectos.

1. EL PENSAMIENTO COMO META INELUDIBLE DE TODA ÉPOCA

“Todo hombre es profeta”, proclamó valerosamente Lutero, y “todo hombre es filósofo”, pregonó, con no menor intrepidez, 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 la luz de sus ideas en las sendas de la vida, pero somos conscientes de que nadie puede pensar por nosotros mismos. Estamos abandonados a nuestra propia mente, a esa intimidad recóndita que custodiamos y a cuyo seno más profundo nadie más puede acceder, por lo que sólo de nosotros puede surgir una respuesta satisfactoria a los interrogantes más elevados.

La tarea del pensar es intransferible, pero en virtud de nuestra común condición humana emerge una solidaridad que nos vincula 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 siento la exhortación a pensar por mí mismo, a ilustrarme, sí, con las reflexiones heredadas de algunas de las mentes más bri-

llantes de la historia, pero sin renunciar a ir más allá de ellas, a imprimir mi huella personal en todo lo que sopeso (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 vocación (no categorizable desde conceptos precisos, pues más bien esboza una intuición insumisa) a participar en esta labor tan enigmática. Capto entonces un compromiso: el de trabajar para que todos los seres humanos puedan también adueñarse de su propio pensamiento y estampar su rúbrica indeleble en la historia, de forma que su fugaz tránsito por el tiempo y el espacio no se torne en un mero episodio más, prescindible por sí mismo y significativo sólo por cuanto ha contribuido, como elemento ineludible en la trama de la vida, a edificar algo así como la naturaleza y la historia, sino que afirme una unicidad irremplazable, un *yo creador*.

Que nadie pueda pensar por mí mismo no implica, empero, que yo mismo no pueda adherirme al pensamiento de otros. Quizás el mayor tesoro de la humanidad resida en el notable depósito, tan rebotante de clarividencia y hondura, tan capaz de penetrar en los interrogantes más profundos, que han acumulado tantos hombres y mujeres a lo largo de los siglos. Somos continuadores de ese precioso acervo 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. En las grandes tradiciones filosóficas cabe identificar luces vigorosas que nos orientan 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: la responsabilidad de asumir nosotros el testigo de todo cuanto nos antecede. Nuevamente, esta llamada no está inscrita en ninguna instancia natural o artificial por una especie de fatalidad inapelable. Es más: no se puede demostrar que de hecho exista. Entraña más bien la manifestación de un *compromiso*, consistente en apropiarse de la historia y del momento que nos ha tocado vivir: en contemplar, sí, el pasado, pero en vivir lo presente y en diseñar un futuro siempre incierto, aunque las contradicciones inherentes a toda época nublen casi siempre nuestras aspiraciones a erigirnos en señores y no en siervos del devenir histórico.

Un compromiso incumbe, por definición, a la órbita inasible de la voluntad humana, esto es, a la esfera de una decisión que no se sustenta únicamente en criterios cognitivos, universalizables mediante argumentos lógicos. Corresponde a una resolución, que pese a adoptar visos de verosimilitud racional incorpora también una dimensión sentimental inexcusable. Muchos no admitirán responsabilidad alguna hacia la historia y hacia el futuro, pues no se sentirán conminados a pensar más allá de lo dado, sino tan sólo a vivir dentro 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. No es preceptivo pensar más allá de nuestro

ámbito vital, aunque advirtamos la poderosa unidad que nos confraterniza en el seno de una única familia humana y nos incita a albergar una conciencia solidaria con los afanes ajenos, para interiorizarlos como propios.

La grandeza de asumir el compromiso del pensar radica 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 constricción, y así ampliar los horizontes individuales y colectivos de la humanidad. Su grandeza reside entonces en su libertad: el valor del pensamiento dimana de su carácter de opción elegida, y no de una hipotética necesidad que nos afecte 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 refuerzan nuestra situación de seres aprisionados por un sinnúmero de factores, sobre cuyos complejos mecanismos poseemos escaso control). Es, por tanto, el pensar una declaración de osadía alentadora: por poderosas que sean las determinaciones que nos conforman, anhelamos ser libres, y pensar representa la vía privilegiada hacia la meta de la libertad.

El peligro asociado a todo acto de reflexión filosófica es bastante similar al que advirtió Heidegger: el pensamiento puede disolverse en la consideración de los entes particulares, lo que encubre, casi irresolublemente, la meditación sobre el sentido del ser. De modo análogo, la exégesis histórica de la filosofía puede eclipsar el pensar filosófico, al proponer trabadas hermenéuticas sobre lo que se ha dicho 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, 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, cartesianamente, todo lo que se ha establecido previamente para intentar partir de supuestos sólidos e indubitables. Tampoco es el horizonte del pensar una destrucción, en sentido heideggeriano, de la tradición antecedente, porque ello entraña el riesgo de descartar reflexiones que también pueden iluminar 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 puede resplandecer un epicentro futuro para el pensar, un faro capaz de orientar el pensar presente hacia un final dilucidador. El pensar es siempre un acto enraizado en el presente, que integra el pasado y abre el futuro. Pensamos ahora, y la tarea impostergerable 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 e ineludible, que nos lleve a explorar los límites del pensamiento mismo, su verdadera elasticidad.

El pensar constituye siempre un desafío a lo dado. Pensamos porque no nos satisface lo que comparece ante nosotros, y no podemos aceptar nada que se erija en “mismidad”, en absoluto que se justifique y apunte, sin resquicio para la crítica. Pensar conlleva, en consecuencia, un reto: el de trascender lo dado, el de expandir el horizonte de lo concebible; en suma, el de *pensar lo impensado*. Todo desafío es siempre osado. La valentía es consustancial al pensar. No cabe amparo en la historia de la filosofía, que puede inspirarnos en aspectos concretos del pensar, pero no anular la tarea más genuina de la reflexión: aventurarse por sendas quizás intransitadas, o recorrer de nuevo los caminos ya atravesados, pero con un espíritu rejuvenecido. Con cada ser humano se enciende una luz irrepetible. 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, ciertamente, de las grandes obras de la historia de la filosofía, siempre susceptibles de contribuir a la reflexión sobre tal o cual vertiente del pensar. Sin embargo, las glorias pretéritas de la filosofía no pueden eximirnos de nuestra responsabilidad más apremiante: pensar hoy como si fuera el primer día en que despuntó ese coraje irreprimible que nos ha impulsado a examinar críticamente el cosmos. Nada extingue la primicia del pensar, cuya fuerza 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 volvamos sujetos del pensar. En efecto, el pensar puede agobiarnos, e incluso sumirnos en la más profunda de las angustias. Situados frente a un horizonte nada nítido, abrumados quizá por la excesiva problematización de todo, incluso de lo aparentemente trivial, es siempre más placentero refugiarse en esa morada bella y acogedora con la que nos obsequian las mentes más distinguidas del pasado, quienes ya sufrieron en sus propias carnes las amargas tribulaciones del pensar, como si gracias a ello pudieran dispensarnos ahora de acometer semejante labor. Cobijados en el seno plácido que nos brindan las grandes reflexiones filosóficas del pasado, renunciamos a pensar por nosotros mismos, y toleramos que las grandes ideas de otros se conviertan automáticamente en las nuestras, para así liberarnos de la ardua responsabilidad de gestar nosotros las que alumbren el presente.

Es necesario recuperar la llama más pura del pensamiento. 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 al mundo y a la humanidad, y no podemos ocultar esta condición que nos define intrínsecamente. No es el desasosiego, sin embargo, lo que ha de prevalecer en nuestro espíritu, sino el entusiasmo, el percatarnos de que antes no

sotros se yergue una tarea siempre única y renovada, nunca reiterativa; e incluso repensar las mismas cosas que cautivaran a tantos hombres y mujeres no es 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, que suscite atención y despierte admiración por 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 de nosotros. Toda idea filosófica debe atravesar el exigente tamiz del convencimiento personal. Sólo se entiende una idea filosófica cuando se ha interiorizado todo su significado potencial. El superhombre no fue pensado en exclusiva por Nietzsche; representa un motivo capaz de interpelar a cada nuevo individuo. No basta con estudiar a un filósofo insigne para entender las implicaciones de sus escritos, sino que hay que pensar con audacia, 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 esencia de 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 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 se entrega a retar el mundo y a 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. En él no nos traicionamos, no regresamos a la apatía cíclica de 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 afianzarlo 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 late, *in nuce*, en formas polifacéticas y premonitorias, sin negar, sin diferenciar, sin desafiar lo que se alza ante nosotros. Alabar el verde y dorado árbol de la vida exige pensar, sin temor o vacilación: reconquistar, como ambicionara Goethe, lo que nos ha sido dado, para asediar plazas que parecían inexpugnables, y así lanzarnos a lo desconocido.

He aquí la tarea ineludible del pensar filosófico: la de hacer del pasado un presente, la de volver sobre las grandes ideas con unos ojos deliberadamente límpidos y sorprendidos, capaces de entusiasmarse incluso ante el fulgor de lo conocido; pero la de transformar también el presente en un futuro, en una realidad no clausurada sobre sí misma, sino capaz de relativizarse y de otorgar a las nuevas

generaciones la oportunidad de pensar, no sólo de retrotraerse a 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 reproduciremos vidas ya vividas, sino que nos convenceremos de que en verdad personificamos un perpetuo desafío, un “más” nunca extenuado, un reto radical a toda tentativa de “presente” que anule el horizonte de la temporalidad volcada hacia el futuro. Sin embargo, este despliegue de candidez consciente e insobornable no conlleva necesariamente obviar, en una negligencia tan estéril como sospechosa, el influjo insoslayable que ejercen tanto el pasado como el presente, cuya sombra confirma que, en efecto, no nos erigimos en apertura pura e incondicionada hacia un futuro sólo atisbado de manera titubeante, sino que nos aprisiona también lo heredado, así como la configuración actual del mundo y de la historia.

Contradecimos el mundo y nos contradecimos 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 formemos siempre parte irresoluble de una coyuntura frente a la cual nos constituimos en “reto”, precisamente porque dependemos ontológicamente de ella. Comparecemos, después de todo, en el mundo, pero negamos este hecho al cuestionar críticamente el mundo. 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 lo recibido. Pensar gravita así en torno a la profundización en la índole contradictoria que simbolizamos de manera tan expresiva, por lo que el pensamiento 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 que 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 en gran medida inspira 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 de extinguir la llama del pensar, de acotar su alcance hasta unos confines tan estrechos como para que pierda finalmente su más prístino vigor, y entierre todo amor hacia la sabiduría y toda entrega honesta al pensamiento. Sólo la recuperación del pensar en su acepción 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 semejante esclavitud, de la delicuescencia del pensar, de su reducción a lenguaje, de 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, a un conformismo que nos exhorta vivamente a cuestionarlo en el pensar. La mismidad de la historia y del ser humano nos retiene 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 por sí, nos procura un “más allá” constante, un resorte crítico frente a todo lo que comparece en el mundo y despunta en la historia. A través del pensar podemos relativizar toda eventual estructura, todo comparecer potencial que tienda inercialmente a mantenerse en la disposición adquirida, en esa *suspensión* que le confiera mayor estabilidad, sin aventurarse hacia lo desconocido. El pensar proporciona, precisamente, la herramienta que nos permite modificar el curso del mundo y de la historia, al tiempo que ofrece la oportunidad de cambiar toda eventual transformación. Nada permanece ante el pensar. Todo es volátil ante sus ojos. Todo es susceptible de mutarse en una luz distinta.

Abrirse al pensar en cuanto tal exige rechazar, en cada lugar y en cada época, aquello 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 estructuras, ante un cosmos inmenso que se limita a reafirmarse en sus leyes y que resulta ajeno a nuestras preocupaciones más hondas, e internados en dinámicas históricas que nosotros no hemos modelado, sino que han sido preestablecidas (tal que, 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 quizá tuvo sentido en el zénit de la Grecia antigua o en el apogeo del espíritu romántico, en aquellas edades felices de la civilización en las que primaba el entusiasmo, seguramente por ignorar lo inexorable del destino al que nos encontrábamos 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 comporta una apertura infinita, una 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 desconocido.

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 la irrealización práctica de ese fin que con arrojo propone. Sin embargo, en esta carencia entiba su mayor virtud, porque es el signo preferente de su carácter de desafío a lo dado, a todo impulso hacia la mismidad, hacia la preservación de un determinado estatus.

Desprovisto de ideal, el pensar muere lenta y agónicamente, y se abisma en el puro análisis de lo ya dado. Procede entonces a refugiarse en la fragilidad del pasado, en el examen pormenorizado de nuestro legado, pero no se aventura a avizorar un futuro siempre brumoso. 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 de la imaginación humana. El pensar pierde el futuro, secuestrado angustiosamente en un pasado siempre incognoscible, esquivo a toda hermenéutica que pretenda esclarecer su sentido auténtico, o tiranizado por unas ciencias naturales que permanecen sordas a las exigencias más profundas 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, en busca de la posibilidad de las posibilidades. Por ello, el pensar ha de orientarse por ideas reguladoras que, en sentido kantiano, actúen a modo de límites dilucidadores, aunque nunca puedan trasplantarse por completo a la efectividad del mundo y de la historia, presas de la incompatibilidad intrínseca entre consistencia y completitud que afecta irremediablemente a todas nuestras construcciones formales.

El desencanto, la apatía del pensar, sella su tragedia más sonora. 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 desemboca entonces en historia de la filosofía, en proposiciones en torno a los diversos ángulos de interpretación plausibles sobre los productos de la actividad humana. Sin embargo, esta segunda alternativa resulta sumamente frágil, ante el peligro latente de que la absorban las ciencias naturales y el tipo de pensar filosófico a ellas asociado. Las interpretaciones, inextricablemente vinculadas al ejercicio de la subjetividad, despertarán siempre suspicacias entre aquellos acercamientos intelectuales fronterizos con el quehacer científico (cuyo objetivo radica, precisamente, en superar esa parcialidad en la que a su juicio incurrían las disciplinas humanísticas, envueltas en el subjetivismo). Degradadas cada vez más a un papel subsidiario e incapaces de articular un proyecto para la humanidad, se ven obligadas a ceder paulatinamente competencias a las ciencias de la naturaleza y a la filosofía analítica, cuya óptica parece triunfar 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 reflexionó tan 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, muchos de los cuales tratan de asumir una versatilidad de metodologías para así favorecer una mayor riqueza hermenéutica, sucumben en el fondo a una sospecha de indeterminación, irrelevancia y parcialidad subjetiva análoga a la que planeaba sobre la filosofía en sentido tradicional. Las ciencias de la naturaleza y la filosofía analítica dudarán 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 parece enfrentarse 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, es siempre ajeno al planteamiento descrito por la comprensión puramente científica del mundo. Aun consciente de su inherente flaqueza, este mismo pensar ahora sondea el pasado y el presente, pero sin despertar recelos infundados, pues ya no pretende ofrecer una explicación científica de estas dimensiones, sino simplemente desafiarlas, por mucho que para realizar este objetivo haya también de entenderlas con la mayor profundidad posible y deba utilizar los instrumentos de las ciencias de la naturaleza, así como de las disciplinas sociales y humanísticas. Sin embargo, al aceptar la provisionalidad de sus resultados y al no querer agotar ninguna comprensión (pues 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 CIENCIA

La filosofía puede concebirse como creación, como ofrecimiento, como propuesta: como 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 fronteras de lo posible y se erige en vanguardia del ser. El horizonte más genuino de la filosofía no puede entonces

radicar en sustituir a unas ciencias de la naturaleza preocupadas por esclarecer la estructura y el funcionamiento del universo, ni en asumir, como pretensión fundante, la tarea de reemplazar 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, que no sólo explican el estado presente del mundo, sino que también predicen situaciones futuras y permiten aprovechar el potencial del conocimiento del cosmos a través de la técnica), han logrado desvelar en los últimos siglos. La filosofía tampoco puede conformarse con buscar un sentido antropocéntrico allí donde las ciencias sólo contemplan causas, efectos y una inextricable conjunción de azar y necesidad. Más bien, a lo que ha de aspirar la filosofía es a la *creación*, esto es, a la *innovación conceptual*, para 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. Así, la filosofía resplandecerá como expresión del ansia de *crecimiento* de un ser, el humano, ineluctablemente histórico, que ha de hallar en el devenir, en el transcurrir incesante 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 reside en el pensar como fin insubordinado. Con todo, la filosofía no puede permanecer ajena a la evolución de las diversas ciencias. No puede refugiarse en un resquicio perenne frente a cualquier escrutinio de la racionalidad científico-técnica, sino que debe imbuirse del espíritu de las ciencias de la naturaleza para ensanchar su horizonte de comprensión y otear posibilidades de ejercer un pensamiento más profundo, y por ende más libre y tendente a la verdad.

En primera aproximación, la ciencia puede entenderse como el conjunto de nuestros conocimientos validados, y por tanto como el conjunto de informaciones justificadas según reglas lógicas y empíricas. Los elementos que integran ese conjunto son conceptos conectados en proposiciones, insertadas a su vez en teorías que pueden interpretarse como formalizaciones, donde unas proposiciones primitivas fundamentan proposiciones derivadas, dependientes de las anteriores y susceptibles de referirse a elementos de la realidad externa a nuestra mente. Se trata de un edificio magnífico, cuya belleza brilla en todas direcciones.

La provisionalidad del conocimiento científico implica que jamás agotamos nuestra comprensión posible del mundo. Sin embargo, no cabe apelar a la incompletitud intrínseca a todo enunciado científico como excusa para defender la legitimidad de la labor filosófica, que cada vez se siente más desamparada y vulnerable, acosada por el avance inexorable de la visión científica del mundo. En realidad, la provisionalidad de las hipótesis científicas nace de la misma fuente que inspira la vocación filosófica, pues no hace sino remitir a la capacidad de ahondar, esto es, de crecer en la comprensión de lo dado. Si consideramos provisionales las proposiciones científicas será entonces factible que el entendimiento humano crezca, tal que no se vea constreñido irrevocablemente por una comprensión ya formulada. De manera análoga, 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 que, en consecuencia, concede un espacio inextinguible de libertad, sino que 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.

No obstante, el fenómeno de la provisionalidad es más radical en la filosofía que en la ciencia. La intelección científica del mundo es consciente de su provisionalidad, y rara vez sucumbe a la nostalgia ante teorías pretéritas. En su esencia más profunda, el objeto que unifica la labor científica permanece 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 en que se han gestado. La naturaleza humana no cesa de experimentar las intensas afecciones de una historia que le procura, sí, mayor capacidad de penetración, para así “descender” a los abismos del significado de la existencia humana, pero también le inflige desconcierto, ante el cúmulo inabordable de ideas, acontecimientos, sentimientos y propuestas que inunda el curso del tiempo. 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 fulgurantes e incluso embriagadoras, adolecerán siempre de insuficiencia para orientar el pensar en el hoy.

El resto pendiente entre lo pasado y lo presente, la historia, erige una barrera infranqueable. Podemos inspirarnos en lo pensado ayer, pero jamás descubriremos una antorcha válida para hoy. Debemos pensar, mostrar audacia hacia la historia: nos vemos conminados a crear nuestro propio mundo, a apropiarnos de lo dado, de esa tradición que desemboca en nosotros. Es este sentimiento de pertenencia a un mismo afán de creación, cuyo nexos 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 creadora, siempre contaremos con el legado que nos antecede, y divisaremos en él un grato manantial de sugerencias, 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 exhorta a pensar, a hacerse partícipe de las mismas ansias de comprensión y de creación que otros han asumido en el pasado. Amar el saber exige, en definitiva, inaugurar el futuro.

La ciencia nos descubre la fuente de ese exceso de posibilidad 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 lo que aún no comparece dentro del mundo. Palpita siempre una desmesura de potencia, y no deja de vibrar la pregunta por cómo emplearla y hacia dónde enfocarla, en cuanto que seres creadores, inmersos en el *hic et nunc* de la historia.

La tarea de la filosofía radica así en ofrecer una reflexión libre sobre el destino de nuestra capacidad de ensanchar las fronteras del ser y de extender los horizontes de la vida. En cuanto que oferta, será libre, no supeditada a fin alguno ajeno al acto mismo de alzarnos como seres creadores, como cultivadores de la posibilidad. Transparentará entonces 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 amor, desprendimiento, entrega, acto valeroso de confianza. Brillará como *novum*, como creación que nos emancipe de la concatenación inexorable de causas y de efectos que nos envuelve, de la cascada de razones instrumentales que no conducen a ningún fin puro. 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 contemplar el mundo en su mismidad, y a nosotros como seres integrantes de la dinámica que teje el propio mundo. Frente a la fatalidad y la resignación, nos dispondremos a crear, a ganar un espacio de libertad, a *pensar* genuinamente, a edificar nosotros el cosmos mediante la exploración audaz de lo posible, para pensar lo impensado, incluso lo impensable.

3. LOS DESAFÍOS DE LA VISIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO

3.1. Entre el reduccionismo y el holismo

La visión científica del mundo goza de un grado extraordinario de consolidación. De hecho, sus éxitos le confieren una especie de prerrogativa epistemológica, hasta el punto de que son las demás disciplinas las que deben justificarse ante el tribunal de las ciencias naturales. Los mayores hitos de la ciencia derivan de la implantación de una metodología reproducible y contrastable, que tantos y tan robustos frutos 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: en el fin libre, en la pureza abnegada, en la posibilidad de las posibilidades.

Además, estos triunfos gnoseológicos (del que las sonoras críticas vertidas en las pasadas décadas contra el “despotismo” de la ciencia y su poder destructor constituyen sólo tímidas denuncias, pues en realidad no atacan el fondo de la insuficiencia de la visión científica: su sometimiento a lo mediato, a lo concatenado, a la mismidad del universo) no pueden ocultar la existencia de múltiples desafíos,

cuyas dificultades ponen de manifiesto el límite alcanzado por nuestra comprensión científica del mundo.

La mente constituye una de las grandes fronteras de la ciencia¹. La física ha desentrañado paulatinamente el prolijo mundo de las partículas subatómicas, hasta 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 inicial². Los avances en la biología, cuyos impulsos principales nacieron de la teoría de la evolución de Darwin y Wallace en el siglo XIX, así como de los hitos en genética, que culminaron con la elucidación de la estructura del ADN por Watson y Crick en 1953 (contribuciones que han conducido a la 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 tan variadas formas en la naturaleza.

Estos descubrimientos representan una victoria de la inteligencia humana, pero resulta innegable que todos ellos inauguran nuevos interrogantes, misterios que, lejos de desalentar la labor científica, la auspician con un vigor rejuvenecido. Las cuestiones que emergen a raíz de los hallazgos científicos no invalidan el asombroso caudal de información sobre la estructura y el funcionamiento del universo 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.

Dos preguntas apasionantes, si bien de extrema complejidad, persisten en su desafío al poder explicativo de la ciencia. 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 desarrolló en el planeta Tierra la semilla de la vida (según sabemos, hace más de tres mil millones de años y a partir de una secuencia de biomoléculas vinculadas a unas condiciones específicas). Incluso sin entrar a discutir el significado del término “vida”, sobre el que no existe consenso ni científico ni filosófico³, no

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 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*.

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 es más compleja, al menos 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

parece muy distante la fecha en que la ciencia logre descifrar cómo pudieron brotar las primeras formas de vida desde la materia orgánica abiótica, o al menos proponer un conjunto de modelos plausibles sobre este acontecimiento tan sobresaliente en la historia del cosmos (por mucho que determinar con exactitud cuál de ellos es el correcto quizá sea imposible, pues no podemos reproducir el contexto preciso). Los trabajos de, entre otros, Oparin, Miller y Oró, así como el desarrollo de la denominada hipótesis del “mundo de ARN”, apuntan en esta dirección⁴.

En cualquier caso, el mayor enigma para la visión científica del mundo es la naturaleza de la mente y de sus facultades cognitivas superiores. La conciencia es el misterio por antonomasia: cómo de un conjunto de estados cerebrales llegamos no sólo a un conjunto de estados mentales, sino a estados mentales referidos a ellos mismos, y por tanto capaces de supervisar sus propias representaciones. Como escribe el neurocientífico Eric Kandel, estudioso eminente de los modos de aprendizaje en invertebrados, “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 plenamente insertados en el universo material) lo que representa el desafío de mayor envergadura para 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

la materia inerte) y 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 relativamente 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).

mundo puramente material y ese ámbito que responde al designio artificial del ser humano. Gracias a las cualidades más elevadas de la mente, la humanidad ha logrado crear las grandes obras del arte, del pensamiento, de la ciencia, las instituciones políticas, el derecho... La divisoria entre naturaleza y cultura cobra tal importancia que muchos autores, pese a admitir que el ser humano procede de ancestros animales, consideran que nuestra especie ha sido capaz de superar un “umbral zoológico”, para erigir una dimensión que exige un reconocimiento autónomo, no explicable en términos puramente biológicos. Así, la cultura estriba, para Freud, en “todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales”⁶.

Numerosos investigadores han intentado franquear esa arcana muralla, casi inexpugnable, que parece alzarse entre la naturaleza y la cultura en el ser humano, para mostrar una especie de línea directa entre ambas. Es 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 minuciosidad progresiva, 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 ontológicos, regidos en ocasiones por leyes dispares e incluso contradictorias), contribuiría a afianzar la empresa científica, así como a apuntalar la convicción de que el mundo es unitario, por lo que cae bajo el dominio de la ciencia, cuyo objeto remite, precisamente, al universo en su totalidad, sin subsistir, como vasos prácticamente incomunicados, lo que el escritor Charles Percy Snow llamó “las dos culturas”.

La convicción de que los avances científicos lograrán unificar las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre ha encontrado amplio eco tanto entre científicos como entre filósofos. Ya en sus escritos de juventud, Marx albergaba la esperanza de que algún día la ciencia natural pudiera incorporarse “a la ciencia del hombre; del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará a la ciencia natural; habrá una sola ciencia”⁷. Engels, por su parte, en la *Dialéctica de la Naturaleza*, tentativa de fusionar las ciencias sociales (regidas, en su concepción 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 pura teoría del pensamiento”⁸. Pese a la evidente obsolescencia de los contenidos científicos del libro de Engels y

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

⁷ Cf. K. Marx, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 2001, 149.

⁸ Cf. F. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, Grijalbo, México 1961, 177.

al problema de cómo unificar, desde una perspectiva marxista, materialismo y dialéctica (si tenemos en cuenta que, como señaló el propio Marx en su crítica a Feuerbach, el error del materialismo tradicional residía 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)⁹, en el fondo de la concepción de Engels prevalece la firme convicción de poder unir, en una base teórica común, las ciencias naturales y las ciencias humanas.

Un planteamiento similar lo encontramos en Comte, cuya ley de los tres estadios postula que las explicaciones religiosas ceden progresivamente paso a las filosóficas, a su vez subsumidas en las científico-positivas, destino final de toda indagación sobre la estructura y en el funcionamiento del cosmos. Más cercano a nuestra época, el gran antropólogo Lévi-Strauss, en la lección inaugural de la cátedra que ocupó 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, susceptible de integrar tanto lo natural como lo cultural¹⁰. La nueva ciencia, capaz de unir lo objetivo y lo subjetivo, el dato inmediato y la conciencia reflexiva, con arreglo a 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 *consiliencia* (por tomar la célebre expresión del entomólogo Edward Osborne 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. Este enfoque inspira muchos aspectos del quehacer científico. La óptica reduccionista asume la necesidad de mostrar los mecanismos precisos por los que estados materiales menos desarrollados adquieren mayores cotas de complejidad. Descompone esa totalidad en sus partes para esclarecer su funcionamiento y explicar 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 posible conquistar un estado dado, en virtud de procesos que implican transformaciones energéticas. Opera entonces según una lógica secuencial y computable, que desde unos estados iniciales (a modo de premisas) alcanza unos finales (equivalentes a conclusiones lógicas) en un número finito de pasos.

⁹ 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”, que 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.

¹⁰ Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Grandes Filósofos*, Ariel, Barcelona 1994, voz “Lévi-Strauss”.

En el estudio de la mente, esta posición la defienden importantes neurocientíficos. Un ejemplo notable es el 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 cognitivas más complejas), cuyas conclusiones consolidarían significativamente la visión científica del mundo¹¹. Dado que la cultura se alza como el producto más sofisticado de la mente, si la ciencia lograra esclarecer sus bases biológicas (lo que Searle, Crick y Koch, entre otros, engloban bajo la categoría de “correlatos neuronales de la conciencia”), podría construirse un puente entre las ciencias de la naturaleza y las humanidades que conduciría eventualmente a una unificación de ambas.

Para muchos utópica e 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), esta pretensión la albergan implícitamente los numerosos científicos para quienes la conciencia constituye una propiedad emergente de ciertos sistemas biológicos¹², esto es, una característica que surge en el sistema como un todo, pero no en las partes aisladamente, pues dimanaría de la interacción recíproca entre las partes en el sistema. En cualquier caso, asumir esta perspectiva no implica renunciar al reduccionismo, de tanta importancia para el avance fehaciente (no meramente descriptivo, sino susceptible de proporcionar explicaciones en términos de causas y efectos) de la ciencia. De hecho, no concibe una especie de principio oculto que no se infiere desde las partes, sino que atribuye a la interacción específica entre las partes de un sistema la emergencia de determinadas propiedades, no predicables de las partes aisladamente. La base de este holismo puede ser, por tanto, explicitada. Gráficamente podríamos establecer: *todo* = *partes* + *interacciones*. Las interacciones 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.

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

¹¹ Cf. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, W.W. Norton and Company, Londres 2006, 416-429.

¹² Cf. Ch. Koch, *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach*, Roberts and Company Publishers, Englewood 2004, 10.

entre las neuronas cerebrales y los detalles de su funcionamiento. Por ello, los 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”¹³.

Contra quienes encuentran en el primer principio el germen de una sociobiología, cuyas ramificaciones extienden la sombra del determinismo biológico sobre el plano social¹⁴, 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”¹⁵. Por tanto, Kandel reco-

¹³ E. Kandel, *Psiquiatría, Psicoanálisis, y la Nueva Biología de la Mente*, 41; los subrayados no son nuestros.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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 incorporan al espermatozoides y al óvulo y, por tanto, no se transmiten genéticamente. En los humanos, la capacidad de modifi-

noce 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, que exigirían adoptar diferentes ópticas analíticas.

Aunque la realidad pueda considerarse unitaria, y en último término deberíamos 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 la eficiencia de su estudio científico. Reducir 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, incluso imposibilitan, la identificación de ese hilo de Ariadna que hilvane la totalidad del tejido físico, químico y biológico? Resulta más sencillo (y quizá sea por ahora 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 en un nivel inferior de la pirámide, sin necesidad de prestar atención en los niveles superiores de análisis a todos los pormenores derivados de esos principios. Lejos de fracturar la visión unitaria del mundo y de la ciencia, este prisma 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, 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. Pretendía así formalizar una aspiración a la que ya nos hemos referido: la de hallar una narrativa coherente y unificada que englobe todos los aspectos de la realidad desde sus elementos primarios¹⁶. Un nuevo monismo, más sofisticado que el de los planteamientos decimonónicos¹⁷, emergería entonces como el resultado

car 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).

¹⁶ 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).

¹⁷ El interés por encontrar 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.

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.

Nuevamente, la cuestión radica en si sería posible discernir ese finísimo hilo conductor en la transición del ámbito de la naturaleza al de la cultura. En el terreno de las ciencias humanas, ¿sería 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 más complejos)? Nuevamente, la oscuridad que envuelve los fundamentos de disciplinas ubicadas, teóricamente, en la base de esa unificación, como la lógica, la matemática y la física cuántica, impide albergar un optimismo tan acendrado sobre la viabilidad de un proyecto monista. Por ejemplo, ¿cómo justificar la prevalencia del indeterminismo en los niveles inferiores, al tiempo que en los superiores parece predominar el determinismo? ¿Cómo y por qué pasamos de lo cuántico a lo clásico? ¿Por qué es así el mundo?

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 así 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 y en último término material, que 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. Como a su juicio la conciencia, el “para sí” del ser humano, no es explicable desde el dinamismo ejercido por lo “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 hasta llegar a su autoconocimiento pleno como conciencia absoluta en la intelección filosófica de la humanidad.

Hegel encarnaría al representante 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

Se llegó a hablar del monismo como “la meta de la civilización” (cf. W. Ostwald, *Monism as the Goal of Civilization*, Internacional Committee of Monism, Hamburgo 1913).

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 cumbre más clarividente. Si para Kant suponía un escándalo que la filosofía hubiera sido incapaz de probar la existencia del mundo exterior¹⁸, en el idealismo se desvanece el problema. El hecho de que el mundo sea inteligible para la conciencia esboza una demostración fehaciente de que cabe deducir su curso desde razonamientos apriorísticos; lo *a posteriori* nace de lo *a priori*, y el *ordo et connectio idearum* coincide con el *ordo et connectio rerum*. 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 ser ajeno a lo que el espíritu descubre 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 grandes científicos, como Helmholtz. Un juicio particularmente crítico de estas posturas, que parecen desdeñar los frutos de la investigación científica, como si la pura intelección conceptual sobre las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento del mundo nos capacitara para desentrañar la estructura del mundo, nos lo proporciona 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”¹⁹.

Una posición intermedia entre el reduccionismo materialista y el holismo espiritualista mantiene una división (provisional o definitiva, epistemológica u ontológica) entre los mundos de la materia y de la mente, o entre la naturaleza y la cultura, o entre la *res extensa* y la *res cogitans*, sin intentar subsumir una dimensión en la otra. Es el caso de la filosofía cartesiana. 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 parece haber renunciado a la posibilidad de explicar objetivamente el universo de las ciencias humanas, a través de los procedimientos que establece el método hipotético-deductivo de las ciencias empíricas. La cultura ofrece tal grado de

¹⁸ Cf. el “prefacio” a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Alfabuara, Madrid 2000.

¹⁹ S. Ramón y Cajal, *Reglas y Consejos sobre Investigación Científica*, Espasa, Madrid 1941, 23.

complejidad que muchos creen necesario recluirla a una feliz atalaya, a una torre de marfil que la protege de las embestidas de las ciencias naturales.

3.2. Ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades

En las últimas décadas, la emergencia de un tercer tipo de ciencias, las denominadas *ciencias sociales* (cuya centralidad, especialmente en los países anglosajones, no hace sino crecer, desafiando la tradicional dicotomía entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* del mundo germano que Dilthey había consagrado en el terreno epistemológico)²⁰, ha suscitado un interesante debate sobre el carácter científico de ramas como la economía y la sociología, entre otras razones porque, como veremos, el conjunto de disciplinas englobadas bajo la categoría de lo social 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 son incapaces de efectuar predicciones equiparables a las que ofrecen las ciencias duras. En virtud de la naturaleza de su objeto, la posibilidad de experimentación les resulta en gran medida ajena, dado que las situaciones sociales y económicas investigadas no son reproducibles, como suele ser el caso de los experimentos en física, química y biología. El uso de sofisticadas herramientas matemáticas no es óbice para admitir que, en el fondo, lo cuantitativo no ha conseguido explicar lo cualitativo, a diferencia de lo que ocurre con las ciencias naturales. Todavía es necesario reconocer que en las ciencias sociales no ha sido posible establecer una metodología *estrictamente científica*, basada en explicaciones replicables de los mecanismos subyacentes a los fenómenos observados, que desemboquen en conjuntos de proposiciones contrastables y recíprocamente fundamentadas. Como sucede en las ciencias humanas, la sospecha de ideología, o al menos de sesgo interpretativo, impide alcanzar el grado de objetividad que toda ciencia digna de ostentar tal nombre ha de amparar en su metodología y en sus conclusiones²¹. Cabe esperar, empero, que estas lagunas de fundamentación se subsanen paulatinamente, y no es osado creer que la neurociencia puede desempeñar un papel significativo en esta tarea de construir un puente robusto entre la naturaleza y la cultura.

²⁰ 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.

²¹ No entraremos a discutir el problema de la objetividad en el terreno de la mecánica cuántica (que sólo ofrece predicciones probabilísticas), 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”. La propia ecuación de Schrödinger es determinista (no así la medida de las observables). Nuevamente, mientras no se esclarezcan los oscuros principios que, hoy en día 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.

A juicio de Bunge, la singularidad de los eventos sociohistóricos 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 nunca presenciamos una reproducción cabal de dos sucesos: ningún acontecimiento es estrictamente igual a otro, porque las condiciones se alteran siempre en alguna variable (entropía, disposición espaciotemporal...). Sin embargo, no por ello las ciencias naturales, y en particular la física, dejan de descubrir leyes expresables en lenguaje matemático (esta cuestión se complica, no obstante, cuando abordamos el campo de 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 está 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 sociohistóricas también pueden desvelar leyes, aunque ninguna situación sociohistórica determinada sea reproducible²².

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 sociohistórico no se refiere sólo al grado de complejidad (cuyo calibre es de tal magnitud que cualquier paralelo entre ambos parece 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...— que sí son susceptibles de control. La identidad de los componentes del fenómeno no es relevante, mientras que en un acontecimiento sociohistórico es 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). 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.

En los acontecimientos sociohistóricos 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 de los agentes implicados en tal o cual acontecimiento (¿por qué estalló la Primera Guerra Mundial?; algunas interpretaciones resultarán más plausibles, pero todo viso de una contestación final se desvanece irreparablemente...). Incluso si la ciencia desentrañara los mecanismos que rigen la “teleología” humana (utopía remota, pero no ilusoria), obtener un entendimiento objetivo sobre tal o cual acción sociohistórica, cuya formulación no apelara a la subjetividad de un individuo

²² Cf. M. Bunge, *Causality and Modern Science*, Transaction Publishers, New Brunswick 2008, 268-281.

o de un conjunto de ellos, quizá siempre se nos escape, porque su complejidad nos desborda, y rebasa cualquier tentativa de “objetivación”.

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”. Al igual que no tiene sentido aprehender los fenómenos más complejos de la biología únicamente a la luz de la mecánica cuántica, sin tomar en consideración los niveles emergentes y sus principios locales, aproximarse al mundo sociohistórico sin valorar las intenciones subjetivas de los actores (aunque, ciertamente, no se deba atribuir a todas la misma importancia en el fenómeno estudiado) constituye una simplificación demasiado tosca, que en realidad oscurece cualquier explicación honda y verosímil. Lo anterior no significa que la mecánica cuántica pierda su vigencia en esos fenómenos²³: 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.

En segundo lugar, el acceso a los acontecimientos sociohistóricos (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 que le permitan contrastar sus afirmaciones. La historia no se alza, pura y diáfana, frente a nosotros, descifráble mediante observaciones y experimentos, 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 desde sus consecuencias, sin contextualizarlo en su pasado y su futuro, porque las ramificaciones de un acontecimiento aportan una luz inestimable a la hora de investigarlo. Sin embargo, no por ello ha de diluirse la intelección de cualquier evento en la comprensión del “todo de la historia”. En sentido estricto, habríamos de remontarnos a la historia universal —que permanece inconclusa y sin visos de resolución— y a una historia total —que integrara dimensiones como las geográficas, económicas, políticas, científicas, religiosas...— para elucidar cualquiera de sus fenómenos. De lo pri-

²³ 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. Algo similar podría aducirse a propósito de la fotosíntesis en las plantas, o incluso de la posibilidad de que el algoritmo de Grover se halle presente en procesos naturales. En todo caso, ¿autoriza ello a ofrecer 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 Hammeroff y Penrose sobre los efectos cuánticos en los microtúbulos y sus significados psíquicos no cumplen este criterio).

mero se percató con agudeza Dilthey; en la necesidad de una historia total insistió la historiografía de Braudel con su famoso esquema tripartito: *la longue durée, l'histoire de la conjoncture, l'histoire événementielle*. No obstante, si adoptamos pretensiones menos maximalistas parece legítimo establecer fronteras entre un acontecimiento y otro, basados en épocas históricas que diverjan 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 quizá 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 supuestas leyes sociohistóricas se incumplan. Si seguimos a Popper, una violación pareja de las leyes de la naturaleza comportaría su invalidez, al menos en su pretensión de universalidad, por *modus tollens*, esto es, por la regla de inferencia lógica según la cual negado el consecuente queda negado el antecedente, luego en ausencia del efecto no puede admitirse la causa conjeturada; consistirían en leyes meramente locales, no en leyes generales, en “leyes” en el sentido más estricto y profundo del término, como auténticos invariantes de la naturaleza y de la historia, cuyas estipulaciones resultasen verdaderas en cualquier sistema de referencia (pues “*ad destruendum sufficit unum*”; un solo contraejemplo arruina la validez de la tesis en su universalidad y en su necesidad). 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 discuriendo en paralelo a las leyes de la naturaleza. Además, planta el germen de todo *novum* potencial en la historia: al vencer cualquier fatalismo impuesto por leyes irrevocables, es imaginable que despunten luces nuevas en el tiempo humano.

Sólo puede haber ciencia estricta de lo impersonal. En efecto, ¿cómo podríamos desarrollar un adecuado tratamiento científico de lo personal, cuyos patrones causales no serían reproducibles? Como mucho llegaríamos a una ciencia blanda, dotada de cierto poder explicativo, pero casi enteramente desprovista de potencia predictiva, dada la complejidad de un sistema en el que intervienen agentes personales. Las ciencias duras abordan estructuras y procesos impersonales, y por tanto reproducibles. La lógica y la matemática investigan estructuras formales y sistemas axiomáticos cuya consistencia no depende de la voluntad humana. La física, la química y la biología (que, si bien se adentra en el estudio del cerebro humano, al fin y al cabo no hace sino investigar sus estructuras y procesos impersonales, como su neurobiología) se basan en observaciones y experimentos para elaborar modelos, normalmente matemáticos, que incluyen principios explicativos generales, “mecanismos de acción” desde los cuales es posible predecir el estadio ulterior de ese sistema, pues su evolución sigue reglas ajenas a la voluntad del objeto de estudio. Indagan, así, en sistemas cuya estructura y cuyo funciona-

miento no obedecen a la actividad humana. Sin embargo, cuando nos esforzamos por insertar en la perspectiva científica aquellos sistemas y fenómenos que versan sobre lo personal, sobre agentes en los que la subjetividad, la conciencia, la libertad y la voluntad quizá desempeñen un papel causal relevante, la capacidad de identificar esos principios impersonales languidece. Es el caso de ramas como la psicología, la sociología y la historia, enmarcadas en las ciencias sociales y en las ciencias humanas (o, si no queremos asumir compromisos epistemológicos demasiado exigentes, en las “disciplinas sociales y humanísticas”). Podemos, claro está, descubrir estructuras y procesos que subyacen a la actividad de esos entes personales, pero progresivamente nos percatamos de que es difícil e incluso imposible soslayar la huella del individuo, de lo estrictamente personal, de la libertad y de la creatividad concomitantes a tantas esferas de la actividad humana, en aras de un análisis meramente “objetivo”, mecánico y gobernado por leyes (ciertas o probabilísticas).

La constatación de una cierta inconmensurabilidad entre los fenómenos físicos y los acontecimientos sociohistóricos no impide alcanzar un entendimiento más refinado de los segundos, en virtud del progreso en nuestra comprensión de la psicología humana, de la crítica de las fuentes, etc. Tan sólo descarta el descubrimiento de leyes inexorables, más allá de patrones estadísticos que se repitan y *sugieran* la presencia de leyes (empero, sin tomar aquí en consideración aquellos fenómenos sociohistóricos que respondan a causas nítidamente biológicas). Un fenómeno físico no puede desligarse del cumplimiento de una ley. Reiteramos que por ley entendemos un patrón de inferencia necesaria, una relación de consecuencia entre dos fenómenos. Esta noción coincide, laxamente, con el concepto de causalidad. El hecho de que esas leyes puedan ser de naturaleza estadística no las priva de su carácter “legislador”, pues hemos identificado las leyes de distribución de esas probabilidades (de nuevo, la física cuántica proporciona predicciones probabilísticas). 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. Por el contrario, un acontecimiento sociohistórico obedece en numerosos casos a patrones de comportamiento que *tienden a ser 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 adujeron Marx y Engels. Pero esta observación no se cumple imperiosamente: en no pocas situaciones, son los cambios en la organización social, o en el conjunto de ideas asumidas por la mayoría de los miembros de un grupo social, los motores de transformación más relevantes en los modos de producción (Weber lo argumentó con brillantez 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 vincula, inexorable y diacrónicamente, 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 sociohistóricos, las excepciones gozan de tal importancia que prueban por sí solas la ausencia de una legislación universal e inalterable. 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 algo así como una “naturaleza”. Además, el elenco de posibilidades de acción no es en realidad tan extenso: ante unas circunstancias similares, los modos de actuar quizá cambien, pero el margen de variabilidad no trasluce tanta amplitud. Se producirán inevitablemente coincidencias, pero ello no legitima a deducir la existencia de una ley subyacente que rijan de manera inexorable sobre el acontecimiento sociohistórico en cuestión, pues esa norma no garantiza, *ceteris paribus*, qué resultado emergerá de las acciones e interacciones protagonizadas por los integrantes de un 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 en realidad son incapaces de suministrar explicaciones causalmente unívocas (que podrán entenderse como patrones estadísticos de actividad, pero que en cualquier caso habrán de constituir correlaciones precisas, necesarias y suficientes, tanto como para 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. A lo sumo, las ciencias sociales ofrecen consideraciones meramente descriptivas y fenomenológicas, que no responden a la categoría de ciencia dura. 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 menoscabada. 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 y cuantitativos, pero que se hallan desprovistas del poder explicativo de 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 como rehúsan ofrecer interpretaciones, sugerencias “creativas” que involucren la subjetividad del autor (aunque tomen en consideración los datos empíricos disponibles), 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 que la filosofía, cuando se ha empeñado en desligarse de toda óptica interpretativa para adecuarse a criterios estrictamente científico-positivos, y así describir y explicar lo que hay en lugar de ofrecer una interpretación creativa sobre lo dado, se ha convertido en una acumulación de erudición, pero ha perdido su virtud inspiradora, su fuerza imaginativa y, en último término, su interés intelectual, al abdicar de la labor de “pensar”, de buscar relaciones conceptuales, aunque no siempre puedan probarse empíricamente. Algo similar ocurre con las ciencias sociales. Los grandes sociólogos clásicos, como Comte, Marx, Weber o Durkheim, no se limitaron a describir lo que comparecía en el mundo humano (para esta tarea se valieron de las herramientas más sofisticadas a su alcance), sino que propusieron interpretaciones más o menos persuasivas, 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 hoy nos resulten. Al fin y al cabo, sus investigaciones plantearon también una visión del hombre y de la sociedad; no sólo describieron y explicaron, sino que también interpretaron.

De esta manera, la dualidad entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, aun mitigada por disciplinas-puente que erigen vínculos esporádicos entre la naturaleza y la cultura, persiste aún en nuestros días. La explicación por medio de causas —el “*erklären*” de Dilthey— es todavía un patrimonio casi exclusivo de las ciencias naturales, mientras que la comprensión, la esfera de lo que Habermas denomina “ciencias histórico-hermenéuticas”²⁴, esto es, la interpretación de los fenómenos del mundo y de la cultura referida al sujeto —su significado “para nosotros”, como seres humanos—, cuya meta no estriba en la consecución de una objetividad que esclarezca cómo llegamos a una situación concreta en virtud de una concatenación causal, sino en la elucidación de su posible sentido para el ser humano (terreno en el que no prima tanto la búsqueda de objetividad como el despliegue de riqueza hermenéutica, de poder interpretativo), pertenece aún a las ciencias humanas.

Conviene además advertir que el uso del concepto de *causa* no implica adoptar una posición epistemológica de máximos, que le otorgue realidad. De hecho, la causa podría consistir en una mera conjunción asociativa (*constant conjunction*), como sospechaba Hume, aunque parezca más sensato defender la capacidad de acercarse progresivamente a la comprensión real de relaciones causales, en términos de mecanismos físicos cuantificables, donde la información física se transmite de un cuerpo a otro, de un sistema a otro, de una estructura a otra, en un número finito de pasos. El escepticismo radical de Hume niega la posibilidad de demostrar, con absoluta certeza, la existencia de relaciones causales entre fenómenos, y por tanto de un mecanismo causalmente eficaz detrás de lo que percibimos.

²⁴ Cf. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, Tecnos, Madrid 2007, 159-181.

Indirectamente, de esta postura se infiere o bien la presencia de variables ocultas en algunos sistemas del universo, o bien la ausencia absoluta de causalidad y de mecanismo en determinados procesos. Sin embargo, para ser coherente con su propio escepticismo, así como con la naturaleza del método de las ciencias experimentales, debería someterse al mismo filtro empírico que cualquier otra elaboración teórica de la mente humana. Por tanto, tendría que realizar predicciones cuyo éxito nos autorizara a revisarla o a seleccionarla entre posturas alternativas, a fin de comprobar su superioridad con respecto a otras. Lo mismo puede argumentarse contra quienes aseguran que todo sigue un curso necesario en el cosmos: debe haber al menos un caso posible en el que esta hipótesis no se cumpla.

Una teoría que siempre pudiera ser verdadera, deliberadamente exonerada de un criterio de validación externa, no sería aceptable como modelo científico y filosófico, pues se inmunizaría premeditadamente frente a la crítica, base del método racional. El escepticismo ante cualquier relación causal debería entonces proponer al menos un caso en el que pudiera no ser verdadero su principio vertebrador, para así compararlo con las teorías causalistas. No tendría sentido ser escéptico sin ofrecer al menos un caso en el que esta posición pudiera ser falsa. Excluir la posibilidad de conocer relaciones de causa efecto en la naturaleza sugiere implícitamente la participación de variables ocultas (incluso la ausencia absoluta de variables explicativas, dotadas de auténtica eficacia causal), pero ¿de qué sirve esta tesis si no indica en qué condiciones podría ser falsa? De hecho, gracias al teorema de Bell la física ha logrado demostrar experimentalmente la incompatibilidad entre las teorías de variables ocultas locales y las predicciones probabilísticas de la mecánica cuántica. La ciencia no puede conformarse con especulaciones gratuitas; el salto ulterior, y el más relevante para el progreso del saber, exige imaginar cauces plausibles de validación empírica de nuestras hipótesis.

La relación de causa-efecto no es más que la constatación provisional de que, en unas circunstancias dadas, no cabe otra justificación teórica para el comportamiento de un sistema específico. Y si, tras un análisis exhaustivo de ese escenario, no hemos encontrado posibilidades alternativas y caminos contrafácticos de explicación, deberemos reconocer que hemos dilucidado algo así como una relación causal, asociada a un mecanismo físico. Ciertamente, nuestros modelos sobre esa relación estarán siempre sujetos a un grado ineluctable de provisionalidad y de parcialidad, pues ninguna teoría podrá nunca arrogarse la propiedad de completitud, pero insinuar que hay otras causas posibles o variables ocultas sólo es admisible si se plantean estrategias prácticas para descartar dicha opción por vías experimentales. Por ello, resulta indispensable no sólo desarrollar métodos sólidos para distinguir lo contingente de aquello que *tiende a ser necesario* (o al menos exhibe características próximas, conceptualmente, a lo que nuestra lógica atribuiría a un enunciado necesario), sino para aprender también a diferenciar adecuadamente las causas de los efectos, dado que una incorrecta identificación de las implicaciones respectivas (*modus ponens, modus tollens...*) es fuente de in-

contables y cuantiosos errores intelectuales. Las reglas válidas de inferencia lógica determinan que dada la causa se sigue el efecto, y que negado el efecto se niega la causa, pero no permiten deducir una causa a partir de un efecto, ni negar un efecto mediante la negación de la causa. Por tanto, un mismo efecto puede proceder de distintas causas, y una misma causa puede generar diferentes efectos.

Al fin y al cabo, ninguna teoría no puede dar razón de sí misma hasta el punto de convertirse en jueza suprema de sí misma. No puede contenerse a sí misma. Debe existir siempre un observador externo, y por tanto al menos una posibilidad de incompletitud; o, alternativamente, de acuerdo con el teorema de Gödel es legítimo sostener que ninguna construcción teórica, sustentada sobre principios y reglas de inferencia, puede ser completa —es decir, susceptible de comprender todos los elementos de la realidad— y consistente al mismo tiempo.

Con independencia del profundo problema epistemológico que presenta el concepto de causa, cuando abordamos el mundo de las ciencias humanas parece imprescindible apelar no sólo a la idea de interpretación, sino también a la de inserción de los fenómenos en un tejido histórico concreto, en una *diacronicidad* que determina insoslayablemente la posibilidad misma de interpretarlo, esto es, de imprimirle un sentido. 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”²⁵.

No es de extrañar entonces que frente a las inclinaciones científicas (y, en último término, demasiado ingenuas y simplificadoras) predominantes en antropólogos sociales como Radcliffe-Brown, obsesionados con la imitación del paradigma de las ciencias naturales y fascinados por la categoría de inducción como estrategia metodológica para inferir leyes generales desde casos particulares, otros autores hayan acentuado la importancia del elemento historiográfico, humanístico e interpretativo en las ciencias sociales y en el estudio comparado de

²⁵ *El Problema de la Conciencia Histórica*, Tecnos, Madrid 2007, 43.

las culturas. En profundas y perspicaces palabras de 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”²⁶. Esta observación también resulta válida como argumento frente al variado abanico de tendencias estructuralistas, a nuestro juicio cercanas peligrosamente a la superstición y al dogmatismo, pues en su búsqueda de las leyes ocultas y subyacentes a las relaciones sociales muchas veces son 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, como se colige de las teorías de Lévi-Strauss.

En sintonía con el funcionalismo de Malinowski, cabe sostener que existen constantes *sincrónicas* en toda sociedad humana, necesidades biológicas compartidas que quizá condicionen la emergencia de determinadas instituciones comunes o al menos análogas, además de reacciones similares ante circunstancias parejas. Incluso puede defenderse la presencia de ciertas *invariantes arquetípicos*, estrechamente ligadas a los *Elementargedänke* de Bastian, las *représentations collectives* de Lévy-Bruhl y los arquetipos jungianos, reflejos de un supuesto —e implausible— inconsciente colectivo. De hecho, los ecos de estas tesis se aprecian también de alguna manera en la obra de Freud (quien, eso sí, enfatiza más la represión del instinto natural mediante la esfera cultural) y en las investigaciones de la escuela “Cultura y Personalidad”²⁷. Pero más allá de esta constatación (que, por otra parte, no siempre se verifica, y una sola excepción debería bastar para impugnar su pretensión de universalidad), elaborar una teoría que explique por qué esas constantes y estas convergencias antropológicas adoptan manifestaciones tan variadas resulta prácticamente imposible. En efecto, ¿por qué surgen distintas formas culturales, aun con arreglo a estructuras sociales análogas, o diferentes valoraciones del parentesco, incluso en comunidades humanas bastante parecidas en su grado de desarrollo, o distintas clases de matrimonio y de familia, aun en culturas que

²⁶ “Social Anthropology: Past and Present”, *Man* 198 (1950), 122-123.

²⁷ Como escribe Marin Harris sobre la escuela Cultura y Personalidad, “estas teorías, en general, pueden ser descritas como formas psicológicas del funcionalismo que relacionan las creencias y prácticas culturales con la personalidad individual y la personalidad individual con las creencias y prácticas culturales (...). En general, sin embargo, los partidarios de esta teoría no tratan el problema de por qué las creencias y prácticas que moldean tipos particulares de personalidad o caracteres nacionales tienen lugar en unas culturas pero no en otras” (*Antropología cultural*, Alianza, 2011, 596).

habitan en una vecindad temporal y geográfica? A toda teoría científica se le ha de exigir una explicación rigurosa y contrastable de las causas que originan estos fenómenos, pero al examinar cualquiera de los aspectos que acabamos de mencionar nos percatamos de que las escuelas antropológicas y sociológicas aún no han alcanzado un consenso firme. Esta carencia las acerca más a la filosofía y a las humanidades que a la ciencia.

Nuevamente, no hemos de olvidar que la bella y poderosa capacidad explicativa de las ciencias naturales remite a una notable cualidad de los fenómenos físicos: en ellos es posible subsumir la individualidad dentro de los moldes establecidos por leyes generales. Lo individual se convierte así en un simple conjunto de propiedades, y 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 estudio de los procesos estocásticos). En el ámbito de la actividad 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) que se contemplan opciones diversas de cumplimiento de las leyes más generales. Para dirimir una y otra es imprescindible atender a la individualidad, a la insoslayable “particularidad” del agente o del acontecimiento.

El mayor escollo para el progreso de la capacidad explicativa de las ciencias sociales no es otro que la mente humana. Aunque los adelantos cuantitativos y cualitativos efectuados en algunas disciplinas sean notables, hasta que no comprendamos adecuadamente la naturaleza de la mente humana, pilar de nuestras interacciones sociales, no habremos avanzado lo suficiente en la senda de un conocimiento sólido. Sólo la neurociencia puede proporcionar la base necesaria para una correcta fundamentación de las ciencias sociales. Esta tesis no diluye lo social en lo mental, ni reduce la sociología a psicología; simplemente indica que, pese a esforzarnos en respetar la oportuna distinción entre niveles explicativos, no esclarecemos los mecanismos por los que emergen las estructuras sociales si antes no exploramos en profundidad tanto las circunstancias externas a la mente como los procesos internos a ella, para así entender la mente en su entorno. Ciertamente, la tarea reviste una complejidad extraordinaria, sólo a la altura de la extraordinaria complejidad que manifiesta su objeto de estudio. Por tanto, todo avance, aun tímido, en la investigación social representa ya un triunfo, tanto o más meritorio que cualquier desarrollo en el campo de las ciencias naturales, donde la posibilidad de identificar mecanismos explicativos para realizar predicciones a partir de ellos viene facilitada por las propiedades mismas de ese ámbito de lo real.

No se trata entonces de asumir el individualismo metodológico como cauce para establecer una teoría de la acción, en la línea de autores como Weber, Popper y Hayek²⁸, pero tampoco de considerar el hecho social como “cosa”, en la perspectiva de Durkheim frente a la de Tarde²⁹. Por tanto, cualquier tentativa humanística o sociológica que se conforme con emular la metodología de por las ciencias naturales resultará insatisfactoria filosóficamente. 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 exige apelar a conciencias colectivas o a entidades similares, sino que nos conmina a fijarnos en la distribución estadística, en la probabilidad con la que ciertas externalidades socioculturales afectarán a la psicología individual, cuyos patrones, cuyas funcionalidades, convergen inevitablemente en numerosos aspectos, dada una común estructura neurobiológica, que se superpone a la individualidad de 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 que el modo según el cual los influjos exógenos constriñen o amplían ese potencial de acción atesorado por cada individuo coincida en muchos casos. Este enfoque permite respetar tanto la agencia individual como la centralidad de los fenómenos sociales, sin sucumbir ni al fatalismo determinista ni a individualismos o a “historias inspiradas en los grandes hombres”, que pecan de ingenuidad y conservadurismo, ante la innegable relevancia de lo supraindividual a la hora de abordar lo individual. El determinismo niega la apertura de la historia y la creatividad individual. Sin embargo, podemos concebirnos como libres: somos capaces de “purificar” nuestra conciencia, hasta *indeterminarnos* con respecto a las limitaciones presentes, 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 “extraconscientes” sobre la conciencia, ¿no constituye ya un indicio de que podemos sobreponernos a determinaciones aparentemente infranqueables?; ¿no rubrica ya una evocadora victoria de lo consciente sobre lo inconsciente?

Las reflexiones anteriores no implican entonces subsumir 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, que se afanan en identificar un *Kausalzusammenhang*, o nexo causal, entre las distintas partes involucradas en un determinado proceso (tal que podamos transitar explicativamente de un estado a otro en un número finito de pasos), las ciencias del espíritu persiguen la comprensión del sentido propio que

²⁸ Cf., respectivamente, M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tubinga 1922; K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1979; F. von Hayek, “Scientism and the Study of Society I,” *Economica*, 9 (1942), 267–91.

²⁹ Cf. É. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, F. Alcan, París 1927.

hilvana las partes con el todo. Esta búsqueda del “*eigene Sinn*”³⁰ del fenómeno, es decir, el acto de remitir el núcleo de inteligibilidad del fenómeno a la conciencia (para que sea posible discernir un significado, susceptible de vincular el objeto examinado con mi subjetividad, con “mi mundo”, a fin de 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 donde el sujeto pueda verse reflejado: el mundo experimenta así una humanización, esto es, se comprende humanamente, y en el fenómeno externo a nosotros se percibe entonces la huella del sujeto, su acción, los “nexos del obrar” (los *Wirkungszusammenhänge* de Dilthey). El mundo representará no una objetividad pura, sino que transparentará 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 (dirigir preguntas a la naturaleza, volcar el ímpetu interrogativo de la mente y expresar tanto la cuestión como su eventual respuesta en un lenguaje, el matemático, indisociable del poder simbólico y generalizador del intelecto, revela una profunda voluntad humanizadora), las ciencias del espíritu, y de manera privilegiada la filosofía, se esmeran en descubrir 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 a la hora de explorar el cosmos propiamente humano, esto es, la historia, el arte...: las producciones más señeras de la subjetividad.

El *verum esse ipsum factum* de Vico recapitula la clave hermenéutica de las ciencias del espíritu. No es de extrañar por tanto que a este gran pensador napolitano se le considere el padre de las modernas ciencias sociales³¹. Efectivamente, en la historia como escenario del obrar humano lo que fluye, rebosante de luces y sombras, es la capacidad humana de crear, es el poder humano de transformar el universo y de constituir él mismo su propio mundo: es la vida humana, en definitiva. Es en la esfera de las ciencias del espíritu, en el estudio de las sociedades y de sus creaciones, donde el ser humano se contempla como dueño de un poder en verdad grandioso, que suscita necesariamente una reflexión sobre el futuro, sobre cómo orientarlo hacia la mejora, hacia el crecimiento, hacia el disfrute de una vida más digna, creativa y placentera.

En palabras de Gadamer, “lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Éste sólo aparece

³⁰ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner, Stuttgart 1959, vol. VII, 246.

³¹ La principal obra de Giambattista Vico es *Principi di Scienza Nuova, d'Intorno alla comune Natura delle Nazioni*, Stamperia Muziana, Nápoles 1744.

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”³².

Las ciencias naturales estudian entidades que generan 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 con exactitud. No podemos vaticinar, “causalmente”, la interpretación que cada sujeto esbozará sobre una obra filosófica o artística. 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, sustentada en una comprensión de los principios que rigen el mecanismo de acción de ese sistema. Las humanidades, especialmente la filosofía, se enfrentan al desafío de someter sus interpretaciones a una constante revisión, de acuerdo con el estado de la ciencia, esto es, de nuestra pretensión de entender objetivamente el mundo. Toda hermenéutica de matriz filosófica se ve obligada a 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 aquellas herramientas “tendientes a la objetividad” en el seno de las propias ciencias del espíritu (la filología, la historia, la antropología...), manifiesten avances sólidos asimilables.

Aun así, las ciencias del espíritu, *personificadas* de manera eminente por la filosofía, no monopolizan el ámbito de la comprensión: su labor no reside en convertir todo intento de interpretación en su exclusivo patrimonio, sino en fomentar un continuo *crecimiento hermenéutico* de la humanidad, de manera que las

³² H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1984, 353.

interpretaciones gocen cada vez de mayor profundidad, de mayor alcance, de mayor conciencia sobre todo lo que está en juego con cada concepto, con cada idea, con cada propuesta planteada. De hecho, 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. En su investigación de las leyes que rigen los fenómenos, las ciencias de la naturaleza aspiran 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 entretejen 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, refinando progresivamente sus metodologías para adecuarlas a los rigurosos cánones de 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. Como mucho podríamos hablar de ciencias blandas frente a ciencias duras.

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 apuntalen, 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 paulatina 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 imperaría exclusivamente la objetividad y aquellas parcelas en cuyo territorio la subjetividad ostentaría un rol ineludible.

Se han inaugurado ya importantes canales entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas. Es posible, no obstante, que perdure un perpetuo *ignorabimus* sobre la explicación plena, suficiente, de la subjetividad (de por qué mi experiencia del mundo es, fenomenológicamente, mía)³³, de la percepción que cada

³³ Este aspecto, el de la unidad irreducible del sujeto que percibe el mundo, ha encontrado 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).

individuo posee del mundo y de cómo la realidad se le manifiesta de un modo inasible para toda aproximación objetiva (quizá como consecuencia de la rigidez de nuestros conceptos). En ese caso, toda tentativa de “heterofenomenología”, esto es, de penetración en cómo percibo yo el mundo, tropezaría 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 sentir las 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 rebasar la 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, después de todo, tuvieran razón los pensadores que han defendido el principio “*Contraria sunt complementa*”? ¿Acaso no hay siempre una unidad subyacente más profunda a lo que nosotros contemplamos como distinto, incluso como opuesto? ¿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? ¿Y si la conciencia discurriera pareja al propio universo, y éste sólo se mostrase susceptible de comprensión con y desde ella, análogamente a como algunas interpretaciones de la mecánica cuántica sugieren que el problema de la medida es indisociable del enigma de la conciencia?

No podemos detenernos ahora en el profundo problema del rol que juega la conciencia en la teoría cuántica. No obstante, es necesario advertir que numerosas distinciones esenciales para la física, imprescindibles tanto en el plano teórico como en el empírico, dimanarían de la conciencia. Su fruto sólo surge de una actividad consciente, que *discrimina* entre, por ejemplo, microestados y macroestados, muchas veces sin lograr establecer una demarcación nítida y absolutamente objetiva que los diferencie de modo incontestable, “algorítmico”, puramente formal y sintáctico, exonerado de todo viso de arbitrariedad semántica. Al fin y al cabo, ¿por qué 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 la existencia de límites insuperables, como el que postula el principio de indeterminación de Heisenberg? ¿Por qué esta “omnipresencia” de lo consciente? Si bien es cierto que la teoría cuántica no puede tomarse como clausurada de manera definitiva, el hecho de que constituya una de las herramientas predictivas más sólidas que posee la mente humana nos obliga a prestarle una atención primordial en cualquier discurso de índole epistemológica o de cadencia metafísica.

Desde la perspectiva filosófica que desarrollaremos en esta obra, el lector intuirá la incomodidad que ocasionan estas consideraciones en nuestra *forma mentis*, porque difícilmente podremos aceptar que en verdad se alcance un “*non plus ultra*”, un límite para la empresa cognoscitiva de la humanidad. Pero quizás estemos pecando de un optimismo excesivo, de un apego ingenuo a la fuerza de la mente 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.

Las notables carencias que hemos señalado en la racionalización del mundo no pueden desalentar, sin embargo, la labor científica, que de hecho raramente se ha arredrado o debilitado ante la magnitud de los retos. Parece claro, por tanto, que la envergadura, verdaderamente colosal, de estos desafíos no desincentivará el progreso de la ciencia, sino que, muy al contrario, lo impulsará con mayor vigor.

4. MÉTODO, INTERPRETACIÓN Y PROVISIONALIDAD EN LA CIENCIA Y EN LA FILOSOFÍA

4.1. La ciencia y la filosofía como preguntas abiertas

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

Sin embargo, a nuestro juicio existen dos graves tentaciones hermenéuticas que la empresa científica debe evitar. 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 neuronales. Esta parece ser la posición de Dennett, quien se muestra sumamente crítico con la perspectiva de la primera persona. El filósofo norteamericano afirma, de hecho, que la concepción más extendida de la conciencia es 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 pensar³⁴.

Explicar los *qualia*, las cualidades secundarias que el sujeto percibe de un modo no objetivable (colores, sonidos...), es mucho más sencillo que esclarecer científicamente la naturaleza de la autoconciencia, de la conciencia de nuestra propia conciencia (interpretada entonces como *metaconciencia*, o conciencia de nuestras propias percepciones en cuanto que referidas a nosotros mismos): del “yo” como núcleo último al que remiten los actos de un sujeto en particular. En efecto: no parece ni disparatado ni vanamente utópico suponer que en un futuro no muy lejano la ciencia logrará justificar, 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 y sonora para su facultad estética. Como escribe 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, es un ferviente defensor del *materialismo emergentista*. Existen testimonios de esta doctrina ya en la filosofía india antigua (por ejemplo, en la denominada escuela Lokayata o Chárvaṅka), así como en el mundo griego³⁵. Se trata de una versión del monismo psicofísico materialista que no niega la existencia de fenómenos mentales (mediante su identificación rasa con los procesos neurofisiológicos subyacentes, como si el estado mental se redujera al cerebral), sino que, a tenor de las evidencias aportadas por disciplinas como la biología, postula 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 es incapaz de explicar de manera convincente cómo y por qué emergen en realidad esos niveles, y por qué surgen leyes distintas según los distintos niveles. Por tanto, aún le falta un mayor refinamiento teórico. Empero, como sostiene Bunge, “una formulación

³⁴ *La Conciencia Explicada: Una Teoría Interdisciplinar*, Paidós, Barcelona 1995, 289. Para una crítica de la posición de Dennett (que niega en realidad la existencia de la conciencia, por lo que pretende solucionar 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.

³⁵ Cf. J. Ganeri, “Emergentisms, ancient and modern”, *Mind* 120 (2011), 671-703.

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”³⁶.

Ningún discurso objetivo podrá agotar lo subjetivo, porque es imposible reproducir con absoluta exactitud las condiciones bajo las que se enmarca el sujeto poseedor de ese conjunto de percepciones. Es inviable, por ejemplo, calcar por completo las coordenadas espaciotemporales donde 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 —al menos por ahora— escribir la ecuación de Schrödinger de un sistema de macromoléculas relevantes para el metabolismo humano desborda nuestra capacidad de cálculo. De hecho, semejante propósito es tan descabellado como inútil: lo importante es percatarse de que la ciencia puede comprender los principios subyacentes a la percepción de los *qualia* sin excesivas dificultades.

El acto de observar un sistema ya nos posiciona fuera de él, por lo que añade un elemento de información ausente en la lógica interna del propio sistema; un N+1, ulterior al sistema dado que es objeto de nuestro análisis. Ver, oír, palpar..., percibir, en suma, implica un aumento de información, porque para hacerlo es preciso situarse fuera, en un *más* al sistema, en una posición ulterior, en un *nuevo evento* (esto es, en una nueva localización espaciotemporal). En el experimento de la habitación de Mary nos preguntamos si una científica que ha desgranado la naturaleza física del rojo a partir del estudio de las longitudes de onda asociadas, pero que nunca ha visto algo rojo, realmente sabe lo que es el color rojo. Es el problema de los *qualia* o cualidades secundarias, que para Locke eran subsidiarias de la mente y no pertenecían a la estructura de los objetos, tal que, si no percibo el color, éste no existe en sí mismo, como cualidad primaria y objetiva de las cosas (a diferencia de, por ejemplo, la densidad o el volumen —si bien para Berkeley ni siquiera las cualidades primarias son verdaderamente objetivas, de acuerdo con su principio “*Esse est percipi*”, “ser es ser percibido”, pues si nadie las percibe no puedo garantizar su existencia, salvo que un ser supremo lo perciba continuamente todo—). Los *qualia* no serían entonces propiedades de las cosas, sino de la mente que las percibe. Aun así, ¿aprende algo Mary cuando ve el rojo, si ya conocía sus propiedades electromagnéticas? ¿Entiende lo que es el rojo antes de percibirlo? Sí, aprende algo al ver el objeto como rojo, y por tanto al referir esa sensación a sí misma, como percepción de la que es consciente, dado que sabe que percibe. Hay

³⁶ El Problema Mente-Cerebro. Un Enfoque Psicológico, Tecnos, Madrid 1985, 109-110.

información nueva que no se reduce a las propiedades físicas del color rojo: el hecho de que lo haya percibido, pues un observador externo a ella no puede asumir con absoluta equivalencia su posición. No puede ser ella. No puede observar como ella. No puede reproducir plenamente su posición fuera del sistema. Yo no puedo percibir como ella, pues no puedo interiorizar enteramente su posición. Como no puedo replicar exactamente las condiciones del observador, no puedo saber cómo es su experiencia de ese objeto, cómo esa información procedente del exterior resuena en su cerebro: qué forma adopta, en definitiva, su incremento de información con respecto a lo dado ante la percepción posible (en virtud de su posición como “observador del objeto”).

Sin embargo, lo que hoy se presenta como un horizonte remoto y casi inalcanzable alude a la explicación más profunda de ese *yo* que percibe, del “sujeto” que es consciente de esas cualidades secundarias. El misterio de los *qualia* converge, así pues, en el problema mente-cerebro, o en la relación entre los estados cerebrales (físicos, objetivos, medibles...: computables) y los estados mentales, en cuyo análisis entra en juego la subjetividad. ¿Cuál es la naturaleza del *yo*? ¿Podemos reducirlo a un conjunto de estados cerebrales? ¿Se comprende desde el funcionamiento del cerebro, como resultado de un sistema de señales electromagnéticas? ¿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 sitúan en la cúspide de un mecanismo de procesamiento jerárquico de la información? ¿Controlan realmente el dinamismo de la subjetividad humana, tanto como 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 Sherrington llamaba, con notable e irónica finura, “una neurona pontificia”³⁷, rectora en último término de 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 —descrita 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 el problema, o incluso mostrarse reticente a admitir que persiste un interrogante, constituye una estrategia infructífera, una salida en falso. Puede dañar seriamente la empresa científica, desalentando a muchos científicos jóvenes que aún deben decidir hacia dónde enfocar sus respectivas carreras para quizá brindar su talento y su dedicación al esclarecimiento de un misterio, el de la naturaleza de la mente, cuya trascendencia para la búsqueda humana de conocimiento es ineludible. Negar la evidencia del “*ignoramus*” menoscaba la labor científica y, en el fondo, cae preso de sus propias inconsistencias, pues pone de manifiesto su incapacidad para plasmar, en una explicación completa y plenamente con-

³⁷ Cf. Ch. S. Sherrington, *Man on His Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1940, 390.

vincente, aquello que asegura ser capaz de desentrañar científicamente. Soslaya u oculta deliberadamente aspectos que en realidad no ha elucidado de forma adecuada. Por ejemplo, ¿cómo se unifican las diferentes sensaciones en una percepción única (el denominado “*binding problem*”)? Sostener 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 poco, y genera la sospecha de que el filósofo mantiene un dualismo operativo, aun implícitamente y de manera soterrada. Mientras no se resuelvan éstas y otras cuestiones de no menor talla teórica con el rigor requerido, y no con explicaciones genéricas que esquiven deliberadamente los detalles y los mecanismos, sólo podremos entonar un honesto “*ignoramus*”.

La segunda tentación radica en 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, en el estado actual del conocimiento humano, bastase para responderlos. Es necesario partir de la convicción de que una pregunta filosófica, si está 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 o en intereses escolásticos) y si la comparte un número significativo de autores no resulta ilegítima, menos aún absurda. La pretensión de subsumirla en las conquistas científicas ignora el significado profundo de esa interpelación, para la cual la metodología de las ciencias naturales, exitosa en tantos otros terrenos, puede resultar insuficiente 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 se cierne sobre tantas etapas históricas, en tantas culturas y en tantas formas de pensamiento, no puede desdeñarse como una cuestión carente de sentido. Por el contrario, alude a 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 debo hacer, qué me cabe esperar), sintetizadas, para el filósofo de Königsberg, en “qué es el hombre”, no han perdido vigor. La ciencia resuelve los problemas del mundo, pero no soluciona nuestro problema. Como advirtió Wittgenstein, lo más fascinante no es cómo es el mundo, misterio que absorbe los afanes de la ciencia, sino que el mundo exista³⁸. El preguntar, “la piedad del pensamiento”³⁹ para Heidegger, no sólo responde a una necesidad fir-

³⁸ “*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).

³⁹ Cf. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1949), en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1953, vol. 7.

memente arraigada en la conciencia humana, sino que constituye una herramienta fecunda para el avance de nuestro conocimiento del mundo y para la reflexión sobre nuestro lugar en la naturaleza. Negar la legitimidad de éstas y de otras interpelaciones, 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 es en las teorías científicas donde late la auténtica explicación acerca de cómo deben 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 actitudes como éstas, que se arrogaban el carácter de “filosofías científicas”, cuando en realidad se hallaban impregnadas de profundas connotaciones éticas e ideológicas, exhibe la urgencia de que la filosofía no se subsuma sin más en el plano científico, pulverizada por su curso victorioso, sino que no cese de insistir en la necesidad imperiosa de establecer un diálogo con los descubrimientos científico-técnicos, así como de acentuar sus virtualidades y sus limitaciones. Actuará, por tanto, como una instancia externa, que al no operar guiada por los cánones del 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.

4.2. La naturaleza del método

Como hemos subrayado con anterioridad, el éxito incontestable de las ciencias naturales en la comprensión de los mecanismos operativos del universo ha conferido a estas disciplinas una legitimidad tal que, en el plano epistemológico, se justifican por sí solas⁴⁰. Son ellas las que sitúan el discurso filosófico, y el de las ciencias humanas en general, ante una posición de sospecha permanente sobre su estatuto gnoseológico y sobre su potencial cognoscitivo.

La filosofía de Kant parte precisamente de la evidencia de que, así como las matemáticas y la física habían protagonizado hitos extraordinarios con Copérnico, Galileo, Kepler y Newton, la metafísica no escapaba de su propio laberinto, devanada en especulaciones estériles que, al no contar con un contraste empírico, eran incapaces de ampliar el 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

⁴⁰ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 34.

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 metafísica⁴¹.

Desde Kuhn, los enfoques de corte sociológico en la historia de la ciencia parecen cuestionar la existencia de un progreso lineal en la ciencia. En versiones más radicalizadas, como el anarquismo epistemológico de Feyerabend, impugnan la idea misma de ciencia. En las últimas décadas ha eclosionado lo que Holton denomina una “rebelión neorromántica” contra la ciencia, antes elevada a los altares de la suprema veneración epistemológica, 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 metodológica⁴².

Sin embargo, estas perspectivas no ofrecen una comprensión adecuada de la empresa científica y del papel que en ella puede desempeñar la filosofía. El desarrollo de la ciencia no responde a una concatenación de paradigmas inconmensurables. El paso de un paradigma a otro no es arbitrario: obedece a nuevas evidencias incompatibles con el anterior y resolubles desde un modelo más simple y parsimonioso, que a partir de un conjunto de principios consistentes con la experiencia es capaz de incorporar más fenómenos, así como de predecir nuevos hechos. En sentido estricto, el único paradigma verdadero de la ciencia es la propia ciencia, cuyo método delimita la frontera entre lo que es ciencia y lo que difiere de ella. Los paradigmas concretos pueden cambiar, los modelos pueden sucederse y corregirse de acuerdo con nuevas evidencias y con nuevos progresos teóricos (esto es, con nuevos avances tanto en lo empírico como en lo lógico, tanto en la completitud de los datos como en la consistencia de nuestros sistemas intelectuales), pero no la esencia del método científico como paradigma por antonomasia, canalizado a través de un proceso iterativo entre los modelos que elabora la mente y su susceptibilidad de contraste con la realidad tal y como se manifiesta ante nosotros.

Después de todo, el método no es sino un conjunto parsimonioso y elástico de reglas que nos ayudan a navegar por la vastedad de lo desconocido. Un polo teórico y otro empírico, o uno de creación intelectual y otro de validación observacional y experimental, representan sus dos elementos imprescindibles, su binomio nuclear, como dos espejos que se reflejan infinitamente el uno en el otro.

⁴¹ I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 19-20.

⁴² Cf. G. Holton, *Einstein, el Amor y Otras Pasiones. La Rebelión contra la Ciencia en el Final del Siglo XX*, Taurus, Madrid 1998, introducción.

Al conjugarlos sabiamente, obtiene el máximo valor desde el mínimo de presupuestos y se abre a la posibilidad de una continua autocorrección, en un proceso iterativo potencialmente ilimitado que nos permite incluso discutir el propio método, en función de ese mismo método. El método científico es capaz, por tanto, de expandirse y de bucear interminablemente en busca de un fundamento. Por ello, quienes lo critican por reduccionista no han ponderado su auténtico alcance. Es el propio método científico el que nos enseña a contemplar la totalidad del universo, al tiempo que nos brinda aproximaciones contrastadas a la verdad sobre sus constituyentes básicos. Lo pequeño y lo grandioso aparecen así unidos gracias a la mezcla de poder analítico y sintético que define la investigación científica, cuyo método remite a la posibilidad irrestricta de cuestionar todo presupuesto y todo resultado. Lo hace mediante una eficiente combinación de creatividad teórica y selección empírica que guarda una estrecha y fascinante analogía con los mecanismos de la evolución biológica.

El conjunto de proposiciones validadas es incompleto y provisional, pero consistente en ese rango de aplicación, tanto como para establecer relaciones de fundamentación entre ellas que semejan, en el plano lógico, las relaciones de causalidad mecánica imperantes en el ámbito físico. Por tanto, la ciencia se perfila como un sistema incompleto de proposiciones validadas, cuyo enriquecimiento constante puede conducir en ocasiones a la revisión radical de las proposiciones más fundamentales, pero no a la eliminación de las proposiciones contrastadas en un dominio específico. La completitud del *sistema-ciencia* se revela entonces como una meta asintótica e inasequible, dada la incompatibilidad intrínseca entre consistencia y completitud que nos descubre la investigación lógica.

El método científico no ha experimentado una *revolución* en sus postulados básicos, sino una *expansión*, que le ha permitido explorar fenómenos nuevos y más complejos. Los trabajos de Copérnico y Galileo no desencadenaron un cambio de paradigma con respecto a la ciencia anterior, la de Aristóteles y Tolomeo, porque lo que antecede a la física moderna sólo puede ser calificado de ciencia en virtud de una condescendiente analogía (quizá con la honrosa salvedad de Arquímedes, en quien contemplamos a un científico moderno con mil setecientos años de adelanto). Ello no es óbice para reconocer la trascendencia que la indagación racional sobre la naturaleza y el hombre, ya desde los albores de la filosofía en Jonia e incluso antes en las culturas próximo-orientales, habría de tener para el futuro desarrollo de la perspectiva científica sobre el mundo. De hecho, no se puede entender la revolución científica moderna sin la impronta decisiva de la cultura griega, en especial gracias a su 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 que habita. Este espíritu late en los grandes filósofos, matemáticos, astrónomos y médicos de la Grecia antigua. Ya desde Tales de Mileto, el filósofo trata de ofrecer una comprensión racional del mundo: se afana en identificar un

arjé o primer principio cuya unidad subyazca a la 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, la “filosofía primera”, como la “ciencia del ente en cuanto ente”⁴³, esto es, como un discurso racional en torno a 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 primeros principios, aspecto éste sin el cual tampoco cabe entender la envergadura filosófica de la lógica de Aristóteles), ni la medicina de Hipócrates, ni la historiografía de Tucídides y de Heródoto, ni los notables avances astronómicos que permitieron predecir eclipses (por mucho que coexistan con concepciones todavía ligadas a la astrología e imbuidas de sombras vestigiales de superstición, constituían ya un progreso significativo en la dirección de racionalizar el universo)...

El espíritu de comprensión racional de la realidad constituye quizá la aportación más perdurable que nos ha legado la civilización clásica⁴⁴. Aunque los griegos no sistematizaron el método científico en cuanto tal, al menos según los cánones que triunfarán en los siglos XVI y 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 en sus textos huellas nítidas 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*. En palabras de Weber, “a no dudar, también en

⁴³ Cf. *Metafísica*, libro IV.

⁴⁴ Esta cuestión la aborda con notable refinamiento conceptual J. de Romilly en su libro *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, en particular de la fenicia y de la egipcia (como dan fe, entre otros muchos textos, los libros de Heródoto, los griegos profesaban una admiración profunda hacia Egipto y su ancestral sabiduría), no por ello ha de soslayarse la cuestión referida a qué características sociopolíticas e históricas de 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 sociopolítica de las polis jonias subyacer 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) y por un conjunto canónico de textos sagrados, sino por el *logos*, cuya semilla habita en la mente de cada individuo. Ciertamente, estas consideraciones son meramente especulativas, pero no por ello menos plausibles.

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 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, singularmente⁴⁵.

No podemos olvidar que el Renacimiento aspiró a erigirse en heredero del espíritu de la Antigüedad clásica, pretensión 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 clásica⁴⁶. 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

⁴⁵ M. Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Ediciones Península, Barcelona 1969, 9-10. 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, no en China o en otras civilizaciones que también habían protagonizado importantes avances técnicos.

⁴⁶ 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 y obra que habría de ejercer una influencia profunda 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.

intereses teológicos y culturales. Gracias a un mayor desapego de la teología, el Renacimiento busca a Grecia y a Roma por sí mismas, como manantial inspirador para caminar hacia el futuro y no como mero instrumento teórico que brindara la posibilidad de expresar las creencias religiosas en el sólido lenguaje de la 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 intelección racional y e investigación empírica que había orientado la labor de sus más egregios filósofos y naturalistas. En cualquier caso, semejante recuperación del genuino espíritu griego habría resultado imposible sin la contribución de la civilización islámica, protagonista de importantes gestas científicas, matemáticas y médicas a lo largo de la Edad Media.

En el Renacimiento, la *repriminación* del espíritu de intelección racional potenciado por la cultura griega antecede a la génesis de la ciencia moderna. En cuanto Europa retomó el espíritu griego, la cultura occidental realizó avances significativos en ramas como las matemáticas y superó rápidamente las cúspides de conocimiento escaladas por los helenos. 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 que existía 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. La certeza, el fin que persigue toda demostración, es también lo que Galileo y Descartes ambicionan para la nueva ciencia. Esta aspiración 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 las matemáticas, al no proponer evidencias irrefutables (en el sentido del *cogito* cartesiano), al tiempo que rehuía el examen empírico de la naturaleza.

Los protagonistas de la revolución científica de los siglos XVI y XVII definieron, aun implícitamente, qué es la ciencia. Las revoluciones cuántica y relativista no han alterado dicho paradigma, sino que lo han reforzado, porque las importantes transformaciones conceptuales propiciadas por Planck, Einstein, Heisenberg y otros muchos satisfacen los criterios del método hipotético-deductivo, sobre todo en lo que concierne al contraste experimental. Buscar una similitud entre los cambios en los paradigmas culturales, motivados por fuerzas externas e internas a las mentes de los individuos, y los que afectan a nuestra visión científica del mundo, desencadenados por los nuevos descubrimientos teóricos y experimentales, falla por tanto al no advertir una distinción fundamental: la referida a la ciencia misma, cuyo paradigma no ha variado sustancialmente, pues viene marcado por un método para la adquisición de conocimiento sobre la estructura y el funcionamiento del mundo que conjuga la observación, la experimentación y la formulación de hipótesis, y la que alude a sus implicaciones para nuestra comprensión del universo y de nuestra posición en su seno. En este último terreno podrán acontecer, ciertamente, modificaciones paradigmáticas quizá inconmen-

surables, muchas de ellas inspiradas en las conclusiones de la ciencia, que sin embargo no representan en realidad auténticos enunciados científicos, sino más bien “constelaciones” culturales.

Los cambios en los paradigmas conceptuales y experimentales de las diferentes disciplinas no refutan *el paradigma* de la ciencia. Para prosperar, o se amparan en un método adecuado de contraste y validación o la comunidad científica los rechazará de modo automático, por falta de evidencias y por inconsistencias teóricas, esto es, por criterios externos (conformidad con los fenómenos) como internos (conformidad con sus propios principios). 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 pseudocientíficos, o en todo caso precientíficos. Basta con pensar en el influjo que la astrología, la alquimia y la frenología ejercieron sobre la astronomía, la química y la neuropsicología, respectivamente. Foucault se ha detenido ampliamente a analizar estas prácticas discursivas, para denunciar, en el terreno de la historia de las ideas, la obsesión de ciertas escuelas filosóficas por conceptos como los de génesis, continuidad y totalización, que 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 historia⁴⁷. De este modo ansía “liberar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental”⁴⁸, como si tratara de rehuir el fantasma casi omnipresente del idealismo clásico alemán. Foucault distingue así entre “dominios científicos” y “territorios arqueológicos”⁴⁹, y atribuye la esencia de lo científico no tanto a la obtención de una afirmación que, en sí misma, se encuentre dotada de certeza absoluta, sino a su construcción “canónica” a partir de unas reglas, sobre la base de una sistematicidad.

El fundamento de la ciencia reside en su método como elemento primordial para elaborar hipótesis y validarlas. Esta estrategia no determina, sin embargo, cómo se generan esas hipótesis, proceso que en gran medida depende de la creatividad de los investigadores. Los alquimistas y los frenólogos pudieron llegar ocasionalmente a proposiciones científicamente correctas, pero su trabajo no respondía a una arquitectónica procedimental que ofreciese pautas rigurosas de contraste, corrección y predicción. Les faltaba, por tanto, la parte de una adecuada validación externa de sus modelos. Por ello, sus descubrimientos no dejan de ser éxitos puntuales y aislados, cuyas consecuencias no eran susceptibles de integrarse en un edificio científico cohesionado. Suponían felices casualidades

⁴⁷ Cf. M. Foucault, *Arqueología del Saber*, Siglo XXI Editores, México 1970, 232.

⁴⁸ *Op. cit.*, 340.

⁴⁹ *Cf. op. cit.*, 308.

más que hitos esperables; eran fruto del azar y no de una labor sistemática, cuya semilla planta progresos ulteriores.

La pregunta que cabría plantear al enfoque de Foucault es la siguiente: ¿acaso no tiende la historia a conferir una consistencia formal a esas prácticas discursivas, dinámica que a la larga siembra el germen de la ciencia? Es decir, ¿no son precisamente las preguntas avivadas por las tradiciones y por los discursos de naturaleza precientífica las que acaban por encender la llama del saber científico, dada la impotencia explicativa que traslucen? No insinuamos aquí que se produzca siempre una continuidad estricta y nítida en el plano diacrónico, pues con frecuencia han coexistido disciplinas científicas apoyadas en prácticas discursivas no científicas que, en cualquier caso, abordaban interrogantes análogos; nos referimos más bien a la continuidad epistemológica entre los discursos precientíficos y el saber científico en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. La propia incapacidad de los primeros no hace sino instaurar una senda que conduce paulatinamente a la consolidación de la indagación científica. 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 constitución 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 ha exhortado con gran elocuencia Foucault, posee una importancia indudable para la investigación filosófica. De hecho, contribuye a 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 se erigió “de inmediato”, ni se percató de su carácter científico desde sus inicios. La excepción más probable a esta falta de uniformidad evolutiva prácticamente común a todos los campos del saber la encontramos en las matemáticas. Tal y como constata Foucault⁵⁰, las matemáticas no experimentaron ese salto discontinuo desde una etapa precientífica hasta una de naturaleza científica, en la que se revisarían drásticamente sus bases metodológicas. Los egipcios, los babilonios, los indios, los griegos antiguos...; todos realizaron progresos notables en matemáticas, que se desarrollaron de modo esencialmente acumulativo. En sus disquisiciones sobre aritmética o geometría, estas civilizaciones empleaban ya una metodología de trabajo, unos procedimientos, unas pautas que en muchos aspectos se preservarían en los siglos posteriores. El hecho de que en el último siglo haya tenido lugar una profunda reflexión sobre los fundamentos de la matemática, para llegar en último término al teorema de Gödel y a la demostración de la indecidibilidad de todo conjunto axiomático que pretenda ser completo y consistente al mismo tiempo (conclusión que asestó un golpe mortal a toda tentativa de reducción de la matemática a lógica), no menos-

⁵⁰ *Op. cit.*, 317.

caba este crecimiento continuo, sino que más bien lo confirma, porque representa la culminación de una larga trayectoria que finalmente ha suscitado la pregunta por cuestiones de índole metamatemática.

La razón de esta continuidad evolutiva en el terreno de las matemáticas parece clara: al no operar directamente con objetos tomados de la realidad espaciotemporal, 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 expone en un determinado momento, gracias a un esfuerzo cada vez más sofisticado de penetración conceptual y empírica, sino el resultado de lo que la mente descubre por sí sola a partir de las entidades que ella misma imagina, amparada en sus definiciones, en el cosmos autocontenido de sus construcciones formales. En las matemáticas, el ser humano no ha de enfrentarse a la resistencia de la realidad a desvelar los entresijos de su estructura y los pormenores de su funcionamiento, sino que como mucho tropieza con las dificultades que su propia mente le presenta a la hora de extraer todas las consecuencias posibles de las entidades algebraicas y geométricas que ella misma alumbró. Las matemáticas revelan más sobre el poder de la mente humana que sobre la estructura de la realidad externa a nosotros.

El problema, en todo caso, estriba 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 precientíficos y los que se obtienen gracias al empleo de una metodología de contraste experimental. Esta consideración goza de interés histórico, pero en ningún caso de utilidad presente, cuya savia nutra la adquisición de nuevos conocimientos. La reflexión sobre el pasado no nos otorga un refugio, una especie de atalaya que nos vacune frente al examen crítico del ahora y el vislumbre creativo del futuro, eludiendo la discusión de los conceptos presentes. Para este último aspecto, 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 rupturas: hay que comprender las verdades alcanzadas y por qué la ciencia ha logrado acceder a ellas.

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 del binomio obedecerá a una motivación determinada, cuya elección, como en tantas otras ocasiones, sólo vendrá justificada adecuadamente por la propia voluntad. Un énfasis excesivo en lo irracional, una tentativa denodada de apagar todo viso de subjetividad para sumergir la conciencia trascendental en estructuras inconscientes (como pretenden los herederos posmodernos de Freud), entraña el riesgo de conducir al oscurantismo y al despotismo, pues sólo la razón ofrece un mecanismo de tendencia universal

que nos predispone a la autocrítica continua, y por tanto a la corrección perenne y a la superación iterativa 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 por sí misma, y se abre de modo potencialmente infinito. Considero el carácter reflexivo y autocrítico de la razón como su virtud más hermosa y enriquecedora. 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 trivialidad especulativa y de la verborragia, muchas veces despojada, eso sí, de los atisbos de belleza expresiva que en otros casos contribuían a atemperar la vacuidad intelectual de un contenido. Porque quien no asume un ideal grande, valiente y ambicioso no puede componer nada sublime; todo le parecerá pequeño, y su propia filosofía resultará empobrecedora. La creatividad filosófica reside justamente en su capacidad de 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; en construir más que en destruir. Es inexorable que toda filosofía se nos antoje fugaz e imperfecta, pero su valor habrá radicado en esa *creación de mundos*, empeño éste que eleva la empresa humana y disipa, aun efímeramente, las sombras de la apatía y el desánimo, ante un cosmos y una historia cuya extrañeza nos invita a pensar siempre más allá de lo dado.

Desde un punto de vista histórico, nunca podremos saber qué horizonte habría sido deparado a la ciencia sin el trabajo de autores que, como Aristóteles, a pesar de ofrecer con frecuencia explicaciones físicas o biológicas erróneas, legaron un tesoro de fecundidad incalculable: la voluntad sostenida de llevar a cabo investigaciones racionales para esclarecer los mecanismos del universo. Lo cierto es que sí podemos contemplar, *a posteriori*, el hilo conductor que vincula las indagaciones precientíficas con los análisis científicos, y apreciar en todo su utilidad futura, directa o indirecta, intencionada o azarosa, positiva o negativa (pero, incluso si hubiera sido negativa, habría sido positiva en el largo plazo, por la reacción “creativa” que suscitaría en contra); el *hilo dorado* de una sabiduría universal, trenzada de razón e imaginación.

La oscuridad de los orígenes no anula la luminosidad del destino. El hecho de que muchas disciplinas científicas nacieran en el seno de prácticas precientíficas no conculca la validez de sus afirmaciones, ni menoscaba su legitimidad. Defender lo contrario implicaría incurrir en una flagrante y 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 arduo y muchas veces abnegado de individuos y colectividades. “Nada” nos ha sido concedido como un regalo providencial derramado por las generosas manos de 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 mayores y más hondas posibilidades de penetración racional en la realidad, de orden científico o humanístico), parece caracterizar el rumbo seguido por la historia de las ideas científicas y filosóficas.

En cierto sentido, la ciencia no necesita de un intérprete filosófico o sociológico que vele por su comprensión. Amparada en su método, ella misma sienta las bases de su entendimiento fidedigno. Una cuestión distinta surge de la constatación de que, tanto por su grado de desarrollo (en el que aún persisten numerosos e importantes interrogantes) como por las fronteras que erige su exitoso pero limitado método, sea incapaz de cubrir todas las esferas de 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; una *metaciencia*, que prediga la evolución de la propia ciencia. Late siempre una “desmesura” de comprensión en todo, incluso en aquello que la ciencia nos revela, porque subsiste la pregunta por el significado de los descubrimientos científicos 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 exactamente el tan reivindicado *método científico*? Como indica su etimología, un método constituye un “camino” (del griego *odos*), en este caso una vía adecuada para la adquisición de conocimientos contrastables. Bunge considera que el método científico consta de una serie ordenada de operaciones⁵¹: 1) enunciar preguntas bien formuladas y verosímelmente fecundas; 2) arbitrar conjeturas, fundadas y contrastables con la experiencia, para contestar a esos interrogantes; 3) derivar las consecuencias lógicas que se desprenden de esas conjeturas; 4) arbitrar 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. De esta manera, Bunge presta gran atención a la susceptibilidad de contraste inherente a los enunciados científicos como característica metodológica fundamental que distinguiría lo que es ciencia de lo que no lo es. El uso de la categoría de contraste, en lugar de la de verificación, evitaría que cayéramos presos de la crítica falsacionista 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 la define como “una consecuencia de

⁵¹ Cf. M. Bunge, *La Investigación Científica*, Ariel, Barcelona 1969, 25-26.

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 exige⁵².

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 de manera esencial: la capacidad de ofrecer explicaciones en términos de causas y efectos —esto es, de mecanismos— y la posibilidad de llevar a cabo predicciones. Explicaciones causales, contrastes y predicciones constituyen los tres ejes vertebradores de la metodología científica. La ciencia no se diferencia del conocimiento ordinario únicamente en virtud de aspectos formales (de hecho, ambos suelen converger en el objeto), sino también por el fin que persigue. Al conocimiento ordinario quizá 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 en sintonía con la experiencia. Para la ciencia, por el contrario, resulta imprescindible obtener explicaciones que concatenen analíticamente causas y efectos. Además, la ciencia debe ser capaz de realizar predicciones, que gozarán de un mayor grado de refinamiento conforme aumente el nivel de desarrollo alcanzado por esa disciplina concreta. 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 que permanecen suspendidas “a medio camino” en lo que concierne a la satisfacción de estos requisitos. Así, no pocas disciplinas humanísticas pueden contrastar sus afirmaciones con pruebas empíricas: documentos históricos, las evidencias de la evolución del habla, estadísticas sociales, etc. Sin embargo, suelen ser incapaces de predecir, y en la mayoría de los casos de procurar explicaciones causales (no meramente interpretativas, por muy sofisticadas que se nos antojen tales tentativas hermenéuticas) sobre su materia de estudio.

Por otra parte, la primera operación que Bunge atribuye a una metodología científica es sumamente problemática. ¿Qué significa enunciar preguntas bien formuladas y verosímilmente fecundas? ¿Cuándo y en qué contexto? Muchos interrogantes que hoy 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 investigación 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 la metodología científica en cuanto tal (frente a las tesis de Kuhn). Más aún, ¿qué instan-

⁵² *Op. cit.*, 21.

cia habría de erigirse en autoridad legítima para determinar qué preguntas están 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 cuyos itinerarios y mecanismos la ciencia nos ilustra con tanta profundidad, ha dotado a los seres humanos de unos resortes excepciones de indeterminación y de fomento de 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 dicta cómo hemos de actuar en cada preciso instante, ni cómo hemos de canalizar artísticamente nuestras ansias expresivas. La ciencia nos informa sobre cómo hemos alcanzado la posición evolutiva que hoy ostentamos y sobre las virtualidades que se nos han abierto como especie (quizás en el futuro nos revele también las causas concretas que han propiciado el notable nivel de indeterminación del que ahora disfrutamos), pero no enseña cómo hemos de emplearlas, esto es, cómo 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, de nuevo, no responde 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, cuya fuerza permite indeterminarnos con respecto al medio. Esta característica la encontramos ya rudimentariamente sembrada en todas las formas de vida, incluso en las más elementales, pues aprovechan los crecientes resortes de indeterminación que les confiere su desarrollo evolutivo para satisfacer sus propios intereses con mayor grado de plenitud, pero se manifiesta de manera privilegiada en el ser humano, como la especie más sofisticada que conocemos, y por ende la más indeterminada en su relación con el medio.

La filosofía no puede pretender sustituir a la ciencia, cuyo método ha demostrado 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”...), para la práctica totalidad de los fenómenos cósmicos, gracias a una feliz conjunción de 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 científico⁵³. La filosofía ha de proponer *preguntas*, debe ahondar en el significado

⁵³ ¿Por qué esta “feliz coincidencia”? ¿Por qué hemos sido capaces de describir en lenguaje matemático la estructura del universo, frente a las advertencias de grandes autores como Aristóteles? Para el

de los descubrimientos científicos para nosotros, pero no puede imponer ‘*a priori*’ una determinada concepción a la ciencia. La filosofía ha de asumir un diálogo crítico con la ciencia, para poner de relieve la envergadura de todo lo que resta por esclarecer: el *ignoramus*, aunque esta precaución parezca a veces reprimir el entusiasmo prematuro abrigado por el científico. Por su íntimo proceder, la filosofía está capacitada para ofrecer una perspectiva más amplia, de tintes holísticos. Sus disquisiciones meramente especulativas pueden resultar enormemente útiles para la propia ciencia, al revelar la magnitud del horizonte que aún debe sondear, así como direcciones posibles en su tentativa de responder a muchos de los interrogantes que alberga el espíritu humano. Además, en múltiples ocasiones la filosofía no se ha limitado a sugerir y a esbozar una perspectiva sintética, sino que a través de profundos análisis de aspectos de la vida humana ha proporcionado 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 filosóficas ha fomentado la empresa científica, que con frecuencia ha reemplazado a su antigua fuente nutricia en la intelección racional del universo mediante causas, mediante mecanismos. La filosofía sucumbió, en cierto modo, a su propio éxito. Desde Tales, su búsqueda de explicaciones de los fenómenos del cosmos que no apelaran a fuerzas sobrenaturales, a la mitología y a la superstición, incubó un germen cuyo cultivo propagaría las semillas de la ciencia moderna. Por otra parte, ya en la Antigüedad filósofos como Aristóteles, fino observador de la naturaleza biológica, y matemáticos como Arquímedes, genial investigador de cuerpos, números y figuras geométricas, realizaron contribuciones de notable calibre, en gran medida precursoras de la ciencia en la Edad Moderna.

La filosofía, escribe Bertrand Russell, yace en una “tierra de nadie”⁵⁴ entre la ciencia y la creencia; entre lo justificable desde cánones puramente objetivos y aquello que nos obliga a percatarnos de la fuerza de la subjetividad humana;

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, por involucrar distintas “unidades”, responden después de todo a un tratamiento cuantitativo como el efectuado por las matemáticas, que no hace sino operar con “unidades”, para así establecer relaciones entre ellas en términos de ecuaciones. Por retrotraernos a 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 matemática, 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.

⁵⁴ Cf. B. Russell, *A History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin LTD, Londres 1947, 10.

entre lo que únicamente responde al análisis racional y lo que exige advertir la centralidad de otras dimensiones de la mente humana, como los sentimientos y las preferencias individuales. Sin embargo, más bien cabe afirmar que la filosofía está a medio camino entre la ciencia y el arte, o entre la comprensión validada del mundo y la libre creación de mundos. La filosofía, el “amor a la sabiduría”, puede favorecer la construcción de puentes esporádicos, quizá permanentes, entre las ciencias de la naturaleza y las disciplinas que exploran la complejidad del mundo humano, individual y social. Entre la ciencia y la creencia, al igual que entre la ciencia y el arte, existe un vasto espacio de reflexión y de diálogo cuyo punto focal gravita en torno a la persona, habitante simultánea del mundo natural y del orbe cultural, del que 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 corazón⁵⁵. 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 entendernos y que auspicie nuestro crecimiento como seres humanos, al propiciar que pensemos en libertad, para así superar los diversos límites que nos atrapan (por utópico que resulte) y enriquecer continuamente la reflexión sobre nuestro papel en el mundo y en la historia.

La *tragedia* de la filosofía estriba en esta doble pertenencia, casi anfibológica, a mundos distintos, si bien no por ello comunicables. La filosofía se ve presionada por unas ciencias que avanzan rápidamente en la comprensión de los mecanismos del 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 de la vida humana, tanto en el plano individual como en el colectivo.

Cuando la filosofía se conforma con transcribir el discurso científico, con actuar como abnegada 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 y vacías de contenido, pues la ciencia no necesita ningún intérprete. Pero, por otra parte, si pierde de vista lo que las ciencias naturales nos revelan, desde una metodología nítidamente definida (que constituye, al menos en principio, el mejor instrumento disponible para examinar la naturaleza física), se expone a claudicar ante ella misma, ante su propio ensimismamiento, encerrada en la espesura de su propio tejido conceptual y enredada en la madeja de sus propias divagaciones. Caerá así en el descrédito, frente a los éxitos deslumbrantes de la racionalidad científico-técnica. La filosofía se encuentra condenada o bendecida a morar entre dos mundos, y a recibir críticas lanzadas desde ambos lados del espectro epistemológico. Pero en ello reside, justamente, su valor: en fomentar la reflexión crítica, creativa y constructiva

⁵⁵ Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, epílogo.

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 renunciar por completo a toda exigencia de racionalidad.

Si, de acuerdo con Habermas, las ciencias empírico-analíticas están motivadas por un interés técnico, las ciencias histórico-hermenéuticas poseen un interés eminentemente práctico-interpretativo⁵⁶, 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. Sin embargo, 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 que nos obliga a cuestionar lo inmediatamente dado o lo establecido; en virtud de ello, todas son capaces de sembrar la semilla de la libertad en la mente humana, porque el conocimiento es el camino a la libertad.

No obstante, Habermas, así como autores de tendencia similar enmarcados en la Escuela de Frankfurt, no siempre clarifican con el suficiente grado de rigor si lo que ellos llaman ideología (mancha que atribuyen incluso al método científico y a sus pretensiones de objetividad, pero rara vez a sus propias construcciones filosóficas) se proyecta sobre la aventura intelectual de indagación en la estructura y en el funcionamiento del universo o si alude simplemente a sus aplicaciones en forma de técnica, con sus consecuencias evidentes para las relaciones sociales, pues entonces cabe un uso netamente político. Tachar el método científico de ideológico, y estigmatizarlo como si se asemejara a un discurso político, esconde dos falacias. La primera es 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 rezuma ideología carece de una demostración convincente, porque es perfectamente concebible que alguien busque el saber como fin incondicionado, no el poder, y que la curiosidad, el deseo irreprimible de descifrar los mecanismos del cosmos para acercarnos a una remota verdad sobre las cosas, sea la auténtica meta que guía a los científicos. En el segundo, se trata de una afirmación tan vaga que más bien trasluce una tautología impropia, pues despoja la noción de ideología de todo significado, desterrándola al baúl de los términos paraguas. La segunda es la falta de una distinción precisa entre los resultados que alcanza el método científico, como herramienta para desentrañar los secretos del cosmos, y sus potenciales aplicaciones técnicas. Por ejemplo, la ecuación que describe la equivalencia entre masa y energía no es ideológica; lo ideológico será nuestro uso de las aplicaciones derivadas de este importante descubrimiento de Einstein, deducible naturalmente desde los principios de la relatividad especial. Defender que la idea misma de una tentativa de estudio científico

⁵⁶ Cf. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como "Ideología"*, 159-181.

del universo, sustentada en el postulado de inteligibilidad de la materia, oculta ideología constituye una propuesta tan vacua e incapaz de expandir el radio del pensamiento humano que priva el concepto de ideología de todo sentido teórico y práctico. Si todo es ideológico, nada lo es (al igual que, si todo es verdadero, también es verdadero que no todo es verdadero, y si todo es falso, entonces esa frase también ha de serlo, como advirtió Aristóteles⁵⁷), y hablar de ideología se convierte en una tarea vana y ociosa.

No es la ciencia la que nos condena a una cultura opresora, dominada unilateralmente por la técnica y por una hipertrofia de racionalidad, sino el uso social que hacemos de ella y la manera en que interpretamos sus hallazgos. El espíritu de la ciencia brilla como apertura permanente a lo nuevo, como cuestionamiento y huida de todo dogmatismo; es la belleza libre y audaz de la racionalidad científica, que no teme revisar sus presupuestos en el camino infinito hacia la verdad.

La filosofía no tiene el monopolio de la racionalidad crítica. No puede arrogarse en exclusiva el propósito de emancipar al ser humano de las cadenas naturales o sociales. Con todo, tanto por su ilustre pasado como por su capacidad de cuestionar creativamente los fundamentos de lo real posee una responsabilidad ineludible en la mejora del mundo y en la ampliación de nuestros horizontes intelectuales. Ya en la antigua Grecia la filosofía se concebía como una herramienta de liberación de los atavismos mitológicos, que 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 hoy como una realidad ambivalente, si tenemos en cuenta su potencial destructivo, tanto para la humanidad como para la naturaleza. 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 ciencia, filosofía y humanidades coadyuvará a que convirtamos la racionalidad en un instrumento verdaderamente humanizador, cuya estela no ahogue otras dimensiones de la vida humana.

Cabe decir, en suma, que la principal tarea de la filosofía consiste en plantear preguntas, y la de la ciencia en responderlas paulatinamente. Muchos de los problemas que bosqueja la filosofía han de ser esclarecidos tarde o temprano por la investigación científica. Un ejemplo elocuente de esta situación lo encontramos en el debate que mantuvieron Bohr y Einstein en torno a la interpretación de

⁵⁷ Aun así, y por mucho que admiremos el supremo talento lógico del Estagirita, presente, por ejemplo, en el capítulo cuarto de la *Metafísica* y en las no menos brillantes *Refutaciones sofisticas*, ¿cómo es posible que la *Ética a Nicómaco*, escrita por uno de los mejores lógicos de todos los tiempos, empiece con una flagrante falacia: “Cualquier arte y cualquier doctrina, y asimismo toda acción y elección, parece que a algún bien es enderezada. Por tanto, discretamente definieron el bien los que dijeron ser aquello a lo cual todas las cosas se enderezan” (libro I, capítulo I)? Hay un evidente *non sequitur*: de que algo parezca dirigirse a algún bien no se puede inferir necesariamente que el bien sea aquello a lo que todo se dirige.

la mecánica cuántica y la función que en ella desempeñan el realismo local y el entrelazamiento. Experimentos cada vez mejor diseñados parecen haber dado la razón al físico danés, lo que implica, de una u otra forma, que los interrogantes filosóficos no son de por sí irresolubles, no son especulaciones gratuitas o discusiones bizantinas que se recrean en su índole arcana, inatacable y metafísica, exonerados de cualquier contraste con la naturaleza, sino que pueden y deben zanjarse mediante buenos modelos teóricos y hábiles experimentos que decidan cuál de las posturas se acerca más a la verdad. Sin embargo, siempre es posible esbozar nuevas preguntas. Siempre es posible expandir el horizonte de lo pensado. Siempre es posible inventar, imaginar, crear. Siempre es posible interrogarse más y de manera más profunda por todo lo que nos rodea y por todo lo que somos. Siempre es posible desencadenar una cascada de nuevas cuestiones y revisar los fundamentos de lo que creemos saber. En efecto, ¿por qué existe una velocidad límite en el universo? ¿Por qué el carácter absoluto no corresponde al espacio y al tiempo, como creía Newton y como postula la física clásica? ¿Por qué en los órdenes de magnitud donde nos movemos los seres humanos prima la visión clásica, y sólo cuando descendemos a lo muy pequeño o ascendemos a lo muy grande hemos de reemplazarla con nuevos modelos físicos? ¿Por qué la transición del mundo cuántico al clásico? Podríamos alumbrar infinitas preguntas y aun así no habríamos agotado un ápice de la magia de esta realidad.

Merece la pena subrayar la trascendencia metafísica de la última cuestión, cuya entraña concierne al fundamento mismo de lo que nos constituye, como objetivaciones que somos de un mundo natural sustentado sobre procesos físicos. Ciertamente, el problema de la transición de lo cuántico a lo clásico no sólo representa un profundo enigma científico, sino un inmenso desafío filosófico, que afecta tanto a la teoría de la realidad como a la teoría del conocimiento que podemos adquirir sobre esa realidad. Conceptos como los de colapso de la función de onda y decoherencia, ¿serán suficientes para entender la misteriosa emergencia de lo clásico a partir de lo cuántico? ¿Por qué cuando el sistema cuántico está aislado su función de onda evoluciona unitariamente, como revela la ecuación de Schrödinger, pero esta evolución unitaria se rompe en cuanto lo medimos? ¿Cuál es la razón exacta (si es que existe) de que se pierda la superposición de estados? ¿Por qué un mundo clásico no puede soportar esa superposición? ¿Cuál es el papel no sólo de la interacción entre el sistema cuántico y el ambiente, sino también entre el sistema y la conciencia del observador que se propone medirlo? ¿Por qué sigue la realidad reglas tan aparentemente exóticas, tan poco intuitivas, tan complicadas de comprender en su plenitud? ¿No habría sido más fácil diseñar el universo desde reglas más sencillas? ¿Cuál es, en definitiva, la esencia de la mecánica cuántica, el núcleo recapitulador que mejor expresa sus fundamentos? Más aún, si la naturaleza es simple, ¿por qué cuesta tanto comprenderla? ¿Quién podría dibujar un mapa a escala 1:1 con el territorio inabarcable de la naturaleza? ¿Quién podría capturar la verdad del mundo en la imperfección de la mente humana? Si sus principios son sencillos y universales, ¿por qué ha de desplegar tanto esfuerzo

la inteligencia humana para arañar sus secretos? ¿Por qué “lo que para nosotros es difícilísimo de entender, para ella es facilísimo de hacer”, como Galileo pone en boca de Salviati en la jornada cuarta de su *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*? ¿Es acaso inexorable esta disparidad entre la complejidad de nuestros modelos y la simplicidad del obrar natural (modelos que aspiran a la máxima simplicidad conceptual posible, pero que también añaden cotas de complejidad a la intuición ordinaria)?

Me atrevería a responder con contundencia a la pregunta sobre la esencia de la mecánica cuántica: el principio de complementariedad de Bohr, en virtud del cual el conocimiento completo de un sistema físico exigiría tomar en consideración simultáneamente aspectos que sólo se nos presentan por separado, y que no podemos aprehender al mismo tiempo. Creo que este principio sintetiza de forma magistral ingredientes tan importantes de la mecánica cuántica como la indivisibilidad del cuanto de acción, el principio de incertidumbre y la dualidad onda/partícula. Un principio de complementariedad análogo despunta también en el ámbito del pensamiento lógico, donde completitud y consistencia se perfilan como propiedades conjugadas, incompatibles como fines simultáneos de nuestros modelos formales. Sólo una mente capaz de salir del sistema en su totalidad divisaría al unísono lo que nosotros sólo logramos conocer por separado. El límite parece constituir la esencia de nuestro mundo cognoscitivo, y el *límite en su faceta asintótica* nunca deja de reducirse por mucho que nos aproximemos a él (la fatalidad última e insalvable a la que se encuentra abocada nuestra formalización de la realidad y del pensamiento).

Fieles discípulos de Apolo, los filósofos nos exhortan a conocernos a nosotros mismos. Sin embargo, la naturaleza es tan paradójica que en sus niveles fundamentales veta alcanzar un conocimiento pleno de sus parámetros. La mecánica cuántica estudia el comportamiento de los constituyentes básicos de la materia, que es también el tejido del que nosotros estamos hechos. Somos la naturaleza que trata de conocerse, pero la mecánica cuántica, que es el instrumento más poderoso concebido hasta la fecha para conocer la naturaleza y por tanto para conocernos a nosotros mismos, nos obliga a no conocerla, y a conformarnos con aproximaciones meramente probabilísticas. Nos determina a obtener un conocimiento indeterminista, probabilístico, impreciso, en lugar de un saber exhaustivo, pues si el sistema cuántico está determinado antes de que lo midamos, como sugiere una mirada ingenua a la ecuación de Schrödinger, ¿está entonces nuestra medida determinada por la propia evolución del universo? ¿Estamos determinados al indeterminismo?

Qué extraña situación la que presenciamos: un mundo que simula querer conocerse a través de la mente humana, pero un mundo que a la vez se prohíbe conocerse. Un mundo que nos determina a conocernos, pero un mundo que nos determina a conocernos de manera indeterminada, y como consecuencia a no conocernos de forma efectiva, o a conocernos sólo de modo imperfecto, alejados de

la añorada plenitud. Intuyo que ni siquiera un dios escaparía de esta angustiosa contradicción, por lo que ni siquiera un dios sería capaz de conocerse verdaderamente a sí mismo. De hecho, un ser que dispusiera de un conocimiento exhaustivo del mundo, susceptible de agotar todos sus detalles y de subsumir cada particularidad en una ley general, no por ello se comprendería a sí mismo. Conseguiría quizás entender el curso del mundo, pero no el suyo propio. Sólo se contemplaría en su faceta de descifrador del sistema del mundo, pero jamás podría saber por qué goza de esa habilidad tan extraordinaria. Para resolverlo tendría que observarse desde fuera, como un objeto, pero entonces se vería apremiado a convertirse en parte del mismo sistema del mundo que él se ha dedicado a analizar. ¿No le asaltaría la sospecha de que su conocimiento del mundo, ese saber tan prolijo del que se jacta, está determinado por el propio mundo? ¿Sería realmente tan sabio, tan libre, tan independiente y superior al mundo, si lo que conoce es parte necesaria del mundo, y él no puede ser juez de sí mismo? ¿No estaría determinado por el propio mundo a conocer lo que conoce y como lo conoce, sin posibilidad de valorar su conocimiento desde fuera para discernir si es verdadero y no ilusorio?

4.3. Falibilidad e incompletitud

Más allá de estas profundas y subyugantes incógnitas, hoy por hoy envueltas en tinieblas y reminiscentes de dificultades metafísicas prácticamente invencibles, la filosofía puede y debe erigirse en vanguardia del poder interrogativo de nuestra conciencia, y por ello en anticipo luminoso de muchos de los caminos que ha de recorrer la investigación científica. La ciencia y la filosofía deben así cooperar en la formulación de preguntas y en la búsqueda de modos plausibles de contestarlas.

La filosofía se sirve de la razón para pensar el mundo, y la ciencia se sirve del mundo para penetrar en los fundamentos de esa misma razón. La filosofía lanza ideas, pero la ciencia se ve conminada a admitir sólo aquellas que acrediten cierto grado de validación. El ímpetu interrogativo de la filosofía y la fuerza explicativa de la ciencia constituyen dos alas de un mismo espíritu: el que planta la semilla de la pregunta y el que recoge el fruto en forma de respuesta. Pero tan importante como aprender a responder es aprender a preguntar. No habría ciencia sin impulso a preguntar, y en el horizonte infinito del conocimiento, donde todo nuevo hallazgo abre un reino inusitado de nuevos misterios, lo filosófico y lo científico se necesitan mutuamente para ayudarnos a franquear los límites de lo pensado y de lo conocido. Las mentes más brillantes se guían no sólo por la lógica, sino también por la imaginación. Así, la imaginación filosófica, su formidable vigor a la hora de alumbrar y de relacionar ideas, puede y debe contribuir inconmensurablemente al desarrollo de la ciencia, tal que lógica, experiencia e imaginación amplíen nuestra concepción del mundo.

Después de todo, la filosofía no ha de temer los adelantos científicos, ni sentirse amenazada por una hipotética pérdida de territorios vírgenes, ante las in-

cursiones del método hipotético-deductivo en ámbitos antes acaparados 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. De hecho, el principio de falsación de Popper⁵⁸ proyecta una sombra de transitoriedad sobre todo enunciado científico, y no puede entenderse sin el profundo impacto (no sólo científico, sino filosófico y cultural) que significó la gran revolución experimentada por la física a comienzos del siglo XX, con las teorías cuántica y relativista. El glorioso edificio de la física clásica, cuyos pilares se consideraban prácticamente inexpugnables y clausurados, se vio sometido a una radical revisión de sus fundamentos, todo ello en virtud tanto de avances teóricos como de progresos empíricos, aportados, entre otros, por los trabajos de Michelson-Morley sobre la velocidad de la luz y por la imposibilidad de resolver el problema de la radiación del cuerpo negro en un marco puramente clásico. 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 “incoherencia”: todo modelo era refutable, por lo que ninguno podía contemplarse como definitivo en nuestra investigación de la naturaleza.

La verdad se perfila como un límite asintótico, eje que nunca se corta, inalcanzable por potencialmente infinito, inagotable como un mar sin orillas, y la esencia de la razón no hace entonces sino apuntar a la perenne posibilidad de corrección de nuestros juicios, en busca de ese mínimo de presupuestos siempre inasequible, pero no por ello evitable. La ciencia nos distancia paulatinamente del error, aunque en ocasiones nos devuelva a lo que antes habíamos considerado un error. Por ejemplo, Newton había concebido la luz como un conjunto de corpúsculos, mientras que Young, con su famoso experimento, parecía haber validado definitivamente la teoría ondulatoria. Einstein, sin embargo, mostró que para comprender adecuadamente la naturaleza de la luz era necesario adoptar de nuevo el punto de vista corpuscular. Hoy sabemos que la luz se manifiesta como onda o corpúsculo según el escenario físico, algo que apela a un concepto más profundo que los de luz o corpúsculo tomados separadamente. Lo cierto es que en este proceso nos aproximamos indefinidamente al vasto espacio de lo verdadero. Con todo, aunque creamos haberlo alcanzado, haber acariciado la verdad de las cosas, su sombra se aleja nuevamente de nosotros. La ciencia nunca podrá revelarnos la verdad en sí, que no es patrimonio de una mente finita, condenada como está a escoger entre consistencia y completitud en los sistemas formales que elabora para explicar el mundo.

⁵⁸ 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 asumir 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).

El saber y la ignorancia siempre se dan la mano: al aumentar el saber, aumenta nuestra nueva ignorancia, y al aumentar la ignorancia, aumenta el horizonte potencial de nuestro nuevo saber. La ciencia, de hecho, no puede predecir su propio desarrollo. No puede anticiparse a sí misma, a lo que desvelará en el mañana. En consecuencia, podemos estar bastante seguros de que en el futuro contemplaremos conceptos y realidades que hoy no sólo ignoramos, sino que ni siquiera podemos imaginar. Sólo somos conscientes de unas pocas cosas que ignoramos, mientras que somos inconscientes de casi todo lo que ignoramos. Lo que ignoramos que ignoramos es un subconjunto dentro de lo desconocido, pero tan determinante para el porvenir del saber que parece destinado a modificar nuestra conciencia de lo que conocemos.

Esta provisionalidad de nuestros conocimientos no debería desalentarnos, sino infundirnos un sentimiento de humildad que, unido a la pasión más fervorosa, nos impulse a continuar persiguiendo esa verdad infinita que merece una búsqueda infinita. Nuestra comprensión de la verdad es siempre imperfecta, pero acumulativa. Quizá la única verdad firme, y también la más profunda, sea que siempre podremos añadir nuevas piedras al templo infinito del saber, para hacernos partícipes de esa misma infinitud. Probablemente debamos admitir que sólo existe una certeza indubitable: la de que siempre quedará un horizonte nuevo por explorar, un nuevo mundo por descubrir, una nueva verdad por esclarecer. Al igual que las partes más lejanas del universo se expanden cada vez más rápido, tal y como se deduce de la ley de Hubble, cuanto más extendemos el radio de lo conocido más rápido parece crecer el de lo desconocido. Cada hallazgo científico inaugura nuevos interrogantes, sin que sea posible poner término a este “*ignoramus*”, como si la arquitectónica de la ciencia pudiera darse por concluida en algún momento de la historia humana. Bajo el imperio de esta especie de ley de expansión continua del saber, jamás estaremos seguros de que nuestros conceptos se hayan inmunizado frente a ulteriores transformaciones, ni albergaremos la certeza de que nuevos experimentos no ofrezcan datos imprevistos que 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 identificar un concepto absoluto en el *hic et nunc*, cuyo contenido anticipe ya el advenimiento del espíritu absoluto, es necesario aceptar la provisionalidad de sus proposiciones, en una historia que, como advirtiera de modo clarividente Dilthey, se encuentra 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 curso temporal⁵⁹. Dada la escasa proba-

⁵⁹ “*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 war*” (...) “*Man müsste das Ende der Geschichte erst abwarten, um für die*

bilidad de que ese final ocurra (menos aún de que alguien logre sobreponerse a ese “final” de la historia, para mirar en retrospectiva al pasado y así descifrar 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.

El falibilismo popperiano exige, en cualquier caso, alguna que otra matización. Es imprescindible establecer una jerarquía, tanto en los enunciados teóricos como en los datos empíricos. Una teoría como 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 a partir del mismo núcleo teórico. Así, es posible que si se extraen las consecuencias adecuadas de su núcleo invariante la teoría aún sea capaz de dar razón del experimento que parece contradecirla. En caso contrario 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 con aquéllas que escapan a su poder explicativo. 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” (contemplados como evidencias empíricas) y las “teorías” o “hipótesis explicativas” (valoradas como tentativas de justificación racional de los hechos). La evolución de las especies, por ejemplo, no es susceptible de falsación, por constituir un *factum*; tangible a través de registros fósiles y de similitudes genéticas, resulta ineludible para cualquier disquisición teórica, salvo que propongamos una inverosímil creación independiente de cada uno de los eslabones intermedios, cuyos mecanismos siempre se nos escaparían lógicamente y empíricamente. No es legítimo cuestionar la observación en sí, sino sus *implicaciones hermenéuticas*. Lo “falsable” no es la evolución, sino la explicación que de ella ofrezcamos, el mecanismo específico, como puede ser la 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. Este fenómeno constituye una evidencia empírica irrefutable. La teoría de Einstein, sin embargo,

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)

cuestiona la explicación newtoniana de este dato y proporciona una justificación alternativa mediante la curvatura del espacio-tiempo, cuya expresión matemática aborda la física de Newton como caso límite. Ciertamente, en aquellos hechos obtenidos sobre la base de evidencias empíricas más sofisticadas y 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, y en coherencia con sus postulados, la tesis de Popper debería tomarse como provisional, sujeta al mismo nivel de indeterminación que ella atribuye a todo enunciado, tanto científico como filosófico (donde se “absolutiza”, 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 científico también ha contribuido el mencionado teorema de Gödel⁶⁰. Según este trascendental desarrollo lógico, en un sistema consistente, capaz de producir la aritmética elemental, existen fórmulas que no se pueden probar pero que son verdaderas (por ejemplo, “esta fórmula no se puede probar dentro del sistema”)⁶¹. Consistencia y completitud, las dos propiedades lógicas más importantes que cabe predicar de un sistema intelectual, resultan entonces incompatibles. La búsqueda de consistencia exige sacrificar la de completitud, y viceversa. Como, *prima facie*, la consistencia parece una propiedad más esencial, más imprescindible, pues sin excluir la sombra de contradicción es imposible elaborar un sistema intelectual dotado de inteligibilidad, la completitud emerge como un ideal inasequible para la mente humana.

Toda clase de extrapolación de un resultado afianzado en una determinada disciplina presenta siempre riesgos. Sin embargo, las conclusiones filosóficas que se obtienen del teorema de Gödel parecen apuntar al hecho de que ninguna explicación científica podría conquistar nunca un carácter definitivo. Algunas de sus consecuencias más profundas no hicieron sino sepultar el sueño formalista de Hilbert de lograr una fundamentación lógica completa y consistente de la matemática, así como condenar al fracaso el intento heroico de Whitehead y Russell, expuesto en los *Principia Mathematica*, de reducir la matemática a lógica y de deducir formalmente todas las proposiciones matemáticas desde proposiciones

⁶⁰ Cf. K. Gödel, “Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I.” *Monatshefte für mathematik und physik* 38.1 (1931), 173-198.

⁶¹ 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, sino que afectan a la biología como ciencia. Ideas como “emergencia de niveles”, organicismo o *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? Pues conforme se incrementa la complejidad de la materia, el “efecto” que sigue a la causa no es unívoco (ni siquiera en los niveles elementales: la mecánica cuántica así lo sugiere), por lo que el “mecanismo” preciso no parece completamente susceptible de esclarecimiento “mecánico-lineal”.

lógicas. Ya con anterioridad al histórico trabajo de Gödel 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”⁶².

En el análisis filosófico de la ciencia, la *indecidibilidad* de todo conjunto axiomático desde el que puedan deducirse fórmulas bien formadas indica, de alguna manera, que toda teoría científica cuya estructura conceptual 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 sistema completo y consistente de principios básicos. Ahora bien, y si dejamos de lado por un momento la imposibilidad de “verificar”, por entero y experimentalmente, un enunciado singular (porque nunca conocemos todos los casos, por lo que nunca comprobamos la extensión plena de la hipótesis), 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 legítimamente del conjunto axiomático de partida. Siempre existiría una *petitio principii* que llevaría a cuestionar la fundamentación de ese repertorio de principios, interpelación apta para prolongarse *ad infinitum*. Ninguna teoría científica podría entonces arrogarse la condición de *teoría del todo*, susceptible de trazar un mapa a escala 1:1 entre la realidad y nuestros modelos; menos aún alzarse como teoría de sí misma. Pero si la mente nunca conoce directamente el mundo, sino siempre a través de sus propias mediaciones perceptivas y de sus precarias construcciones formales, que introducen grados ineludibles de incertidumbre e imperfección en sus modelos, la necesidad tanto de la ciencia como de la filosofía se vuelve aún

⁶² E. Nagel – J.R. Newman, *El Teorema de Gödel*, Tecnos, Madrid 2007, 20-21.

más dramática, porque ambas deben enseñarnos no sólo a tomar conciencia de nuestros presupuestos y barreras, sino a reducirlos al mínimo.

Semejante condena a la provisionalidad representa, no obstante, un aliciente de extraordinario valor para la búsqueda de la verdad científica. Implica que ninguna generación culminará nunca la empresa del conocimiento. Toda época tendrá algo que decir, y podrá estampar su rúbrica intransferible en la gran tarea de aproximarnos a los misterios del universo. 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”⁶³.

Por ello, la lógica no demuestra la incapacidad de la razón para comprender el mundo, sino la infinitud potencial de nuestro 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 renuncia a esta facultad, sino su disponibilidad permanente, su sacrificio en aras de una tarea siempre inconclusa: la de avanzar en el entendimiento de la realidad.

La verdad es infinita, pero nuestros medios son finitos. Por ello, nuestra búsqueda vacila entre lo infinito y lo finito, y toda victoria aparente sobre la ignorancia se enfrenta siempre a la posibilidad de corrección.

5. EL SUFRIMIENTO HUMANO Y LA SOLIDARIDAD HERMENÉUTICA

Tanto la ciencia como la filosofía poseen un objetivo común, a veces afirmado explícitamente, pero normalmente asumido de manera implícita: aliviar el sufrimiento humano. En él es posible discernir una responsabilidad convergente, pero no única.

Al contribuir a saciar nuestro anhelo de conocimiento, el ansia indómita de respuestas para el raudal incesante de preguntas que brota del espíritu humano, la ciencia mitiga nuestro sufrimiento, nuestro desconsuelo ante la ausencia de comprensión, sanado progresivamente gracias a sus descubrimientos sobre el cosmos (aunque el estallido de interrogantes inesperados que estos hallazgos desatan nos suma de nuevo en una especie de impotencia existencial, en una incompre-

⁶³ *Op. cit.*, 121.

sión, en una ausencia). 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 así iluminarnos en nuestra ardua y esquivada tentativa de edificar un mundo donde las posibilidades humanas se desplieguen en plenitud.

En numerosas ocasiones, la ciencia aborda de modo explícito la tarea indeclinable de luchar contra el sufrimiento humano. En el 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 se enfrenta a un reto primoroso: el de encontrar remedios para tantas enfermedades neurodegenerativas y para tantos trastornos psiquiátricos. Por su parte, la filosofía no puede conformarse con una disquisición perenne acerca de cuestiones cuya complejidad teórica es notable, instalada cómoda e impasiblemente en una posición de mera observadora, inmersa en simples discusiones teóricas que la ciegan ante la realidad de dolor y la inmunicen frente al afán de esperanza y de triunfo sobre las adversidades que albergan tantos seres humanos: ha de juzgar con sabiduría las ingentes posibilidades que la ciencia ofrece para transformar la vida humana; ha de 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, en especial de los más vulnerables.

Ni la ciencia ni la filosofía nos librarán definitivamente de la muerte, ni de tantas otras inquietudes angustiosas que no han dejado de asediarnos desde la aurora de la conciencia. Tampoco nos enseñarán a amar. Persiste un vasto espacio reservado al ámbito de las creencias, pero podemos confiar en la capacidad tanto de la ciencia como de la filosofía para ayudarnos a entender quiénes somos, qué podemos conocer y qué debemos hacer si queremos atenuar el sufrimiento individual y colectivo, y así crecer como seres humanos.

Ahora bien, si circunscribimos nuestra reflexión a lo que la ciencia nos revela 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 de la ciencia habrían promovido una progresiva descentralización del ser humano, destronado, ya en las postrimerías del Renacimiento y en los albores de la Modernidad, del sitio supremo en el núcleo de la creación divina que parecía haberse atribuido desde tiempos remotos. Una cita paradigmática de esta actitud la encontramos en una de las conferencias introductorias al psicoanálisis pronunciadas por 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 psicológica; 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 maneras”⁶⁴.

Freud no anda desencaminado cuando afirma 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. Por ejemplo, la neurociencia ha mostrado que los mecanismos fundamentales subyacentes al almacenamiento de la memoria los compartimos con los animales menos complejos. Además, nuestro genoma no difiere sustancialmente del que poseen otros animales 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.

Subsiste, sin embargo, un grave problema para esta visión del mundo, enunciado con elocuencia por Pascal: “el hombre es una caña, pero una caña que piensa”⁶⁵. Aun desprovisto de una centralidad física y biológica, el ser humano goza de inteligencia, cuya fuerza extraordinaria lo capacita para descubrir las leyes fundamentales del universo, así como para tomar 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 única. Incluso sin encarnar el verdadero centro del cosmos, el hombre está dotado de la que constituye la estructura más compleja del universo conocido: el cerebro, un fabuloso engranaje que consta de aproximadamente ochenta y cinco mil millones de neuronas y cuya sofisticación ha permitido que emerjan el arte, la política y la ciencia. El cerebro humano es la maravilla de la evolución. Fraguado a lo largo

⁶⁴ 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.

⁶⁵ Cf. B. Pascal, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 2004, B 347.

de millones de años mediante la fuerza combinada de las mutaciones genéticas y la selección natural, lo que deslumbra en él no es lo cuantitativo. Aunque parezcan muchas neuronas y conexiones sinápticas, distan mucho, en órdenes de magnitud, de las 6×10^{23} entidades elementales que existen en un mol de cualquier sustancia. Es la organización, la dimensión formal de los componentes del cerebro, su disposición y sus interacciones, lo que le confiere este poder inaudito para elevarse a las cimas de la abstracción intelectual y reducir la complejidad del mundo a un conjunto de principios. Bastante hemos logrado con este cerebro tan pequeño; grande quizá en comparación con otros cerebros del reino animal, pero una creación minúscula ante la inmensidad del universo. Al fin y al cabo, quizá haga falta todo un universo para que algo tan sublime como la vida y la conciencia sean posibles.

La reflexión sobre la posición de la humanidad en el seno de la naturaleza no puede desdeñarse. Representar un eslabón tardío y una simple rama en la majestuosa cadena de la evolución de las especies no debe hacernos olvidar la importancia que adquiere, incluso en términos puramente biológicos, el nacimiento de la cultura con el *Homo sapiens*. Además, comprender las cosas no les quita hermosura, sino que enriquece nuestra capacidad contemplativa, pues desvela una lógica admirable: la lógica de la naturaleza. Precisamente, la grandeza de la teoría de la evolución reside en el vínculo que establece entre todas las formas de vida. En efecto, el modelo de evolución por selección natural nos ofrece el vasto marco conceptual para entender la historia natural de la vida, al sostener que todos los seres vivos descendemos de un ancestro común. Es asombroso que Darwin llegara a una conclusión tan relevante y tan aparentemente implausible, cuando en su época se sabía tan poco de genética. La evidencia de que las especies más cercanas exhiben, por ejemplo, secuencias coincidentes de aminoácidos y un alto porcentaje de genes compartidos, así como las profundas similitudes existentes en las etapas del desarrollo embriológico, no hacen sino confirmar diversas predicciones derivables del modelo darwiniano. Bella y dilucidadora, la teoría de la evolución no es, por tanto, un discurso infalsable, ajeno a la posibilidad de contraste empírico, sino que se fundamenta sólidamente en los datos disponibles. No podemos entonces dejar de venerar la clarividencia del naturalista inglés, quien con un telescopio tan rudimentario logró observar las más lejanas estrellas del universo de los conceptos biológicos.

Según Mayr⁶⁶, el paradigma evolucionista planteado por Darwin puede expresarse en cinco proposiciones, de excepcional envergadura científica: 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, traducido en las variaciones experimentadas por los organismos a lo largo del tiempo; la tesis de que todas las formas de vida descienden de un an-

⁶⁶ *One Long Argument. Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*, Harvard University Press, Cambridge MA 1991, 35-47.

cestro común, como ramas de un tronco que brota de unas mismas raíces (hecho que vincula inextricablemente todos los reinos biológicos, en virtud de un origen compartido cuyos fundamentos remiten a la primera manifestación de vida que existió en la tierra); la posibilidad de que el número de especies varíe y ocasionalmente se multiplique (la cantidad de especies no permanece, en definitiva, constante); el concepto de que los cambios evolutivos acontecen de manera gradual; finalmente, 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.

En cualquier caso, la asunción del célebre principio gradualista, condensado en el lema latino "*natura non facit saltus*" (empleado por el propio Darwin)⁶⁷, no debería excluir la posibilidad de un equilibrio puntuado, como el sugerido por Gould, sino que se limitaría a descartar la presencia de saltos abruptos de una especie a otra en una única generación. Estas transiciones acaecerían, al contrario, a lo largo de multitud de generaciones (también sería el caso de la famosa explosión cámbrica).

Además, hemos de advertir que no existe una tendencia lineal hacia la complejidad en el seno de la trama evolutiva. Se ha constatado, por ejemplo, la presencia de transiciones regresivas hacia estructuras menos sofisticadas, que sin embargo poseen gran eficacia biológica, como es el caso de determinados virus. De hecho, y en sintonía con las enseñanzas de Mayr, en el estudio de la evolución parece preciso evitar tres malentendidos típicos. En primer lugar, la suposición de que todas las teorías son meras especulaciones, incapaces de someterse a métodos de contraste. Si bien es cierto que los registros fósiles 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 en clave teleológica, como si condujera inexorablemente hacia mayores cotas de progreso y sofisticación (esto es, hacia una mejora real con respecto a lo anterior, hacia un perfeccionamiento ascendente: hacia mayor complejidad). No hay una dirección única en la evolución. La finalidad de la trama evolutiva sólo consiste en obtener una adaptación más eficiente al medio, pero caben numerosos modos de lograr este objetivo. Por ejemplo, determinados organismos procariontas llevan millones de años adaptados de manera sumamente efectiva a su medio, a veces en condiciones extremas. No hay, por tanto, una senda unívoca hacia niveles más complejos, un *destino* irrevocable en la evolución, una teleología inmanente. Por último, también es necesario huir de la tendencia a pensar que la ontogenia recapitula la filogenia, como creía Haeckel⁶⁸.

⁶⁷ Cf. 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".

⁶⁸ Véase al respecto (si bien circunscrito al problema 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.

La fascinante variedad de seres que puebla la tierra nace en último término de una manifestación primitiva de vida. El descubrimiento de la evolución biológica, y de cómo ese tejido cuidadosamente hilvanado a lo largo de millones de años ha permitido que una de las ramas del árbol de la vida alcance la complejidad biológica de la mente humana, constituye uno de los mayores logros de la ciencia: el hallazgo del suelo común, del sustrato que vincula todas las formas de vida. La teoría de la evolución se erige entonces en una síntesis magistral de conocimientos, como una excepcional integradora del saber, y como tal ha de ocupar una posición esencial en toda elaboración filosófica. Su inmenso poder explicativo afianza la visión científica del mundo y brinda un fértil campo de investigación para todos los ámbitos del pensamiento, pues esclarece el marco global por el que discurre la vida en su asombrosa heterogeneidad de expresiones. Pero, de nuevo, la ciencia, aunque nos proporcione una idea precisa sobre cómo se llega en el plano natural hasta el estado actual de la especie humana, no apaga la urgencia de reflexionar en torno al significado que ese dilatado y tortuoso proceso ostenta para nosotros, como individuos y como humanidad. Por ello, la filosofía resulta todavía necesaria para el desarrollo de la mente.

Digamos, de manera sintética, que las potenciales contribuciones de la filosofía a la neurociencia no pertenecen a un orden estrictamente científico. Desde una perspectiva puramente neurocientífica, las especulaciones filosóficas sirven de poco. De hecho, históricamente es posible comprobar que los filósofos rara vez han auspiciado un descubrimiento teórico o empírico relevante, susceptible de aquilatar nuestra comprensión científica de la naturaleza. La ayuda más valiosa que la filosofía ha prestado a las ciencias consiste en haber plantado la semilla de la propia ciencia. Es imposible ponderar adecuadamente el vigor científico de la modernidad sin tener en cuenta las preguntas en torno al cosmos y al ser humano que habían sido planteadas por los grandes filósofos antiguos, cuyo testigo fue asumido por la incipiente ciencia experimental. La filosofía difundió un anhelo de entendimiento tan bello y profundo que sólo un método científico lo podía satisfacer. En este sentido, la ciencia asesinó, o más bien suplantó, “al padre”, dado que consiguió resolver muchos de los problemas formulados por la filosofía.

Más allá de elementos concretos en los que la filosofía pueda haber colaborado fructíferamente con las ciencias naturales, como el análisis de los *qualia* o de la distinción entre sintáctica y semántica en el terreno de la inteligencia artificial, es patente que el quehacer filosófico ni puede ni debe pretender impulsar la investigación científica. El esclarecimiento de la estructura y del funcionamiento de la mente humana corresponde a las ciencias naturales. Pero la filosofía, embarcada en un diálogo crítico con estas disciplinas, posee una tarea que no carece de relevancia, pues su responsabilidad radica en ofrecer interpretaciones existenciales que contemplen, entre otras dimensiones, los logros de las ciencias de la naturaleza, y que nos inviten no sólo a comprender, sino también a crear.

Es, por tanto, en la empresa insoslayable de referir al ámbito del sujeto cognoscente los resultados del método científico donde hunde sus raíces el alma del

quehacer filosófico. Las filosofías de la mente, empeñadas a veces en actuar como una ciencia en paralelo que aspira a desentrañar enigmas sólo asequibles a una metodología propiamente científica, experimental, y no a la fragilidad de las conjeturas filosóficas, producen el espejismo de contribuir al progreso científico. Sin embargo, si se afanan en presentarse como ciencias cognitivas en paralelo (cuando ni por sus procedimientos ni por sus instrumentos intelectuales son capaces de cumplir ese papel) corren el peligro de verse privadas de todo viso de utilidad, tanto para la ciencia, que no necesita su apoyo, como para la propia filosofía, que desconfiará de la objetividad de sus enunciados.

La filosofía, y en realidad cualquier disciplina humanística, está llamada a buscar una interpretación humana de los avances científicos: un “saber para sí”, que entronca de manera privilegiada con ramas como la ética. Reflexionar, por ejemplo, sobre las implicaciones de la provisionalidad inherente a toda ciencia, o sobre la posición cosmológica y biológica de la humanidad a la luz de la teoría de la evolución, o sobre los hallazgos más recientes de la neurociencia en torno a la memoria, el aprendizaje y el lenguaje, ¿no nutre la tarea filosófica con una savia siempre nueva, dado que la ciencia difícilmente cesará de iluminar nuestra comprensión del mundo con elementos sugestivos?

El objetivismo no puede agotar la finalidad de la filosofía. A diferencia de las ciencias naturales, la filosofía no persigue sólo la objetividad, sino referir la comprensión del mundo y de la historia al sujeto humano que conoce y actúa. Afectado por una problemática existencial, el ser humano no puede desprenderse de su condición de sujeto cuando se aventura a entender la realidad. Las ciencias quizá lo logren, pero a costa de desligarse de la situación existencial del sujeto y de renunciar, en consecuencia, a participar directamente en la edificación del mundo humano. Por ello, la ciencia poco o nada puede revelarnos sobre cómo orientar nuestras vidas, o sobre cómo han de regirse nuestras sociedades. Incumbe a las ciencias humanas, en especial a la filosofía (como “síntesis”, por así decirlo, del espíritu que bautiza estas áreas del saber), elaborar una reflexión sobre el lugar del hombre en el universo, encaramadas, claro está, en los resultados de la ciencia, pero tomándolos como puntos de partida, nunca como elementos de clausura que veten todo ulterior cuestionamiento crítico.

La filosofía está llamada a fomentar un intercambio fecundo con las ciencias, para ampliar el horizonte de visión de ambas ramas del saber. 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 desafíos de la ciencia, especialmente en lo que atañe 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*. En su interpretación del mundo, de la historia y del ser humano, la filosofía no puede permanecer ajena a los descubrimientos científicos más trascendentales, pero también ha de contribuir a que la ciencia se percate

de sus límites y de la provisionalidad de 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 entonces como sucedánea de la ciencia, al menos en lo que concierne a la elucidación de la estructura material de la naturaleza, sino que prestará atención a los hallazgos científicos, consciente, eso sí, de su fragmentariedad, de su indefectible “precariedad”. La ciencia, por su parte, difícilmente sustituirá a la filosofía en la búsqueda de interpretaciones creativas (ligadas a la diversidad cultural y al desarrollo histórico) sobre el significado de los avances científicos para el ser humano, a título individual y colectivo.

La ciencia, en definitiva, nos otorga la clave metodológica para desentrañar el orden material del universo, mientras que la filosofía se esfuerza en cada momento histórico por entender el mundo humano y las repercusiones de los avances científicos para la comprensión que la humanidad adquiere gradualmente de sí misma; también por “anticipar” un futuro siempre abierto y por sondear continuamente la pregunta sobre cómo configurar el porvenir, a fin de satisfacer las exigencias que cada época proyecta sobre el devenir humano. La filosofía puede así contemplarse como un ofrecimiento, como una entrega a la posibilidad de crear. Su cultivo brota de la necesidad de pensar nuestro lugar en el mundo y el modo de canalizar el exceso de energía que alberga el espíritu humano. Las hermosas aguas de la filosofía fluyen entonces de la reflexión sobre cómo vivir, sobre cómo alumbrar un sentido en cuanto que creación, en cuanto que *novum*, en cuanto que reto a la mismidad del mundo.

II. MISMIDAD, DEVENIR Y CONCIENCIA

La filosofía interpreta el mundo, pero se esfuerza también 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 estudio 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 horizontes intelectuales inéditos. Inspirada tanto por la visión científica del mundo como por su propia tradición (y abierta, en la medida de lo posible, a la diversidad histórica y cultural de la especie humana), 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 e inaugura una exuberancia de posibilidades conceptuales. Sin embargo, 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 conjunto de sus posibilidades, a contemplar en él una fuente de sugerencias constantes para imaginar lo nuevo y franquear el pórtico de un universo de pureza, en la senda de lo incondicionado, del don: en el acceso al reino de la libertad. La filosofía resplandecerá, así, como crítica del mundo y como fascinación ante el poder creativo de la mente y de la vida. Convertida ya en apasionamiento, en *entusiasmo*, en amor al saber y en anhelo de desprendimiento y sacrificio de toda “mismidad”, se brindará 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 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 pregunta

clásica por los significados que adopta el ser en, por ejemplo, Aristóteles, gracias a su “descubrimiento” de la analogía (tema abordado con notable profundidad por Brentano)⁶⁹, ni al estudio de las categorías contempladas por la metafísica clásica —los modos de atribución—, ni a ninguna cuestión vinculada a la ciencia lógica. Tampoco aludimos a la elucidación de la idea de ser en Heidegger, pues ésta, por concepto, no podría subsumirse en una noción previa y esclarecedora. 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 mismo, para acusar, de hecho, a toda la tradición ontológica occidental (desde Parménides, lo que incluiría a las cimas más altas de 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 como ciertas aseveraciones típicas de la filosofía clásica, presenta una cadencia solipsista. Además, incurre en un flagrante círculo vicioso, porque el sentido del ser del *Dasein* se erige en clave hermenéutica del ser, y el ser se convierte entonces en “aquello por lo que se pregunta el *Dasein*”. En consecuencia, el ser no se capta en su pureza, en su poder *creador*, en su fundamentalidad, sino tan sólo en la problemática existencial concreta que afecta al ser-ahí.

Los principales prejuicios que, en opinión de Heidegger, “suscitan y alimentan la convicción de que no es necesario preguntar por el ser” hundirían sus raíces más profundas en la ontología antigua, y consistirían 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”⁷⁰. Sin embargo, Heidegger hará consistir el ser en el planteamiento mismo de la pregunta, por lo que subsumirá el ser en la capacidad interrogativa de la conciencia. No lo aprehenderá en su pureza, en su incondicionalidad, en su *libertad*, en su *ser-se*, sino ligado siempre a la problematización inescrutable que lo envuelve y absorbe: el ser como problema endémico, en cuya indefinición radicaría su más sentido más hondo.

⁶⁹ Cf. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1862.

⁷⁰ *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2009, 24-25.

Si Hegel expande la subjetividad trascendental kantiana al proyectarla como desarrollo histórico del espíritu, Heidegger también contribuye a abrirla y a rescatarla de su confinamiento al ámbito apriorístico de las formas puras, pero no en la dirección de una historia universal que se despliega dialécticamente, sino en el plano de la facticidad del *Dasein* como existente en un mundo cuyo horizonte trascendental no es otro que el tiempo. De preguntarnos por las condiciones de posibilidad del conocimiento pasamos así a interrogarnos por las condiciones de posibilidad de la existencia del ente que se cuestiona el sentido del ser, y a elaborar una analítica ya no trascendental, ya no preocupada por la elucidación de los conceptos *a priori* con los que opera el entendimiento independientemente de la experiencia (esto es, en su faceta pura y no empírica, lo que permite acometer una deducción trascendental de las categorías), sino primorosamente fáctica, volcada al esclarecimiento de la existencia de un ente concreto arrojado al mundo. Sin embargo, no basta con preguntarse por las condiciones de posibilidad de la existencia; menos aún con circunscribirlas al análisis de la existencia y de la historicidad de un ente concreto como es el *Dasein*. Es imprescindible engrandecer el horizonte mismo de la pregunta hasta cubrir las condiciones de posibilidad del ser en sí, es decir, de lo que hace posible que el ser sea, y por ende del fundamento más allá del cual no sólo el pensar humano, sino también el mismo ser, el ser en sí, abstraído de toda determinación, resultarían inviables: la posibilidad radical del ser precisamente en su frontera con lo imposible. Comprobaremos que es en la idea de *creación*, como ampliación del espacio de posibilidad del ser y ensanchamiento de sus condiciones previas, donde reside necesariamente —y, por ello, *paradójicamente*— ese fundamento que permitiría la continua superación del ser por sí mismo, y en consecuencia su continua *autofundamentación*, ahora contemplada como libertad de ser, que es la posibilidad máxima. De esta manera, lo posible resplandecerá en la base misma del ser, como su verdadero fundamento: lo *posible-creador*, o *lo creable*, que florece en el límite.

Por otra parte, un análisis fenomenológico como el que delinea Husserl conduce a poco. Ya en sus *Investigaciones Lógicas*, Husserl pretende fundar una “ciencia de la subjetividad trascendental” que actúe, de algún modo, como pilar apriorístico 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 que 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 son demasiado vagas; cuando menos, escasamente clarificadoras. Así, un término tan importante para la escuela fenomenológica como el de “intencionalidad”, redescubierto por Brentano y cultivado —quizá 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”⁷¹, ¿no habremos de admitir que esta característica es propia de todas las acciones transitivas, cuya ejecución exige un objeto directo? ¿Se aplica también a animales complejos no humanos, a los que también podemos atribuir estados mentales? ¿No corre el riesgo de confundirse también con la idea de intención como teleología, como acción orientada a un fin? 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? Al menos deberá aceptarse que ese desdoblamiento de la conciencia la convierte a la vez en *noesis* y *noema*, en sujeto y objeto simultáneos, en algo igual y distinto de sí misma, lo que genera una aparente contradicción ontológica que en realidad es fundamental e irreducible, como trataremos de argumentar en los siguientes capítulos.

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 (sobran ejemplos en la naturaleza de entidades cuya comprensión exige referirlas a otras), 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 la mente) de condición de posibilidad de la percepción en cuanto tal, como sugiere el “*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 filósofo: la verborragia deliberada (atribuible más a sus discípulos que al propio Husserl), que confunde palabras oscuras con grandes pensamientos.

Incidir en la imposibilidad de soslayar el rol ejercido por la subjetividad en todo análisis que afecte a las facultades superiores del psiquismo es legítimo, porque, en caso de no hacerlo, no se explica verdaderamente quién actúa, quién decide, quién percibe, quién siente... Sin embargo, ¿es acaso necesario funda-

⁷¹ El Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México 1990, 39.

mentar una hipotética “ciencia trascendental” de la subjetividad? Ni siquiera nos preguntamos si es posible, sino si es útil. Las ciencias empíricas progresan sin contar, como extraña compañera de viaje, con esa anhelada ciencia trascendental que fundamente la ciencia de lo subjetivo sobre principios imperturbables. La psicología puede proseguir con sus investigaciones sin necesidad de beneficiarse de una profetizada ciencia trascendental o “psicología pura”, en cuyas conclusiones Husserl depositó 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”⁷². ¿Qué resultados, inasequibles a la psicología, a la neurociencia o a las filosofías de corte trascendental —cartesiana, kantiana, neokantiana, etc.—, nos proporciona la fenomenología? ¿Qué nueva proposición validada ha aportado este movimiento filosófico? ¿Qué nuevo conocimiento? Su método de “*epojé* trascendental”, ¿ofrece una auténtica revelación sobre la constitución del *yo*, cuyo alcance y carácter sistemático y contrastable merezcan 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 (que es la esencia, al fin y al cabo, del método científico, y, más aún, de todo discurso racional sobre el mundo: elaborar modelos sobre lo dado ante la percepción). Quizás estribe en su crítica del psicologismo, heredero natural del empirismo británico, el principal foco de interés de la obra de Husserl, como por ejemplo ocurre con 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 en torno a la necesidad lógica y matemática, presentes en las secciones iniciales de las *Investigaciones Lógicas*. No hemos de olvidar, empero, que los grandes empiristas, como Berkeley, Locke y Hume, lejos de adoptar una actitud ingenua con respecto al mundo experimental, efectuaron un análisis refinado del modo en que el sujeto cognoscente interacciona con la realidad “objetiva”, “externa”, para abogar por una postura de tintes constructivistas. No diseñaron, por tanto, lo referido al “mundo” constituido por el sujeto, aunque sí relegaran la centralidad de lo “trascendental”, de la condición de posibilidad del conocimiento, que, 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 que albergaba 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

⁷² *Op. cit.*, 44.

consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias”)⁷³ a la vista de los modestos logros cosechados en la esfera de los conocimientos sólidamente establecidos. De hecho, la fenomenología 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 surcado el siglo XX. ¿Qué ciencia, más allá de ella misma, ha conseguido fundamentar la fenomenología? ¿La lógica, la matemática, las ciencias naturales? Toda fundamentación fenomenológica de las ciencias se limitaría indefectiblemente 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? ¿Necesita la ciencia empírica una fundamentación, más allá del uso de herramientas lógicas? Y esa misma lógica, ¿puede siquiera fundarse en algo previo, que no la presuponga?

Ni la fenomenología ha sido capaz de fundamentar ninguna ciencia ni, en el terreno puramente especulativo, ha coronado la meta —expresamente enunciada 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 nítidamente por una de las opciones, en su caso, el subjetivismo, el racionalismo y la perspectiva teleológica. Además, la fenomenología se queda en la mera descripción. Desdeña la faceta crítica y ofrece una construcción sistemáticamente superficial. Es un método ingenuo en el peor sentido: no por innovador, no por reformular las categorías que sustentan nuestra comprensión del mundo y perseguir una base más profunda —como anheló Descartes—, sino porque se limita a exponer cómo los objetos se presentan ante la conciencia (¿ante todas las conciencias?), pero no explica convincentemente por qué se presentan así. Responder a esta pregunta exigiría profundizar en la manera en que el cerebro procesa la información. Sin un fundamento neurobiológico sólido, ¿cómo comprender nuestra conciencia de los objetos que se presentan ante nuestro aparato perceptivo? La fenomenología sucumbe al dualismo, al subjetivismo y a una recuperación de la esfera trascendental, aspectos difícilmente compatibles con una aproximación científica y desmitificadora de las capacidades de la conciencia, capaz de insertarla en la gran trama de la evolución, del desarrollo individual y del influjo de la cultura.

La mejor aplicación de la fenomenología reside en *Ser y Tiempo*: si pretendemos llegar “a las cosas mismas”, “*zu den Sachen selbst*”, tal y como nos exhortaban Husserl y el movimiento fenomenológico, 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 indisoluble 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

⁷³ *Op. cit.*, 59.

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, que proyecta de acuerdo con las posibilidades atesoradas, para cuidar de sí mismo y del mundo circundante. La aspiración fenomenológica a estudiar las cosas tal y como se presentan ante la conciencia, para seguir la senda señalada por un proceso de “reducción” y contribuir a suspender, en un fecundo paréntesis, los múltiples prejuicios que nos impiden contemplar el fenómeno en su pureza, es sugerente. Se entiende en un contexto histórico marcado por la reacción tanto contra el psicologismo y su radical relativismo lógico y epistemológico como contra los apriorismos neokantianos. Sin embargo, su destino, al menos cuando se adentra en la reflexión sobre 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 de la fatalidad ínsita a ese horizonte que expuso Heidegger en su obra maestra.

Por *sentidos del ser* aludimos al modo en que el *ser*, esto es, lo puro e irreducible, 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, en su *posibilidad de ser-se*. 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 que busca el sentido más profundo del propio ser. Pero con respecto al ser, los sentidos no apuntan sino a los modos en que el propio ser *se relaciona* consigo mismo: a su poder-ser “él mismo”; en suma, a su *poder-ser en cuanto ser*. En los distintos sentidos del ser se pone así de relieve su capacidad, su orientación hacia sí mismo, su “ser él mismo”. El ser “*se es*”, *ejerce 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”. La potencialidad intrínseca del ser para sí mismo es aprehendida por la conciencia (por el ser en cuanto que “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*.

¿Cómo llegamos a ellas? ¿Cómo podemos deducirlas desde un concepto puro de ser como posibilidad indiferenciada, como mero *ser-se*, o como fundamento que se funda infinitamente a sí mismo, pues podría remitir indefinidamente a sí mismo, como raíz última? No tenemos más remedio que valernos de intuiciones intelectuales; pero éstas nunca son puras, pues siempre apelan, completa o parcialmente, a intuiciones empíricas que han contribuido a despertar en nosotros esas intuiciones intelectuales (como chispas que encienden posibilidades latentes en nuestro aparato intelectual, y en consecuencia en nuestras estructuras

neurobiológicas). Por tanto, nos servimos de una mezcla de lo intelectual y de lo empírico, o del razonamiento abstracto y puramente formal sobre lo inteligible enlazado a la experiencia sensorial sobre lo dado en el espacio-tiempo, a fin de categorizar la complejidad de lo pensable y de lo experimentable, o de lo posible y de lo real. Después de todo, la búsqueda de los modos en que el ser se relaciona consigo mismo no es sino el intento de sistematizar la diversidad del ser, sus manifestaciones mutuamente irreductibles (pero que en último término entroncan en un fundamento compartido), cual rostros de sus posibilidades más íntimas de despliegue. Mediante una combinación de lógica e imaginación debemos desarrollar las nociones absolutamente irreductibles para el pensamiento humano y explorar sus relaciones potenciales, como método para indagar en las relaciones del ser consigo mismo, que para nosotros adoptan la estructura de determinaciones.

Como es sabido, de los principios lógicos de identidad y no-contradicción podemos inferir las nociones concomitantes de *identidad* y *diferencia*, mediadas por el espectro de la *posibilidad*. La identidad, o el ser tomado en sí mismo —su conservación, su sustancialidad—, la diferencia, o el ser tomado frente a sí mismo —su negación, su procesualidad—, y la posibilidad, o el ser más allá de sí mismo —su trascendencia—, apuntan a conceptos tan fundamentales para el pensamiento humano que es prácticamente imposible desprenderse de ellos; lo que en realidad cabe hacer es integrarlos en un espacio de inteligibilidad más amplio, como *fases* respectivas de un dominio esencialmente infinito, que, en su expansión asintótica, como una serie de Taylor ontoepistémica, cubriría todo concepto posible (como “totalidad de lo posible”, o como “síntesis de todas las verdades lógicas y ontológicas”). Estas tres categorías revelan una dimensión tan fundamental para el pensamiento que en su *sistema* se subsumen incontables posibilidades ulteriores de conceptualización de lo real y de lo posible. Éstas involucrarán, en último término, al ser tomado como mismidad, que sólo remite a sí mismo y que exhibe las posibilidades de apuntalar su propio fundamento, y al ser tomado como conciencia, que manifiesta las posibilidades de negarse a sí mismo. De la síntesis entre mismidad y conciencia emergen las posibilidades de trascendencia del ser por sí mismo, que en nuestro enfoque filosófico desembocan en el mundo humano como individualidad y como cultura, o como sujeto libre y creador y como humanidad que auspicia el arte, la ciencia y la filosofía; en su sentido más profundo, la posibilidad del ser no hace sino señalar al concepto de *creación* como horizonte supremo.

1) *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 lengua-

je (que en todo caso no excluyen la posibilidad de “expresar todo lo pensable”, dado el grado de efabilidad inherente a cualquier lengua), no lo categorizamos cabalmente si no es a través de flagrantes incorrecciones gramaticales, converge con su *poder*: es su *potencialidad* de ser. Si el ser es, entonces el ser, en su más insondable y críptica pureza, no puede ser lo “inmediato indeterminado”, como en la lógica de 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 refugge de forma concomitante a su ser: el ser es, así, poder-ser.

2) *El ser-nulidad*

El ser-nulidad no consiste sino en el ser en cuanto que infundado en su ser, esto es, en cuanto que *carente de un fundamento que dimane 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, a la ausencia frente a lo dado; al *semper plus*, como pregunta que nunca se agota en ningún límite), el ser, en cuanto ser, aparece huérfano de una base ontológica firme que lo asiente 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 absoluto⁷⁴. En su relación más básica consigo mismo, el ser es “no-poder-ser”: el ser no es, por cuanto no está 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 (facultad que lo “niega”, lo “nulifica”), sino a la 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 que mero “ser”: sobre una *ausencia*, contemplada como posibilidad de trascender lo dado en la *presencia*. 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, pues se muestra continuamente susceptible 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 libertad, de su “poder-ser él mismo” y, en consecuencia, poder-ser “el no-poder-ser”. La nada es entonces deudora de la virtualidad más profunda del ser.

3) *El ser-comparecer*

El ser-comparecer no es sino el mundo, su espacio-temporalidad, su poder-ser dimensionado, constreñido, “fijado” en unos límites (*trascendibles* por el pro-

⁷⁴ No hemos de olvidar que, de acuerdo con la teoría de conjuntos, el conjunto vacío es subconjunto de todos los conjuntos.

pio ser-comparecer, pero márgenes, al fin y al cabo, que se extienden en las cuatro dimensiones). 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 infinitesimitud se disipa y sólo puede recuperarse mediante la conciencia, a través de ese mundo que, pese a comparecer, se convierte también en “no-comparecer” (se “cuestiona”, se “desafía”, para renegar de su finitud y poder dividirlo o expandirlo infinitamente, como revela el razonamiento matemático). El ser-comparecer es el ser que se “finitiza” como *evento*, como concreción espaciotemporal en un conjunto de coordenadas (como punto en un continuo espaciotemporal), para relacionarse consigo mismo en cuanto que límite, en cuanto que “frontera”. Como tendremos oportunidad de argumentar más adelante, el espacio-tiempo constituye la espacio-temporalidad del mundo⁷⁵, 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” (al menos si por “real” nos referimos a “lo objetivo”, a “lo que está” y se limita a estar, a aquello que “meramente comparece”, justificado en su puro “yacer”, en su “estar ahí”). Lo real evoca aquí lo limitado, lo finito, lo que cristaliza 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, supone un desafío al mundo, plasma un “no-comparecer”, pero todo acto lleva, concomitante, un “producto”, su concreción en un objeto, en un resultado cuyos efectos son necesariamente finitos, constreñidos a un límite, instalados en la espacio-temporalidad del mundo, en su dimensionalidad. El ser que “es limitadamente” no es otro que el ser-comparecer: el ser espacio-temporalidad que se define por su espacio-temporalidad, replegado sobre sí mismo para devenir mismidad, para desembocar en su “mero comparecer”, y fundarse en ese “mero comparecer”.

4) *El ser-devenir*

El devenir constituye la manifestación espaciotemporal de ese poder-ser que pertenece intrínsecamente al ser. Todo devenir representa un tránsito desde una comparecencia dada hasta una nueva, desde un estado a otro, 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 espaciotemporalmente, 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

⁷⁵ Vide infra: “el ‘*hic et nunc*’ del comparecer”.

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, formas originales de comparecer, relaciones entre eventos en un número finito de pasos, al revestirse de espacio-temporalidad, de finitud, de susceptibilidad de fragmentación, de división, de “seccionamiento” 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 para desafiarse a sí mismo en su moverse, en su poder-no-ser lo que “comparece ahí”, en una espacio-temporalidad dada. Sin embargo, 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 a la conciencia el devenir se le antoja ilusorio. No han perdido atisbo de vigencia las profundas paradojas metafísicas 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, como únicas parcelaciones conceptuales de lo real. En efecto: todo devenir es ficticio, pues siempre se ha permanecido en un estado, en una mismidad, en un *hic et nunc*, como una imagen congelada y despojada de dinamismo. 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, al analizarlo 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”, en una suma de eventos. Jamás hemos abandonado el ser-comparecer y el ser-mismidad.

Sin embargo, el problema de este modo de razonar reside en la tiranía dictada por la conciencia, que pretende imponer esa irreductibilidad percibida en el *‘hic et nunc’*, y 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, es cierto que “nunca” puede ser captado. No “vemos” movimientos, ni sentimos “transformaciones”: aprehendemos estados disonantes entre sí, múltiples, variables, pero estados, después de todo.

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. Como difuminado, como preso de ineluctable delicuescencia, el devenir se diluye cuando la conciencia ansía capturarlo. Jamás 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, irreducti-

ble, 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 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 del ser-comparecer y del ser-mismidad (que se muestran ante la conciencia como un “comparecer aquí y ahora”, en un evento; como un “ser él mismo”)⁷⁶.

El ser-devenir no es sino la posibilidad que alberga el ser de relacionarse consigo mismo en cuanto que distinto, en cuanto que 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 entonces el poder inderogable del ser, que ni siquiera en su poder-ser finita y 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. Cabe devenir porque el ser “puede ser-se” en cuanto que mutable, en cuanto que acontecimiento pasajero, indigente con respecto a sí mismo, partícipe de la variabilidad. Esta observación nos retrotrae, nuevamente, a la espacio-temporalidad del mundo, a su finitud. Lo finito es lo susceptible de ser “dividido”, aprehendido en “partes”, aun sin desprenderse de su condición de “totalidad” que entrelaza y vertebrada 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”, pues *adolece* de una posibilidad de cuestionamiento irrestricto, de un “retar” ilimitadamente lo dado. Pero para lograrlo ha de proyectar categorías infinitas sobre la finitud, y así anularla, subsumida en la rigidez del concepto, que “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.

Nunca *es dado* el devenir. Más bien, lo que hace el devenir es vincular lo dado, las partes de las que es susceptible el ser-comparecer con arreglo a su finitud. El devenir encapsula el poder de lo finito, su libertad, la virtualidad de las partes para relacionarse recíprocamente, pero la conciencia capta infinitudes: el *‘hic et nunc’* que siempre podría escrutarse indefinidamente, interrogado en su mismidad, por limitarse a “estar ahí”. El “mero comparecer” se muestra ante la conciencia como potencialmente infinito: es inagotable, y siempre cabe interrogarlo, desafiarlo en su mismidad, en su simplicidad, en su “positividad”. La materia se manifiesta entonces 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. Esta clase de relación, este ser-devenir suyo, es en cualquier caso finitud: resulta “inaprehensible” por la conciencia,

⁷⁶ *Vide infra.*

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, que 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 por ello incapaz de concebir lo discontinuo. Para la conciencia “*natura non facit saltus*”, pues todo lo subordina a la continuidad, que no es sino la *infinitesimitud*, la indiferencia, la inmersión de toda parte en la unidad primigenia e infinita, en cuyos mares se evapora lo finito.

En un plano epistemológico diferente, pero estrechamente conectado con lo que acabamos de observar, 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* y los cambios de fase con que tropezamos en la práctica totalidad de ámbitos del conocimiento), pero no en la esfera energético-material. No puede existir un *vacío* de materia-energía entre un estado y otro —pertenecientes a un mismo *campo fundamental*— que nos obligue a postular una discontinuidad cuantitativa y cualitativa, sino sólo una disposición estructural y funcional distinta. 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 configuraciones 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, algo que puede generar una asimetría interactiva con respecto al estadio anterior, traducida en una discontinuidad estructural y funcional.

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 ofrece el modelo estándar en forma de fermiones y bosones, no refuta esta evidencia. No podemos “imaginar” el átomo o la partícula subatómica última (si esta entidad carente por completo de estructura interna llegara algún día a desvelarse, tal que la pléyade de partículas elementales hoy conocidas se clausurase definitivamente y ya no fuera posible identificar nuevos “actores” en el cautivador 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 que un quark o un leptón. Para la conciencia, como para las matemáticas, una cantidad siempre es infinitamente divisible o infinitamente multiplicable; cero e infinito emergen como

límites ($1/0$ tiende a infinito; $1/\text{infinito}$ tiende a cero). La conciencia no puede desistir 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, como mundo en su mismidad, no puede ser aceptada por la conciencia, que siempre busca un *más* (o, en lo que concierne a la fundamentación, un *menos*), pues su desafío al mundo lo ejerce mediante su *infinitud* potencial, a través de su *poder* para pensar lo infinito y lo infinitésimo. En efecto, toda noción puramente intelectual de un *límite absoluto e irreductible* en la constitución de los entes se enfrenta a dificultades insalvables. Así, en la *Monadología* Leibniz justifica la presencia de mónadas, sustancias absolutamente simples, con el argumento de que hay sustancias compuestas, agregados de simples, pero ¿cómo sabe que existen sustancias compuestas, cuando él quiere basarse en un razonamiento meramente *a priori* y no en la evidencia empírica? No lo conoce por experiencia, sino por deducción formal. Sin embargo, en realidad se trata de una definición, porque la caracterización de lo simple y de lo compuesto depende de un cierto punto de vista. Un cuerpo físico puede contemplarse como una entidad compuesta, pero también como algo simple, en cuanto que unidad diferenciada frente a otras. Siempre podemos proyectar las categorías de unidad y de multiplicidad sobre cualquier objeto. El único criterio en verdad convincente sería el empírico. Así, la física contemporánea considera que una partícula es elemental e indivisible si no tenemos constancia de una estructura interna. En suma, lo simple y lo compuesto representan conceptos de nuestra mente. Es aquí donde la filosofía trascendental kantiana exhibe con nitidez su superioridad sobre la metafísica de Leibniz. Además, y en tanto que sustancias absolutamente simples, las mónadas no poseen cantidad, pero sí tienen cualidades. Cómo de un agregado de entidades puramente cualitativas puede surgir lo cuantitativo es algo que permanece inexplicado en su fascinante sistema deductivo del mundo; cómo pasar de lo inextenso a lo extenso, en definitiva, sin caer en sonoras contradicciones. En el extremo opuesto encontramos el materialismo dialéctico de Engels, donde la cantidad se transforma espontáneamente en cualidad, sin esclarecer de manera persuasiva cómo lo hace, el mecanismo subyacente a ese proceso.

Expuestos a la disyuntiva metafísica entre cantidad y calidad, lo más sensato parece suponer que ambas se refieren, después de todo, al despliegue espacio-temporal de objetos físicos: la cantidad es la estructura, ubicada en un espacio-tiempo; la cualidad es la disposición que puede adoptar esa estructura, su organización y, consecuentemente, su movimiento interno o externo. Como la teoría de la relatividad general descubre una imbricación profunda entre las nociones de materia, energía, espacio y tiempo, no es osado sostener que, en su fundamento

último, la cantidad y la calidad han de remitir a un concepto más básico, primordial e insoslayable.

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 interpretar 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, testimonios de la libertad del ser para relacionarse consigo mismo, también de forma limitada, finita.

El ser-devenir rubrica, después de todo, la finitud del mundo, en cuanto que 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 confunde 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 misma 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 disolverían cualquier gota, cualquier hálito de “individualidad”. Como “comparecer” que se agota en sí mismo, en su propia mismidad, el mundo 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 que 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*.

5) *El ser-mismidad*

El ser se relaciona consigo como mismidad al constreñirse a un estado: tan pronto como se “agota” y circunscribe su “ser-se”, su poseerse en cuanto ser, a una situación dada. La mismidad es intrínseca al mundo: el ser-mismidad no es sino el resultado del ser-comparecer que se convierte nuevamente en ser-comparecer, para distinguirse consigo mismo en cuanto espacio-temporalidad. Por tanto, el ser-mismidad rubrica la *potencialidad* del ser como ser-comparecer y ser-devenir. La mismidad equivale al comparecer en cuanto tal: 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, que “se es” en cuanto que limitado, en cuanto que dimensionalizado, en cuanto que evento o punto espaciotemporal.

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 insta un nuevo nivel ontológico, como si el ser se viera abocado a conquistar de modo inexorable una serie consecutiva de estadios. Si el ser tuviera que obedecer 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 (parece de hecho imposible que se alcance 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 que ausencia de una frontera ontológica última, al igual que no cabe determinar un primer o un último entero en la serie sin sucumbir a la contradicción) de su *vida* (el “vivirse” del ser, esto es, su “ser-*se*”, su libertad). Nada puede forzar la “trayectoria” por cuyos cauces ha 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 frisa, después de todo, con lo indefinible, con lo inaprehensible, bañada de tanta y de tan radical trascendencia que desafía todo concepto e incluso toda intuición. Sin embargo, la conciencia comprende que el ser es su poder-ser: el ser es *poder*, una relación consigo mismo, y es aquí donde se enciende la luz de la creatividad.

6) *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 que ser-conciencia, el ser “se es”, se relaciona consigo mismo como “para-sí” frente al “en-sí”, frente a la mismidad del mundo. Así, es en el ser-conciencia donde 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 de modo radical, y se abre a la creación. El ser-conciencia refleja la insatisfacción del ser consigo mismo, su perpetuo deseo de “más”, su disposición a franquear toda frontera, sin capitular ante límite alguno. El ser-conciencia plasma por ello la profunda escisión que existe en el seno del propio ser, y manifiesta entonces su liber-

tad más honda y pujante: la de ser “para sí”, la de no conformarse con lo dado. De esta manera, se sumerge 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, que no se funda sobre sí mismo, pues 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, dentro de la más elevada de las interpelaciones: ¿por qué el *porque?*, es decir, ¿por qué la posibilidad ilimitada de formular preguntas?; ¿por qué esa apertura indefinida a lo interrogativo?

7) *El ser-libertad*

La libertad constituye la expresión por antonomasia del “ejercer su propio ser” por el ser: del “ser-se”. El ser se relaciona consigo mismo como libertad en cuanto que *poder*, en cuanto que potencialidad, cuyo carácter permite al ser “vivirse”.

En la libertad destaca “el ser para sí mismo”, por lo que es en ella donde despliega el ser toda su pujanza. El ser libre se precipita fuera de sí, se abre radicalmente y abandona toda mismidad. Sin embargo, en virtud de su libertad puede adquirir, “libremente”, mismidad, puede limitarse a “comparecer”, y a deleitarse en ese comparecer. El ser se abre a sí mismo en su libertad: “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 transparentaría 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*, pues 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 hace sino traslucir 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 desde la que sea factible 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*.

Como ser ético, el ser-libertad remite al compromiso del ser con su propia libertad. Ataño así a su determinación de ser libre, dimanante de su más profundo poder-ser. Pero para ser libre, para ejercer auténticamente ese poder-ser tan exuberante, ha de otorgarse una ética (como advirtió 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 fascinante para su razón, por mostrarse como *verdad libre e inagotable*, universaliza la práctica de su libertad para gozar de una libertad auténtica, ya no constreñida por el límite que establece su propia libertad, su propio desbocamiento egoísta, sino engrandecida por una ley moral que desborda la esfera del individuo y se eleva al plano de lo universal), ha de plegarse ante sí mismo y entregarse a su propio poder-ser en cuanto que “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”. Es consustancial a la libertad una ética, cuyo fundamento apunta al mantenimiento de esa misma libertad: a una libertad “libre”, que exige su “control”, su “sacrificio” por el sujeto. Para “ser-se”, para “poseerse” y ejercerse máximamente como libre, el ser-libertad se convierte así en ser ético.

8) *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. Como expresión máxima del poder-ser ínsito al ser, del ser como capacidad para vivirse, para “ser-se”, la libertad 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 armonía, coherencia y orden. Ya 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”.

En cuanto que solidaridad, 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 consigo mismo, al tiempo que logra su apertura, sin clausurar el horizonte de 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 quepa 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*, la ética vivida universalmente: la ética que se propone establecer las condiciones de posibilidad para una *praxis* plural de la libertad. La ética como política, o vivencia común de la pujanza que exhibe el ser, no evoca sino la responsabilidad del ser, en cuanto que pluralidad con respecto a sí mismo. Así, el *ethos político* remite a la responsabilidad de la humanidad consigo misma, con su llamada (pues es una de sus posibilidades más profundas, y toda posibilidad que expanda los límites del ser y contribuya a su continuo “crearse” se yergue como una exhortación tarde o temprano insoslayable) a ser colectivamente libre, para que todos sus miembros puedan disponer, “libremente”, de su libertad. El ser-solidaridad se refiere, en suma, al ser que se entrega a la universalidad, al ser que ejerce su libertad mediante la unificación de lo diverso en una *vida* convergente, en un “vivirse a sí para lo otro”, en el entregarse a la pluralidad, tonificada por la posesión de un espacio político, de un *telos* común, aun libre e inagotable: el de la libertad ejercida en comunidad.

9) *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 revela su solidaridad en su “trascender el ensimismamiento que ofusca la propia solidaridad”, pues ni siquiera aspira a una felicidad presente, cuya luz emane de la vida comunitaria, del reconocimiento ajeno, sino que sus energías se han orientado al *novum*, a la creación. No está cegado por la libertad ni deslumbrado por la solidaridad: el ser-entrega entraña la predisposición radical a la creación.

10) *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 de la imaginación, de la razón o de la sensibilidad. El ser-pureza brilla en su inefabilidad inspiradora, 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, a la posibilidad más allá de cualquier límite, pero que aun en esa indefinición trasluce una hermosura verdadera en quien lo contempla, destello de un fin en sí. El ser-pureza se evade inexorablemente, si bien imprime su huella, el fulgor de su rúbrica: 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 que irradia su luz de manera universal. Transparenta una juventud desprendida de sí misma, desde cuya agilidad y desde cuya primicia es capaz de compadecerse de toda vejez, de todo sufrimiento, de todo tedio, para no desistir de desplegar su luminiscencia. Así, el ser-pureza inspira fascinación, entusiasmo infinito ante tanta limpidez, ante tanta sencillez, ante una hondura tan desbordante y virginal. El corazón que no se busca a sí mismo, pues se abre a lo insondable, se deja arrebatar por la contemplación de lo puro. 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 la hermosura latente que nos circunda, a la magna y cautivadora arquitectónica que nos envuelve, al misterio inextinguible que nos contiene: a esa belleza genuina, a esa sabiduría solidaria y a ese amor libre que intuimos cuando nos posee la luz de la pureza auténtica. 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, algo tan noble que nos eleva e inspira incesantemente, ensanchando los horizontes del pensar. Sabemos que nada de lo que existe en el mundo goza de una pureza genuina, pues todo se encuentra condicionado por la fiera necesidad que gobierna la materia, por la feroz inexorabilidad que constriñe las fuerzas de la vida, por la autosuficiencia que preside el cosmos en su mismidad más profunda, sustentada sobre mecanismos ciegos e impersonales que remiten a un fundamento último desconocido. Sin embargo, el ser es siempre más que el mundo: el ser es *poder-ser*, es apertura, es creación, es *novum*, e incluso en medio de la vorágine del universo, la conciencia capta ese reflejo que remite a lo insondable, a lo inagotable, a la intuición más pura y valiosa.

11) *El ser-creación*

El ser se relaciona consigo mismo como ser-creación cuando se manifiesta como poder-ser para el *novum*: como apertura radical e insondable a “lo que no es”; como vislumbre de lo flamante y primaveral, del esplendor que embellece una juventud verdadera, de la luz que presagia lo nunca iniciado. 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, a lo ausente, a lo *impensado*. Remite entonces 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, como 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”, para entroncar con el ser-nulidad y, por ello, con el ser-poder-ser, con el ser en su grandeza irreductible, en su verdad más profunda. El ser-creación exhibe 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 aspirar incluso a lo imposible, al no-ser, y para hallarse en perpetua disposición a crecer, a entregarse, a diseminar su sagrada y sublime pureza; a brillar como sabiduría, como belleza y como amor.

12) *El ser-sabiduría-belleza-amor*

Esta tríada condensa los tres objetos fundamentales que podemos concebir para la búsqueda intelectual, el horizonte de la acción y el espacio de la contemplación:

Como objeto intelectual: la verdad, meta suprema de los sistemas conceptuales, o modelos sobre la realidad y el pensamiento, que implica objetividad en nuestras aproximaciones al mundo y a la mente; *la sabiduría* trasciende la oposición entre lo verdadero-objetivo y lo libre-subjetivo, pues se manifiesta como una verdad hecha vida, o como una comprensión objetiva transformada en posibilidad de vivencia subjetiva de lo verdadero, o en apropiación de esa verdad por el yo libre y creador.

Como objeto práctico: el bien, que en primera aproximación comparece como libertad (expansión del yo), mejora (expansión del yo y del nosotros) y justicia (reciprocidad entre el yo y el nosotros), en un horizonte constituido de tal manera que la tensión entre lo subjetivo-libre (la autoafirmación) y lo objetivo-necesario (la justicia) se trasciende mediante el *amor*, o entrega libre y creadora a una alteridad que no anula, mas engrandece y supera la subjetividad. En este proceso revela un mundo de posibilidades al que siempre podríamos acercarnos asintóticamente, sin nunca agotarlo.

Como objeto estético: la expresión libre de la subjetividad humana, trascendida (y por tanto liberada) como *belleza*, es decir, como fin objetivo que asume también lo subjetivo y que en consecuencia trasciende la tensión misma entre lo objetivo y lo subjetivo, al brindar un espacio posible para aquello que merece ser contemplado (de esta manera, el sujeto se entrega libremente a un objeto puro, a un fin en sí mismo, a un horizonte potencial de lo incondicionado, que sólo se alcanza asintóticamente).

En la sabiduría, el ser se posee a sí mismo como comprensión, como verdad, como crecimiento. La sabiduría irradia hondura, el vislumbre del fundamento como posibilidad, no como “clausura”: la apertura constante, la disposición a enriquecerse, a transformarse, a *aprender*. Como sabiduría, el ser ejerce su poder-ser para *crecer*, para ampliarse, para relativizarse y prepararse a forjar lo *nuevo*, a configurar 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”)⁷⁷.

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 es ofrecerse a lo “otro”, y la alteridad del ser radica “en lo que no es”, en su “no-poder-ser”. El ser se ama entregándose a sí mismo, “a vivirse”, pero el ser ama cuando se dona al no-ser, cuando se abre a “lo que no es”, preludio de toda *creación* e imagen de un amor aún más profundo. 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 percibe la desmesura de un sentido incondicionado, inasible e inagotable. Sabiduría, belleza y amor no hacen sino rubricar el ser en su propia inagotabilidad.

Del amor germina la compasión, pues amar implica también advertir la agria ausencia de amor que oscurece lo natural y lo humano; exige sentir la carencia, el castigo, la tortura infligida por la orfandad de amor que ofusca espacios y tiempos, por la imposibilidad de plasmar la pujanza de los ideales en la debilidad de la materia. Por tanto, amar equivale a amparar en el espíritu la docta luz de una clemencia genuina, no el brillo confuso de 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. Se trata de una compasión creadora, de un amor sabio y bello, que comprende la urgencia de forjar ese *novum* de cuyo seno se destierre todo vestigio de llanto y tristeza, para mejorar el mundo, para expandir el ser como posibilidad. El amor se peca de que lo bello no es susceptible, en definitiva, de una realización auténtica, pues lo “pleno”, el ser en su libertad pura, el ser en su poder prístino, el ser en la limpidez de su ímpetu creador, jamás comparece en la mismidad del mundo, en el *hic et nunc* de la naturaleza y de la historia. Precisamente por ello se afana aún más en crear, en aspirar a lo imposible, para así rubricar la potencialidad máxima del ser, que es su entrega, su desprendimiento de sí, tal que, desasida de sí misma, se abra incluso al no-poder-ser.

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

13) *El ser-ulterioridad*

En cuanto ulterioridad, el ser sobresale como el “poder-ser incesante”, como la apertura radical a ser más, a trascenderse irrestrictamente para franquear todo

⁷⁷ Platón, *Fedro* 250 c7-e1.

límite (cada concreción de esta ulterioridad se asemeja a uno de los elementos numerables en los conjuntos infinitos de Cantor).

Como ulterioridad, el ser se relaciona consigo mismo en su posibilidad latente de novedad. La ulterioridad refleja el “poder-ser” más propio, el *poder del ser*, su “suspensión” en lo infundado, en un abismo que no sugiere oscuridad, sino luz: la luz de la posibilidad, del poder creador, de la apertura. El ser susceptible de cuestionamiento perpetuo, no ya por la conciencia, sino por su propio “ser-se” (como “poder-ser” previo que lo capacita para ser y que por tanto lo “infunda” en su ser), equivale al ser-ulterioridad, a ese “*semper plus*” bajo cuya luz resplandece la majestad del ser, su verdad más profunda, su destino: la superación, el crecimiento, el aprendizaje. Así, la ulterioridad brilla como la *humildad del ser*, como su disposición permanente a traspasarse a sí mismo, a ampliar sus energías latentes, a ensanchar sus fronteras, a engrandecer su espacio ontológico.

La ulterioridad contiene, por tanto, la virtud más preciada del ser: su desprendimiento, su desasimiento para “ser más”, para expandir su fuerza, para extender su capacidad, para propagar el rayo de su sabiduría, de su amor y de su belleza, y así poseerse a través de formas nuevas. 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 todos los confines.

1.2. Verdad y realidad

La cuestión del “sentido” no puede dissociarse del examen del “para sí”, de la conciencia que se plantea esta pregunta⁷⁸.

Vibra la interpelación sobre el 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*, pues sólo la conciencia alumbraba este problema (y todo horizonte problemático, en realidad), pero al hablar de *sentidos del ser* nos referimos a cómo *el ser* en cuanto tal (esto es, lo último, lo inasible, lo irreductible) deviene significativo para sí mismo. El problema vinculado a la conciencia remite, de hecho, a la *posibilidad del ser*, al ser relacionado consigo mismo. Una manifestación del ser, la conciencia, aborda el interrogante sobre su sentido, por lo que *late en el ser; inocultablemente, la cuestión por el sentido*. El pináculo

⁷⁸ No falta razón a Nicolai Hartmann cuando, en clara referencia a la posición heideggeriana, escribe: “*Sinn*’ ist unter allen Umständen (in allen seinen Bedeutungen) etwas, was für uns’ besteht – genauer für uns oder für etwas, was uneresgleichen 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 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 Ableiten der Seinsfrage in die Sinnfrage läßt es anders nicht zu” (Zur Grundlegung der Ontologie, Walter de Gruyter, Berlín 1965, 42).

de la complejidad de la vida inunda el mundo entero cuando asume la pregunta por el *sentido*. De alguna manera, es la totalidad del universo la que profiere este 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, cobra una relevancia insoslayable. La pregunta por el sentido converge así con la pregunta por el *ser*: incoa la pregunta por el todo, la pregunta por lo puro e irreductible, por lo límpido y creador, en cuya esfera moramos.

Resulta sumamente tentador contemplar los sentidos del ser que acabamos de describir desde la óptica del *ascenso*, como “momentos” de una progresión, pero no se escala en realidad ladera alguna, porque no existe una cúspide, una cima que haya de coronarse, un “límite” evolutivo donde resuenen los ecos de una verdadera culminación, de un sistema completo y consistente al unísono que agote el horizonte infinito de lo posible, y por tanto de lo fundamenteable. 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 con el objetivo de poseerse totalmente: simplemente *vive*, esto es, “se es”. Este “ser-se” del ser, este vivirse para sí mismo, evoca su *libertad*, que se encuentra dotada de tal grado de radicalidad, de tal pujanza y “trascendencia”, que la vida del ser no estriba sin más en el retorno a sí mismo, en comprenderse cabalmente para ejercer en plenitud su autonomía y su brío, sino en *crear*: en “no-poder-ser”, en *entregarse* a lo ilimitado, al proceso sin término, a lo inconcluso: a lo *impensado* (como posibilidad siempre ulterior a cualquier otra). 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 posibilidad incesante de trascenderse, como “*semper plus*”, como lo inagotable, como lo incondicionado, como la pura e inspiradora abnegación, para ser, para vivir, para 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*, y el hecho de haberla discutido en último lugar obedece sencillamente a motivos prácticos, a razones de “inteligibilidad”, pues todos los momentos son 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 enseñan las ciencias naturales. Este desenvolvimiento, sin embargo, constituye una posibilidad íntima y permanente del ser, que 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 nacimiento de una mente como la humana, en cuanto que desafío al “comparecer” del mundo.

El ser entraña siempre *ulterioridad*, como también implica siempre *mismidad* (y es por ello perpetuo y límpido “desafío a esa mismidad”). El ser conlleva posibilidad de evolución porque “se es”, porque se relaciona consigo mismo

como su *poder*. Responde, en definitiva, a lo puro e inescrutable: a lo *creador*. Los sentidos del ser no han de interpretarse, así pues, como sucesiones espaciotemporales 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 exige imperiosamente una clasificación, una analítica, una taxonomía del ser que ponga de relieve sus “modos de ser”; pero el ser simplemente “es”, y en ese “ser” se *puede-ser*. No obstante, ser y poder-ser se hallan tan indisolublemente vinculados, tan estrechamente intercomunicados, que ser es ya poder-ser, y toda aparente escisión establecida por nuestra conciencia, por nuestra tentativa denodada de comprender, esto es, de “acotar” dentro de los angostos límites de nuestros conceptos, violenta la pureza insondable del ser.

No basta, empero, con invocar una “unidad primigenia”, en cuya paz se apaguen todas las oposiciones, como pretenden ciertas corrientes de la mística y de la metafísica. La unidad supone ya un concepto, una vulneración de la 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 del lenguaje es siempre subsidiaria de la oscuridad del pensamiento): es el propio intelecto el que languidece, y es el propio anhelo de entendimiento el que exhibe su flagrante debilidad ante lo infinito. Al analizar la unidad y la multiplicidad dentro del ser, el ser que simplemente se-es y el ser que se diversifica, precisamente por el ejercicio de sus propias posibilidades, nos enfrentamos a una colosal dificultad lógica y metafísica. El ser-se propio del ser ha de subyacer a la bifurcación misma entre unidad y pluralidad. El ser, que en su acepción más profunda sólo “se es” (en un “sólo” que lo contiene “todo”), no puede subordinarse ni a lo uno ni a lo múltiple; *ser* es trascenderse, y por tanto anteceder cualquier oposición, como una totalidad que se expande de modo indefinido, como un límite asintótico que no concede estabilidad a ningún polo del binomio, pues no se detiene ni en la consistencia ni en la completitud. Aunque podemos concebir distintos infinitos en paralelo, o al menos infinitos diferentes entre sí —como el de los reales y el de los naturales—, lo que proporcionaría un fundamento lógico para el politeísmo metafísico (la existencia de una multiplicidad de divinidades, y por ende de infinitudes substanciales), resulta sumamente complicado desarrollar de manera consistente un sistema de pensamiento auténticamente pluralista. Leibniz lo intentó con su teoría de las mónadas, pero este sistema sucumbe a numerosas inconsistencias lógicas, entre otras razones porque necesita contemplar las entidades absolutamente irreducibles como incomunicables, como carentes de ventanas, como sustancias que no se relacionan entre sí, lo que le obliga a postular una inverosímil armonía preestablecida. Este presupuesto rompe la parsimonia del sistema, al menos en comparación con el monismo de Spinoza. Quizá todo se deba a una fatalidad del pensamiento humano, incapaz de convivir pacíficamente con una pluralidad verdadera, donde cada elemento goce del mismo estatus ontológico que el otro; o quizá responda a una necesidad lógica universal, independiente de nuestro pensamiento: objetiva y no subjetiva. En cualquier caso,

también el monismo (que actuaría como correlato metafísico del monoteísmo, sólo que en este último la unidad se refiere al ser divino, y sería perfectamente aceptable una pluralidad de mundos o naturalezas supeditadas al ser supremo) conduce a contradicciones, pues en cuanto tratamos de construir el conjunto absoluto, el conjunto que abarque todos los conjuntos, surgen las conocidas paradojas de fundamentación. Al establecer que algo es el todo, automáticamente nos situamos fuera del todo, lo que es inconsistente con nuestra premisa. Por tanto, aunque el monoteísmo parezca más razonable que el politeísmo, y la historia de las religiones ponga de relieve que los aparentes politeísmos normalmente introducían una jerarquía de divinidades, donde una ostentaba preeminencia sobre las demás, la mente humana puede operar con un sistema de pensamiento pluralista, susceptible de formalizar una visión religiosa politeísta. También puede hacerlo, claro está, con un monismo que, aplicado al ser divino, lo convierta en el único absoluto, en el verdadero infinito: en la Sustancia. Ninguna puede demostrarse, porque ambas gozan de consistencia lógica y ninguna posee evidencia empírica suficiente. En el pensamiento existe una tendencia casi irrefrenable a unificar y jerarquizar, que subyacería al éxito de los modelos monistas y monoteístas. Sin embargo, también subsiste otra no menos profunda que nos lleva a negar esa decantación hacia lo unitario y resolutivo, abriendo posibilidades nuevas y revelando nuevos horizontes de fundamentación. Probablemente la verdad reside en el infinito, esto es, en la capacidad de lo uno y de lo múltiple para convivir lógicamente cuando no existe un límite infranqueable.

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 radica 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. En su relación con la conciencia, la verdad equivale a la percepción de la profundidad del ser, de su inagotabilidad, de su pujanza, de su *potencialidad*. La verdad no se reduce entonces a la mera constatación del “comparecer” del ser como mundo, a la *adaequatio rei et intellectus*, a la correspondencia entre pensamiento y realidad. 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 mero comparecer que gravita en torno a su mismidad, a su llano “estar ahí”, sino que se afana en penetrar aún más en la posibilidad del ser, en su inexhausta susceptibilidad de un “más”: en su ulterioridad. Siempre hay más verdad que conocimiento, porque siempre queda un horizonte posible de comprensión. Así, el ser siempre está más allá de toda determinación; pero, al mismo tiempo, el pensamiento es una manifestación del ser, y apunta a lo que está más allá de sí mismo, a lo impensado, a lo que trasciende el ser tal y como comparece ante la imaginación presente. Por ello, lo *real* del ser no atañe sino al modo de relacionarse consigo mismo: lo real del ser es su verdad, y por tanto 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 fundamen-

taría entonces en el mero “estar ahí” del mundo, en su mismidad, que 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 el brío y la 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 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 adquiere una cierta comprensión del *ser*, al igual que del mundo: de una forma u otra, aprehende el poder latente que nos circunda, la posibilidad que ha suscitado todo cuanto existe. La ciencia desentraña paulatinamente los mecanismos que tejen la costura cósmica, la estructura y el funcionamiento del mundo, del ser-comparecer que se define por su mismidad y que se cierra sobre sí mismo, pero la conciencia siempre demanda más. Anhela 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*. Ávida de un “más”, rúbrica privilegiada de la ulterioridad del ser, la conciencia se esfuerza en conquistar nuevos y más detallados niveles de intelección en torno a la profundidad infinita del ser. Deseará así crear, pues al forjar el *novum*, amplía la verdad del ser y propicia el crecimiento del ser en su verdad, su extensión más allá de él mismo.

La verdad del ser se manifiesta a la conciencia como una *dolorosa indefinición*, como “inasibilidad”, aunque refleje su más tersa y bella libertad. Lo real reside en la verdad del ser que ejerce su “poder-ser”. Cada sentido del ser es real, dado que exhibe una posibilidad latente del ser, su verdad como posibilidad. Sin embargo, la verdad del ser *crece*, porque el ser se amplía, se trasciende, se “ulterioriza”, “se es”. La ciencia se esmera en alcanzar una comprensión lo más completa y consistente posible de la estructura y del funcionamiento del mundo, de aquello que comparece espaciotemporalmente, y proyecta su ímpetu intelectual también sobre el dominio de la conciencia, pero se percata indefectiblemente de que se asoma a un horizonte inagotable, pues siempre resulta legítimo preguntar más, y aspirar a un entendimiento aún más profundo, “último”, aproximándose al límite asintótico del saber absoluto.

La verdad del ser-comparecer —el mundo— reposa en su realidad, que la ciencia escruta admirablemente, en virtud de una metodología que toma el mundo en su objetividad y restringe el elenco posible de preguntas dirigidas a la naturaleza a aquellas que *tienen sentido*, esto es, al abanico de cuestiones enfocadas al mundo en cuanto mundo. Se evade así de una tentación desgarradora, que acecha sobre la conciencia: la de interrogar al mundo sobre incógnitas que desbordan la manifestación más propia del mismo mundo, como lo empírico, como lo referenciado en el espacio-tiempo y computable en un número finito de pasos. El éxito epistemológico de las ciencias naturales es subsidiario de un método cuyo desarrollo reconoce adecuadamente el ser-comparecer del mundo, su mismidad, su “límite”. Y sí, existe un método, porque hay mecanismos para contrastar y jerar-

quizar los enunciados científicos, frente a las tesis de Feyerabend. De lo contrario, todo el ingente trabajo consagrado durante siglos a elucidar las leyes del universo, ese empeño noble y laborioso que ha absorbido las energías de algunas de las mentes más brillantes de la historia, se habría desplegado en vano. Esta apreciación no cierra, empero, las puertas a la *creación*, a la intuición, a la originalidad, al vislumbre de nuevas formas de hacer ciencia y de construir conceptos aún no imaginados; 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, donde las hipótesis han de someterse al filtro de las observaciones y los experimentos. La ciencia renuncia a la grandiosidad de muchas de las preguntas de la metafísica clásica, que pretendían obtener del mundo más de lo que éste ofrecía. Al circunscribir el sentido del marco de interrogación, la ciencia natural ha descubierto el modo óptimo de esclarecer 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 parte, es cierto, de una serie de requisitos, de “postulados” (por ejemplo, el de inteligibilidad del universo), que podrían interpretarse como un vestigio de la conciencia, como una intromisión, deslegitimadora para sus pretensiones de objetividad. No obstante, esos principios axiomáticos se limitan a un número indispensable, y rápidamente dejan paso 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 empresa científica *confirma* la inteligibilidad del mundo, esto es, la existencia de un conjunto de leyes que nos permite entender el funcionamiento del cosmos, la evolución de sus sistemas, el porqué de los fenómenos que contemplan nuestros sentidos y juzga nuestra razón. Sin embargo, la exigencia de inteligibilidad antecede, 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 desde una unidad subyacente. El misterio radica en comprender la “feliz coincidencia” entre conciencia y universo, en cuya virtud el anhelo más profundo de la mente humana (el ansia de inteligibilidad, de sentido, de racionalidad...) ha logrado converger con la evidencia que dimana del propio mundo. Pero no lo olvidemos: aun cuando el cosmos se hallase desprovisto de inteligibilidad, la conciencia no podría desistir de buscarla o de “construirla”, de descubrirla o de inventarla.

La ciencia se pliega ante el mundo, se somete a él, y tanto los interrogantes que plantea como los conceptos que alumbrá responden a las exigencias procedentes del propio mundo en cuanto mundo. La índole de la ciencia natural es tria, por tanto, en el descubrimiento del mundo en su verdad. La advertencia de los límites de la comprensión científica, la conciencia de que existe un “nivel metadiscursivo”, obedece a la insatisfacción perenne de la conciencia, a su capaci-

dad de formular un torrente inagotable 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 aspira a entender y a crear, a captar una verdad siempre más profunda, a penetrar con mayor hondura en los intersticios del ser y del pensamiento. Implora un “más”, un *sentido*: aproximarse a la libertad del ser, al *poder* del que todo surge y en el que todo confluye, esa “inagotabilidad” que ella intuye y que ninguna certeza científica consigue aplacar. La conciencia se afana en lo puro, en lo insondable, en lo no condicionado por una concatenación inveterada de causas y efectos: en el amor, en la belleza, en la sabiduría, como límites asintóticos, como reflejos de lo *impensado*; 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 renunciar a trascenderse, a “interrogarse”, y a provocar que incluso sus más sólidos fundamentos se tambaleen. Así, se desafía también como razón científica. Insatisfecha con la constatación del mero comparecer del mundo (que la ciencia despliega en sus más prolijos detalles), clama por un sentido, por una libertad, por una rúbrica de ese poder-ser vasto e inexplorado que percibe en el mundo y en sí misma. La conciencia no se somete sin más al mundo, ni siquiera a las maravillas que la ciencia revela sobre su estructura y su funcionamiento, 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, señalan la imposibilidad de fundamentar la verdad de todos los enunciados matemáticos, frente al ambicioso proyecto asumido por, entre otros, Hilbert, Frege, Whitehead y Russell. El teorema de Gödel supuso el ocaso del sueño racionalista de hallar una teoría del todo, una axiomática completa y consistente apta para justificar la verdad de todas las proposiciones que de ella se infieren. Como la lógica ya no constituye el pilar incommovible 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: es precisa una teoría semántica de la verdad. La inexorabilidad de lo semántico indica que la *interpretación* del sentido de una proposición, o la indagación en su posible *significado*, representa un aspecto insoslayable para la lógica, la metamatemática y la filosofía de la ciencia. La imperiosa tarea de plantear la pregunta por el significado es extrapolable a la cuestión misma sobre el “sentido”, cuyas implicaciones para la práctica totalidad de las ramas de la filosofía resultan ineludibles.

En las páginas anteriores hemos aludido a la necesidad de “buscar” o de “alumbrar” un sentido para la existencia, labor que, a nuestro juicio, interpela a la capacidad más íntima de cada individuo: a su creatividad. Abordar el tema 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 estériles. Sin embargo, más allá del análisis de las opiniones de los grandes lógicos y filósofos es conveniente formular el problema en los términos más sencillos posibles, para examinarlo con el menor número de prejuicios. Debemos entonces “sustraernos”, no sin cierta ingenuidad, a lo que ya hemos aprendido sobre las distintas teorías propuestas a lo largo de los siglos. En un paréntesis de reminiscencias husserlianas, hemos de suspender lo que creemos conocer sobre la relación entre verdad y significado y sobre la naturaleza de ambos conceptos, a fin de iluminar la idea de “sentido de la vida”.

Urge primero elucidar 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 conferido a esta afirmación. Al tratarse de un juicio analítico, de una sentencia meramente tautológica, pues 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”, salta a la vista que la proposición “*todos los amaneceres bellos son bellos*” debe ser verdadera en virtud de su *forma*. Expresa una verdad *autosuficiente*.

Algo similar podría aducirse con respecto a la siguiente proposición:

“*Todos los unicornios jóvenes son jóvenes*”.

No hace falta saber que el unicornio representa un insigne producto de la fantasía humana (que ha gozado de gran fortuna como ejemplo constante en las discusiones lógicas y metafísicas) para percatarme de que, sea o no real, un unicornio joven ha de ser necesariamente joven.

Ahora bien, ¿qué es lo idéntico? “*Eadem sunt, quae mutuo substitui possunt, salva veritate*”, escribió, con la lacónica elocuencia del latín, Leibniz. Por tanto, dos entidades serán idénticas siempre y cuando puedan sustituirse mutuamente sin alterar el valor de verdad de los enunciados en los que participan, tal que la una resulte reemplazable indistintamente por la otra. Dado que la verdad suele definirse como correspondencia entre el enunciado y el mundo, real o consensuado, que pretende reflejar —reminiscente de la “*adaequatio rei et intellectus*” de los escolásticos—, la ley de Leibniz establece que dos objetos son idénticos, y por ello indiscernibles, si los enunciados que sobre ellos versan se refieren a una misma realidad (externa o construida axiomáticamente). “París” y “la capital de Francia” son entonces objetos idénticos, porque cualquier enunciado que sea válido sobre París lo será también sobre la capital de Francia, pues no afectará a su valor veritativo. Luego la ley afirma que dos entidades son idénticas si nuestros enunciados

sobre ellas se refieren a una realidad idéntica, o, alternativamente, que dos cosas son idénticas si son verdaderamente idénticas, de manera que el enunciado sobre lo idéntico se adecúe a la realidad de lo idéntico. No parece, en consecuencia, que hayamos avanzado mucho, más allá de contentarnos con una tautología encubierta, porque ¿hemos esclarecido la naturaleza de lo idéntico, pilar inamovible de nuestra lógica?

De suyo, un significado no tiene por qué responder a una evidencia fáctica, calificable de “verdadera”. Definir el significado de “unicornio” no ofrece garantía alguna sobre la verdad de la existencia del unicornio, pero sí sobre la pertinencia de referirse 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 jóvenes son jóvenes” es independiente del significado que se le otorgue, dado que 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 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*”⁷⁹ leibniciano implica que de la noción de “César” se infiere la inevitabilidad de que cruzara el Rubicón y después marchase con su ejército sobre Roma, o de la de Napoleón que tenía que vencer en Austerlitz. Semejante necesitarismo extremo se aprovecha de nuestro conocimiento ‘*a posteriori*’ de la realidad asociada a César para proferir *vaticinia ex eventu*. Por así decirlo, mira en retrospectiva al objeto de estudio. Esta estrategia quizá resulte válida en términos absolutos: una inteligencia laplaciana, 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, no obstante, 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 diseccionaran los entresijos del pasado. Tanto el teorema de Gödel como la mecánica cuántica (y, en menor medida, la teoría matemática del caos, que investiga la alta sensibilidad

⁷⁹ Sobre la importancia de este principio (que se encuentra en escritos 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 algunos sistemas a sus condiciones iniciales), ¿no descubren un hiato infranqueable en los niveles fundamentales de la razón y de la materia, cuya hondura impide una comprensión absoluta y “mecánica” de lo posible y de lo real? Por otra parte, ni el intelecto humano ni la computadora más potente poseen capacidades análogas a las imaginadas por Laplace.

Lo cierto es que para evaluar la verdad de los juicios sintéticos es imprescindible asentar firmemente las bases sobre las que sea factible entender su significado. Así, en la oración “*Este amanecer es bello*”, a la hora de juzgar su verdad o falsedad primero hemos de alcanzar un acuerdo sobre el sustantivo “amanecer” y el adjetivo “bello”. Esta convención no es otra cosa que el significado de los términos, de los que depende, como condición necesaria, el de la frase. La condición suficiente del significado de la frase apela al modo preciso en que se relacionan sus términos, algo que, en proposiciones complejas, en aquellas que involucran un mayor número de ellos, no podrá conocerse exclusivamente a partir de su análisis. Así, “*Este gélido amanecer es bello*” exhibe un significado ligeramente distinto al de “*Este amanecer es gélido y bello*”, pues 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 o sistema 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 mediante observaciones y experimentos puede no clarificar nada sobre la verdad o falsedad de la sentencia.

Cuando investigamos las proposiciones analíticas, el marco de referencia es puramente lógico y formal. La distinción leibniziana entre verdades de razón y verdades de hecho resulta profunda e iluminadora. En efecto, “*La historia de España es parte de la historia de Europa*” constituye 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 este país. Aquí, el marco de referencia es de naturaleza analítica (en el sentido de convencional-tautológico, perteneciente al orden de las definiciones y reducible a una equivalencia puramente formal, como $A=A$, por lo que escaparía a la crítica de Quine a la distinción entre lo analítico y lo sintético), 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 revestirse de un significado distinto si el marco de referencia que

fijemos no es analítico, sino sintético. Deberíamos comprobar que, en efecto, los acontecimientos históricos más notables que han configurado la historia de España han afectado también, de manera intensa o relevante, a la historia de Europa.

En lo que concierne a la discusión sobre el carácter analítico o sintético de los juicios matemáticos, aquí nos inclinamos por la primera opción, entre otras cosas porque la matemática no necesita una confirmación experimental. Aunque en último término se considere inasequible, la fundamentación de la verdad de sus enunciados depende del sistema axiomático desde el que se infieran esas proposiciones. No necesito comprobar que 10^{30} multiplicado por 10^{30} es igual a 10^{60} , pues la necesidad de este enunciado se deduce de los axiomas y definiciones de la aritmética.

¿Amplían o no nuestro conocimiento los juicios matemáticos? Quizá 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. Este proceso 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, identificable en general y sin ulteriores matices con las verdades de razón de Leibniz (necesarias, pues su opuesto es imposible), quizá sea siempre tautológico en última instancia, pero sólo nos percataríamos de ello si nuestro poder de comprensión sobre el funcionamiento del intelecto fuese absoluto. Como no es el caso, resulta posible 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.

Más allá de las posiciones adoptadas por las distintas escuelas —intuicionismo, logicismo...—, puede sostenerse, 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 y el mundo, lo que engloba necesariamente el modo en que nuestro intelecto procesa la información sensorial), sospechosamente semejante al marco de referencia lógico-analítico. Esta observación no implica que las proposiciones matemáticas desemboquen en última instancia en juicios lógicos, como asumieron Whitehead y Russell en los *Principia Mathematica*, pero tampoco permite afirmar, como Kant, que las construcciones matemáticas sean sintéticas, o fundamentalmente intuitivas, como para Poincaré y Brouwer. Lo más probable es que el marco de referencia establecido por las proposiciones matemáticas sea el mismo que el de las proposiciones lógicas, pero es también plausible creer que la manera en que se conmensuran respectivamente a ese común

marco de referencia quizá difiera. En cualquier caso, las construcciones lógicas y matemáticas no apelan a un tribunal externo a la propia razón; menos aún a una supuesta “certeza moral”, que dependiese de la subjetividad (por profunda y cultivada que ésta fuera).

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, en la frase “*El conocimiento es el ideal más elevado de la vida*”, para comprobar su verdad o falsedad caben tres opciones:

- 1) Demostrar que es verdadera, con arreglo a un marco de referencia al que se conmensure.
- 2) Demostrar su falsedad, dada 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. Este esfuerzo no tiene por qué realizarse siempre. En la literatura, especialmente cuando nos adentramos en el cautivador terreno de la poesía, esa claridad propositiva no representa un objetivo tan apremiante. Lo que en ella buscamos es deleitar el oído y la imaginación con la belleza, con el poder de evocación de las palabras, de los conceptos y de los juicios. La “verdad” del poema converge con la forma en que cumpla fehacientemente su finalidad, que quizás estribe en seducir estéticamente al espíritu, suscitando pensamientos profundos y alimentando reminiscencias, para cultivo de la sensibilidad y del entendimiento, que se detienen ante lo que merece ser contemplado. 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 es el ideal más elevado de la vida*”, podré entonces aventurarme a sugerir el marco de referencia al que conmensurarlo. Si es empírico, tropiezo con el problema irresoluble de que “ideal más elevado” carece de un correlato experimental. Un mero estudio estadístico sobre lo que la mayoría piensa en torno al ideal más elevado no sirve de mucho, porque no garantiza que la correspondencia entre el significado de la proposición y el marco de referencia empírico sea biunívoca (esto es, que sólo quepa una relación “correcta” entre el significado de la proposición y el marco de referencia, y viceversa), comprobación que ansía quien busca la verdad sobre el mundo. Debemos 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, que se hallen en correspondencia con él). El marco de referencia lógico-analítico goza de tanta objetividad como el empírico-sintético, pues todo atisbo de subjetividad se desvanece cuando nos enfrentamos a ambos. Lo objetivo resiste

lo subjetivo, sea por la fuerza de la lógica o por el peso de la experiencia. Se impone por sí mismo y trasciende las veleidades de la subjetividad humana. En el caso del marco de referencia lógico-analítico, la subjetividad simplemente se evapora ante la necesidad de algunas proposiciones. En el empírico-sintético, si se trata de juicios atingentes 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 es imprescindible contar con el apoyo de la técnica y del lenguaje matemático, los resquicios de subjetividad se disipan gradualmente (aunque la mecánica cuántica quizás entrañe la imposibilidad de desprenderse por completo del elemento subjetivo, al menos en los niveles fundamentales de la materia...).

Por otra parte, está claro que la proposición “*El conocimiento es 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 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 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 o lógico-analítica. Su verdad radica en su poder de persuasión, así como en su capacidad de evocar pensamientos hondos y sugerentes en nosotros. Sostener que “el conocimiento es el ideal más elevado de la vida” constituye una propuesta existencial, cuyo “núcleo veritativo” sólo puede juzgarse desde su habilidad para convencer a los interlocutores de que, en efecto, no es posible aspirar a una meta más alta y noble que este bien del espíritu. El marco de referencia lo fija la propia subjetividad. Nuestra pertenencia a una especie común, la humana, que comparte características básicas y en gran medida experiencias vitales análogas, permite intuir que los distintos sujetos convergerán en multitud de juicios, sobre todo allí donde disminuya la relevancia de la mediación ejercida por la cultura y por el momento histórico (el influjo del espacio, del tiempo, de la trayectoria biográfica, de la educación, de los ideales de vida ya asimilados y con los que quizá manifestemos un compromiso casi irrevocable, etc.), pero esta posibilidad no siempre se cumple. Cabe sostener, en cualquier caso, que la disparidad entre las distintas subjetivida-

des no impide creer en el vigor de la persuasión: no sólo en la solidez de los argumentos racionales esgrimidos, sino también en la fuerza de evocación de lo afirmado, cuyo contenido puede interpelar al sentimiento, no sólo a una razón que a tantos se les antoja fría y desapasionada ante los juicios de índole existencial. Siempre puedo buscar modos de correspondencia entre significados y marcos de referencia subjetivos, por arduo que resulte este afán.

En las proposiciones existenciales, como “*El conocimiento es 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, que en muchas ocasiones depende del propio marco. Sin embargo, en este aspecto reside también su riqueza, prácticamente inagotable. Puedo interpretarlas de diversas formas, y en muchos casos nutrirlas con sentidos nuevos, o con matices aleccionadores, que les confieran mayor hondura. Soy entonces libre en mi hermenéutica. Muchos enunciados morales pertenecen a este ámbito. Otros quizá sean tautológicos, como “*Para ser responsable es necesario ser libre*”, enunciado trivial, pues la idea más aceptada de responsabilidad incorpora ya la noción de libertad. Otros serán empíricos, como “*El odio es destructivo para los seres humanos*”, sentencia perfectamente verificable en nuestra interacción con el mundo, porque el significado de “destructivo” es conmensurable a un marco de referencia observacional. En otros, empero, esta tentativa no es viable, pues apuntan a lo que hemos convenido en denominar “proposiciones existenciales”.

Frases como “*Pienso que este amanecer es bello*”, “*Imagino un amanecer bello*”, “*Creo que el próximo amanecer será bello*”, etc., no plantean ningún problema filosófico sustantivo. Su verdad depende de que, en efecto, sea cierto que el hablante piensa, imagina o cree realmente lo que asegura sostener. Su significado objetivo nos lo brindará el sentido que atribuyamos convencionalmente a los términos involucrados en estas oraciones, mientras que su significado subjetivo estribará en el sentido que el hablante desee otorgarles, quien, 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. No tiene sentido “objetivo”. Esta observación no implica, sin embargo, 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 el otro puede revelármelo de forma cabal.

Con respecto a las proposiciones futuribles, como “*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 (es decir, 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, que confluye con lo indeterminado y probablen-

te indeterminable. El futuro no instauro su propio marco de referencia, porque semejante referencia no es “enunciable”, al menos por el momento.

2. LA MISMIDAD 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 proyectivamente, esto es, crear un modo de comprensión que nos permita crecer, ensanchar el radio de nuestra interpretación presente del mundo y de la historia, para así ganar nuevos espacios de libertad dentro de un horizonte de posibilidades que no puede delimitarse *a priori*.

A la hora de comenzar nuestra indagación filosófica (cuya entraña remite a la más genuina acepción del término *philosophia*: “amor a la sabiduría”, sin confiarse a un marco científico o humanístico determinable de antemano, es decir, con anterioridad a la reflexión misma en torno a lo que comparece ante nuestros sentidos) en el plano del *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* sobre la legitimidad de unas categorías conceptuales u otras, trasunto de la primacía que Descartes confirió 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 y la neurociencia quizá aporten luces inestimables sobre el origen y el desarrollo de la curiosidad humana; por el momento, no goza de tanta importancia para nuestro propósito), habremos de conformarnos con la constatación de la existencia de un impulso básico y prácticamente irreprimitible, cuya fuerza nos incita a buscar. Se trata de una actividad individual y colectiva, sustentada sobre 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 de distintos modos a lo largo de nuestra historia, pero la búsqueda 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, ciertamente, no siempre la hemos sistematizado. Sin

embargo, resulta innegable que la actitud de indagación se nos presenta como un hecho básico, cuya radicalidad resiste cualquier tentativa de 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 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 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 del interrogante de por qué formulamos preguntas sobre el sentido de las percepciones de nuestra mente, conviene cuestionarse el hecho mismo de indagar, esto es, de que exista una desmesura entre la mera recepción de percepciones —como datos inmediatos— y la mediación rubricada por una voluntad de indagación. Si lo primario, tanto en lo temporal como en lo cognitivo, no es el mundo, sino la 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 transmitidas culturalmente, en un espacio colectivo). Sin embargo, permanece, de manera 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 de las percepciones que le llegan. Dichas percepciones *comparecen*, pues el individuo no puede negar que está sometido insistentemente a estímulos externos a su voluntad (el problema de la realidad de dichos estímulos no es aquí lo relevante: sean o no reales, lo cierto es que impactan de un modo u otro sobre la individualidad de quien los almacena, sobre su “receptividad”), 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 afcción*, configuran dos categorías conceptuales básicas desde las que hemos de partir en nuestro examen filosófico. No estamos ante dos categorías distinguibles en el plano temporal. La actitud de búsqueda es concomitante a la recepción de percepciones, que afectan al sujeto susceptible de obtenerlas. El ser humano no es sino el tipo de *ser*, esto es, de *concreción unitaria del comparecer* (que cumple unas características, en cuyas notas profundizaremos posteriormente), al que la recepción de percepciones

conciencia de tal modo que emprende una *búsqueda*, una indagación sobre cómo esas percepciones *lo afectan* en particular. 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 cadenas de *comparencias*, previas a su acción, pero también 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, aunque se refiera al pasado. *Comparencia*, *presente*, *percepción* y *búsqueda* consciente definen una clase de intuiciones elementales en las que 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”, me “resiste”, 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 que 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 fenomenicidad.

No es de extrañar que autores de cadencia empirista como Hume hayan adoptado una posición escéptica en torno a la existencia de algo así como un “yo”, un sujeto de conciencia, que pueda caracterizarse con independencia de las manifestaciones fenoménicas —inevitablemente erigidas en objetos— a las que se encuentra asociado. Nuestra idea de conciencia transparentaría un profundo sesgo antropocéntrico, y no respondería a la evidencia fáctica. En su *Tratado de la Naturaleza Humana* escribe: “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 atrapar 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”⁸⁰. Es intrigante, en todo caso,

⁸⁰ 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.

que el célebre escocés deba hablar constantemente desde la primera persona: “penetro”, “tropiezo”, “atraparme”, etc. ¿No salta a la vista la necesidad lógica de un yo trascendental kantiano?

En términos explicativos, ¿no se alza un abismo insalvable entre la bioquímica y la percepción, o entre la transmisión de información en el cerebro y su aprehensión subjetiva, que puede relacionarse conceptualmente con la diferencia entre la realidad y nuestra representación de ella, equivalente a la que existe entre el objeto y el modelo que en torno a él elaboramos? Pese a que, en efecto, raramente gocemos 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*] de la cosa que se manifiesta ante nosotros como fenómeno, esto es, a su independencia con respecto a nuestra percepción), 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 todos mis actos perceptivos. Además, incluso si admitiéramos que nuestra idea habitual 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, pues no logro imaginar lo infinito en cuanto tal. No obstante, lo más asombroso entiba en nuestra capacidad de alumbrar y de formalizar la idea del infinito en cuanto tal, aunque se halle entreverada de “rasgos finitos”. Mientras no se justifique la viabilidad neurocientífica de este proceso, lo honesto no será proclamar un “sabemos”, sino entonar un humilde “ignoramos”.

De un diálogo crítico y profundo entre la ciencia y la filosofía pueden emerger consecuencias fecundas para el desarrollo del conocimiento. La filosofía habrá de mostrarse sumamente cauta a la hora de valorar las conclusiones de la ciencia, sobre todo si se siente tentada de canonizarlas como verdades absolutas, para no hipotecarse a modelos científicos que quizá sean corregidos y suplantados. 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 ¿exige 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— constituye 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, que aún hoy desafía el poder explicativo de la ciencia? Similares consideraciones podrían

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. Amparados en estas consideraciones, dudan de que exista una conciencia, en el sentido del *cogito* cartesiano (cf. *The Works of Thomas 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).

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 preconscientemente, de una forma no comunicable por medios lingüísticos —algo teóricamente posible—, pero ya “partícipe de la conciencia”? No nos detendremos en el análisis pormenorizado del experimento, pero, *a priori*, la exigua diferencia 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 verbalización de ese hecho? ¿Y si tan sólo expresara haber tomado esa decisión consciente una fracción de segundo más tarde? Tampoco hemos de olvidar que las condiciones por las que se rige el experimento de Libet resultan tan forzadas que parece enormemente complicado decidir, de manera genuinamente libre y consciente, en un escenario tan angostamente constreñido. La grandeza de la razón estriba en su capacidad de sobreponerse a lo emocional y precognitivo: siempre cabe trascender, al menos conceptualmente, lo irracional en lo racional, aunque ello demande un enconado esfuerzo.

Algunos autores han dirigido una crítica de tintes sociológicos a la idea de conciencia, al estimarla excesivamente ligada a la cultura occidental⁸¹. 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”, de “saberse poseedor de uno mismo”, representa una *posibilidad* para el pensamiento.

Una objeción similar podría interponerse a toda crítica de orientación psicoanalítica que, amparada en la relevancia de los procesos inconscientes dentro del psiquismo humano, se dispusiera a atacar la legitimidad de la categoría de conciencia⁸². Por mucha importancia que adquiera 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 impugne la convicción de que la conciencia impera en todo momento en el seno de nuestro psiquismo, e incluso revele —logro de la conciencia, por cierto— que lo consciente está impregnado

⁸¹ Así, para 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).

⁸² 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).

de lo no consciente, pero aun así será posible pensar la idea misma de conciencia, en cuanto que 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. Por ello, toda consideración de la conciencia como mera ilusión topa con una dificultad similar: aunque fuera verdad —lo que supondría ya una gran concesión— que la conciencia, tal y como la solemos entender, 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). De hecho, afirmar que la conciencia obedece a una ilusión diluye peligrosamente uno de los desafíos más acuciantes que encara la empresa científica. Al rehuir el problema, al rehusar nuevas estrategias metodológicas con la excusa de que la conciencia “no es real”, se corre el riesgo de privar la razón humana de uno de sus retos más trascendentales, capaz de impulsar inconmensurablemente nuestro acervo cognoscitivo. Todo fenómeno no explicado científicamente podría entonces convertirse en ilusorio, sutil táctica para ocultar la gravedad inherente a los problemas, pues si todo es ilusorio, también la ciencia, y la razón, y el arte, y la vastedad de lo que contemplamos, podrían caer bajo esta etiqueta. Todo sucumbiría a una insalvable oscuridad.

El fenómeno plasma el comparecer del mundo en relación con la conciencia. 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. En consecuencia, no puedo determinar un “aquí” sin remitirme inexorablemente al espacio circundante. Todo instante, por su parte, se desvanece sin remedio cuando intentamos aprehenderlo, porque se ha sucedido ya en el instante subsiguiente, prolongación suya. Apelar a la continuidad del tiempo diluye la “instantaneidad” del instante, que deja de ser un “algo” susceptible de caracterización, para disiparse en la nebulosa que envuelve la totalidad del tiempo. El “*hic et nunc*” apunta inderogablemente a la conciencia, que lo capta como “aquí y ahora”, como “comparecer”.

Al unirse indisolublemente comparecencia y presente (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 que 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 al “mí mismo” a plantear la pregunta tanto por el “mí mismo” como por “lo que comparece” (cuya enunciación adoptará manifestaciones poliédricas, pero ante todo cristalizará 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” (que ante mí emergen como “sí 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 refleja la imposibilidad de caracterizar el “lo que comparece” del individuo como un simple comparecer. Así, es imprescindible una indagación sobre la manera en que comparece, específicamente, el individuo; es decir, sobre cómo el individuo logra examinar el sentido de su comparecer.

En virtud de su competencia para reflexionar sobre el comparecer mismo, esto es, de su facultad para reclamar un “algo” previo al hecho mismo de comparecer, el “lo que” del individuo que comparece exige 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*). En ambos casos se trata de concreciones del comparecer, y por ello de especificaciones del “comparecer” como un “lo que comparece” (que remiten, en todo caso, al comparecer mismo, sin alterar reseñablemente su primacía en lo atingente 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. Resulta entonces necesario “salir” del comparecer, abandonar su rotunda mismidad, su condición de “comparecer” de un “lo que” siempre presente.

Desde el instante en que surge un individuo 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 que 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 así de su carácter irreductible, para coexistir irrevocablemente con un “comparecer no-compareciendo”, esto es, con un comparecer tan esquivo que no se restringe a comparecer sin más, sino que desafía la primacía filosófica consagrada al comparecer mismo. Niega por tanto la mismidad del comparecer, pues propicia que éste no se baste, tal que la recurrencia a la “alteridad” se haga a partir de ahora insoslayable.

b) *Los momentos de la mismidad del comparecer*

1) 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”⁸³, primero en cuanto “*hic*”, como el “aquí”, esto es, como espacialidad.

El comparecer constituye un “aquí” para la conciencia que, en cuanto externo a la irreductibilidad que preside mi propia 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 comparecer”. El espacio no emerge de una mera “totalidad de los ‘aquíes’”, si ésta se concibe como una trivial suma, como una simple adición de los “aquíes” que se manifiestan ante mí. El “aquí” es, en realidad, infinitésimo, y una suma finita de infinitésimos no puede producir sino un infinitésimo, un algo inasible, pero nunca un verdadero compuesto. El espacio no responde entonces 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 surgir lo dimensional a partir de lo infinitésimo? ¿Con qué legitimidad hablamos de “espacio”, configurado necesariamente desde “puntos”, desde “aquíes”, si estas “unidades espaciales” nos retrotraen a la categoría de infinitesimidad?

Dado que el espacio siempre se me “presenta”, “comparece”, “está-ahí”, pero soy yo, es mi conciencia como “no-comparecer” la potencia que capta el ser del 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, que se

⁸³ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1.1.

siente autorizada a cuestionar lo “dado” del espacio, su mera “espacialidad”, para escrutarlo hasta sus puntos infinitesimales, aunque no pueda sino percatarse de que lo “infinitésimo” ha de consistir inexorablemente en una abstracción, pues lo infinito (ya sea como infinitamente grande o como infinitamente pequeño —los infinitésimos de Leibniz—) nunca es susceptible de comparecer en los acotados dominios de la naturaleza, en un territorio intrínsecamente finito y definido en su mismidad por su 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 comporta la conciencia, convertida en un no-comparecer. El “aquí” no-comparece, porque jamás puede “asirse” un punto estrictamente adimensional, que funja de límite matemático. Por ello, es inútil concebir la espacialidad del espacio como una yuxtaposición de puntos; no es yuxtaposición, sino integración (no obstante, es preciso recalcar que 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, dado que infinitud e infinitesimitud simbolizan nociones que apuntan ya a la conciencia, al “no-comparecer”, y no al “comparecer” del mundo tomado en sí. Lo infinito y lo infinitésimo son conceptos matemáticos, no necesariamente físicos. Nacen del poder de la conciencia, del no-comparecer, para dividir o multiplicar ilimitadamente una cantidad dada, y por tanto para descender hacia el fundamento y para proyectar hacia lo inagotable; reflejan, así, su habilidad para trascender toda determinación. 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”. Pero 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 así su mero “estar”, su liso “comparecer” en sí, y no “para” o “ante” nada que lo cuestione en su espacialidad.

2) 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, una vez más, el *nunc* no comparece en cuanto tal, porque todo instante resulta infinitésimo, pues comporta remisión pura al instante antecedente o consecuente, evaporado inexorablemente tan pronto como me afano en aprehenderlo.

Lo “infinitésimo” del “nunc”, del “ahora” (su *nuncceitas*, su “ahora-idad”), revela la huella inocultable de la conciencia, del “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 si se tratara de 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 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 entonces 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 la que 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”⁸⁴, contra el que se mostró tan crítico Leibniz en su intercambio epistolar con Clarke, quizá por no haberse percatado de que la primera ley de la mecánica newtoniana requiere un espacio absoluto para determinar correctamente la dirección del movimiento rectilíneo —como advirtió Euler—, salvo que el elemento invariante se desplace a la velocidad de la luz en el vacío, como ocurre con las transformaciones de Lorentz), idea desterrada siglos más tarde por la teoría de la relatividad de Einstein⁸⁵.

El tiempo es su temporalidad, esto es, su acto de remitir a la mismidad del mundo, al mero “comparecer” no cuestionado, al dinamismo del mundo (de

⁸⁴ I. Newton, *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, libro I, escolio I.

⁸⁵ Como escribe Einstein en el artículo de su *annus mirabilis* donde expone 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).

ahí que, en su *Física*, Aristóteles definiera el tiempo como “la medida del movimiento”, como el establecimiento de un “antes” y de un “después”), en cuanto que 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”, es decir, en sí mismo; temporalmente, esa espacialidad se constituye en cuanto tal. El espacio es susceptible de “espacialidad” porque puede *diferenciarse* internamente y adoptar estados distintos, manifestaciones diversas, “posiciones”; no obstante, este proceso exige 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 interna 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 naciera el tiempo. En realidad, las reflexiones anteriores pueden formularse en el orden inverso: la espacialidad del mundo, en cuanto que referencialidad del mundo con respecto a sí mismo, es su temporalidad, pero la temporalidad del mundo demanda la espacialidad, tal que sea posible diferenciar el tiempo con respecto a sí mismo. No podríamos medir el tiempo si no hubiera ya espacio; las manecillas del reloj han de moverse para detectar ese cambio, luego presuponemos un espacio subyacente. Por otra parte, ¿cómo añadir nuevas porciones de espacio sin una variable temporal que permita transitar de una posición espacial a otra (salvo que el espacio fuera un estatismo eterno, donde todo estuviera ya fijado desde siempre; aun así, sería difícil entender cómo se habrían extendido las variables espaciales si no las tratáramos como un infinito actual, como un conjunto numerable, algo propio del pensamiento matemático, de la esfera ideal y formal, no de la realidad física). 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 sería posible si se alzara lo espacial.

3) El ‘hic et nunc’ del comparecer

La distinción entre espacialidad y temporalidad refleja de manera clamorosa la flaqueza de 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. Por tanto, no cabe 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 *dimensionarlo*: comparece la espacio-temporalidad del espacio-tiempo, que 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 una conciencia ávida de obtener el cuadro dimensional completo trazado por el espacio y el tiempo. Espacio y tiempo se erigen, indisolublemente, en “espacio-tiempo”, en “*hic et nunc*”, donde el “*et*” no ha de interpretarse como una conjunción copulativa cuya ilación simplemente añada el tiempo al espacio o el espacio al tiempo, sino como expresión de la 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 semejante interacción entre fenómenos, entre mismidades que comparecen, he de establecer una cláusula temporal, un hiato entre cada mismidad que 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. En tanto que dimensionado, es necesariamente dinámico, porque discutimos sobre la espacialidad del espacio y la temporalidad del tiempo siempre en alusión al mundo mismo, a los objetos que lo componen, en cuya interacción 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, independientemente de la atribución que procede 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 de una conciencia que desafía la mismidad del mundo, su raso yacer espaciotemporal. Al pensar en “espacio” y en “tiempo” solemos suponer continuos armados por compartimientos estancos de “aquíes” y “ahoras” (que más bien actuarían como “contigüidades”, como términos numerados de

una serie). Por ello, de forma casi inercial tendemos a considerar que esos continuos existen realmente, como una especie de celdas previas y diáfanas, habitáculos vacíos y totalmente hialinos, estancias delimitadas y transparentes sobre la que se situarían cuerpos cuyo devenir, cuya interacción mutua, discurriría a través de la variable temporal (mientras que, en su mero “posicionarse”, se dilatarían a lo largo de las tres dimensiones espaciales). El “aquí y ahora”, empero, evoca un juicio de la conciencia, una negación de la mismidad del mundo, porque ni el punto ni el presente existen mundanamente, esto es, como entidades físicas definidas. 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. Análogamente, el tiempo no es sino la temporalidad de esos cuerpos, su interacción (que remite a su capacidad de 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” separadamente.

En sus versiones especial y general, la teoría de la relatividad de Einstein 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 por el matemático Hermann Minkowski antes incluso de la publicación de la relatividad general, al haberse percatado de que la teoría de la relatividad especial de Einstein se enunciaba mejor a partir de un espacio tetradimensional), esto es, de cuatro dimensiones que operan conjuntamente y cuya eventual escisión obedece sólo a motivos prácticos, pero no a la textura física del universo. Como escribe Einstein, “el que no estemos acostumbrados a concebir el mundo en este sentido como un continuo cuatridimensional 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”⁸⁶. Lo más asombroso es que Einstein llegara a conclusiones tan revolucionarias desde un número tan exiguo de principios, que confieren a su teoría las más altas cotas de eficiencia explicativa y de elegancia formal jamás logradas. En concreto, el principio generalizado de la relatividad postula que la validez de las leyes de la naturaleza es independiente del estado de movimiento del sistema de referencia sobre el que se apliquen, esté o no acelerado. Encapsula, por tanto, dos propiedades profundamente bellas: las de parsimonia y universalidad. No es entonces exagerado sostener que la covarianza general, donde las leyes de la física han de ser invariantes para cualquier observador, constituye uno de los enunciados más fascinantes y abarcadores de cuantos ha formulado la mente humana en su dilatada investigación del mundo. Recapitula magistralmente física, matemáticas y filosofía, por lo

⁸⁶ A. Einstein, *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, Alianza, Madrid 1986, 51.

que apunta a una gran síntesis del conocimiento y a una expresión sobresaliente del pensamiento abstracto.

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”⁸⁷.

En la relatividad general, el espacio-tiempo rígido de la teoría de la relatividad especial ya no goza de independencia con respecto a la materia, pues “el espacio no tiene existencia peculiar al margen de ‘aquello que llena el espacio’, de aquello que depende de las coordenadas”⁸⁸ (Einstein relaciona explícitamente este aspecto con la noción cartesiana de la *res extensa*, de la materia como entidad conectada inderogablemente a la extensión: para el francés, la esencia de la realidad material consiste 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*

Aun en su mismidad, el comparecer es 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.

Ese poder-ser no se reduce, sin embargo, a la espacio-temporalidad del comparecer: el ser ha de consistir en su propio devenir, en su propio poder-ser, en su

⁸⁷ *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 que éste: un continuo quadri-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).

⁸⁸ A. Einstein, *Sobre la Teoría de la Relatividad Especial y General*, 138.

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 (todavía no cuestionado, en su mismidad, por la conciencia, por el “comparecer no-compareciendo”). Después de todo, “ser” demanda “poder llegar a ser”. Cabe siempre la posibilidad de descender, abismados 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 aquello que “comparece no-compareciendo”. Más bien responde 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 que posible.

En todo caso, el poder-ser no se erige en verdadero 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 ese fundamento. Esta característica 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). No obstante, 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, pues poder-ser implica poder no-ser, por lo que apela a una apertura fundamental de todo a sí mismo y a su negación.

Así pues, el ser es poder-ser no con arreglo a exigencias impuestas por una razón cuya actividad sólo se despliega satisfactoriamente con el advenimiento de una conciencia capaz de desafiar 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 que “más” con respecto a lo dado (un “más”, empero, no espaciotemporal, no material, sino ontológico). En su propia completitud, plantaría el germen de su poder-ser, pues el ser siempre entraña su “posibilidad de ser”: ser es “ser posible que sea” ($p \rightarrow p$). Esta consideración no es deudora de una sutileza lingüística, sino del análisis del ser del comparecer en su mismidad y de la reflexión concerniente al “ser” en cuanto tal, porque en todo ser se produce ya una abrupta escisión entre su ser y su poder-ser, una “fractura”, traducida en “devenir”, incluso como devenir sobre sí mismo, como “eterno retorno” a sí mismo en su inmutabilidad. Resplandece entonces 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 que poder, al igual que el ser

“puede ser”, por cuanto es. Poder y ser se hallan ligados indisociablemente, hermanados en una solidaridad fecunda.

El ser que se recrea en su mismidad ejerce el poder de ser él mismo. Expresar como espacio-temporalidad ese poder-ser ínsito a todo ser, ese devenir que le es consustancial, 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 en 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 así en la *actualización* de su poder de devenir, pero siempre remitida a la mismidad del propio mundo. Sólo con la conciencia resultará cuestionada en su radicalidad, y el devenir, la espacio-temporalidad del mundo, ya no se contemplará únicamente como el poder-ser del mundo sobre sí mismo (que, en “cómputo global”, en realidad no deviene —fuera de sí—, mas retorna insistentemente a sí, para continuar con su afianzamiento y apuntalar su mismidad), sino que se alzaría como frontera máxima de la mismidad del mundo. Habrá entonces de someterse a una interrogación, para así vislumbrar el *novum*, el “afuera” 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 que vierte su potencia sobre sí, sino como “ampliación” del ser, como lo “imposible”.

Aunque hemos hecho hincapié en los riesgos inherentes a toda forma de extrapolación de un campo a otro del saber, es inevitable percibir indicios del surgimiento de “lo nuevo” (*novum* sencillamente inviable desde la perspectiva mecanicista, secuestrada como está por su idea de un encadenamiento inexorable de causas y efectos, en cuya virtud todo se encuentra contenido *in nuce* en lo antecedente y desplegado sin remedio en lo consecuente) ya en los niveles fundamentales de investigación de la lógica y de la ciencia. El teorema de Gödel sostiene que en cualquier sistema consistente apto para 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 coligen, “posiblemente”, del conjunto axiomático de partida. De lo contrario, deberíamos lograr probarlas. Aun así, podemos demostrar que no son demostrables, por lo que no disipamos del todo la tensión entre lo discontinuo y lo continuo, porque al entender que no son demostrables establecemos una secuencia lógica, un sistema de comprensión, esto es, una relación fundamentada entre elementos, y por tanto un esbozo de continuidad a través de lo inteligible, que conecta problemáticamente lo imposible y lo posible, lo ausente y lo presente, lo impensable y lo pensable. “Vemos” que no son demostrables, luego unificamos, y por ende propiciamos una continuidad en el espacio de lo inteligible. “Lo imposible” aparece como posible; si se tolera tan ambiciosa metáfora, *ex nihilo* emergen enunciados que no estaban contenidos implícitamente en los axiomas iniciales. No se deducen, por tanto, *more geometrico*, mediante una explicitación inferencial. 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 capaces de conculcar 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 y cuyo poder-ser, cuyo devenir, se limita a reiterarlo en su ser. Así, lo “imposible” se revela como lo no concatenado 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 la atención al “*comparecer no-compareciendo*”. ¿Cómo definir el “comparecer no-compareciendo” de la conciencia (el ‘*hic et nunc*’ del comparecer, en cuanto que 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, alzado como un algo irreductible, que simplemente está. La mismidad ha de complementarse entonces con la alteridad, que sólo emerge cuando el “comparecer” no se basta, 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 únicamente 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 todo cuanto lo circunda, el mundo (“lo que comparece”) se convierte en un “otro”, tanto a nivel colectivo —el mundo como un todo— como individual —cada objeto que integra el mundo—. Ya no impera sólo mismidad, esto es, el comparecer de un “lo que”, plasmación, después de todo, del comparecer mismo en su profusión de formas, sino un comparecer 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-compareciendo”? Si, como hemos dicho, el individuo se configura de tal modo que, al igual que cualquier otro objeto del mundo, constituye un “lo que comparece”, pero al mismo tiempo niega el comparecer mismo, pues no se conforma con la mismidad del comparecer (en cuanto realidad presente e irreductible, que no conlleve nada más), sino que la cuestiona, parece entonces que el “no comparecer” del individuo que comparece encarna, en el fondo, una radicalización del comparecer. Éste ya no reside, así pues, en un presente atemporal, en una mismidad infinitesimal del comparecer, sino en su fragmentación en alteridades, dis-

cernibles gracias a que el presente se concibe ahora de manera discreta, como “presentes” diversos que coexisten o se “suceden”. Por tanto, es en la percepción del *tiempo* donde yace 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-compareciendo”, esto es, a su inherente finitud.

El individuo que “comparece no-compareciendo” ya no es susceptible de aprehenderse filosóficamente como una mismidad, en esencia atemporal (o, más aún, indiferente al tiempo, porque evoca un presente perpetuo, un ausentarse del tiempo que no se limita a negar el tiempo, sino que antecede a la idea misma de temporalidad, pues simplemente es/está, esto es, meramente comparece): 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 comparecer” 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, “no limitarse a ser/estar” como un algo irreductible, simplemente dado, sino confrontado con ese “lo que comparece” específico e irreductible del individuo 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 búsqueda, ser y conciencia como realidades concomitantes, definen, así pues, las categorías conceptuales básicas que habrán de orientar nuestra aventura filosófica: la indagación en el sentido del individuo humano como un “comparecer no-compareciendo”.

En cualquier caso, aún no hemos esclarecido el problema fundamental mencionado previamente: ¿goza el “no comparecer” del individuo de tal importancia que exija fragmentar el “comparecer”, tanto como para anular su mismidad y erigir, de alguna forma, otro “mundo” junto al del mero comparecer? Después de todo, ¿no contemplamos un comparecer disímil, pero un *comparecer* al fin y al cabo, dotado de mayor complejidad, más polifacético, más arduo para toda tentativa de intelección, si bien siempre un comparecer?

Una razón nítida 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: el individuo que “comparece no-compareciendo” no se limita 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, pues 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 ciñe 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, de ese “comparecer no-compareciendo”. Remite, por tanto, a su carácter de “no comparecer”, esto es, a 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, es decir, 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 ontológico sufre una sonora derrota. Ya no asistimos a un comparecer sin más, simple y resignado. Nace un comparecer que niega, al mismo tiempo, el comparecer, pues no se circunscribe meramente a comparecer, sino que aspira a “no comparecer”, por cuanto ansía alzarse como portador de un sentido que se encamine más allá del comparecer mismo. Así, no se conforma ya con el hecho irreductible de que la rosa florezca: se afana en entender por qué lo hace⁸⁹. Ha amanecido un “más” rebotante 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, pues consiste, precisamente, en la negación que reta el ensimismamiento del comparecer, para auspiciar una alteridad que es ya ineludible.

3.1. Temporalidad y desafío

El individuo que “comparece no-compareciendo” personifica una negación cuya naturaleza conlleva, implícitamente, la afirmación de la temporalidad como categoría fundamental de toda empresa filosófica, y 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 inaplazable: ¿por qué no es legítimo subsu-
mir todas estas conceptualizaciones bajo la categoría primaria del “comparecer”, para así comprenderlas como otras “mismidades”, emanadas del propio comparecer? Nuevamente, es la “irreductibilidad” del *factum* de negar la mismidad del comparecer lo que conmina a establecer otro modo de ser, ya no circunscrito al mero comparecer, sino que por su propio concepto desafía el comparecer mismo. La infinitud inherente a la mismidad del comparecer, que podía aprehenderse como un presente infinito, esto es, como un “algo” eterno, que sencillamente está, desprovisto de confín alguno, resulta ahora inválida para la indagación filosófica. Como semejante infinitud ha sido negada, al no bastar ya el comparecer mismo, este último se capta ahora como finitud, y lo infinito pasa a consistir en

⁸⁹ 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.

la coexistencia del comparecer mismo con el reto al comparecer que brota de la capacidad para cuestionarlo críticamente, para concebirlo como una “no-mismidad”, pues ahora comparece un algo que “comparece no-compareciendo”. Así, 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, que simplemente está, es 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 —emergencia que puede haber sido progresiva, no súbita y puntual— se produce una duplicación del comparecer, ramificado en la afirmación de su mismidad y en su negación. El presente *se bifurca* también en presente y no-presente, es decir, en la encrucijada entre mismidad y temporalidad. La indiferencia de la mismidad del comparecer se convierte ahora en la “diferencia” intrínseca del comparecer. La conciencia se erige entonces en la expresión paradigmática de la diferenciación.

Así pues, el individuo humano se alza 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, que cuestiona radicalmente la primacía detentada por el presente. Este reto constituye una negación, un “no comparecer” que, sin embargo, también comparece necesariamente en los dominios del mundo y en las sendas del tiempo. Ciertamente, cualquier mismidad mundana comparece en el tiempo y *es ya* espacio-temporalidad (a diferencia de la mismidad puramente lógica y matemática, de estructuras formales que no fluyen en el tiempo, mas remiten a identidades puras y autocontenidas); pero sólo la mismidad que comparece y no comparece comprende el tiempo y se lanza a desafiarlo, porque si la mismidad, aunque fluya en el tiempo, no hace sino reafirmarse y justificarse en su mero ser, en su simple comparecer, la conciencia, lo que comparece y no comparece, no se conforma con ese eterno retorno a lo mismo, con esa *autorremitencia* de las cosas que en realidad desnaturaliza y anula la verdad del tiempo, sino que, al cuestionar lo dado, establece una diferenciación entre lo mismo, que sólo regresa a sí y que sólo apela a sí como fundamento inconmovible, y lo distinto a lo mismo. Abre una disyuntiva en el seno del ser. Lo mismo, lo que sólo comparece, puede cambiar, pero su razón última reside en sí, en su mero ser; la modificación es entonces aparente, porque la razón sigue hundiendo sus raíces en esa mismidad que antecede, envuelve y sucede.

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. De esta manera, el individuo humano no cesa de encarnar un “lo que comparece”, pero él mismo relativiza esta categorización tan pronto como piensa la mismidad del comparecer, pues al hacerlo la niega en su completitud. Se escora, eso sí, más hacia el “no-compare-

cer”, más hacia la conciencia *stricto sensu* que hacia el mundo, hacia la comparecencia, hacia una mismidad intacta e insondable. El ser humano mora entre dos universos igualmente vastos: el que brota de la mismidad y el configurado por la pulsión del desafío, pero se aproxima más al reto puro, a aquello que rehúye todo ensimismamiento⁹⁰.

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) revela las categorías conceptuales básicas requeridas para entender adecuadamente la facticidad del individuo humano, y nos obliga a examinar cómo el individuo humano, en cuanto compareciente que no comparece, se asemeja y difiere del mundo, en cuya mismidad también se enraíza su ser. Esta paradoja guarda estrecha similitud con aquella honda antinomia de la que se hiciera eco San Agustín, síntesis del profundo misterio que envuelve la relación entre el ser humano y el horizonte de 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”*⁹¹.

Por un lado, el individuo humano se corresponde con un “lo que comparece”. Condensa, por tanto, un *algo*, un objeto entre otros que hilvanan el gigantesco sistema del mundo, una figura más insertada en el inmenso retablo de 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 yerge como un “comparecer-ante”, que relativiza indefectiblemente la mismidad del comparecer. Al individuo humano ya no le basta entender que el mundo comparece sin más. Como el mundo comparece ante él, ante sus sentidos y ante su capacidad de reflexión, ahora es “vigilado”, sondeado por un agente “externo”. Su mismidad ha sido quebrantada, al subsistir ahora un “algo” del propio mundo que observa el mundo y lo cuestiona en su radicalidad. Este “algo” es también mundo, pues comparece en el mundo junto a los demás objetos, pero trasciende el mundo, porque lo desafía.

En el individuo humano, el cosmos se desdobla, se niega a sí mismo, tal y como advirtiera luminosamente el idealismo clásico alemán. El mundo ya no goza

⁹⁰ Los ecos de estas consideraciones resuenan también 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 cuanto 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).

⁹¹ *Confesiones* XI, 9.11.

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 entonces de una intensidad inusitada: los ojos de la humanidad perforan el mundo en su mismidad y socavan así sus más sólidos cimientos, al igual que los otros escrutan nuestra individualidad, tal que se tambaleen los fundamentos de nuestra mismidad y los pilares de nuestra reclusión.

Dada su condición de “algo que comparece”, el individuo humano resplandece como un presente, en cuya mismidad se ciñe a estar ahí, a aparecer junto a otros objetos. Personifica, por tanto, un “ser ahí”, como dilucidadoramente recalca 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* irreductible impuesto por la existencia del “ser-ahí”. Sin embargo, en cuanto “no compareciente” el individuo reclama ampliar el horizonte de comprensión del comparecer. Ya no es válido afirmar sin más que el mundo comparece. No es posible creer que el mundo se autojustifique radicalmente sólo 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 requerir 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 minuciosamente los mecanismos mediante cuya ingeniosa combinación de simplicidad y sofisticación el mundo se restringe a comparecer. Desentraña las leyes fundamentales que rigen la estructura y el funcionamiento de los sistemas materiales, cuyos principios de organización y desarrollo quizás hayan surgido en virtud de un proceso gradual, evolutivo, pero que en último término evidencian el mero comparecer del mundo, pues 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 plantea-

mientos anteriores sobre los entes, y que incluso fue ocultada y silenciada por la pregunta metafísica por el ser”⁹².

No obstante, 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, que pese a no comenzar ya con la subjetividad que se “pone a sí misma”, como en el idealismo alemán, continúa interpelado por la aparente inexorabilidad de brindar una fundamentación, en términos de condiciones de posibilidad, a la interrogación sobre el ser.

3.2. Los momentos del “comparecer no-compareciendo”

En sintonía con las anteriores reflexiones, los momentos del “algo que comparece no-compareciendo” pueden resumirse en los siguientes: un “*algo*”, esto es, un objeto del mundo, una de las partes que lo integran y que 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 su 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 afirmación y carencia, afianzamiento del mundo y ausencia simultánea de mundo. Ante la insatisfacción producida por su “rasa” naturalidad, anclada impasiblemente en una mismidad que se perpetúa, el “comparecer no-compareciendo” ha de edificarse como historia. El conjunto de ambas características constituye la *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 sus elementos, incluido él mismo, al ser un “lo que comparece”. La yuxtaposición de afirmación y de carencia —la contradicción— yace entonces en la base de la *infinitud* de lo que “comparece no-compareciendo”.

Con la aparición del individuo humano (esto es, del “algo” que “comparece no-compareciendo”, y que al comparecer en el mundo no hace sino encapsular, en definitiva, rasgos del 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. De esta manera, el “comparecer” en cuanto tal de “lo que comparece” ha sido reemplazado ineluctablemente por dos modos de comparecer: el “*comparecer-anté*” y el “*comparecer-hacia*”.

⁹² H.-G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*, 322.

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, es decir, ante aquél que “comparece no-compareciendo”. Por ello, 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 se torna en objeto de una contemplación que puede adquirir manifestaciones distintas.

El individuo que “comparece no-compareciendo” no representa entonces un “ser-en-el-mundo”, como propone la exégesis heideggeriana, sino un “comparecer-hacia-el-mundo”, que en realidad se instituye en un “comparecer-contrael-mundo”, en un desafío al mundo en su mismidad. Sustituye así, 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 aflorado un “algo” que comparece “no-compareciendo”: 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, que no exige justificación alguna. En cambio, el nacimiento del individuo que “comparece no-compareciendo” implica la posibilidad de un mundo despojado 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 sumiría en un presente eterno; contempla el mundo como un objeto de interpelación. Este “lo que comparece no-compareciendo” existe hacia un mundo que él 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.

La multiplicidad de individuos que comparecen hacia el mundo nos apremia a plantearnos la forma específica de hacerlo ante ellos mismos. Cada individuo comparece-ante el otro, pues puede demudarse 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 comparecer-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 obedece a un comparecer-hacia nada, porque se ciñe o a comparecer sin más —antes de que surjan los individuos conscientes— o 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 desencadena 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 en el otro se suscita una respuesta, 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 cede ahora el testigo a la interpelación recíproca, a la *pregunta*, y por tanto al horizonte de lo posible. 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, si bien el propio mundo no resulta interpelado por esta condición de “comparecer-ante”. Pero el individuo, 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” que, pese a comparecer en el mundo como uno de sus elementos integrantes, “no comparece”, dado que 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 contradicción palpable, 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 y engendradas por el propio mundo, todos los “otros” que “comparecen no-compareciendo” se encuentran indisolublemente ligados. Este *hermanamiento* no se circunscribe tan sólo a su condición de “lo que comparece” (esto es, a su posicionamiento como partes del mundo que 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. Aquí, la alteridad sólo se constituye como tal por cuanto el “comparecer-hacia” el mundo y los otros, así como el “comparecer-ante” los otros protagonizado por los distintos seres que “comparecen no-compareciendo”, son recíprocamente irreductibles. Ningún individuo agota la contradicción que encarnan los demás, pues ésta goza, por su propio concepto, de una infinitud potencial. El individuo personifica entonces una mismidad inasible, pero nos engañaríamos si la eleváramos a

la categoría de absoluto. Si se absolutiza, lo infinito se transforma en un presente perpetuo, “finitizado”, aprisionado dentro de unos márgenes que extinguen su brío inaugural. Lo absoluto no puede divergir sustancialmente de la fragorosa contradicción en cuyas garras incurren todos aquéllos que “comparecen no-compareciendo”: una contradicción ilimitada, que no requiere justificación alguna y que se lanza hacia la proyección temporal, esto es, hacia el futuro; carente de meta, de un horizonte nítido, 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 convierte en un objeto más de cuantos aderezan el mundo y contribuyen a consolidarlo en su mismidad, en un simple comparecer, incapaz de desafiarse por sí mismo. La alteridad del “otro” ha de entenderse más bien como una legitimidad perenne para desafiar el mundo y para retarse a sí mismo, esto es, como la posibilidad de transformarse en una relatividad pura que, como tal, no precisa de justificación: si el mundo, en su mero comparecer, introducía su propia justificación, el individuo, en su reto al mundo y en su desafío a sí mismo, se erige también en su justificación más genuina, pero 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 mas fecunda y bella indeterminación, ante el infinito que jamás agotamos.

3.3. El temor y la esperanza

La particularidad del individuo humano reside en sus opciones de interpelación al mundo: en virtud de su “comparecer no-compareciendo”, niega taxativamente la autosuficiencia del mundo como un “comparecer sin más”. Subsiste un *poder* 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”, en cuanto objeto del mundo.

Así, el ser humano se perfila como un dios, pero desprovisto de omnipotencia; como una deidad que contempla el universo. El cosmos se le presenta ahora como 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 y de romper por completo las cadenas de la mismidad. Su naturaleza deífica se asienta precisamente en el hecho de encarnar la contradicción, de alzarse como un “comparecer no-compareciendo” que desafía el mundo y “trasciende” su ser (si por trascendencia convenimos en referirnos al *factum* 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 persiste en el mundo, como una de sus partes, y no cesa de comparecer junto a los restantes objetos que configuran la vasta diversidad del

universo. Se yergue como un *más* al mundo, aunque ese “más” dimane del propio mundo. En cuanto que objeto del mundo, el ser humano cae bajo el dominio de la ciencia, cuyo desarrollo revela, escalonadamente y tras un arduo pero gratificante camino, cómo el mundo constituye un “lo que comparece” sin más: cómo se basta. Lo consigue porque este proceso se puede esclarecer desde el propio mundo, como una totalidad que comparece en el presente dado. Pero en cuanto negación del mundo, a tenor de 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. De hecho, el ser humano comporta una problematicidad suprema y elocuente, pues al problematizar el mundo se problematiza inexorablemente a sí mismo. No le basta el mundo, pero tampoco se basta. Traumatizado por esta problematicidad, cuya tensión impone sobre él una onerosa carga, frente a la que es inútil refugiarse en la plácida mismidad del comparecer elucidada por 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 de él se deriva. 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 de nuestro ser y reafirma nuestro estatuto de contradicción no solventada, de símbolo de lo ausente e impensado. El temor conduce a la angustia, al recelo del mundo y a la búsqueda de instancias ajenas a él, que en el fondo reproducen la “mismidad presente” atribuible al mundo antes de la aparición de la estirpe humana. Los dioses de las grandes religiones se conciben a menudo como gloriosos “mundos” subsistentes en sí mismos, como explicitaciones de la mismidad del comparecer. Remiten, en definitiva, al mundo. Al igual que el mundo, los dioses comparecen sin más. No es legítimo retarlos, cuestionarlos radicalmente e inquirir por qué comparecen, pues exceden con creces la capacidad humana de interrogación y no condescienden a erigirse en objetos de contemplación para 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 una fervorosa comunión con la mismidad del comparecer, ahora cristalizada en los dioses. Por ello, ninguna religión podrá jamás satisfacer los ímpetus más profundos del espíritu humano, ni sanar 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 planteado por el ser humano a toda mismidad, a 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 cal-

marán entonces las ansias humanas, como tampoco el mundo será capaz de extinguir la llama vigorosa irradiada por el reto que supone lo humano.

La segunda actitud posible desemboca en 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”. No obstante, esta percepción de indigencia (por cuanto asume 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 mundano”, esencialmente idéntico al comparecer de los demás objetos del mundo, el individuo se reduce a un ente más, sometido a las leyes insobornables que gravan el comparecer del mundo y que 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 acoge en sí el fulgor de la *novedad*. La mismidad del mundo ha sido definitivamente conculcada, porque ha amanecido un modo diferenciado de comparecer, cuya pujanza niega la autosuficiencia de todo cuanto comparece. El individuo se define, por tanto, desde la inspiradora posibilidad de novedad que él introduce. Si el mundo consistía ante todo en mismidad, en un presente que simplemente comparecía, sin requerir instancia ulterior alguna para justificarse, en el individuo, en cuanto “comparecer-hacia” que convierte el mundo en un “comparecer-ante”, desahuciándolo de su propia mismidad (exilio ontológico que destierra todo cuanto comparece a 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, cuyo ser nunca se somete a un cuestionamiento auténtico. La fascinante proliferación de formas, la inabarcable y colorida miscelánea de estructuras que puebla 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 sustancialmente distinto del comparecer. Por mecanismos que sólo la ciencia descubrirá —quizás en un horizonte remoto—, el propio mundo ha logrado romper con su mismidad y abrirse a un doloroso calvario de indigencia, contradicción y falta de autosuficiencia, tan frágil que posibilita, sin embargo, el destello de la novedad. Si el individuo se percató de que ante él se proyecta un espacio de novedad, participará de la esperanza y tratará de impulsar el comparecer en la dirección marcada por el surgimiento de esa posibilidad de novedad. De lo contrario, claudicará ante la apatía o 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 confirió una importancia capital, sólo tiene sentido cuando aflora un *algo* que “comparece no-compareciendo”: desde el instante en que emerge, a partir del mundo y en el mundo, el individuo consciente de su propia existencia y maravillado ante el ser del mundo⁹³. 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, pues el mero comparecer eclipsa el ser. Sólo cuando el individuo humano, como desafío a la mismidad del comparecer del mundo, interroga el mundo en su comparecer, y por tanto adopta los visos de un “algo” que comparece y al mismo tiempo no comparece (por lo que niega el mundo), adquiere la cuestión sobre el ser su validez y su relevancia.

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 se torna así en carencia, en parcialidad.

Dado que la conciencia se alza como reto perpetuo a la mismidad del mundo, el mundo no lo subsume todo en sí mismo. La totalidad ha sido quebrantada, por lo que no basta con reconciliar mundo y conciencia en una conciencia absoluta capaz de unificar objetividad y subjetividad, a fin de coronar la cúspide más alta 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” a la tensión creadora entre presencia y ausencia, entre el límite y su desbordamiento, entre consistencia y completitud. 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 el alumbramiento de lo inesperado y sorprendente, de lo auténticamente libre: en la intuición pura, aquilatada e 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 *Sobre la Naturaleza*, de Parménides. En tan corto escrito —al menos a tenor de los concisos fragmentos que nos

⁹³ La autoconciencia no tiene por qué circunscribirse a nuestra especie. Aunque, con arreglo a las evidencias, probablemente sólo el individuo humano sea ahora consciente de que existe y sepa que sabe, no podemos excluir que en el pasado otros miembros del género *Homo* hayan gozado de una capacidad análoga e igualmente fascinante (por ejemplo, los neandertales). Lo importante es reparar en la grandeza de la autoconciencia, en su trascendencia filosófica, como atributo de resonancias divinas que no tiene por qué haber pertenecido en exclusiva a *Homo sapiens*, sino que puede haber bendecido a otros homínidos, por qué no, a animales menos complejos.

han llegado— 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 heideggerianas al 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 esta 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, no obstante, su infinitud latente, su inabarcabilidad. El ser es; en virtud de ello, el ser es la mismidad pura. De este modo, la distinción entre el ser y el no-ser emerge como la constatación 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 presencia 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, por lo que ésta queda circunscrita al ámbito del ser. El ser resplandece como la verdad, como lo único sobre lo que es posible afirmar algo. Evoca, en consecuencia, la presencia por antonomasia, algo que acontece en el pensamiento, pues 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 (*anethron*), completo (*oulomeles*), imperturbable (*atremes*), carente de fin (*ateleston*). Contemplamos aquí la formulación más lograda 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, dado que no es, le resulta enteramente ajeno.

En el contexto de un análisis metafísico sobre la mismidad del ser, la alusión al pensar quizá refleje una concesión antropocéntrica, pues el ser que piensa es el hombre, como si Parménides atribuyera a nuestra especie 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) fulgura como trasunto de la inmutabilidad y unicidad que presiden el ser. Lo pensado es el ser, cuya primacía rige también en el arcano mundo del intelecto humano. Al pensar, al vernos obligados a no impugnar la diferenciación primigenia

entre el ser y el no-ser, pues no podemos predicar del ser que no sea y del no-ser que sea, confirmamos el imperio del ser, también en el ámbito de la mente.

La mismidad del mundo, esa necesidad hierática y opresora que perduraría 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. Después de todo, el pensar se corresponde con el propio mundo. De esta manera, Parménides no percibe 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, a 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 germinado desde ninguna instancia ni perecerá en destino alguno, 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, que ni ha sido creada ni puede aniquilarse. Lo que simplemente es no exige justificación alguna, ni accede a cuestionamiento alguno: es necesidad pura, como la identidad $A=A$. En el pensamiento, en lo que podríamos considerar la fuente nutricia de cuyas aguas dimana el poder interrogativo que nos permite desafiar el mundo, cristaliza en realidad un correlato del mundo, de la mismidad, del ser, de acuerdo con la concepción parmenídea.

Esclavo de su ciega servidumbre al principio de no-contradicción, el pensamiento no se erige entonces en reto al mundo, en desafío a la mismidad, en cuestionamiento de lo que Parménides entiende, en tan rígida acepción, por "ser", sino que se somete devotamente a la mera constatación de lo que es. Preso de lo eterno e inmutable, cautivo de lo incuestionable, en la óptica parmenídea el pensamiento 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 imperturbable del ser. 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 (incluso en un espacio finito pero esférico tampoco sería posible superar el límite, pues si recorriéramos la superficie estaríamos atrapados en su finitud y siempre regresaríamos a los mismos puntos). No se perfila horizonte alguno para el ser, dado que 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 reiteramos nuestra pertenencia a la eterna mismidad del ser, que sólo se necesita a 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 turbador de la voz de Mefistófeles resuena así con inusitada franqueza, pues el espíritu que siempre niega no yerra al constatar —quizá no sin lamento— que todo lo que nace ha de fenecer, por lo que mejor sería que nada surgiera, si todo se encuentra condenado a diluirse irrevocablemente en el vasto y desconsolador abismo de la nada; de una nada no eterna, no infinita, no absoluta, pero tan eterna, infinita y absoluta como el ser de Parménides, que todo lo contiene en su mismidad, que 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-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 diversas configuraciones que puede adoptar el mundo no hacen sino afianzarlo en su mundanidad. Sólo el pensamiento desafía el mundo, porque no se justifica a sí mismo como pensamiento, sino que propicia un cuestionamiento continuo, tanto del mundo como de sí mismo. Jamás reposa el pensar. La serenidad es exclusiva de la mismidad del mundo, aunque se camufle bajo el frenético proceso de variación que acaece en su seno y que moldea las estructuras del cosmos, pues toda mutación responde, después de todo, a la preservación del fundamento del mundo como mundo, de su raso “ser mundo”. Todo cambia constantemente para regresar cíclicamente al origen, a lo mismo, a lo idéntico. El pensar, por el contrario, nunca respira el aroma del sosiego. No se justifica, ni se satisface, 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. Según su propia constitución, rubrica un desafío a todo lo dado, a todo lo que simplemente comparece, a toda mismidad.

Por un lado, parece que el ser es mayor que el pensar, pues siempre hay verdades que no conocemos y un horizonte que no hemos pensado; por otra, parece que el pensar es mayor que el ser, pues siempre podemos imaginar más de lo que hay, y expandir el círculo de lo percibido (siempre cabe pensar más allá del límite impuesto por la realidad, en definitiva). De esta paradoja brota una tensión creadora: el pensar es parte del ser; es ser, luego el ser se supera, se trasciende, es más que sí mismo como potencia, como posibilidad. El pensar es y no es. El pensar centellea como contradicción, y por ello brinda la posibilidad de formular preguntas capaces de franquear, aun tímidamente, el vedado pórtico que separa el ser del no-ser. Al cuestionar la mismidad del mundo, el pensar comporta ya una negación de esa mismidad, la pujanza de un 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 presente en el poema parmenídeo se despoja de las cadenas de una mismidad

mundana que se justifica por y para sí, debemos admitir que Parménides atisbó una gran verdad cuando identificó 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 que negado, el mundo en su condición de desafiado, y en ello entiba precisamente la esencia del pensar. El pensar se halla entonces en la vanguardia del ser: el pensar guía el ser, al exponerle 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, que no se reduce al estatuto de 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.

Frente a una contraposición precipitada entre el pensamiento de Parménides y el de Heráclito, parece claro —como advirtió con suma clarividencia Heidegger— que no existe una diferencia tan honda entre ambos filósofos como cabría suponer *prima facie*. Ciertamente, frente a la unidad estática del ser parmenídeo Heráclito intuye una unidad dinámica: “en el mismo río entramos y no entramos, pues somos y no somos”⁹⁴. La tajante divisoria entre el ser y el no-ser no puede ocultar que en todos los ámbitos de la naturaleza (incluido el humano) asoman indicios de afirmación y señales de negación, huellas del ser y vestigios del no-ser. La convivencia simultánea de los opuestos podría considerarse un sinsentido lógico, dado que violaría el principio de no-contradicción, pero resulta fácil comprobar la vulnerabilidad de la ley del tercio excluso, como por ejemplo en la formulación de un interrogante, en cuyo enunciado “mentamos” al mismo tiempo la afirmación y su negación. El “somos y no somos” equivale a sostener que no es posible alcanzar un concepto final, resolutive, del ser del mundo ni del ser del hombre. Si es verdad que todo fluye, entonces nada permanece, pero la característica esencial del ser ha de radicar, como mostró Parménides, en su estabilidad suprema, en su permanencia eterna e insondable, en su equilibrio, en su mismidad.

Nada en el mundo es, *stricto sensu*, 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 lo que la inteligencia nos revela (todo cuanto es, ¿no ha de ser igual a sí mismo si nos ceñimos a un único predicado, que no puede pertenecer y no pertenecer a un mismo sujeto, 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 es incognoscible (quizá porque no existe, y todo

⁹⁴ Cf. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960, 22 B12.

responde 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 el espacio ontológico de nuestra naturaleza como seres en el mundo. Sin embargo, es fácil percatarse de una verdad: si el dinamismo posee su razón de ser en cuanto dinamismo, entonces representa ya una mismidad. Así, la discrepancia entre Parménides y Heráclito en torno al 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 inequívoco —quizás el más antiguo— del olvido del ser en la tradición metafísica occidental. No obstante, una noción tan inasible como la de “ser”, tan esquiva a cualquier intento de comprensión y situada siempre en una irresoluble distinción con el ente, como si rehuyera toda caracterización analítica para emplazarse en una esfera de inefabilidad inmarcitable, encaramada a una atalaya sumamente sospechosa (pues la inmuniza frente a toda categorización plausible, como si intensificara de modo intencionado su distinción con el ente para lograr un resquicio inexpugnable que la mantenga al margen del tratamiento racional), difícilmente será susceptible de un acercamiento sistemático. 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”⁹⁵, 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”⁹⁶. 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*”⁹⁷. La pregunta por el sentido del ser nos insta 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”⁹⁸. Para Heidegger, la respuesta al interrogante sobre el sentido del ser no se dilucida si previamente no se ha planteado 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.

Sin embargo, ¿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 hermenéuti-

⁹⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, 37.

⁹⁶ *Op. cit.*, 41.

⁹⁷ *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.

⁹⁸ *Ibid.*

ca del ser? ¿Acaso la mera posibilidad de alumbrar una pregunta de tan hondo alcance como la que concierne al sentido del ser ha de conferir la primacía hermenéutica en toda determinación potencial encaminada a contestarla? ¿No recuperamos una esfera trascendental y apriorística tan sospechosa como la kantiana? ¿Qué es, después de todo, el ser? Si, con absoluta legitimidad, preguntáramos a Heidegger sobre la naturaleza más profunda del ser, constataríamos que a juicio del filósofo alemán toda eventual respuesta habría de cruzar el exigente tamiz del examen analítico-existencial del ente que propone tal interpelación (el *Dasein*). Esta *porta angosta* confina el ser a los estrechos cánones de un ente particular, por elevadas virtualidades que detente a ojos de su hermeneuta metafísico. Empero, Heidegger nos advertirá inmediatamente 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 un aparatoso fuego con su denuncia del olvido del ser sin tan siquiera proporcionar las claves que nos permitirían sofocarlo, para suplir semejante carencia y así poner término, tarde o temprano, a tan desafortunada obliteración. En efecto: la pregunta por el ser, ¿no cosifica ya el ser? ¿No lo *entifica*, al subsumirlo en un horizonte inevitablemente óptico? Por tanto, ¿qué sentido tiene la distinción fundamental entre ser y ente? Mediante las reiteradas alusiones al ser, Heidegger parece haber buscado un refugio místico, un escape perenne a toda indagación racional; un “más” inagotable, cuya oscuridad no haría sino evocar las limitaciones de nuestras reflexiones filosóficas, condenadas a otear un espacio infinitamente vasto y profundo, el del ser, que siempre se sobrepondría a toda hipotética comprensión. No nos habría otorgado, empero, 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.

Quizá no exista respuesta a la pregunta sobre el sentido del ser. Por ello, el simple hecho de plantearla no ha de comportar un privilegio hermenéutico. El sentido del ser no se esclarecerá, en suma, desde la elucidación del sentido de un ente, el humano, que muestra una capacidad extraordinaria para alumbrar nuevos interrogantes, pues la pregunta no gravitará ya 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 ceja en su empeño de lanzar preguntas, muchas de las cuales permanecerán seguramente inasequibles a todo viso de resolución. Resultará entonces inexorable analizar 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, como *Homo interrogans*?

Desde nuestro enfoque, la apelación heideggeriana a denunciar y superar el olvido del ser puede interpretarse como expresión de 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 que impera triunfalmente en un sitio eterno, ajeno a todo dinamismo y a toda negación, o una concepción filosófica inspirada en la visión dialéctica de Heráclito, el pensamiento continúa plegado ante la mismidad.

En sintonía con Heráclito, quizá no debemos contemplar los entes individuales como mismidades, dado que "*panta rhei*", pero sí la totalidad del mundo, ahora absolutizada. La mecánica del mundo obliga a atribuir la mismidad plena y auténtica al universo como un todo, no a los entes particulares que lo integran. Sin embargo, es importante reparar en un dato: desde esta óptica, el pensamiento no se considera un desafío a esa mismidad, ni se entiende como una negación que conviva problemáticamente con la afirmación de la mismidad. No se concibe así una ampliación del ser, pues éste se ciñe 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 persiste más allá de toda apariencia, incluso en el nivel de los entes particulares, como es el caso de Parménides, o en la aproximación radicalmente dialéctica adoptada por Heráclito, según la cual en el cosmos acontece una lucha irredenta entre los opuestos, sin que afloren la paz y la pureza en el seno de la realidad. También para Heráclito existe un *logos* en el universo que gobierna su devenir; un *logos* inmanente tanto al cosmos como al ser humano. Acaece, después de todo, un eterno retorno. Todo fluye, sí, pero de esta evidencia no debemos colegir que no haya nada, asombrados por la comprobación de que nada se conserva en su estado inicial, en su condición de "sí mismo", pues 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 desde su dinamismo imparabile.

El pensamiento reta toda forma de mismidad, ya sea la de un universo estático o la de un cosmos dinámico, la que brote de la armonía o la que se origine desde la dialéctica. El pensamiento instaura 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* que emerge con el 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 que deba conmensurarse. No hay unidad superior que resuelva la contradicción más sustancial. Más allá de su "ser-se", de su relación esencial y potencialmente infinita consigo mismo, no resta una meta, aun en la más recóndita lejanía ontológica. Precisamente por ello tiene cabida la historia, el lugar de lo inesperado, la apertura real al futuro. Desde estas lentes, el inasible ser de Heidegger se contemplará

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 fundamental, previa al ser y al no-ser, es posible que haya algo, como también 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 evidencia indubitable 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: “Aquel 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”. Por tanto, de acuerdo con este principio una proposición contradictoria es necesariamente falsa, al igual que una proposición tautológica es necesariamente verdadera.

En el principio de no-contradicción, primer principio de todo razonamiento según el Estagirita, se plasma así pues un fundamento universal, necesario y evidente, que 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. En su universalidad, el principio de no-contradicción nos muestra la índole misma de la realidad y del pensamiento y, a tenor de su evidencia, nos revela el condicionamiento necesario y previo de todo pensar.

Mediante una extraña proyección —a nuestro juicio errónea— de lo lógico a lo ontológico (que parece un preludio del argumento anselmiano), Aristóteles postula una conexión intrínseca entre el principio de no-contradicción y la configuración de la realidad, que se manifestaría formalmente en los requisitos y en las consecuencias que se infieren de esta ley fundamental del pensamiento. En su metafísica, 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 opuestos⁹⁹. El principio de no-contradicción se yergue

⁹⁹ 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

entonces 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. Pertenecer 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; más aún, si puede considerarse como el principio supremo de todo juicio, verse sobre lo contingente o 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 está 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 “constitutividad” 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, pues 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 stampa misma de la más potente y desgarradora de las paradojas, de la tendencia insoslayable 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 en cuanto reto, en cuanto cuestionamiento de lo “dado”. Ante el brío de la pregunta sucumbe la

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, remite a la determinación de dos sucesos simultáneos, y a si el concepto mismo de simultaneidad es realmente aplicable 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 las nociones de referencia y absolutidad en los juicios. Tampoco conculca la validez del principio de no contradicción la evidencia de que la realidad puede presentarse bajo manifestaciones aparentemente opuestas, como onda y partícula, o en estados superpuestos. Lo que el principio establece es la imposibilidad de que, si afirmamos algo, lo neguemos en la misma proposición, tal que si “la materia es onda y partícula” se toma como un enunciado verdadero ha de ser falso que “la materia no es onda y partícula”.

fuerza del tercio excluso (pues “*natura ad unum, ratio ad opposita*”) ¹⁰⁰. Lo originario estriba en el *poder* como *posibilidad* del *novum*, pero el *novum*, si goza de autenticidad, si no se limita a desplegar lo que late en lo precedente, ha de contradecir de alguna forma aquello que lo antecede. El *novum* ha de “quebrar” la continuidad que establece la razón, aunque 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 el óptimo, iluminada por la luz de su inabarcable sabiduría: el *novum* ha de dimanar de la *posibilidad* no intuida, no alumbrada previamente, ni eternamente subsistente en un *kosmos noetikós* divino donde moren jubilosamente todos los posibles. Ha de ser posible el *novum* en cuanto que ruptura, en cuanto que voluntad, en cuanto que *imposibilidad*: ha de ser posible la libertad, la conciencia creadora, la primavera de la mente, el atisbo de lo que jamás ha existido, aunque se manifieste como límite asintótico.

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 un “comparecer no-compareciendo” hemos establecido una dicotomía, en cierto modo insalvable, entre la mismidad del

¹⁰⁰ La nada no es, el ser es: el *categoriaumen* expresa la síntesis de la espacialidad ontológica del ser y de la no-espacialidad nulitiva 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 “*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. 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 entonces 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, dado que todo no-absoluto determina, no-absolutamente, toda realidad: lo vacío, lo nulitivo, es sub-nulitud 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, que a su vez es 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 brota 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).

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 avances experimentados en la comprensión del funcionamiento de la mente desde su base cerebral). Semejante hito contribuiría a afianzar de manera extraordinaria la visión científica del mundo, y constituye uno de los retos más apasionantes de nuestra época. De lograrse, proporcionaría una imagen unitaria del cosmos material, cuyo hilo conductor engazaría en una única senda el surgimiento de la materia con la emergencia de la vida y de la conciencia, e integraría así teorías tan exitosas como la evolución de las especies en el plano biológico y la del universo en el terreno de la cosmología y de la física subatómica.

El término “insalvable” alude al carácter lógico primario, y por ende irreducible, que exhibe la contradicción. Al igual que 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, que no puede soslayarse), no es viable, ni siquiera plausible, disolver epistemológicamente el elemento de “no-comparecencia” en el de la mismidad del comparecer del ser humano en el mundo. En otras palabras: es insuficiente tratar al ser humano como un simple “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. El hecho de que la ciencia desenrede la vasta madeja de mecanismos posibilitadores de que nos establezcamos como un desafío al mundo no refuta en absoluto nuestra condición de reto a ese 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. Esclarece la base ontológica de esa posibilidad, pero no agota sus consecuencias epistemológicas; lo contrario incurriría en una falacia de tipo genético. La ciencia quizá consiga entender el origen material de la subjetividad humana. Este avance ensancharía notablemente nuestro concepto de materia, tal y como la mecánica cuántica, gracias a la posición central que a instancias suyas adoptó la dualidad onda/partícula en el universo teórico de la física, obligó a reconocer que una idea puramente mecanicista y determinista de la materia no daba cuenta de la naturaleza más profunda de los fenómenos subatómicos. Es de esperar, en efecto, que la ampliación progresiva de la noción de materia —ya no contemplada únicamente desde crasas posturas deterministas— abarque también, como colofón, ese territorio esquivo en cuyas misteriosas provincias habita la mente humana.

Sin embargo, el problema fundamental al que nos referimos no se enmarca dentro de la discusión sobre el alcance del conocimiento científico. La explicación científica del nacimiento de la contradicción al mundo desde el mundo

no niega la existencia de tal contradicción, su trascendencia epistemológica. Por tanto, la dilucidación objetiva de la génesis de la subjetividad no podrá rebatir la existencia de la subjetividad misma, al igual que la eventual justificación del origen de la vida no confutará la existencia de la propia vida, como si un esclarecimiento analítico de los procesos que han propiciado su surgimiento desde la materia inerte implicase una rasa equivalencia entre ambas. Aun si se desvela la base material completa que sustenta la vida, los mecanismos químicos subyacentes a la emergencia de ácidos nucleicos dotados de capacidad autorreplicadora hace aproximadamente cuatro mil millones de años, resulta patente que ésta, en cuanto que organización material específica, difiere de la no-vida. La subjetividad consiste, precisamente, en el límite teórico posible de la no-mundanía. 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). Frente a planteamientos de corte dualista, lo más seguro es que el binomio objeto/sujeto haya sido producido por la ontología del propio mundo, pero ahí se yergue como hecho epistemológicamente significativo e irreductible conceptualmente —si bien no materialmente— a la mismidad del mundo, que parece autofragmentada desde su propio seno.

Para comprender cabalmente mi subjetividad, el científico debería convertirse enteramente en mí mismo y dibujar un mapa a escala 1:1. Sin embargo, en ese instante dejaría de ser él mismo, y entonces sería incapaz de explicar su propia subjetividad; ganaría información sobre mí, pero la perdería sobre sí mismo, porque medir conlleva interferir en lo medido. Ni siquiera un clon de mi persona bastaría, pues nunca se solaparía plenamente con mi situación existencial en el espacio-tiempo; nunca podría “reproducirme” por completo, “agotarme” y subsuirmirme en cánones puramente objetivos, pues para ello debería eliminar conceptualmente los aspectos más genuinos de mi subjetividad, que quedarían así desprovistos de explicación. Subsiste, por tanto, un “*semper plus*” a toda explicación científica: la ciencia quizá desentrañe los mecanismos que regulan la subjetividad en su itinerario genético, pero no todas las posibilidades derivadas de mi propia subjetividad, su proyección volcada al futuro (menos aún el uso que puedo otorgarle, su dimensión ética como articulación entre medios y fines). Si para Kant las preguntas fundamentales de la filosofía (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me cabe esperar?) se resumían en una, “¿qué es el hombre?”, la labor de la filosofía está condenada o bendecida a una irresolución perpetua, porque siempre será posible pensar lo humano desde nuevas perspectivas.

Nadie entenderá nunca del todo qué es el hombre, porque incluso en el remoto supuesto de que descifráramos el enigma científico de nuestra conciencia (y todo apunta a ello como posibilidad no tan lejana), persistiría el desafío conceptual encarnado en cada subjetividad, encapsulado en 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 expe-

riencia del mundo y de mí mismo) ni la tentativa de remontarse a la subjetividad trascendental de un espíritu universal hegeliano que se despliegue en la historia y de cuyo desarrollo yo constituyo 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 epistémica. Aun así, esta carencia irreparable abre un campo de reflexión potencialmente infinito para el quehacer filosófico, y eleva un puente alentador con el arte, porque existen infinitas experiencias subjetivas posibles, que se plasman de manera privilegiada en la libertad expresiva canalizada a través de las obras estéticas. La ciencia esclarecerá lo objetivo de la subjetividad, como propiedad del sistema nervioso central, programada mediante un conjunto de instrucciones genéticas, pero para entenderla hace falta también la cultura, no tanto para comprender su génesis y su funcionamiento como para elaborar interpretaciones sobre el alcance de esa subjetividad.

La aventura intelectual humana destapó una auténtica caja de Pandora que nunca podrá cerrarse. Lejos de comprometer la empresa científica, el dualismo objetividad/subjetividad, o mundo y conciencia, no hace sino salvaguardarla más allá de todo principio, de toda ley, de toda evidencia dada. La protege de toda tentación de anticipar una resolución totalizante, que clausure dramáticamente la posibilidad de un continuo cuestionamiento y de una perenne ampliación de nuestros horizontes intelectuales. Cada nueva adquisición para el acervo de conocimientos 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 completitud (aunque vuelva a parecernos una extrapolación no exenta de dificultades, el teorema de Gödel así lo sugiere), poseemos un margen infinito de cuestionamiento y de estímulo. De este modo, los avances científicos, en lugar de arrinconar progresivamente a la filosofía en el ámbito de lo irrelevante, siguen avivando su llama más definitoria.

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, de más bienestar, de más curiosidad... La apatía, la angustia y el tedio desconsolador ante la existencia que muchos sienten dimanar 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 arrolladora de ese anhelo de “más” con respecto a lo que el mundo y la historia nos ofrecen. ¿Qué más puede darnos el mundo? La persona sabia aprende a distanciarse, aun tenuemente, de ese “más”, de esa ulterioridad, y logra aplacar sus ansias infinitas con el deleite procurado por lo finito y lo efímero: con la *creación* —que incoa lo infinito, el *novum*— volcada al ‘*hic et nunc*’ de la historia.

Ya en sus manifestaciones más elementales, la vida exige pagar un alto precio para su ejercicio: el de un desequilibrio insanable, cuya descompensación desem-

boca en la inexorabilidad de la muerte. El coste se incrementa conforme aumenta la complejidad de la vida, porque vivir exige luchar contra el mundo, abandonar la cómoda y equilibrada “mismidad” de lo inerte, su “simetría” ontológica, que, en ausencia de teleonomía, no se proyecta a fin alguno externo al estado presente, a su constitución determinada rígidamente por las leyes de la naturaleza. Suele decirse que la vida conculca el segundo principio de la termodinámica, porque produce orden en lugar de desorden, y por tanto estados de menor probabilidad, pero, observado desde otro ángulo, el escenario no hace sino confirmar la ley de la entropía: la vida es desequilibrio, “desorden” ontológico, asimetría entre estructura y función, dado que la función rebasa la estructura; es proyección, es atisbo de intencionalidad, es autocreación continua, es vulnerabilidad y falta de justificación en lo dado como límite... Es este ímpetu lo que ha impulsado al ser humano, la forma más compleja de vida conocida, a forjar mundos que desafían la mismidad del mundo. El hombre instauro mundos para conquistar esas *patrias añoradas*, el horizonte de lo ideal, la meta, la capacidad de fijar un fin dentro del ciego mecanismo, sueño con cuya fruición la naturaleza no le obsequia. Es justamente porque el ser humano nunca alcanza el equilibrio por lo que existe la historia, el tiempo propiamente humano, el “desequilibrio” de la cultura con respecto a la biología.

Dilucidar, en suma, la génesis de un concepto no agota su potencial semántico: esclarecer, por ejemplo, cómo la mente humana es capaz de alumbrar la idea de infinito 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 explica plenamente la semántica, como subrayó John Searle con su célebre experimento mental de la habitación china).

En el ámbito social, la explicación infraestructural no agota la comprensión de la superestructura, máxime cuando esta última influye también, de manera dinámica y retroactiva, sobre la infraestructura, tal que muchas veces resulta imposible en la práctica discernir en qué consisten la una y la otra, más allá de sutilezas epistemológicas. En sociedades poco diferenciadas internamente, las ideas albergadas por sus miembros tienden a la homogeneidad en las facetas más dispares de la vida social (política, económica, artística, religiosa...). Sin embargo, salta a la vista que este fenómeno sólo se cumple, y con matices, en las sociedades simples, poco diferenciadas, pero no en las complejas y altamente diferenciadas. Es precisamente en esta capacidad de cambio motivado desde dentro, y no sólo a causa de presiones externas, donde resplandecen la riqueza y la variedad del mundo humano, la habilidad de muchos individuos para cuestionar la uniformidad social. 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, hasta el punto de descubrir el engaño y romper el hechizo colectivo. ¿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 o qué ciencia infusa se posarían sobre las afortunadas mentes de unos cuantos individuos, elegidos para franquear la barrera inabordable de la superestructura y así revelar sus raíces, a fin de cortarlas y de exhortar a la edificación de un mundo nuevo, liberado de esas ataduras?

Comprender la naturaleza de la infraestructura material de un fenómeno contribuye a desentrañar el origen de su superestructura, pero no su contenido específico, menos aún su destino. Descifrar el mecanismo que, en todos los niveles (genético, molecular, neuronal, sináptico...), permite al cerebro humano alumbrar la idea de infinitud, ¿oculta acaso la importante diferencia cualitativa 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 elucidación, como auguran los progresos ya protagonizados en la comprensión neurobiológica de nuestro psiquismo), 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 ilumina el significado de lo infinito. Limitarse a afirmar que la infinitud se define como la negación de la finitud no clausura en absoluto el vigor latente implícito a la pregunta sobre lo que hemos de colegir en realidad de la idea de infinito. Por esta razón, aun cuando llegáramos a explicar el origen y el funcionamiento de la conciencia en el plano analítico-estructural, a nuestro juicio seguiría constituyendo un nivel cualitativamente distinto con respecto a los órdenes fisicoquímico y biológico. No habríamos agotado aún nuestro entendimiento posible de todo el potencial inherente a ese fenómeno. Al igual que una misma causa puede producir distintos efectos y un mismo efecto puede proceder de distintas causas, desde esas mismas bases materiales y desde esas mismas condiciones de contorno aún cabrían diferentes configuraciones, opciones diversas y también válidas para satisfacer las leyes universales de la naturaleza.

El problema más profundo de la humanidad no reside en esclarecer la relación entre infraestructura y superestructura para así construir una sociedad emancipada de todo vestigio de alienación material. Persiste una carencia irresoluble, que remite a la falta de sentido. No podemos redimirnos de la negatividad proyectada por esta ausencia si no es mediante la creación. No cabe cerrar la historia, pues no existe meta para ella. Lejos de desalentar nuestras vidas y de paralizar nuestras luchas, esta convicción nos invita a mirar siempre al futuro, a no cesar de abrir nuevos espacios para el ser, a ensanchar el horizonte de lo posible.

Lo cierto es que parece subsistir en el universo físico una tendencia hacia la expansión espacial y hacia la novedad estructural, particularmente en las formas biológicas (aunque en menor medida también en las inertes). 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 do-

minios del mundo humano promovió la consolidación de la revolución científica en el siglo XVII frente al enfoque aristotélico, y subyace también a la teoría de la evolución, base de las ciencias de la vida. La exclusión de las causas finales del acontecer del mundo puede ser interpretada como una estrategia metodológica: si queremos cultivar el método hipotético-deductivo, que ha demostrado poseer un potencial tan fecundo, hemos de suponer que las causas finales son ajenas al funcionamiento de las estructuras materiales. Esa causa final sólo puede concebirse como una causa eficiente retardada. Por ejemplo, la fuerza de la gravitación universal es causa eficiente y final al mismo tiempo, como lo son en realidad las fuerzas fundamentales de la naturaleza, o el principio de acción estacionaria, dado que determinan el inicio y el fin de un proceso: impulsan el objeto físico y lo conducen hasta una meta contenida en las condiciones que establecen esas mismas leyes (instanciadas quizás, en último término, en profundos principios de simetría e invariancia matemática). Incluso la evolución de sistemas intrínsecamente indeterministas como los cuánticos sigue una ley, expresada en la ecuación de Schrödinger, que desempeña un papel análogo al de la segunda ley de Newton en la mecánica clásica. De hecho, quienes niegan la existencia efectiva de leyes en la naturaleza, por considerarlas meras construcciones formales dentro de un marco teórico, deben explicar no sólo la regularidad inviolada de ciertas asociaciones fenoménicas (cuyo esclarecimiento a través de mecanismos espaciotemporales permite disipar la sombra de la correlación y revelar dimensiones de una causalidad más profunda, cuya inevitabilidad estructural —geométrica, espacial; estereométrica, en suma— impediría que ese escenario físico se hubiese comportado de otra manera), sino también por qué ya antes de elaborarse esos marcos teóricos se descubrieron leyes cuya validez es independiente de las teorías que hoy las modelan: Arquímedes y la ley de la palanca antes de la física newtoniana, la ley de los gases ideales antes de teoría cinético-molecular, la ley de la constancia de la velocidad de la luz en el vacío antes de la creación de la teoría especial de la relatividad...

Las leyes yacen en la base de la causalidad eficiente de la naturaleza, pero engloban también cualquier atisbo de causalidad final, que queda subsumido en el horizonte conceptual abarcado por ellas. Un problema distinto, pero no por ello desdeñable, estriba en la posibilidad de que esas causas finales existan, contempladas como intencionalidad, en un objeto de la naturaleza como es el ser humano. Incluso si sospecháramos de la presencia de verdadera intencionalidad en las acciones humanas (en aras de una perspectiva puramente causal, como en el materialismo eliminativista de los Churchland), resultaría problemático justificar el *factum* de que los seres humanos se conciben a sí mismos como agentes que actúan movidos por fines. ¿Por qué lo hacen? ¿Cómo puede un proceso ateleológico suscitar, desde su propio seno, un elemento que se concibe como sujeto de fines? ¿De qué arcanas fuentes dimanaría esta “ilusión” autogenerada?

La naturaleza no se mueve guiada por fines, pero esta evidencia no confuta otra no menos palmaria: el cosmos podría no haber suscitado nuevas formas, esto

es, podría haberse mantenido en su estructuración material más simple posible, que le habría proporcionado el equilibrio por vías más sencillas, sin emprender ese arduo y costoso proceso, tanto a nivel cósmico como biológico, que nos ha conducido, de modo azaroso, previsible o enigmático, hasta donde ahora nos encontramos. ¿O quizá no? ¿Y si era inevitable que el universo evolucionara tal y como lo ha hecho, de manera que en algunas líneas de despliegue se transitara hacia estados más complejos? ¿Y si la ciega necesidad lo gobernara todo?

Apelar a presiones evolutivas, cuya lógica en ocasiones selecciona conformaciones biológicas dotadas de mayor complejidad estructural y funcional, no contesta satisfactoriamente a un interrogante: ¿por qué el universo es así, y qué alternativas eran concebibles? ¿Por qué existe el propio universo? ¿Por qué hay algo, y por qué ese algo 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? ¿Era acaso inexorable? ¿Estaba determinada por la disposición inicial de las constantes fundamentales de la física, de los constituyentes elementales de la materia y de sus interacciones básicas? ¿Es el producto inevitable de las leyes de la naturaleza? ¿Habremos de admitir que el cosmos posee una inclinación inherente hacia la novedad y que, en tan sugerente escenario, nosotros representamos un mero momento, insertados 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 parecen forzarlo a alcanzar nuevos estados de equilibrio, algunos de ellos revestidos gradualmente de una mayor complejidad, pero despojados de una finalidad aparente? ¿Complejidad por complejidad? ¿Transformación por transformación? ¿Era ineluctable la variación? ¿Existe realmente una tendencia irrefrenable hacia la complejidad, o ésta es sólo el subproducto de otros procesos, pues no siempre se evoluciona hacia estructuras más complejas?

Evolutivamente, cabe sostener que la adaptación a nuevos ambientes exige ciertas modificaciones de índole estructural y funcional que permitan a los vivientes colonizar esos medios. Empero, esta explicación no responde al interrogante más acuciante: ¿por qué ha de conquistar la vida nuevos hábitats? ¿Por qué se expande? ¿Sólo en virtud de constricciones evolutivas? ¿Por qué no ha permanecido todo en su disposición más sencilla, menos costosa energéticamente, más “probable”? ¿Por qué no somos todos organismos unicelulares o, más aún, seres inertes? ¿Acaso la competencia entre los primeros moradores de la tierra los obligó a adaptarse a nuevos espacios? ¿Fue la propia necesidad del proceso la que catapultó algunas líneas de despliegue hacia estados de mayor complejidad estructural y funcional?

Por el momento, ni la ciencia ni la filosofía despejan adecuadamente 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 a su mismi-

dad, un cuestionamiento del mundo, cristalizado en el ser humano como conciencia. Los avances en el estudio de la mente, tanto a nivel científico (gracias a las neurociencias cognitivas) como filosófico (pensemos, por ejemplo, en la hondura especulativa que aletea en 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; la posibilidad, en suma, de ser consciente.

Nuevamente, el examen científico y filosófico no puede obviar el hecho de que con el nacimiento de la especie *Homo sapiens sapiens* cabe concebir, al menos como límite teórico (algo que quizá no se materialice como tal en la práctica, sino sólo en la teoría; sería un límite epistemológico, no ontológico), una tajante 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 podemos concebir la conciencia, esto es, la pura reflexividad, el “volver hacia sí” que contradice la mismidad del mundo, al no someterse a la vasta tela de mecanismos que enhebran el universo con arreglo a las leyes de la naturaleza, pues se establece como instancia “contra” el mundo. Reiteramos que este enfrentamiento nunca es realmente absoluto. El sujeto nunca se desprende de su condición de objeto (si se despojara de ella, no lograría entenderse como sujeto). Sin embargo, 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, representa 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”. Al menos cabe sospechar que jamás se producirá, positivamente, esta situación, del mismo modo que la abstracción quizá se reduzca en la mayoría de los escenarios a un simple proceso generalizador de tintes asociativos, como ya esgrimieron los empiristas británicos en el siglo XVIII y como argumentaron los psicólogos conductistas en el XX. Resulta indisputable, en cualquier caso, que tanto la idea 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. Persiste el misterio referido al conjeturado “apriorismo” de la mente humana, a la subsistencia de un ámbito trascendental cuya independencia actúe como condición de posibilidad de nuestro conocimiento de lo empírico. El fantasma del idealismo no se disipa fácilmente. Desdeñarlo

todo como un cúmulo atávico de ilusiones, como espejismos confeccionados por una psicología precientífica o popular, quizá procure una explicación *sintáctica*, *genética*, *estructural*, mas no aplacará la voraz llama de la pregunta sobre el *significado*, sobre la semántica, sobre nuestra capacidad conceptualizadora, avivada por la posibilidad fehaciente de concebir lo infinito en cuanto tal como límite teórico, como frontera lógica, así como lo consciente en cuanto tal y lo libre en cuanto tal: el “no-comparecer” en cuanto tal.

La distinción fundamental entre exterioridad e interioridad, a la que Descartes concedió tanta importancia —hasta canonizarla metafísicamente mediante su dualismo de *res extensa* y *res cogitans*—, ha sido foco de críticas constantes en los últimos tiempos. De los eliminativistas a Damasio y de los reduccionistas a Dennett, pocos autores se atreverían hoy a enarbolarla. Sin embargo, semejante vehemencia filosófica y científica no se traducido en una alternativa sólida. Nadie se confiesa dualista, pero en la práctica resulta sumamente complicado, por no decir imposible, huir honesta y verosímilmente de este paradigma. ¿Cómo soslayar la dimensión del “yo consciente”, de la reflexividad, de ese “no-comparecer” en el mundo que supone 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 debería inducirnos a desestimar el significado de lo “infinito” en su carácter de entidad mental. Emanado del mundo, ese ser 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. A nivel epistemológico, este acto implica 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 de la especie humana, prerrogativa que la investiría de una posición especial y honorífica en seno del universo; tan sólo señalan una de las direcciones posibles —no podemos saber si se trata de una orientación necesaria, ortogenética— por cuyos cauces podía discurrir el ser en su progresiva *autoampliación*. Tras un fatigoso caminar que se prolonga durante miles de millones de años, teñido de un reguero de sufrimiento estremecedor, en forma de creaciones y destrucciones de especies e individuos, la evolución ha catapultado una de las ramas del árbol de la vida 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. La mente se manifiesta ante nuestra capacidad conceptualizadora como un límite de la materia, de naturaleza asintótica. Sin embargo, la conciencia no tiene por qué erigirse en meta suprema de la evolución. No podemos excluir que en el futuro el ser corone otros órdenes de plasmación de sus posibilidades latentes, más allá de la dualidad entre mundo y conciencia. Esta opción nos apremiaría a reformular, en términos que ahora no imaginamos adecuadamente, el célebre interrogante kantiano: ¿qué es el hombre?

No hemos de olvidar, empero, que la luz de la conciencia, del “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. Incluso si lográramos crear una conciencia artificial, *in silico*, ésta se alzaría también como el producto de la vida, al haber sido diseñada por un viviente, a imagen y semejanza de su conciencia. El cerebro quizá sea la condición suficiente y no necesaria de la mente consciente; al igual que un mismo efecto puede proceder de distintas causas, el pensamiento podría surgir no sólo de una red compuesta por neuronas y conexiones sinápticas, sino también de una entidad artificial. No obstante, es un ser vivo el que fabrica esos sistemas artificiales, esas máquinas en teoría pensantes. Ahora bien, ¿qué características de la vida auspician la posibilidad de la conciencia? ¿Agrega la vida a la materia inerte únicamente un mayor grado de complejidad? ¿Puede sostenerse que, al traspasar 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 gozó de gran fecundidad a finales del siglo XIX y en la primera mitad del XX. Su auge no se comprende sin la importancia del vitalismo como teoría biológica y filosófica. Entre sus protagonistas, cabe destacar a autores como Bergson, Scheler, Plessner, Gehlen y Jonas¹⁰¹.

Plessner¹⁰² proporcionó un impulso relevante 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 de la materia) como con el mecanicismo, cuyas tesis negaban la existencia de formas sustanciales que determinasen, como “cualidades ocultas” de raigambre aristotélica, la estructura funcional de los seres vivos, pues las juzgaban inseguibles al análisis científico. Los presupuestos metodológicos del mecanicismo lo impelen a buscar explicaciones reduccionistas, capaces de filtrar la vasta multiplicidad exhibida por los fenómenos naturales desde unos elementos básicos, en último término de carácter fisicoquímico. Lo hace sin necesidad de apelar a causas superiores, cuya eficacia escaparía al control de las leyes fundamentales contempladas por la fisicoquímica. Por su parte, el vitalismo concede al fenómeno de la vida una singularidad tan radical que se ve obligado a postular un principio de intelección más elevado, casi sobrenatural, ajeno al mero proceder fisicoquímico de la materia.

¹⁰¹ 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).

¹⁰² 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.

De acuerdo con Plessner, la clave de la vida reside en la asunción de una “posicionalidad [*Positionalität*]”¹⁰³ 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 preludiada por Jakob von Uexküll al diferenciar entre “*Umwelt*” e “*Innenwelt*”, y con anterioridad late 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. Así, toda variación externa resultaría compensada internamente en aras de la preservación de un equilibrio “homeostático” —término acuñado por Walter B. Cannon—, cuya nivelación conferiría al ser vivo un notable 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 continua¹⁰⁴.

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 cuya esencia 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 vida, donde ya acontece una duplicidad insoslayable entre interioridad y exterioridad. Dicha distinción corresponde, objetivamente, al ser de los vivientes¹⁰⁵, pues, en contraste con los seres inertes, los vivos poseen un mundo propio. Esta dualidad de aspectos 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 novedosa bifurcación otorgaría a los seres vivos cierta independencia con respecto al ambiente.

Los vivientes *limitan* por sí 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 intervenga una relación interno-externa, perteneciente de modo objetivo a su ser, habrán de considerarse entidades vivas¹⁰⁶. La delimitación entre el mundo del viviente y lo externo no se explica por una mera yuxtaposición de posiciones relativas: no entraña una limitación recíproca, sino unilateral desde el viviente. El viviente constituye su propio límite. El cuerpo viviente “se pone”, adquiere posicionalidad¹⁰⁷. El cuerpo viviente,

¹⁰³ Cf. H. Plessner, *I Gradi dell'Organico nell'Uomo: Introduzione all'Antropologia Filosofica*, 156.

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ Cf. H. Plessner, *I Gradi dell'Organico nell'Uomo*, 115.

¹⁰⁶ Cf. *op. cit.*, 125.

¹⁰⁷ Esta tesis guarda ciertas resonancias con la filosofía de Fichte en su *Wissenschaftslehre* (1810), para quien el fundamento de la realidad es el *yo* que “se pone [*setzen*]” a sí mismo.

para Plessner, se “emplaza” en relación consigo mismo: se encuentra “vuelto” hacia sí mismo y se sitúa también más allá de sí mismo¹⁰⁸, a tenor de esa dualidad infranqueable entre su mundo interno y el cosmos externo. Según Plessner, la filosofía debe reflexionar sobre las condiciones de posibilidad que, en virtud de una relación particular con el medio a través de un límite, permiten atribuir el carácter de vida a una determinada entidad.

En Jonas topamos con observaciones bastante similares a las de Plessner, pues se afanó también en presentar “una interpretación ‘ontológica’ de los fenómenos biológicos”¹⁰⁹. La tentativa de esbozar una metafísica de lo vivo se realiza en clara contraposición tanto al existencialismo heideggeriano (que en su opinión no habría prestado atención suficiente al fenómeno de la vida, al haber caracterizado al ser humano como la clave para dilucidar la pregunta por el ser, en una nueva expresión de antropocentrismo) como al biologicismo naturalista, teoría que parece 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, serían 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, heredero en realidad del binomio dualista básico (ya sea en forma del “en sí/para sí” en el idealismo y en la filosofía de Sartre o como “estructura/función” en el materialismo). El cuerpo orgánico, sin embargo, “representa la crisis latente de toda ontología conocida”¹¹⁰.

Para Jonas, la “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 habría propiciado, fortuitamente, la emergencia de la vida en el cosmos material. En cualquier caso, y como nuestro autor advierte, el vislumbre de destellos de teleología en el arduo cauce que ha llevado desde lo inmaterial hasta el nacimiento del ser humano no exige asumir un optimismo ortogenético. Posturas como la de Teilhard de Chardin subestiman 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 que 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 indicios suyos ya en las formas más elementales de vida. La sustancia viva “se en-

¹⁰⁸ Cf. H. Plessner, *I Gradi dell'Organico nell'Uomo*, 159.

¹⁰⁹ Cf. H. Jonas, *El Principio Vida. Hacia una Biología Filosófica*, Trotta, Madrid 2000, 9.

¹¹⁰ H. Jonas, *op. cit.*, 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.

frenta” al mundo¹¹¹. Todo ello sugiere que incluso en las fases más tempranas de la evolución se produce una tensión entre el ser y el no-ser, entre la supervivencia y la aniquilación. La vida es una entidad material, pero no cesa de oponerse al entorno material que la circunda, por lo que se expone de continuo a la desaparición. Esta vulnerabilidad condensa una característica esencial, inherente a la totalidad de manifestaciones de la vida. Un electrón no muere; una ameba sí. La vida busca “afirmarse”, ganar su propio ámbito de autonomía con respecto al mundo, de modo que no se vea sometida únicamente a la conjunción de azar y necesidad que, como han señalado tantos autores, de Lucrecio a Monod, gobierna la dinámica del cosmos. Semejante tensión entre libertad y necesidad no se percibe en la esfera de la materia inerte.

Al demarcar una frontera entre lo interior y lo exterior, para Jonas la vida establece una individualidad autocentrada. El ser vivo se alza como unidad orgánica, irreductible a la mera suma de sus partes. 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 ambos espacios se instaura una relación de intercambio constante.

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 entorno que los seres inertes. Esta virtualidad le proporciona mayor autonomía. La limitación de un inerte —de una piedra, por ejemplo— es puramente espacial y pasiva, mientras que la vida se limita activamente con el medio, “lucha” contra él, para satisfacer el abanico de sus intereses de la manera más eficaz y provechosa a su alcance. No asistimos a una mera disposición espaciotemporal 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, fenómeno que no se aprecia cuando investigamos las propiedades de la materia inanimada.

Sin embargo, surgen no pocas observaciones críticas al énfasis de Plessner y Jonas en 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, una auténtica e irreductible frontera ontológica que nos permita hablar de “interioridad” en los vivientes?

Comprobamos 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 constitución de sus partes —susceptible de variar notablemente en su composición química—, sino

¹¹¹ *Op. cit.*, 17.

a la función desempeñada por cada una de ellas. Es precisamente esta carencia de un principio claro de organización, por primitivo que se nos antoje, lo que lastra significativamente la funcionalidad de los seres inanimados. 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 un conjunto de procesos que acontecen en su núcleo, tendentes a la adquisición de equilibrios energéticos e incontrolables para el “todo” de ese cuerpo celeste. Un compuesto químico, inorgánico u orgánico, despliega funciones que dependen de su estructura, pero, nuevamente, no discernimos una función gestionada por el compuesto químico en cuanto tal, porque no existe un centro operativo. Esta deficiencia provoca que el potencial de su “unidad funcional” no se explote para obtener el mayor grado de rendimiento posible.

En cualquier caso, de estas observaciones cabría inferir que la potencia autorreguladora de la vida sólo es el fruto maduro de la evolución progresiva de determinadas formas materiales hacia un mayor nivel organizativo en torno a un centro, sin que, en definitiva, debamos apelar a un mundo interno que se alce como una especie de sustancia paralela a la materia ordinaria (en sintonía con la *res cogitans* cartesiana, ahora ampliada a la vida en general). De hecho, en las últimas décadas la fisicoquímica ha conquistado nuevos espacios de comprensión del fenómeno de la vida. No es osado sostener que los mecanismos físicos y químicos bastan para dar cuenta de la extraordinaria riqueza presente en la esfera biológica. El descubrimiento de la estructura del ADN por Watson y Crick en 1953 y la demostración de que en esta molécula reside la clave de la capacidad de la vida para transmitir información genética ofrece la evidencia más palmaria de los éxitos alcanzados por una aproximación puramente fisicoquímica y reduccionista a la vida. Al analizar la vida, ¿no presenciamos tan sólo una organización estructural más compleja, cuya sofisticación permite a los vivientes desempeñar funciones más elaboradas que las estructuras químicas inertes, pero no una diferenciación cualitativa real, holística e irreductible, que obligue a reconocer en la vida un “plus”, una fuerza inescrutable para el análisis fisicoquímico? La autonomía de la vida, esa *autoergia* que le es característica, esa sublime espontaneidad que tanto nos fascina, ¿no es acaso explicable en términos fisicoquímicos?

La autorregulación de la vida ha sido esclarecida progresivamente por la ciencia, gracias a los avances en una comprensión molecular que opera desde presupuestos fisicoquímicos y que, combinada con el enfoque de la biología de sistemas, ha crecido a pasos agigantados. No existe una “forma vital” que la distinga irrevocablemente del resto de la materia¹¹². La vida parece consistir únicamente

¹¹² 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 Experimentale*, 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 Helmholtz y Du Bois-Reymond), pero Bernard no admitió en ningún momento una especie de “principio vital” que escapase a

en una clase de materia sumamente compleja desde el punto de vista químico, pero cuyo análisis no requiere instrumentos conceptuales que diverjan netamente de un acercamiento fisicoquímico. Tanto la física como la química admiten la existencia de *puntos críticos* en las disposiciones materiales, cuya superación suscita la emergencia de propiedades ausentes en las partes. Sin embargo, los examina a nivel cuantitativo, no meramente cualitativo, y es capaz de entender también cuantitativamente por qué emergen esas flamantes propiedades, en respuesta a nuevas configuraciones de los elementos que componen un determinado objeto material. En las formas orgánicas, el todo es más que la suma de las partes porque incorpora también las distintas interacciones entre las partes, sus configuraciones espaciotemporales, no en virtud de la eclosión de algo misterioso e insondable. El gran reto de una aproximación fisicoquímica al fenómeno de la vida radica precisamente en esclarecer con minuciosidad los mecanismos que auspician ese salto de lo abiótico a lo biótico; no sólo en registrar la emergencia de propiedades, sino en explicar cómo y por qué emergen.

La *centralización* de la vida, que limita su “espacio vital” con respecto al medio, el mayor grado de unidad que exhiben sus componentes y que les permite funcionar como un todo orgánico, apto para perseguir “fines” propios, se justifica por un nivel más elevado de orden, de organización, de concentración. Esta mayor centralización fomenta una mayor “descentralización” funcional, que desemboca de manera concomitante en una división del trabajo más eficiente entre los distintos sistemas del organismo. En los seres vivos más desarrollados prevalece uno, el sistema nervioso central, como centro organizativo de todos los demás, pero incluso en las formas más rudimentarias de vida se verifica que una célula dotada de núcleo, como es el caso de los eucariontes, ha obtenido niveles de organización más complejos que una célula desprovista de él y cuyo material genético se halle disperso por el citoplasma. La célula con núcleo logra así una mayor versatilidad, para adaptarse a una mayor variedad de medios. Estas consideraciones no implican asumir una supuesta superioridad de los eucariontes sobre los procariontes, sino tan sólo reconocer su mayor grado de complejidad estructural y funcional. Existen criaturas que habitan en medios extremos, como las arqueas sulfolobales, especializadas en obtener energía a partir de la oxidación del azufre¹¹³. Estos organismos logran un extraordinario nivel de adaptación a ambientes adversos, cuyo éxito evolutivo viene confirmado por el largo tiempo que han sobrevivido en lugares tan hostiles. En virtud de su mayor complejidad estructural y funcional, los eucariontes han conseguido, eso sí, adaptarse a mayor diversidad de medios. Las necesidades adaptativas fuerzan la evolución de múltiples especies hacia formas más complejas de organización estructural y funcional, lo que a su vez condu-

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.

¹¹³ 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.

ce a una asignación más eficaz de tareas. Semejante distribución les 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 lo biológico con respecto a lo inerte, ¿en qué categorías habremos de sustentar la diferenciación entre ambas esferas? 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 desencadena también una mayor sofisticación funcional. Además, parece claro que una definición puramente filosófica de la vida, que no atienda a los descubrimientos positivos realizados por las ciencias biológicas, adolecerá siempre de circularidad o de vaguedad.

Desde la perspectiva de la teoría de sistemas y de los estudios sobre la complejidad, Kauffman entiende el viviente como un agente autónomo, capaz de realizar al menos un ciclo de trabajo termodinámico¹¹⁴. Ciertamente, la alusión a la idea de autonomía apunta a las penetrantes reflexiones sobre la *autopoiesis* de los organismos vivos y su autoconsistencia, propuestas por numerosos filósofos de la biología en las últimas décadas (en particular, por Varela y Maturana). No obstante, la pregunta persiste: ¿de dónde dimana esa posibilidad de autonomía? ¿En qué dimensiones biológicas concretas hunde sus raíces? Sin apelar a los hallazgos de las ciencias biológicas, este interrogante carece de solución. Sin referirse, por ejemplo, al ADN o a la organización celular, todo conato de contestación parecerá o sumamente genérico o inevitablemente circular. El misterio reside entonces en explicar de dónde procede esa autonomía que define de manera tan nítida el dinamismo de los seres vivos.

A nuestro juicio, existen tres características fundamentales que sintetizan las enseñanzas biológicas más profundas sobre la naturaleza de la vida. Estas notas subrayan su especificidad frente a la materia inanimada, pero no mediante la apelación a una hipotética e inasible forma vital, reminiscente de la *forma substantialis* aristotélica, 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 peculiaridades básicas de todo organismo vivo, de las que nacerían sus propiedades y funciones más relevantes, como la nutrición, la motilidad y la capacidad de reproducción.

La primera se refiere a la unidad estructural y funcional de todo ser vivo: la *célula*. Como propusieron Schwann y Schleiden en la primera mitad del siglo XIX, todo viviente está integrado por células. Su diferenciación con respecto a lo inerte no reside entonces en 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, traducida en la posesión de un genoma. La tercera invoca el marco más amplio donde se inserta todo viviente: el vasto lienzo dibujado por la *evolución*

¹¹⁴ Cf. *Investigations*, Oxford University Press, Oxford 2000.

de las especies, que vincula todas las criaturas vivas entre sí, como ramas que han brotado de un mismo árbol, y consagra la interacción adaptativa con el medio y con otros vivientes como factor esencial que teje los hilos de la vida.

El concepto de evolución por selección natural constituye una de las categorías más sobresalientes de la ciencia. Pocas nociones poseen una fuerza explicativa tan formidable, que no hace sino remitir al poder del ambiente sobre los seres vivos. En el fondo, la selección natural representa una síntesis de factores físicos y químicos. La propia vida tuvo que surgir gracias a unas circunstancias fisicoquímicas peculiares que quizá lleguemos a esclarecer: no es sino el producto de unas condiciones ambientales específicas.

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 se han extinguido de la faz de la tierra. Sin recurrir a causas extrínsecas al propio proceso de la naturaleza (como una inteligencia divina que intervenga en el diseño de cada incremento de complejidad detectado en la evolución), ayuda a extender la visión científica del mundo a la historia natural. Bien es cierto que los desarrollos más recientes en biología evolutiva han puesto de relieve que la selección natural, más que como una fuerza activa *stricto sensu*, se perfila como un filtro, como una rúbrica de eficacia biológica cuyas constricciones discriminan qué variaciones persistirán, dado su carácter favorable para la supervivencia de las especies, y cuáles no, al no conferir una ventaja adaptativa diferencial. Por otra parte, enfoques como el modelo endosimbionte de Lynn Margulis, que da cuenta de la formación de determinados orgánulos eucariotas, como las mitocondrias y los cloroplastos, mediante la simbiosis o colaboración entre procariotas, apuntan a la importancia de la cooperación entre individuos y especies, esto es, a la faceta “activa” de la evolución, sin que tercie necesariamente una lucha afanosa con el medio o un *bellum omnium contra omnes* dentro de los miembros de una especie y entre especies. Así, más allá de la eliminación de individuos y estructuras biológicas como motor evolutivo es posible adaptarse al medio a través de la asimilación funcional. Este proceso no se reduce a la simple incorporación de lo ajeno, como ocurre con la nutrición y con la fagocitosis, sino que supone una verdadera integración.

La importancia de la selección natural en la evolución de la vida no impide que la ciencia futura pueda identificar nuevos mecanismos, cuyo papel sea igualmente relevante para la comprensión del árbol de la vida. Trabajos como los de Margulis sobre la cooperación simbiótica en la génesis de los eucariontes resultan sumamente reveladores a este respecto. Por ello, no puede excluirse que además del tradicional binomio entre mutaciones genéticas 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 esas modificaciones surgidas en la estructura genética y cuyos efectos se traducen en una u otra expresión fenotípica), consagrado por la síntesis neodarwiniana, la ciencia venidera descubra otros

principios. Ciertamente, sólo sería necesario si con los actuales no bastase para explicar la suntuosa complejidad de la vida. Por ejemplo, podría considerarse que investigaciones como las de Kauffman sobre la autoorganización de determinados sistemas bioquímicos y la emergencia espontánea del orden¹¹⁵ disputan la primacía atribuida hasta ahora a la selección natural. Sin embargo, autores como Dennett¹¹⁶ piensan que en realidad se trata de dos enfoques perfectamente compatibles (de hecho, y *prima facie*, la tesis de Dennett parece la más verosímil).

Así pues, y aunque la selección natural se alce todavía como el mecanismo conocido más relevante en la evolución de las especies, cabe admitir la existencia de numerosos flecos y de desafíos latentes en biología evolutiva. Subsisten interrogantes sin respuesta (¿cuál es la unidad de selección: el individuo, el gen, el grupo o las tres?) que aún hoy suscitan un intenso debate entre los expertos. Por tanto, no puede descartarse que desarrollos ulteriores en la teoría de la evolución presten mayor atención a factores de, por ejemplo, índole epigenética, aunque se preserve la centralidad de la selección natural como mecanismo por antonomasia para cribar y fijar las variaciones genéticas producidas en los nuevos individuos. El propio Darwin era consciente de que no todo proceso de adaptación biológica podía explicarse por la selección natural de las variaciones heredadas, sino que aceptaba, 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”¹¹⁷.

Todos nuestros sistemas intelectuales son intrínsecamente incompletos, y por tanto esencialmente perfectibles. Incluso las teorías más sublimes de la ciencia son imperfectas. En esta línea de mejora de nuestros modelos teóricos, la denominada teoría de la “variación facilitada [*facilitated variation*]”, de Kirschner y Gerhart, contribuye a refinar la síntesis neodarwiniana y su binomio variación/selección. Esta propuesta otorga un papel más relevante al *control* que el organismo, en su desarrollo y en su interacción con el ambiente, ejerce sobre las variaciones genéticas acaecidas de modo aleatorio, en especial en lo que concierne a la expresión fenotípica de esos cambios genotípicos¹¹⁸.

La pertenencia a una historia común en evolución constante hacia una mejor adaptación al medio refleja una de las características más importantes de la vida, por no decir la principal. La vida es capaz de adquirir mayores grados de complejidad de manera activa, mediante una lucha contra el mundo, no en cuanto contienda entre los individuos para alzarse con el trofeo de la supervivencia

¹¹⁵ Cf., entre otras obras suyas, *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*, Oxford University Press, Oxford 1993.

¹¹⁶ Cf. *Darwin's Dangerous Idea*, Simon & Schuster Paperbacks, Nueva York 1995, 220-228.

¹¹⁷ 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.

¹¹⁸ Cf. M.W. Kirschner - J.C. Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma*, Yale University Press, New Haven 2005.

(como pudiera colegirse de una posición malthusiana, 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 vulnerabilidad. Tal y como muestra la cosmología contemporánea, el universo también evoluciona, “consta” de una historia, pero ésta no germina desde la lucha entre una parte de sus elementos y otra, desde un “reto” insistente que haga peligrar la supervivencia de determinados seres, sino que se origina a partir de reequilibrios internos en el seno de la propia materia, cuyas modificaciones generan estructuras distintas a fin de alcanzar niveles de mayor estabilidad energética, según principios de simetría e invariancia. La materia viva no se resigna a ser conformada por fuerzas ajenas: se configura activamente, de acuerdo con la “lucha” que subyace al proceso evolutivo. De nuevo, esta lucha ha de entenderse 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 y de su espontaneidad, frente a un cosmos hostil a la vida. En la materia inerte, a toda acción le sucede una reacción, como impone la tercera ley de Newton; en la materia viva, la reacción es informada, esto es, la acción desata una reacción en el viviente que resulta transformadora con respecto a lo inicialmente dado.

La contestación al célebre interrogante planteado por Schrödinger, a saber, “¿qué es la vida?”¹¹⁹, exige así prestar atención a estas tres dimensiones fundamentales de todo organismo vivo: su disposición estructural y funcional con arreglo a 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 fragilidad inherente a la vida. La centralidad ostentada por la variación diacrónica de las formas vivas obliga a examinarlo todo en las ciencias biológicas *sub specie evolutionis*. Como afirmó sabiamente Dobszhansky, autor que desempeñó un papel neurálgico 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”¹²⁰.

De las tres características básicas de la vida, no es arriesgado sostener que la más significativa de todas es la lucha activa con el medio, como garantía de supervivencia de la especie. Recapitula los aspectos más relevantes de la genética, de la teoría de la evolución y de nuestro conocimiento sobre la organización 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

¹¹⁹ Cf. E. Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, Cambridge 1945.

¹²⁰ Cf. Th. Dobszhansky, “Nothing in biology makes sense except in light of evolution”, *The American Biology Teacher* 35 (1973), 125-129.

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. De algún modo, la frontera que escinde el mundo interno del externo existe también 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 cierta frontera entre el sistema interno y el externo. Dicha divisoria sólo se convierte en una realidad activa con los organismos vivos, porque éstos se “enfrentan” hacendosamente al mundo, y no se restringen a interactuar pasivamente con el entorno: aprovechan los recursos del ambiente para responder a sus propios intereses, que se resumen en el mantenimiento de un grado de independencia funcional con respecto al medio y en la búsqueda de la supervivencia.

Reflejada en la naturaleza específica de la organización celular, la lucha por la vida se manifiesta en la tentativa constante por preservar un ámbito de autonomía. Las células están 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 a una continua cadena de desafíos, a una cascada de hostilidades que amenaza su independencia como viviente. Esta vulnerabilidad desemboca en una disputa sin cuartel, que lo enfrenta tanto al medio como a las demás formas de vida. Mientras que un electrón no lucha contra el mundo para sobrevivir, sino que sencillamente surge como consecuencia ineluctable de la evolución cósmica y compone el mundo de acuerdo con un proceso regido por las leyes universales de la naturaleza, promulgadas inexorablemente¹²¹, 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 exterior. Por ello, no es fácil presagiar cuál, de entre las distintas posibilidades que podían contemplarse en la marcha del cosmos, habrá ahora de prevalecer. La ameba no capitula sin más a las presiones del mundo, sino que las encara, a fin de proteger su autonomía con respecto al medio (su supervivencia, en realidad), aun a costa de asumir gran vulnerabilidad.

A causa de esta lucha incesante, la variabilidad en el seno de la vida, resultado de la evolución biológica, es mayor que en la materia inanimada, producto de la evolución cósmica. Al reaccionar, el ser vivo selecciona el modo que satisface de manera más eficiente sus intereses más propios. Al igual que la materia inerte, alcanza el equilibrio, pero sólo aquél que favorezca su perpetuación, pues de lo contrario morirá. La idea de lucha selectiva añade una diferencia ontológica capital con respecto a la materia inerte. La relativa y nunca absoluta autonomía frente

¹²¹ Cuestión física y filosófica diferente, y de colosal envergadura, es la referida al origen de esas leyes.

al medio incrementa el número de posibilidades de interacción con el ambiente. Persiste, eso sí, un interrogante: la “novedad ontológica” de la vida, ¿se reduce a un mero aspecto estadístico, esto es, al *factum* de que, como fruto de su capacidad para reaccionar según un mayor número de opciones que la materia inerte, la vida logra adquirir un grado más elevado de autonomía, o constituye una diferencia cualitativa? En el primero de los casos no existiría una verdadera frontera ontológica entre vida y no vida, sino tan sólo un aumento de complejidad en las estructuras orgánicas que fomentaría, por pura arte combinatoria, mayores cauces de interacción con el medio; en el segundo escenario, sin embargo, el *novum* ontológico de la vida se discerniría palmariamente.

6. LA LUCHA RADICAL CONTRA LA MISMIDAD: LA CONCIENCIA

6.1. Subjetividad, límite y conciencia

Los problemas más acuciantes de la neurociencia contemporánea, como el “*binding problem*” (esto es, la síntesis modal: el enigma de cómo se unifican los distintos estímulos para generar una percepción unitaria, no descomponible en elementos básicos, en “átomos de percepción” yuxtapuestos por mera conjunción asociativa, sino resultante en una “forma” integradora —tal y como defendió la psicología de la *Gestalt* a comienzos del siglo XX frente a las tesis del asociacionismo clásico de Locke y Berkeley—) y la comprensión de la naturaleza de la conciencia, apuntan en último término al misterio 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*; no en el mero procesamiento de la información entrante, sino en su asimilación. De alguna manera, percibir implica 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 de Wittgenstein: “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”¹²². Si por sujeto entendemos aquella realidad capaz de volver sobre sí misma, para erigirse en instancia “metadiscursiva” que “se detiene” ante lo dado, pondera su significado y logra así remitir lo dado a una instancia externa —la que nace del propio sujeto—, podemos pensar que en el sujeto el propio mundo “retorna” sobre sí mismo, como si la evolución de la materia hubiese topado con un confín, con una divisoria 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 representará entonces un límite¹²³ en la complejidad adquirida por el mun-

¹²² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.632.

¹²³ E. Trias ha desarrollado penetrantes reflexiones sobre la naturaleza del “límite” en su libro *Los Límites del Mundo*, Ariel, Barcelona 1985.

do. Un cerebro dotado de aproximadamente ochenta y cinco mil millones de neuronas, con una media de mil conexiones sinápticas por cada célula nerviosa, se alzaría como una cúspide de complejidad evolutiva verdaderamente fascinante, más maravillosa que toda la pléyade de galaxias y constelaciones centelleantes en las inmensidades cósmicas¹²⁴.

Es bello aprender a entusiasmarse ante semejante hito en la evolución de la vida. De hecho, sentir asombro por la grandeza del cerebro humano ofrece un valioso estímulo para no desistir de comprenderlo, un hermoso aliciente para desentrañar la exuberancia de su constitución y de sus mecanismos más profundos, y así acentuar la intrínseca relación que se establece entre su estructura y su funcionalidad. No obstante, no menos sorprendente es reflexionar sobre una evidencia empírica insoslayable: esa complejidad tan excepcional no obedece a innovaciones estructurales significativas, sino al poder de la simplicidad, “dilatada” (o “exprimida”) al máximo. Para suscitar esa versatilidad tan intrigante que manifiesta el psiquismo de los mamíferos más evolucionados, el sistema nervioso no se ha visto obligado a gestar procesos bioquímicos sustancialmente distintos a los que ya existen en otras regiones estructurales y funcionales del organismo. Puede trazarse una analogía con lo que ocurre en el plano genético: los materiales empleados son relativamente sencillos, pues las moléculas de ADN, ácido nucleico que consta de “sólo” cuatro bases nitrogenadas —adenina, guanina, citosina y timina—, transmiten la información genética. Sin embargo, semejante simplicidad propicia el vasto y desbordante fenómeno de la síntesis proteica. En el sistema nervioso, lo más sofisticado precisa, ciertamente, de la participación de estructuras complejas, pero la “materialidad” subyacente no se consigue a través de innovaciones bioquímicas netas. La electrofisiología demuestra que la transmisión del impulso nervioso no necesita un lenguaje nuevo, que alumbre mecanismos desconocidos en otros sistemas biológicos. La práctica universalidad de la bomba de sodio potasio es buena prueba de ello. Como escribe Kandel, “la evolución no requiere moléculas nuevas y especializadas para producir un nuevo mecanismo adaptativo”¹²⁵.

De poco, la naturaleza obtiene mucho. Incluso en sus formas más complejas, la naturaleza tiende a optimizar el uso de los recursos disponibles: los aprovecha exhaustivamente, a fin de extraer todo su jugo y de alcanzar la máxima eficiencia. La selección natural, quintaesencia de rendimiento biológico, así lo favorece. La naturaleza trata de desplegar el mayor número factible de funciones con la menor “carga estructural”.

Pese a reconocer las diferencias ostensibles entre ambos fenómenos, es difícil resistir la tentación de proponer una analogía con el modo de operar del lenguaje humano: “uso infinito de medios finitos”, en feliz frase de Wilhelm von

¹²⁴ 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.

¹²⁵ Cf. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, 234.

Humboldt¹²⁶. La *potencialidad* derivada de maximizar las interacciones posibles entre estructuras enormemente complejas, pero confeccionadas por un número limitado y relativamente sencillo de elementos básicos, es extraordinaria. Ese “dar más de sí de lo dado”, esa virtualidad expansiva motivada por 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: la autoampliación del ser.

Conviene advertir, empero, que la expresión “más evolucionados” no pretende sugerir ninguna linealidad en la historia natural; menos aún un ascenso hacia la perfección que, de acuerdo con la poderosa imagen de la *scala naturae*, aboque a los organismos vivos a recorrer, ortogenéticamente, un determinado curso evolutivo. La evolución es un árbol que no cesa de ramificarse, por lo que no tiene sentido discernir un único hilo conductor, o una senda privilegiada en esa constante variación de las formas orgánicas. No hay teleología en la evolución, sino diversificación por necesidad, por presiones externas e internas que alejan la vida del equilibrio y la expanden en el espacio y en el tiempo. Por ello, al hablar de organismos más evolucionados nos referimos a aquellos seres que seguramente se hayan separado más, estructural y funcionalmente, del hipotético ancestro común del que todos procedemos.

Alternativamente, podría decirse que un organismo más evolucionado equivale a uno más *complejo*, pero como la definición de complejidad no es sencilla, y por lo general exige aludir a elementos cualitativos más que cuantitativos, tampoco avanzamos mucho por esta vía. De alguna manera, todos los organismos que han sobrevivido hasta la actualidad son los más evolucionados de su clase, pues han sido sometidos puntualmente a la acción de la selección natural, que los ha *diseñado* hasta alcanzar su forma presente. ¿Cómo establecer, por tanto, algún modelo de jerarquía biológica? ¿Según un criterio estructural, funcional, numérico...? ¿O habremos de renunciar definitivamente a agrupar jerárquicamente los seres vivos, ni siquiera en virtud de sus habilidades metabólicas o cognitivas arquetípicas, cuando resulta evidente que a lo largo de la historia natural se han producido grandes sal-

¹²⁶ 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”, o en una extrapolación de la ergodicidad termodinámica. 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 andaba desencaminado Hegel al suponer que en todo lo finito late lo infinito, y que en lo infinito vibra lo finito. Eventualmente, la sintáctica absorbería la semántica, fagocitada por esta agria e ineludible 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?

tos —de procariota a eucariota, de unicelular a multicelular...— cuyas transiciones han incrementado la complejidad estructural y funcional de muchos organismos?

En aras de la claridad expositiva, y aunque el fundamento más profundo de toda diferenciación continúe envuelto en tinieblas conceptuales, parece inevitable mantener algún tipo de distinción con arreglo a los “niveles evolutivos”, contemplados no como escalones herméticos o compartimientos estancos, segregados inequívocamente los unos de los otros (pues en la evolución hay incontables saltos intermedios), sino como distinciones útiles basadas en la complejidad cuantitativa y cualitativa de las funciones que ese organismo es capaz de desarrollar. En consecuencia, un ser más evolucionado será aquél que, dentro de su rama, manifieste una nítida superioridad estructural y funcional sobre otros, que por ejemplo le permita adaptarse a una mayor diversidad de medios y desplegar un número más heterogéneo de actividades. No se trata de un criterio concluyente, porque siempre adolece de cierto grado de subjetividad, pero como herramienta provisional es práctica, y converge sustancialmente con la idea de complejidad que se baraja habitualmente.

Como pone de relieve la evolución de las formas vivas, la frontera en la complejidad del universo se franquea constantemente. Sin embargo, en todo momento existe un *límite* de complejidad en el seno de la vida, línea que 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. Semejante exceso implica un “desbordamiento” de la funcionalidad sobre la estructura, cuya desmesura ha de revertir 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. Así, puede decirse que “*es devuelto*”. Aquí tropezamos con el más severo de los límites: el decretado por el lenguaje y su clamorosa falta de precisión, al menos según los rigurosos estándares que predominan en las ciencias experimentales. No obstante, parece legítimo hablar de un “*regreso*”, en virtud de su propio “*rebasamiento*” de las constricciones que impone la estructura material. Asistimos a un fenómeno 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”, por haber concentrado la atención en algo concreto. Se trata de un proceso que demanda siempre un lapso, por ínfimo e inapreciable que se nos antoje. Este retorno 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.

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 las formas orgánicas,

pero aún no se había alcanzado una disparidad tan profunda entre el desarrollo de la estructura material y la *potencia funcional* nacida de ella. En una fase de la evolución, y de manera probablemente no abrupta, sino gradual, una especie adquiere un exceso funcional, expresado paradigmáticamente en la asombrosa expansión que experimenta la superficie de la corteza cerebral humana con respecto a etapas filogenéticas precedentes, que en el caso de *Homo sapiens* se plasma en el extraordinario incremento relativo del córtex prefrontal. Tan insólito nivel de complejidad material propicia que la capacidad de actuar desborde por completo el ámbito de lo inmediatamente dado, el dominio de las funciones propias tanto del viviente como de la especie (por ejemplo, la supervivencia y la necesidad reproductiva, que lleva a multiplicarse a través de la propagación de los genes). El individuo se convierte así 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.

Semejante aspecto se manifiesta de forma privilegiada en la creciente pérdida de especificidad que tiene lugar en algunos órganos del cuerpo humano. Desde la antropología, Gehlen¹²⁷ ha destacado que 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 coger objetos, esto es, concebirnos como “enfrentados” de algún modo al mundo, que ahora se yergue como objeto de aprehensión para una instancia distinta al propio mundo: el sujeto) nos confieren un notable grado de 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 se hace objeto de su propia acción, de su propia “relación *ad intra*”. Se transforma en su propio medio, con cuya esfera ha de relacionarse constantemente. En esta dualidad entre el individuo como viviente en relación con el medio y consigo mismo —el viviente como “su propio mundo”— despunta, aun de manera incipiente, lo que entendemos por subjetividad. Emancipado de ataduras demasiado específicas, cuya angostura constreñiría 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”; 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, concomitantemente, derraman sus virtualidades también sobre “la intimidad” del propio individuo: palparse, verse, olerse, gustarse, escucharse aluden a tareas que, en un ser dotado de tal nivel de complejidad y poseedor de semejante grado de inespecificidad adaptativa, pueden focalizarse sobre el propio individuo, no sólo sobre el ambiente.

¹²⁷ Cf. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Bonn 1940.

Este “retorno”, este “desprendimiento” del exceso de funcionalidad sobre la propia materialidad del individuo, apunta a su subjetividad: al “para-sí”. Se trata de algo inasible como “entidad” espacial, pues la función nunca se cosifica en un “compuesto espacial”, experimentable en el ámbito tridimensional, sino que remite a la *potencialidad* ínsita a esa entidad espacial. Este aspecto sólo se capta en su faceta temporal; es *res temporalis* más que *res extensa*. Sólo se entiende como un desenvolvimiento temporal, esto es, como el “regreso” de ese exceso de funcionalidad —la complejidad del sistema nervioso humano— sobre sí mismo, para diseminarse sobre el propio sistema nervioso. Es interesante notar que semejante 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 sendas modificaciones en el orden de la funcionalidad), le ceden su prevalencia. Ya no priman ellas, sino que en la jerarquía de las fuerzas reguladoras del cambio individual y grupal 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. Es la eclosión del tiempo propiamente humano, de la prehistoria y de la historia.

Por causas aún desconocidas (y quizás incognoscibles, dada la falta de evidencias, que desata una auténtica explosión de modelos explicativos posibles; el sistema está, por ello, subdeterminado), con el nacimiento del lenguaje articulado una conciencia antes incipiente y primaria, provista de un grado precario de reflexividad, dispone por primera vez 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, regla, gramática, elaboración de fórmulas bien formadas), es sin embargo 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, y me lanzo a lo impensado). Gracias al lenguaje, la conciencia puede desplegar su potencial. No hay que descartar la hipótesis de una conciencia sin lenguaje, pero el *medio* por antonomasia de la conciencia, en especial de la percepción de la propia subjetividad, nos lo brinda el lenguaje. Frente a lo sugerido por el modelo de Sapir-Whorf o por planteamientos tan equivocados como el de Wittgenstein, quien identifica los límites del lenguaje con los del pensamiento, el lenguaje no restringe el ejercicio del pensamiento, sino que lo canaliza. Es imposible establecer *a priori* el límite de lo pensable. En principio, puedo pensarlo todo, incluso lo más contrario a la intuición (como verdades no demostrables, nuevas dimensiones espaciales, infinitos mayores que otros infinitos...), y expresar esos pensamientos en distintos lenguajes. La flexibilidad del lenguaje, su maleabilidad según las nece-

sidades del pensamiento, lo convierte en un vehículo extraordinario y probablemente indispensable para el pensar consciente.

En suma, el exceso de funcionalidad se concentra en el propio sujeto, en la propia individualidad, e, indisociablemente, en la especie. A partir de ahora, no son las fuerzas ciegas de la naturaleza los únicos determinantes del rumbo de 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. Este hito, sin embargo, viene posibilitado por el alto nivel de complejidad material adquirida en el desarrollo del sistema nervioso, principalmente gracias a la expansión de las cortezas prefrontales. La función se corresponde con las modalidades de “despliegue” del sustrato material en el tiempo. Un grado tan notable de complejidad estructural propicia que la función se “emancipe” paulatinamente de su sustrato material, con tanta nitidez e intensidad que, de alguna manera, “toma las riendas” de una estructura 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, en el cerebro, en la confluencia de sus distintas regiones, de ese exceso de complejidad funcional dilatado temporalmente.

Asistimos, empero, a un *centro deslocalizado*. A tenor de los datos neurobiológicos no existe un sistema específico dentro del cerebro que desempeñe la función de “conciencia”, de “subjetividad”, para dirigir, como testa coronada, los restantes sistemas. Al aludir a un “centro deslocalizado” no pretendemos reproducir el esquema de Lashley¹²⁸ (anticipado por Flourens¹²⁹ casi un siglo antes, con sus críticas a la frenología de Gall y Spurzheim¹³⁰), según el cual todas las regiones cerebrales participarían, equipotencialmente, en las funciones psíquicas de orden superior. Hay evidencias incontestables de que determinadas áreas corticales se han especializado en unas funciones y facultades psíquicas y no en otras, por lo que no todas se rigen recíprocamente, dado que parece subsistir un procesamiento jerárquico de la información externa y del control de la información interna. El “centro deslocalizado” no apela entonces 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. No se ubicaría en región alguna, sino que se hallaría “deslocalizado” en la totalidad del córtex cerebral. Por sus elevadas características, la subjetividad humana exige 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. No obstante, ese “centro que

¹²⁸ Cf. K.S. Lashley, “In search of the engram”, *Symposia of the Society for Experimental Biology* 4 (1950), 454-482.

¹²⁹ Cf. P. Flourens, *Recherches Expérimentales sur les Propriétés et les Fonctions du Système Nerveux dans les Animaux Vertébrés*, Chez Crevot, París 1824.

¹³⁰ 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, pour la Configuration de leur Têtes*, 4 volúmenes, Schoell, París 1810.

presida ese centro”, es decir, ese “núcleo de la subjetividad”, ha de liberarse de alguna forma de una localización específica, para así integrar satisfactoriamente 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 permite a la materia “volver sobre sí misma”. Representa un “más”, una potencia volcada sobre la propia estructura. Manifestado en la actuación *sincronizada* de distintos sistemas cerebrales, constituye por tanto un nivel elevadísimo de complejidad en el tiempo, cuyo despliegue topa con un límite material, de índole espaciotemporal. No sabemos, eso sí, si se trata de una barrera definitivamente infranqueable desde otras líneas evolutivas, como si vetara el surgimiento futuro de especies más complejas que la humana y lo confinara al ámbito de la inteligencia artificial. En cualquier caso, esta “colisión”, esta resonancia entre estados cerebrales, provoca que dicha funcionalidad revierta sobre el propio sistema material encarnado por ese individuo. Tal desmesura de funcionalidad comporta cierta emancipación con respecto al sustrato material, un desbordamiento sólo concebible en términos temporales (el tiempo como “sentido interno”, idea de reverberaciones kantianas: el tiempo como *vis intensa*, frente a la pura extensión estructural)¹³¹, pero legitima al filósofo a atribuirle una “entidad de suyo”. El hecho de haber alcanzado un nivel tan patente de complejidad, donde la funcionalidad atesorada por el individuo revierte sobre él mismo y ya no se destina únicamente a cubrir sus necesidades y apetencias, sino también a “poseerse”, a “percibirse”, a convertirse en sujeto, entraña una proeza inaudita, un pináculo en la vasta trama de la evolución de la vida.

El “quién”, el “sujeto”, es 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 aprendizaje¹³², junto con la presencia constante de un

¹³¹ De la centralidad de la dimensión temporal (como elemento de “síntesis” que no requiere 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).

¹³² 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 complejos las memorias apiladas se traducen en modificaciones de 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 que a su vez 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 decisivo 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 histólogo español Santiago Ramón y Cajal en la *Croonian Lecture* que pronunció en 1894 (“La fine structure des centres nerveux” (*Croonian*

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 entonces un “sujeto” permanente, dado que el individuo difícilmente dejará de ser algo así como “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, que se comprende como “prolongado” en la materialidad del cuerpo). Claro está que ese sujeto no siempre goza de conciencia, pues 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.).

Teilhard de Chardin pecó de excesivo celo antrópico al creer discernir un finísimo hilo de Ariadna en la trama evolutiva, un progreso gradual 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 parece asumir una óptica de tintes pampsiquistas, donde la conciencia no emergería abruptamente en una etapa concreta de la evolución, sino que aletearía ya en los ejemplos más elementales de vida, para desplegarse paulatinamente a lo largo de la evolución de las formas orgánicas. Para el teólogo francés, ese ascenso sostenido se plasmaría 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*”¹³³. Sin embargo, no queda claro por qué la evidencia de que una determinada línea evolutiva haya conducido a niveles más elevados de complejidad

Lecture), *Proceedings of the Royal Society of London. Biological Sciences*, 55 (1894), 444-467). A juicio de Cajal, “el dinamismo cerebral depende verosímelmente (aparte 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).

¹³³ *El Fenómeno Humano*, Taurus, Madrid 1967, 178 (el subrayado no es nuestro).

biológica debe implicar que el movimiento expansivo de la vida apunte, teleológicamente, a ellos como su destino ineluctable. ¿Y los sistemas que no han necesitado evolucionar hacia formas más complejas, sino que han permanecido esencialmente idénticos y estables durante millones de años, como muchas bacterias? ¿Y las posibles regresiones a configuraciones más simples?

Es la lógica adaptativa, no la progresiva y ascendente, la que impulsa la evolución biológica. Nuestra capacidad de inventar un sentido no demuestra que exista un sentido universal en la evolución, más allá del sentido particular que nosotros alumbremos mediante el pensamiento y el simbolismo. Las líneas evolutivas dimanan de necesidades adaptativas, de causas eficientes y no de una hipotética teleología. El nacimiento 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 desconcertante (mas no por ello ajeno por completo a una eventual explicación científica); lo improbable, en definitiva, no exige negar que en el orden del poder-ser fundamental, en el plano de la virtud creadora del ser, una de las direcciones potenciales desembocaba en el vasto océano de la conciencia. Maravillarse ante el carácter extraordinario de la conciencia como fenómeno insertado en el universo físico, admirar su condición de cúspide evolutiva de complejidad que hunde sus raíces en las leyes de la naturaleza, nos exhorta en realidad a contemplarla como un obsequio, como un don, partícipe de la belleza de lo inusitado; no como el fruto inevitable de una ortogénesis, sino como la materialización de una de las posibilidades intrínsecas del universo. Nos apremia así a desplegar al máximo todo lo que ella ofrece, para contribuir a esa expansión de las energías de la vida, a esa *creación*.

Lo asombroso es que la propia necesidad de la naturaleza, producto de leyes ciegas y de mecanismos inexorables, haya suscitado la luz de un ser capaz de sobreponerse a esa misma necesidad; de un ser que concibe la libertad e imagina mundos nuevos. De una cadena de procesos necesarios e impersonales ha surgido la chispa de la libertad; de la indiferencia, la conciencia; del silencio, la palabra. ¿No será ésta la auténtica necesidad que impone el azar, la de entendernos como una posibilidad más en la evolución del cosmos y de la vida, para actuar en consecuencia? ¿Qué elegiremos, la creación o la destrucción de vida y de pensamiento, nosotros que hemos nacido de la fortuna? Pues si somos posibilidad, anida en nosotros un hermoso germen de libertad y autoinvención.

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”?

Si únicamente trata de pugnar contra el mundo, de afirmarse en cuanto conciencia, se erige en mismidad. Encerrada en sus angostos límites, sólo puede invadirla una sensación de soledad, por lo que su espacio frisa con la nada. La soledad de la conciencia constituye el más amargo de los aislamientos, porque representa una reclusión advertida y evitable. El análisis de las posibilidades conceptuales latentes muestra que la soledad de una conciencia ensimismada se manifiesta de las siguientes maneras fundamentales:

a) *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. Presa de su *hybris* insanable, llega a pensar que todo 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 su propia grandeza. 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.

En su autosuficiencia, la conciencia ha caído sobre sí misma, se ha ahogado en su propia infinitud potencial¹³⁴. Sin embargo, 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. En su *abajamiento* hacia sí misma, en su *kénosis*, 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 de la vida, esa frescura invicta que la irreversibilidad del tiempo ofrece a la existencia, porque vive contagiada por un exceso de optimismo en sus propias capacidades. Deslumbrada por su luz, enceguece ante la riqueza del pensamiento, ante la posibilidad de sacrificarse auténticamente en el altar de la creación. La conciencia autosuficiente ha trabajado con tanto desnudo 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, entrega y entusiasmo al mundo y a la humanidad, sino que, transida de su propia altivez, no profesa fe en la existencia de un escenario ulterior en el que valga la pena afanarse. En los rostros ajenos no discierne un desafío, un don, una sorpresa que le permita crecer. Sólo su propia subjetividad, a través de su libertad y de su fuerza, le resulta sugerentes. Su mundo

¹³⁴ En palabras de Goethe, “Si quieres conocer lo infinito, explora lo finito en todas direcciones” (GS II, 408). Estoy de acuerdo, pero con un matiz fundamental: no temas ser selectivo. Hay direcciones de lo infinito que no merecen la pena, pues te ahogarían en la finitud y te alejarían del verdadero infinito, que siempre está más allá de ti mismo y de todo lo dado, pues siempre trasciende cualquier manifestación del límite.

agota el mundo; su historia encapsula la historia; su verdad consume la verdad. Todo viso de novedad se ha extinguido con ella misma.

b) 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 lanzar un reto contra sí misma: se encuentra satisfecha con lo que otros han pensado y con lo que otros han obrado. No se vanagloria 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 ni a pensar ni a crear, tan sólo a “sobrevivir”, a valerse de los resortes de la vida, aun en el breve lapso de su don y su misterio. No cabe ilusión en la conciencia apática. Todo es gris, y todo se halla en realidad vacío, porque la vida inspira indiferencia: convencida de la inutilidad de vivir, ni siquiera reniega de la existencia, sino que capitula ante la acedia más corrosiva, ante un sentimiento de inexpressión y vacuidad, ensombrecido por la vaguedad que lo envuelve, preludio de una nada que todo lo absorbe.

Vivir exige reaccionar ante aquello que me adviene. Vivir implica por tanto resistir y crear, al menos mientras vibre la pulsión que nos capacita para caminar hacia una meta ignota. Sin embargo, para la conciencia apática 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 y nada le brindan. Todo desprende ambigüedad, indefinición...: exhalaciones de una nihilidad eterna y amorfa. Sólo vale la pena resignarse, porque no hay fin alguno más allá de ese acto, dado que todo se diluye en la implacable indiferencia cósmica. Hemos de vivir sin razón aparente. Ni la vida ni la muerte merecen que les consagremos nuestro tesón. Nada es digno de encomio. No existe atisbo de pasión, entusiasmo o esperanza. Nada reclama la profundidad del pensamiento. Sólo imperan las tinieblas, una densa nebulosidad que todo lo cubre con su amarga espesura. La conciencia apática anticipa la muerte en vida, la renuncia a la creación y 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 las frágiles fronteras de lo presente y de lo pensado, para aventurarse hacia lo ausente y lo impensado.

c) 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 amenazadora. Vivir representa un constante sinsentido. 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 desata negatividad y mal, un dolor de proyecciones infinitas. 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 la esquivada existencia. Por ello, la conciencia angustiada ha de resignarse a vivir, si bien sumida en un continuo y punzante desasosiego, cuya lobreguez le impide captar la frescura, la creatividad y el futuro. Inquietud, miedo, oscuridad, dolor, remordimiento, recelo, crispación...: no se han inventado palabras lo suficientemente expresivas como para describir el tormentoso vacío que emponzoña toda conciencia angustiada.

Como un San Sebastián asaeteado de dudas, la conciencia angustiada se flagela incesantemente, abrumada por el peso de la vida y de su incertidumbre, pero no se dispone a privarse de ella. No se siente poseedora del don de la valentía, sino secuestrada por un miedo insanable hacia la vida, por una angustia demasiado profunda ante la ausencia de sentido, ante la incomprendibilidad de todo cuanto la circunda. En el fondo, su tribulación dimana del vértigo que impone su propia interioridad, ahora experimentada como un abismo infinito e ininteligible, transido de una oscuridad desgarradora. Pero la muerte es aún más aterradora que la vida. La conciencia angustiada está así atrapada por la más espesa de las sombras: por el miedo tanto a la vida como a la muerte. No conoce el coraje, el arrojo para caminar, el ansia de impulsar la vida y la historia y 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 de mediaciones, de máscaras que encubren la nada, el vacío sideral, el sinsentido radical. No aprehende nada digno de nuestra entrega. Hemos de vivir, sí, porque la muerte es aún más espantosa, pero la vida constituye un suplicio dictado por la naturaleza. Vive instalada en la aspereza y en la agrura, hundida en un desdén aún más hiriente, cuyo resquemor se proyecta hacia los demás. Recela hasta el extremo no sólo de las conciencias autosuficientes y de las apáticas y pusilánimes, sino también, y con mayor furia, de las conciencias que se aventuran a pensar y a obrar. Late una voluntad de destruir, de reprimir la irrupción de la novedad, de prohibir cualquier anhelo de creatividad.

La conciencia angustiada entraña así un peligro: no ama la vida, pero tampoco busca la muerte. Se ha ausentado de ella toda ilusión; se ha difuminado todo resto de fascinación y apasionamiento, cuyos ecos aún podían resonar en las conciencias autosuficientes y en las apáticas si se despertaban con la intensidad requerida. 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 que 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: contra la sed de posibilidad y de trascender límites, para *crear*. La conciencia angustiada se ve corroída por la ira: destila cólera hacia la vida humana. Esta dañina aspereza 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, pues ansían

entregarse a expandir sus posibilidades y a ganar espacios de libertad mediante el pensamiento y la creación. Difundirá entonces el veneno del desánimo, del pesimismo, de la inanidad, para convencer a los otros de que no hay nada.

En realidad, para la conciencia angustiada hay algo: un temor incurable, un miedo profundo. Mediante su proyección sobre los demás, extrapola sus inquietudes más hondas y esparce la sospecha de que toda búsqueda es vana. Interpreta el amor, la belleza y la sabiduría como sueños infantiles y delirios románticos que una conciencia madura jamás albergaría en su espíritu. Ella reniega de la vida, pero también espera que los demás rehúsen sacrificarse en aras del amor, de la belleza y de la sabiduría. Se afana en propagar la misma sequedad espiritual que intoxica su ser. Sostiene la imposibilidad de hallar el amor, la belleza y la sabiduría, pues para ella no destella nada puro, nada inmediato, nada verdaderamente libre. Todo enmascara voluntad de dominio; todo esconde ansias irredentas de poder. No resplandecen los “fines en sí”. Sin embargo, no soporta que los demás se desvivan por descubrir lo incondicionado. No admite pacíficamente que los otros sí se desvelen por edificar un mundo en cuyo seno florezca la novedad, la frescura, la creación genuina: la lucha contra el mundo, aun concebido como límite asintótico e inalcanzable, como ideal del espíritu. Se refugia en nuestra incapacidad para discernir persuasivamente la huella del amor, de la belleza y de la sabiduría, conformada con la constatación de 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 hálito de lo puro, de lo apriorístico, de lo “otro” al mundo. Inmersa en la amargura de su propio rencor, no contempla nada puro, pero tampoco tolera que los demás se esmeren en identificarlo.

“Nada grande se hizo en la historia sin pasión”, escribió Hegel¹³⁵. Ciertamente, nada grande, ninguna obra del arte, de la filosofía o de la ciencia que enorgullezca a la posteridad, habría sido alumbrado 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 negarse a someterse a la interminable concatenación de mediaciones que nos inunda y satura. La conciencia angustiada se siente esclava de la necesidad que rige mundo y de la inexorabilidad del 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 de las causas instrumentales, de las mediaciones, de los condicionamientos.

Ahogada por la oscuridad de su agonía, por su falta de ilusión, por su recelo de la vida y de la pureza, no acepta la existencia de conciencias que sí deseen entusiasmarse con la posibilidad de rebasar límites, para extender los horizontes del ser mediante la creación. A diferencia de lo que sucede con la conciencia apática, la mirada alegre, el alma ávida de un *novum*, la enfurece. No soporta contemplar en otros ojos el brillo del entusiasmo y del apasionamiento, el reflejo cristalino

¹³⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid 1997, 83.

del fervor por la vida y de la voluntad de creación. Su peor tortura no es otra que observar en otros atisbos de ilusión, esa reverberación del ideal que nos hace tan humanos y cuya luz evoca un anhelo de entrega, un deseo volcado hacia lo incondicionado y puro. La conciencia angustiada padece inenarrablemente, porque en la mirada ajena aprecia chispas de felicidad, asomos de posibilidad y compromiso. Encharcada en sí misma, en su propia pesadumbre, en su lacerante soberbia, su única solución al sufrimiento consiste en atacar a quienes manifiestan ansia de creación. No descubre el sentido de la vida en emprender su propia búsqueda, en consagrarse a una tarea honorable, a una luminosidad que trascienda su angostura y su egoísmo, sino en embestir contra quienes aspiren al amor, a la belleza y a la sabiduría. Incorregible, aprisionada por el resentimiento y la cólera, ha renunciado dramáticamente a poseerse, a conquistar un espacio de libertad con respecto al mundo y a su propia estrechez. Sólo la dominan el odio y la esclavitud ante lo externo: la incapacidad de actuar movida por ella misma, 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 recelo y la inquina: por aquello que sólo destruye, sólo niega, sólo disuade, pero no expande y crea. Su alma está cerrada, pues ha claudicado ante la negatividad, y su soberbia le impide tomar esa mano noble y desprendida que puede rescatarla.

d) 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 produce la vida nos sobrecoge con tanta intensidad, nos atrapa con las garras de una negatividad tan punzante, que la conciencia suicida, dotada de suficiente audacia, decide privarse 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 nuestros maltrechos hombros, pues ya nos encaminamos sin remedio hacia nuestras exequias fúnebres. Hemos de anticiparnos a ese sombrío destino, ponerle nosotros término, en un acto de suprema libertad, en un ejercicio heroico que venza el apego innato hacia la existencia, la inclinación hacia la preservación de la autonomía vital (tendencia inscrita en nuestros genes, cuya fuerza nos vincula a las demás formas de vida, que sólo buscan reproducirse, conservarse y expandirse). Debemos adueñarnos de la vida y apoderarnos de la muerte.

Desprendida del impulso a mantener la vida, se despoja de una inveterada necesidad biológica, de la conminación a transmitir nuestro patrimonio genético a las generaciones venideras, porque la obediencia a este precepto nos convierte en meros eslabones de una cadena impersonal y ateleológica. Disipado el sentido de nuestra subjetividad en una vasta concatenación de criaturas sacrificadas para propagar la semilla de la existencia, el significado de nuestro ser individual se diluye en un entrelazamiento aciago de medios. La conciencia suicida se niega a resignarse ante ello, ante las intolerables inclemencias de un mundo hostil, por lo

que escoge la muerte. En el morir descubre 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”, presos de un *conatus* supuestamente irrefrenable, manifiesta aquí su carácter más genuino: afirmarse frente al mundo. No quiere más miradas: ansía el silencio, la oscuridad, la *nada*. Su único horizonte es la nada. Su sola verdad es la nada, como refutación de toda verdad posible del mundo. Rehúsa tanto los ojos del mundo como los de la humanidad. Prefiere el vacío, sumergirse en el silencio eterno de la naturaleza, para hundirse definitivamente en la ausencia, en la debilidad insanable, en la flaqueza irreversible, en la negación invicta, evaporada en el sigilo más profundo. No desea luchar más, buscar más, contemplar más, amar más, deleitarse más, comprender más: tan sólo intenta “dejarlo todo”; fugarse de la realidad de la vida, desvanecerse inexorablemente. Se siente más humana en su negativa a vivir. Renuncia a impulsar el ser, a tomar las riendas de la vida, porque opta por desaparecer, por abdicar de su individualidad, por sumirse en una sagrada indiferencia cósmica. No desea sobrellevar el peso de la existencia, de la subjetividad, de la responsabilidad de ser ella misma y no otra. Cree que las fuerzas de la vida la han abandonado, y que ningún padre celestial llegará en su auxilio con la luz de la salvación. No encuentra razones ni voluntad para perseverar en las arduas sendas de una vida ininteligible. Responde al absurdo con otro absurdo.

6.3. Soledad, ‘novum’ y el humanismo pluralista

Las cuatro formas de conciencia que acabamos de describir comparten una misma condición: la *soledad*. La conciencia está tan ensimismada, tan centrada sobre sí misma, que no se abre a nada. Su horizonte de posibilidades se difumina dramáticamente, y sólo queda la propia conciencia enfrentada consigo misma. Sin embargo, la conciencia que se convierte en mismidad cae presa de su propia finitud, como objeto clausurado y no como sujeto expandido. Incluso si se cree autosuficiente y piensa que se basta, por ocultar un fondo potencialmente infinito e 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 destellan el don, la entrega, la pureza y la libertad; no brilla el fulgor de la creación. La conciencia se vuelve mera prolongación del mundo. Se desaprovecha, en definitiva, la oportunidad de vivir, el don inusitado de la existencia consciente, lo insólito de la posibilidad de extender la subjetividad sobre el dominio de la objetividad. La individualidad se desvanece, porque no ha sido ofrecida a expandir nada: se ha transformado en mera mismidad, en un simple elemento inmerso en la voraz corriente de las causas mundanas, pero no se ha erigido en desafío, en ensanchamiento de lo dado, en una fascinación cuyo entusiasmo busque crear, inspirada 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 a la modernidad, especialmente tras el advenimiento de la Ilustración. La imaginación renacentista se hallaba aún cautivada o incluso absorbida por la admiración hacia el mundo clásico, en cuya luz veneraba los más altos ideales de armonía, ciencia y belleza. Cuando Europa recuperó la fe en sí misma y superó a los griegos en ímpetu matemático, astronómico y estético; cuando Europa se emancipó al fin de la pesada losa de sentirse decadente con respecto a la magnificencia atribuida al esplendor heleno; cuando Europa mostró vigor suficiente como para desmitificar y trascender a Grecia y a Roma, consagró entonces las energías de su pensamiento y de su acción al 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 superación continua, en una carrera incesante que auspiciaría nuestro crecimiento, nuestro *progreso*, trasunto de la divinización, de la *theosis* que proclaman las religiones monoteístas, pero ahora restringida a dimensiones intrahistóricas y puramente seculares.

La escatología futurista asumida por algunas religiones, como el zoroastrismo y el judeocristianismo, todavía se encontraba 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, en particular con la aurora de la utopía ilustrada en el poder del conocimiento para alumbrar un futuro ya no oscuro y pavoroso, sino iluminado por una teleología propiamente humana (su tenaz encaminamiento hacia una mejora irrestricta, como postuló Condorcet), cuando el torrente de posibilidades de la humanidad se volcaría al porvenir. De alguna manera, los fundamentos de este sueño racional recapitulan todo el ímpetu conceptual latente en la filosofía moderna, toda la fuerza de una subjetividad convertida en centro de la reflexión. Desde entonces, el futuro se interpretaría como escenario de novedad, como el trono en cuya majestad se asientan nuestras ilimitadas virtualidades, como un paraíso de belleza y racionalidad. “*Miremos entonces al futuro, y deleitémonos con el vislumbre de lo imposible*”: esta exhortación encerraría el núcleo de la esperanza que albergó el Siglo de las Luces, su fe en la posibilidad de transformar y mejorar un mundo cuyo destino lo escriben los seres humanos.

Ese futuro no evoca, sin embargo, lo “radicalmente abierto”, el verdadero *no-vum*, 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, después de atravesar una sucesión de etapas necesarias. De esta manera, la libertad se subordina a la consecución de un fin prefijado por la razón, introducido ya en la idea y en su horizonte: el destino de la humanidad estriba en conquistar el sueño anticipado por la razón, para elevarse paulatinamente, mediante el poder del intelecto, sobre toda adversidad, toda determinación y todo atisbo de servilismo. Recapitulada

máximamente en la lógica de Hegel (la idea que se desenvuelve infatigablemente, hasta regresar a sí misma como concepto absoluto), la razón moderna alaba el futuro, y pospone la verdad sobre el pasado y el presente a la realización del porvenir, a su completitud como verdad-totalidad. No obstante, en ella no amanece el *novum*, no se enciende la luz de la creación y de lo incondicionado, cuya esencia no puede limitarse a desarrollar lo “en-sí” hasta consumir el “para-sí” absoluto y presagiado —la humanidad que se posee perfectamente a sí misma—, sino que ha de desafiar toda mismidad en la *entrega*, en la tríada de amor-belleza-sabiduría, en la intuición pura que se define a partir de su autotranscendencia permanente, liberadora de cualquier forma de mismidad, y por tanto de cualquier esclavitud posible y augurada en la acción y en el pensamiento.

La desconfianza en el poder del futuro, la sospecha ante la utopía ilustrada de materializar plenamente nuestras posibilidades intrínsecas en un porvenir siempre nebuloso, bendecido con un conocimiento creciente del mundo, pero teñido también de oscuridad y destrucción, ha generado una profunda discusión sobre el problema de hipotecar el pensar filosófico a la reflexión en torno a un futuro capaz de engrandecer 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 surgido en el siglo XVIII. Aun así, el sociólogo francés admite que no se puede comprender la filosofía moderna sin preguntarse por el significado de las Luces. Lo que propone¹³⁶ es 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. Cabe plantearse, empero, si esta postura es aceptable: ¿puede el pensamiento humano soportar un estado de crítica interminable que no desemboque nunca en la rotundidad de un proyecto vertido hacia el futuro? Podemos coincidir con Foucault en un aspecto: un discurso menos pretencioso, pero susceptible de obtener adelantos reales, es preferible 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 sigue el género humano, ahí continúa, implacable, una colectividad que trasciende la suma de los individuos, por problemático que se nos antoje el concepto de “humanidad”. El deseo de transformación, el ansia de una sociedad nueva, puede interpretarse como una actitud límite, como una expresión asintótica de audacia e integración, como un compromiso valeroso con la perspectiva de la totalidad, en lugar de inclinarse por una óptica circunscrita a la parte. La totalidad de lo humano, en cualquier caso, adolece siempre de finitud; por ello, ningún proyecto de solidaridad —que es la concordia entre libertad e igualdad— podrá despojarse del horizonte de finitud que le es intrínseco, y de cuyo influjo nunca escapará.

¹³⁶ Cf. M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières”, en *Philosophie. Anthologie*, Gallimard, París 2004.

La dificultad más acuciante que encara toda ontología histórica, como la de Foucault, es nítida: su decantación incorregible a examinar, diacrónicamente, cómo nos constituimos en sujetos de conocimiento, ética y poder (por retrotraernos a las tres preguntas kantianas), no siempre recuerda que la mente humana es incapaz de esclarecer con certidumbre el pasado. Ni podemos ni debemos limitarnos a descubrir el auténtico sentido del pasado y cómo hemos llegado a ser lo que ahora somos. Buscar las raíces más profundas que nutren un determinado discurso es una tarea a la larga vana y desconsoladora. Con ella se dilapidan valiosas energías filosóficas. Nos aprisionarán discusiones que no conducirán a ningún puerto, cuando la humanidad necesita, incesantemente, *pensar, innovar, forjar*: atrevernos a acariciar el *novum*. Es la suprema osadía de concebir el futuro y de afanarse en *crearlo*, para no sólo humanizarnos, sino, más aún, sobrehumanizarnos.

¿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—)¹³⁷, sino que se preste a edificar el futuro, aun consciente de los múltiples riesgos que ello 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 abduquemos de nuestro precario carácter de seres históricos, de frágiles habitantes de un escenario contingente y no de otro? Esta hermosa aventura, ¿no merece acaso la pena, siempre y cuando mantengamos un futuro abierto, cuya inconclusión nos prevenga frente a toda tentativa de clausura precipitada del acontecer histórico? Más aún, ¿no obedece el inconformismo a la naturaleza proyectiva 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 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 cimentar un futuro más humano. Instálarnos cómodamente en una actitud de crítica, ¿no nos situaría en las antecámaras de una capitulación irresponsable frente a un orden injusto?

Podemos entonces promover un *humanismo pluralista*, que no tema exponerse a la parcialidad. Un humanismo abierto, sí, a la riqueza hermenéutica de la historia y de las culturas, pero un humanismo impostergable, cuyo ímpetu se canalice hacia la edificación de una historia en la que nadie se sienta extranjero: hacia un horizonte de universalidad que a todos nos permita concebimos como moradores de la común patria humana.

¹³⁷ Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 324.

El pasado siempre se hallará sujeto a disputas. Siempre penderá de un hilo, hilvanado a controversias inextricables sobre su significado. Después de todo, esta irresolución emite una sana señal de vitalidad intelectual. De hecho, podemos representar 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 donde cabría sostener que, de haber llegado a un consenso que “agotase” las posibles interpretaciones en torno al vasto sistema de fenómenos que se alza ante nosotros, habríamos esclarecido la verdad: el conjunto *T* de todas las proposiciones que reflejan el mundo, esto es, la totalidad de eventos, o de objetos y relaciones (y por tanto de estructuras y funciones, condensadas en la síntesis de espacio-tiempo, o de estatismo y acción). Esta “exhaustividad” es inviable, porque cada nuevo ser humano que viene al mundo encarna ya una ampliación del ser, y personifica por tanto el derecho a una nueva hermenéutica. Así, la verdad del presente no puede dissociarse de la del futuro, del despliegue creativo de las posibilidades desencadenadas en el aquí y en el ahora.

No nos compete clarificar el pasado, 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. Podemos y debemos volcar el pensamiento hacia el porvenir, sin secuestrarlo en un pasado que anquilosa la mente y cuyos entresijos siempre rehuirán todo intento de interpretación plena, toda hermenéutica que aspire a gozar de un estatus tan vinculante como para proporcionar una visión sobre cómo hemos de obrar ahora. Dirijamos los 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 en el inacabable y esclerótico debate sobre el ayer. Abrámonos, como la ciencia, al futuro. Que lo arquetípico e inveterado no esclavice nuestra imaginación: ha de otorgarnos luz e inspiración, pero nunca la respuesta al interrogante sobre cuál es nuestro propósito hoy y sobre qué nos cabe esperar del futuro. No, la historia nunca se repite...

La humanidad no puede sentirse aprisionada por su pasado, ni orientada inexorablemente hacia un futuro que su razón establezca de antemano: ha de percibir 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 espacio del *ser*.

7. LA MUERTE COMO DESAFÍO

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

Para Heidegger, el *Dasein* se presenta como un ser para la muerte [*Sein zum Tode*]: la muerte se alza como su posibilidad más radical, como el verdadero hori-

zonte hacia el cual se halla abocado el ser-ahí. Sin tomar conciencia de su carácter mortal, el *Dasein* se arriesga a vivir una existencia inauténtica, en cuya oscuridad no logra hacerse cargo de sus propias posibilidades. La muerte entraña nuestra posibilidad insustituible, dado que 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”¹³⁸.

La muerte pertenece inderogablemente a cada sujeto: es “mi muerte”, y en ella resplandece mi irreductible singularidad. Frente a su potencial dilución en el anonimato existencial, cada *Dasein* ha de reivindicarse como ente que, al ser capaz de disponer de sus posibilidades, cuida de sí mismo y se abre al futuro. Este porvenir topa, eso sí, con la infranqueable barrera de la muerte. La muerte proporciona un “espejo” venidero, en cuya superficie 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 ineluctable en forma de muerte, de “no-ser” que, sin embargo, completa el “ser”. 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 la inexorabilidad de su desaparición, ahogado en su finitud. 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 también concebible como la frontera de toda 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 los demás, mas no en sí mismo. Observa, sí, la muerte en quienes le rodean (y despunta aquí una certeza empírica fundamental, que ha atormentado a muchos seres humanos desde los albores de la conciencia)¹³⁹, y comprueba que la muerte se erige en un fenómeno indisociable de la vida, pero le cuesta aceptarlo. Aun así, todo lo que vive está destinado a perecer. Entre la muerte y la vida existe una ligazón inquebrantable. Hay vida porque hay muerte (¿no necesita el depredador que muera la presa?; ¿no necesita la presa que mueran otras formas de vida para su propia nutrición?), y en la muerte late el horizonte más genuino de la vida. Quizá fuera posible una vida sin muerte, al igual que la Vida tomada como unidad, la Vida como conjunto surgi-

¹³⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 261 (trad. de J.E. Rivera).

¹³⁹ 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).

do a partir de la primera manifestación de un organismo con capacidad autorreproductora, lleva reproduciéndose y diversificándose ininterrumpidamente desde hace más de tres mil millones de años. Esa información genética en realidad no se ha perdido, sino que se ha transmitido y enriquecido a lo largo de incontables generaciones. Empero, aunque la Vida perdure y triunfe sobre múltiples obstáculos en un entorno con frecuencia hostil, que no cesa de amenazar su frágil subsistencia, los individuos son sacrificados de manera inmisericorde en aras de la perpetuación de una generalidad abstracta, de la Vida como posibilidad de difundir y multiplicar información. Mueren los individuos para que permanezca la Vida, en un ciclo despiadado y fecundo, en la más bella y siniestra de las destrucciones creadoras.

No obstante, divisar la muerte en lo ajeno nubla la percepción de uno mismo como ente condenado irrevocablemente a fallecer, a desaparecer del mundo, a despojarse de la condición de “ahí” y a caer en la rasa horizontalidad, disuelto en la universalidad abstracta del ser. Amparado en el cálido refugio que le procura el olvido deliberado de la inevitabilidad de la muerte, el *Dasein* buscará guarecerse frente a la apremiante tarea de reflexionar sobre el término de su existencia. Eludirá tan agria cuestión para entregarse a vivir, convencido de que quien piensa en la muerte renuncia a la vida. Sin embargo, su existencia se convertirá paulatinamente en una carga demasiado onerosa. Pronto se percatará de que la muerte acecha con su densa sombra, e intuirá que jamás logrará vencerla, 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”¹⁴⁰. Si no ha profundizado aún en su condición de ser mortal, de “ser-para-la-muerte” que en la muerte capta su horizonte más revelador, su “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 de una muerte cuyo espectro nunca se aleja por completo. Ya no “verá morir” a los demás, sino que en la muerte ajena se contemplará a sí mismo como un ser destinado ineluctablemente a perecer. Tomará las riendas de su vida, “cuidará” de su propia existencia, para así extraer el máximo jugo a 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” al advertir su inexorabilidad, 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

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 280 (trad. de J.E. Rivera).

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 existencial que se ha vuelto transparente”¹⁴¹.

Dada su condición de acto insustituible de cada individuo, de cada *Dasein* que se yergue como un ser arrojado al mundo, como un “ser-ahí”, circunscrito a un horizonte espaciotemporal 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, como *evento*), la muerte constituye la posibilidad más radical de la existencia: “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. Así, la muerte se revela 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”¹⁴². En virtud de su mortalidad, el *Dasein* dispone verdaderamente de su existencia. Queda siempre un “resto pendiente”, cuya posibilidad nada ni nadie puede ejercer en lugar del *Dasein*. Por tanto, vivir auténticamente precisa 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”¹⁴³. La más honda paradoja que afronta el *Dasein* radica en la necesidad de la muerte para que él alcance su integridad. El *Dasein* debe dejar de existir, tiene que perder el “ahí” de su ser, ha de cesar de constituirse en ente que habita en el mundo, a fin de realizarse plenamente. La muerte representa entonces el horizonte por antonomasia de nuestra condición finita, en cuanto que existentes en el espacio y en el tiempo.

Así, el *Dasein* se manifiesta 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”. 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. Sin embargo, su existir en el mundo no ha de

¹⁴¹ *Op. cit.*, 328.

¹⁴² *Op. cit.*, 271.

¹⁴³ *Op. cit.*, 263.

valorarse 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 abocado irremisiblemente, 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* adolece de “inconclusión”. En cualquier caso, semejante estado no se debe al hecho de situarse en una historia abierta, sin visos de término, morador en los dominios de una humanidad que siempre es capaz de un “más”, de conquistar un estadio ulterior al ya jalonado. Por el contrario, 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. 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 alumbrada la posibilidad de una historia, subordinada inexorablemente al acontecer “biográfico” del individuo. Heidegger entiende la historicidad 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”¹⁴⁴, 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”¹⁴⁵. La irresolución intrínseca del *Dasein* hunde sus raíces en su propia individualidad, en su encaminamiento hacia un horizonte que lo limita ya de manera insoslayable: la muerte. Mientras no franquea esa barrera, al *Dasein* lo aprisiona su inconclusión, su irresolución. Sin embargo, tan pronto como cruza sus temidos pórticos, sucumbe, pierde el “ahí” de su ser y deja de ser él mismo. Más que como un fin, la muerte se presenta para el *Dasein* como “un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente [*sein zum Ende*]”¹⁴⁶. La muerte no señala el término de una hileras de fases concatenadas, el último de los niveles por los que se deba transitar para alcanzar una cumbre —la cima de la existencia—, sino una posibilidad siempre presente, la más radical y aquilatada de las que atesora el *Dasein*. Ha de ser poseída conscientemente por el individuo para vivir una existencia auténtica, pues es en la muerte donde se esclarece el “carácter de posibilidad del *Dasein* en su forma más radical”¹⁴⁷.

¿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

¹⁴⁴ *Op. cit.*, 43)

¹⁴⁵ *Op. cit.*, 49).

¹⁴⁶ *Op. cit.*, 266.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, 269.

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* mismo¹⁴⁸. Sin embargo, esta posibilidad radical hacia la que se encuentra volcado el *Dasein* no puede interpretarse como un cometido que deba absorber sus energías. No es una ocupación más, una tarea como otra cualquiera en la que afanarse con esmero. No consiste en un útil más a la mano. No se trata de realizar la muerte, pues esta “consumación”, este suicidio, privaría irremediablemente al *Dasein* 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, para interiorizarla y evaluarla como el horizonte más revelador de la condición de “arrojado” al mundo, de ente temporal, que define al *Dasein*.

7.2. El desafío a la muerte

No somos seres para la muerte, sino seres contra la muerte. El lugar ontológico de lo genuinamente humano no puede residir 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. Por su parte, la vida entabla una pugna constante por preservar un ámbito de autonomía frente a un cosmos material que amenaza continuamente esa independencia. La vulnerabilidad de la vida, su tendencia irresistible hacia la muerte, condensa su característica más palmaria, pero la conciencia no puede resignarse a constatar la inevitabilidad de la muerte, ni a proyectar a este horizonte sus posibilidades más significativas. Aun en su irrevocabilidad, aun en la imposibilidad de cruzar la oscura e infinita barrera de la muerte, la conciencia se afirma en su tentativa de desafiar la muerte, la dilución en el no-ser, en la indefinición de la nada eterna. La conciencia representa un reto perpetuo a la mismidad del mundo, cuya expresión más severa radica en la muerte. La continuidad ontológica entre la vida y la conciencia se quiebra así en la discontinuidad epistemológica entre el mero comparecer, que afianza la mismidad del mundo, y el comparecer que no comparece, el comparecer que se niega en cuanto que mismidad. Luchar contra la muerte equivale entonces a buscar un espacio de libertad, pureza e incondicionalidad. El anhelo de permanencia encierra voluntad de vida, 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, al menos como utopía, de cadencia asintótica.

Prima facie, la muerte constituye un fenómeno de la vida: la muerte suscita renovación, y porque existe ese “cese de la vida” cabe “posibilidad”, renacimiento en el seno de la naturaleza y en las provincias de lo humano. Sin embargo, la

¹⁴⁸ *Op. cit.*, 280.

muerte se alza también como frontera, como “horizonte último”, cuya posición de mismidad inexpugnable nos invita a desafiarla. De hecho, la muerte se yergue como la condición de posibilidad de todo *deseo potencial* de retar lo dado. Vivir implica dirigirse inexorablemente hacia la muerte. Percatarse de este *fatum*, tomar las riendas de un encaminamiento ineluctable hacia la desaparición, hacia el desvanecimiento ontológico, hacia el perecer que nos reintegra en una naturaleza silente, en la ciega dinámica que preside la evolución de la vida, es 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 biológica y agraciados con el “don” insólito de mayores posibilidades existenciales, pero intrínsecamente ligados al orden cíclico de la naturaleza y a las imposiciones de su estructura matemática impersonal. Nos comprendemos como una de las posibilidades del universo. La conciencia de nuestra finitud existencial nos insta a exprimir todos los resortes que ofrece la vida, así como a expandir sus energías hasta alcanzar cimas aún no coronadas. Porque la existencia es finita, sentimos el incentivo de aprovechar lo dado. Apegados a la vida, aprendemos a amarla y a alabar los bienes más universales que de ella pueden dimanar: el amor, la sabiduría y la belleza. Porque la existencia es finita, nos erigimos en seres verdaderamente individuales e insustituibles, destinados a imprimir su rúbrica genuina e irremplazable. Porque la existencia es finita e irreversible, tienen para nosotros sentido el tiempo y el espacio. Captamos una exhortación, aun velada, a ensanchar las fronteras del pensamiento, para no rendirnos ante ningún límite, ni siquiera ante la muerte como frontera de la existencia. No falta entonces 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”¹⁴⁹.

En una existencia infinita, esa vocación a quebrantar los muros de lo dado no se percibiría con tanta y tan apremiante intensidad. Nos entregaríamos a la disipación, a la no-vida, al desdén deliberado hacia el espacio y el tiempo. Difícilmente escucharíamos esa pujante llamada a *crear*, a alumbrar lo nuevo, a la que nos hemos referido anteriormente. En lo infinito todo parece antiguo. Todo palidece como vestigio de algo ya incoado. En lo finito cabe la novedad, lo que irrumpe y añade algo antes inexistente, como ampliación de lo dado. En lo finito se sueña con lo infinito, y es posible desvivirse por lo ilimitado, por lo incondicionado, por una pureza no mediada a través de la concatenación de causas y efectos —de voluntades de poder y de dinámicas naturales— que anega el existir finito.

Desde las investigaciones pioneras de Cantor, la teoría de conjuntos nos obliga a matizar el concepto metafísico de infinitud, sobre todo gracias a la idea de “infinito numerable” (donde establecemos una correspondencia biunívoca entre cada uno de los términos de la serie y el conjunto de los naturales). En cualquier

¹⁴⁹ *Ibid.*

caso, en las consideraciones sobre la relación entre lo finito y lo infinito que acabamos de bosquejar nos referimos a un entendimiento “existencial” del infinito, cercano a su comprensión filosófica tradicional como “ausencia de finitud”, “desbordamiento de límite”, “superación de lo finito”, etc. Este enfoque no es incompatible con la noción matemática de infinito actual derivada de la teoría de conjuntos, sino complementario. Sería posible, en efecto, que en una existencia prolongada infinitamente en el tiempo no se diluyeran sus concreciones “finitas”, sus instancias singulares en forma de miembros individuales de ese conjunto, sino que lo infinito se construyera precisamente con arreglo a la concatenación indefinida de elementos finitos.

Es en la finitud inherente a nuestra existencia donde podemos anhelar lo infinito. Un ser destinado a morir y que haya adquirido conciencia de la irrevocabilidad de su desaparición, ¿no ansiará con denuedo la permanencia, porque habrá elucidado su *finitud*? ¿No habrá desvelado su carácter de mismidad invencible, tal que, en virtud de “poseerla” en el horizonte de su entendimiento, vislumbre ahora la posibilidad, aun ficticia, de derrotarla? Traza incontrovertible de nuestra condición humana, la conciencia de la muerte nos impulsa a plantear el más profundo desafío a su ineluctabilidad. Ese reto a la muerte destella en la ambición creadora, en el deseo irreprimible de ampliar el ser y de dilatar las energías de la vida. Porque nos aprehendemos como seres finitos, captamos la desmesura de una frontera que se nos impone de manera tiránica, e, insatisfechos, suspiramos por franquear esa puerta que oscuros dioses nos han prohibido cruzar.

En el infinito no cabe un “más”: todo “más” se ha diluido ya en el abismo de lo inabarcable. Por el contrario, en la existencia finita se percibe la incitación a un *más*. Se comprende, sí, que ese “más”, esa ulterioridad, planta un germen infinito; sin embargo, acosados por la inminencia de la muerte, hostigados por la sombra opresora de la finitud, por el espectro de lo espaciotemporal, de la muerte no como consumación, sino como término que zanja abruptamente nuestros proyectos existenciales y cuya indolencia nos impide perseverar en la creación (en el amor, en la contemplación, en “degustar” el saber...), aprendemos a anhelar con vehemencia lo infinito.

Desafiamos la finitud de la vida cuando nos entregamos a fines en sí mismos, que no se supeditan a la *recompensa* subsiguiente en forma de fin más elevado: el amor, la belleza y la sabiduría como manifestaciones asintóticas de lo incondicionado, que, sin embargo, no se cierran en su propia esfera ontológica, sino que se trascienden continuamente y se abren a un absoluto que no se clausura en determinación alguna. Aun finitamente, aun eclipsados por el nebuloso cielo de lo perecedero, al consagrarnos a fines justificables por sí mismos nos comprometemos con una idea de resonancias infinitas, capaz de rebasar la frontera de la finitud: la de que merece la pena vivir y crear con tal de intuir el amor, la belleza y la sabiduría como conceptos límite, como fronteras asintóticas de la razón y de la imaginación, pese a enfrentarnos al tantas veces aterrador horizonte de que todo rastro de nues-

tras obras, todo recuerdo de lo hermoso y noble tallado por las manos de la humanidad, quizá se difumine irreversiblemente, volatilizado en la inmensidad de un cosmos gigantesco e inabordable, cuyo silencio oblitera toda reminiscencia.

La conciencia que se limita a aceptar la inexorabilidad de su propia muerte yace cautiva de una amarga y abrumadora soledad ontológica. Renuncia a crear, y por tanto a afirmarse como “comparecer no-compareciendo”, esto es, como negación de la mismidad. La conciencia autosatisfecha pregona los méritos de haber esclarecido su naturaleza intrínsecamente perecedera, así como de haber asumido que no tiene sentido afanarse en luchar contra la muerte, contra el retorno a la rasa horizontalidad de lo llanamente objetivo. Convertida en “conciencia heroica”, henchida de su propia valentía, se resignará a morir. Sin embargo, este acatamiento sumiso de la condición mortal y finita del hombre no la privará de la pasión por la vida, del entusiasmo, del anhelo de transformar el mundo y de entregarse a la humanidad. La aceptación heroica de la muerte convergerá así con el goce consciente de la finitud de la vida. La conciencia autosatisfecha descubrirá la meta de la vida en la posibilidad de alcanzar la felicidad y de mitigar el sufrimiento. Ensalzará el placer, la delectación, el regocijo..., como los fines más elevados del existir concreto en el mundo. Se tratará, empero, no de un placer unilateralmente egoísta, que inspire indiferencia hacia el acontecer mundano y hacia las vicisitudes de la humanidad, sino de una *hedoné* sabia, consciente de que el deleite individual no puede disociarse artificialmente de un compromiso real con la felicidad colectiva. Se comprometerá entonces con la edificación de un futuro distinto, libre de las carencias que hoy nos afligen, y ensayará una reconciliación entre las metas individuales y las generales.

Resignada a desaparecer, la conciencia apática aceptará la muerte como el término inevitable de la vida, como el *desenlace* ineludible al que todos nos llamamos abocados. No obstante, 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 e imbuirse de un optimismo existencial que la invite a transfigurar lo dado, la conciencia apática se limitará a vivir en atención a lo que le “sobrevenga”, a lo que le “suceda”. En su sumisión a la muerte, en su falsa mansedumbre, se comprenderá dócilmente como ser mortal. Se desprenderá de todo anhelo de “creación”, voluntad que comporta un desafío a lo perecedero, un clamor estentóreo contra la subsunción de toda existencia en los asfixiantes límites de la finitud: un grito contra la muerte. Crear supone quebrantar la dinámica aciaga e ineluctable urdida por una concatenación de causas y efectos, para así encender la luz del *novum*, de lo inesperado y sorpresivo. La voluntad de creación sella el triunfo de la libertad sobre la necesidad.

La conciencia angustiada atacará a quienes se propongan desafiar la muerte. Embebida de su propio aislamiento, constreñida a sus angostos márgenes, ahogada y transida de sí misma, la conciencia angustiada fingirá aceptar la muerte con pacien-

cia y humildad, aunque en realidad sienta un profundo temor hacia ella. Asustada por desvanecerse en la vastedad del universo, aterrada por la delicuescencia de su individualidad en la estremecedora enormidad del cosmos material, encubrirá su pavor tras la apariencia de madurez, de solvencia interior, de valentía por haber admitido su condición de ser inextricablemente mortal, cuando en realidad no hace sino camuflar su angustia existencial insanable (para Heidegger, la angustia constituye la huella por antonomasia de la condición de ente arrojado al mundo que define al *Dasein*; caída que se manifiesta como un “estar volcado hacia la muerte”). Es más: se creará agredida por quienes, aun ilusamente, anhelan “triunfar” 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 una mezcla de candidez y vanidad, como si manifestase una ingenuidad de tintes pueriles, la expresión de una minoría de edad culpable. Su mayor enemigo lo verá encarnado, precisamente, en la *voluntad creadora*, en el ansia de liberar el *novum*.

Por su parte, la conciencia suicida asumirá y anticipará con coraje su carácter mortal. Desprovista de todo apego hacia la vida, descubrirá en la muerte una posibilidad radical, un símbolo eminente de autenticidad existencial. El franco sinsentido de la vida le instará a optar por un “sentido” incuestionable: el que depara una muerte adelantada, la libre dilución de una individualidad realizada en su entrega al no-ser. Esta evaporación de lo subjetivo en la inmensidad objetiva que atrapa salvajemente el mundo, este “regreso” a las arcanas fuentes del ser, la materia y el devenir, convertirá la muerte en “su vida”. Vivirá para morir. Se anticipará 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 llano ser objetivo, en la amorfa vastedad cósmica, en la disolución de todo atisbo de su subjetividad. Se antepondrá a la inminencia de la muerte para emanciparse de la severidad de la vida. Enfrentada al dilema que opone libertad y necesidad, escogerá una libertad radicalizada, subjetivizada máximamente; una libertad tan alta que incluso interioriza sin temor la necesidad de la muerte y la finitud como horizonte más profundo de la existencia individual. Por tanto, elegirá no entregarse a la creación, a la posibilidad de suscitar el *novum* como horizonte aún más radical que el de la muerte y la finitud: al poder-ser en cuanto que *orientación*, en cuanto que fijación de una direccionalidad en la senda de la vida, en cuanto que disposición de sí misma para *crecer*, para ensanchar las fronteras del ser.

La conciencia que abandone la aspereza de su soledad ontológica y renuncie a ser ella misma en sus distintas posibilidades conceptuales (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 Camus)¹⁵⁰ se en-

¹⁵⁰ Véase la “Obertura” de *El Mito de Sísifo* de Camus: “*Il n’ya qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide*”.

tregará a la vida como capacidad creadora. En ella brillará 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 océano rebosante de posibilidades, en forma de tarea, de vocación: la de ampliar los horizontes del ser, la de expandir los límites 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 manera, sino que aprenderá a dirigir de modo distinto la mirada hacia ese destino ontológico, ya no dominada por la sumisión o por el pánico, sino por el anhelo de degustar todas las posibilidades que irradia la existencia. Renacida y vivificada por esta convicción, intentará 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, si bien como cúspide presente conocida en los estratos de complejidad que puede adoptar el ser como poder-ser fundante). Aspirará entonces a crear, a extender la vida, a ensanchar las fronteras del poder-ser, mediante el poder-ser del que ahora dispone. Buscará pensar lo impensado, lanzada hacia lo imposible: ansiará *crear*. Apercebida por sí misma de que ser implica poder-ser (de nuevo, $p \rightarrow p$), y de que la posibilidad pertenece a la entraña misma del comparecer del mundo y del “comparecer no-compareciendo” personificado en la conciencia, tomará las riendas de su existencia, a fin de 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. Embarcarse en un reto a la muerte en su mismidad equivale a profundizar en el ámbito de la vida. Desafiar la muerte supone anhelar la vida en cada instante, vivir cabalmente, que no es otra cosa que valerse de todos los resortes de la vida como fuente y horizonte de posibilidades ontológicas. Apurar el cáliz de la vida exige afanarse sin cesar en poner de manifiesto atisbos de belleza, sabiduría y amor, pues en semejante esfuerzo destella todo bien potencial, toda complacencia, toda satisfacción, toda felicidad. El placer es signo de vida, de entrega a vivir, a extraer el fruto más apetecible que desprende el árbol de la vida. La expresión más primorosa e iridiscente del don de la vida como genuina oportunidad ontológica refulge en el pensamiento. Pensar nos permite hacernos cargo de las vastas posibilidades de la vida, así como orientarlas hacia un fin que nos capacite para vivir en plenitud, para verter el exceso de posibilidad que late en nuestra conciencia hacia la acción en el mundo.

III. LA CONCIENCIA CREADORA

Si no se abre a la creación, la conciencia que se sabe desafiante a la mismidad del mundo se arriesga a convertirse en nueva mismidad. La soledad de la conciencia dimana de su ensimismamiento, de entenderse únicamente como el “para-sí”, como lo que reta en su radicalidad el “en-sí” del mundo, su mismidad. Vencer la soledad exige brindarse al *novum*, a la ampliación de los límites de lo posible, a lo impensado: 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 vuelve entonces *espíritu creador*. Ya no la ciega su enfrentamiento con las determinaciones que impone el mundo en su mismidad, sino que aprende a fascinarse con el ímpetu creativo, con la capacidad de alumbrar el *novum*, con cualquier fulguración de un fin verdadero en forma de belleza, amor y sabiduría que irrumpa en su horizonte de posibilidades y emerja como atisbo de lo incondicionado (aun sin confinarse al “hecho de ser incondicionado”, para superarse infinitamente, como límite asintótico que nunca se alcanza pero que siempre se vislumbra). Encarna ahora una conciencia demudada no ya en “para-sí” puro, sino en entrega bondadosa y transparente, en búsqueda apasionada del *más*, no por el deseo egoísta de retar lo dado, sino motivada por un anhelo pujante de libertad comprometida, cuya fuerza le insta a expandir las energías de la vida hacia el espacio de lo indefinido.

1. EL MUNDO NO ENSIMISMADO: LA LIBERTAD

1.1. La tarea del “comparecer no-compareciendo”

Cuando el individuo, como negación del comparecer en cuanto tal, se convence de que encarna el desafío por excelencia al mundo se ve obligado a aventurarse por sendas desconocidas. El mundo ya no le basta. En realidad, nada de lo

que comparece en el universo llegaría nunca a satisfacerle. El suyo es un perpetuo caminar sin inicio ni término. El “caminante, no hay camino, se hace camino al andar” de Machado¹⁵¹ contiene una honda verdad filosófica: desafiar el mundo implica rehuir la comodidad del mero comparecer. Interrogar el mundo constituye así un ejercicio de entrega, cuyo premio es oscuro, pues comporta principalmente una renuncia. En ella, todo atisbo de descanso se desvanece, lanzados a lo potencialmente infinito.

La percepción del estado de indigencia metafísica propio del individuo que “comparece no-compareciendo” quizá 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 de la mismidad lo encubra bajo la apariencia de “fuga del mundo” hacia un *transmundo* (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'; interiorizar la potencialidad del infinito*). La conciencia transida de melancolía por la mismidad se esforzará en esquivar su carácter de “comparecer no-compareciendo”. Optará por refugiarse en una paz que tampoco calmará su voluntad irrefrenable, porque la pujanza de la contradicción que personifica el individuo jamás se aplaca del todo: reaparece continuamente y a través de múltiples manifestaciones. Esta imposibilidad de solventar la contradicción más profunda que nos define como seres contra el mundo sugiere que la única alternativa para legitimarnos 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.

Desear la completitud del mundo que se limita a comparecer guarda una estrecha analogía con la añoranza de la absolutidad de lo divino, ya sea concebido como el *Ipsum Esse Subsistens* de los escolásticos o como el primer motor inmóvil de Aristóteles (entidad inconsistente, pues todo lo que mueve se mueve en el proceso; quizá porque, al hablar de lo divino, es imposible desprenderse de la sombra de la contradicción, como argumentaremos en las siguientes secciones). 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. Empero, para comprendernos cabalmente

¹⁵¹ “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).

hemos de remitirnos más bien a nuestra indigencia inderogable, donde se acrisola, en cierto modo, la auténtica categoría suprema para entender la complejidad de lo humano, pues auspicia una ampliación irrestricta del horizonte de lo que comparece.

El estigma de ilegitimidad del individuo que “comparece no-compareciendo” no resulta, en cualquier caso, incurable. Esta ilegitimidad quizá la interpretemos como una mácula crónica e insanable, pero en realidad constituye un *don*. El concepto de “don”, lejos de invocar obsoletas abstracciones teológicas o caducos éxtasis poéticos, trata de mostrar la extrañeza del tipo de “compareciente” que surge con el individuo humano: un compareciente que no comparece, pues mora en el mundo, si bien cuestiona el mundo en su radicalidad, y por tanto lo niega, lo “pone entre paréntesis” e imagina alternativas al mundo tal y como se presenta ante la conciencia. Su súbita aparición, probablemente desprovista de una necesidad ontológica que condujera de manera ineluctable a su emergencia; su carácter azaroso (contingente con respecto a nosotros, pues nunca sabremos si el sistema es determinista: ¿era necesario que las cosas transcurrieran como lo han hecho, y que todo fuera como ha sido?), en definitiva, 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, cual Minerva de la cabeza de Júpiter, se alza en el propio mundo un desafío al mundo, una aparente ruptura de la simetría causal, que sin embargo nace a partir del desarrollo del orden fenoménico mismo cuya articulación rige la naturaleza mediante un conjunto de leyes matemáticas inexorables, como si los mecanismos causales del mundo dieran a luz, lenta y silenciosamente, a su progresiva superación conceptual, que finalmente traspasa su punto crítico con la conciencia, con la inflexión ontológica que supone la libertad. He aquí el don, he aquí la magia, he aquí el reto puro e insoluble que representa el hecho de “no comparecer” según los cánones del mundo, aun sin desprenderse de esa “comparecencia” en el mundo. Vívida y luminosamente, el don se legitima a sí mismo, pero a su vez prepara el escenario para la ilegitimidad pura. Se justifica como una posibilidad más emanada del mundo, cuyas propiedades físicas y biológicas son susceptibles 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 metafísico 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 con 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 se hace patente al admirar el abanico de estructuras y funciones que enriquece el cosmos con su versatilidad). Sólo en el pensar, sólo en el “com-

parecer-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, eludimos 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 temeroso se repliega sobre sí mismo y renuncia al “más” que incorpora con respecto al mundo. Aun sin explicitarlo, aspira a adherirse al mundo, aunque lo oculte con el barniz de “melancolía por lo divino”. No quiere acarrear la pesada losa de la contradicción, sino refugiarse en la arcadia de la mismidad, en el “sin más” del mundo que comparece en un presente inescrutable, coeterno consigo mismo. No busca, con la intrepidez que debería serle consustancial, retar el mundo a través de su “no-comparecer”, sino que prefiere amoldarse a los cánones reiterativos que gobiernan y apuntalan el mundo, al ciclo de la mismidad, para así convertirse en parte integrante del mero comparecer del cosmos, cuya “simplicidad” ontológica no requiere explicación alguna (el universo como *factum* puro, inapelable: como lo que sencillamente es, trasunto del dios teísta). Se afana en erigirse en su autojustificación, de manera que el mero hecho de existir como individuo conformador del mundo sirva para legitimarlo. Aun así, esta evasión, esta vuelta asustadiza al mundo, esconde un profundo engaño.

La inexorabilidad de la contradicción tan ostensible en que incurre el individuo humano por el *factum* de su existencia, esto es, por alzarse como un “comparecer no-compareciendo”, provoca que la empresa encomendada a aquél que “comparece no-compareciendo” sólo pueda consistir, en lo que respecta al mundo, en desafiarlo. El individuo vive para retar el mundo; su ser más íntimo condensa la expresión estentórea de un reto, pues en su interpelación crítica al mundo —cuyo ejercicio le resulta irresistible— cuestiona también su mismidad, por lo que expande, irreparablemente, el horizonte del comparecer. El hombre es, en palabras de Scheler, el “asceta de la vida”, el eterno protestante frente a la realidad, el perenne Fausto, una bestia “*cupidissima rerum novarum*”¹⁵², capaz de

¹⁵² “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 *es* lo 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.

romper todo límite y de negar incluso la voluntad de vivir (como advirtiera Schopenhauer con su *Verneinung des Willens zum Leben*).

Desafiar el mundo no representa una incitación 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 en la mismidad de su comparecer. *Desmundanizar el mundo* no significa otra cosa que interrogar el mundo para eventualmente transfigurararlo. El mundo se halla en un proceso de continua modificación, tal y como nos revelan las ciencias de la naturaleza. La intuición de Heráclito, según la cual es imposible bañarse dos veces en un mismo río, ha sido corroborada hasta la saciedad por el análisis científico de la realidad, 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 principio de Heisenberg así lo prohíbe, pues implicaría conocer con exactitud el momento de esa partícula, lo que conllevaría incertidumbre infinita en la posición). 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, liberado del poder de sus leyes.

El mundo está condenado a ser él mismo, y a perpetuarse como tal. Sólo el nacimiento del individuo dotado de conciencia introduce la posibilidad de un “no-comparecer”, esto es, de un “escape” auténtico del mundo, de un “no ser mundo”, al tiempo que no se cesa de comparecer en el mundo. Propiciar que el mundo se prive de su “mundanidad” demanda, en definitiva, interrogarlo 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, dado que en ella se vislumbra el futuro como posibilidad real, cuya fuerza contradice y trasciende lo pasado.

De nuevo, hacer del mundo menos mundo no exige en modo alguno destruirlo, luchar ciegamente contra él con el único objetivo de liberarnos de su *mundanidad* (aspecto éste imposible, pues el ser humano no puede, por su propio y limitante concepto, dejar de encarnar un algo que “comparezca” como “fracción” del mundo). Si el individuo se atuviera a “no-comparecer” y perdiese su engarce con la realidad del mundo, abdicaría de la posibilidad de cuestionar crí-

ticamente 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 (dado que lo puramente mental no puede interactuar con el orden de la materia; regresamos al problema mente-cerebro y a las dificultades asociadas a todo dualismo psicofísico, pues resulta inconcebible influir en el mundo —la totalidad de eventos, y por tanto de materia-energía— sin un mecanismo causal que sea materialmente eficaz). 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 al menos en atenuar su “mundanidad”— insta a proclamar la autonomía de la historia, proceso que opera, sí, en el mundo, pero que 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 el plano de la historia despunta la posibilidad de un porvenir auténtico, ya no como conjunto de transformaciones que sólo contribuyen a afianzar el mundo en su mismidad, por cumplir los férreos dictados de las leyes de la naturaleza (que se recapitulan en la relación fundamental entre simetrías continuas de la acción y leyes de conservación, plasmada en el teorema de Noether, de cuya formulación se derivan principios básicos para nuestra comprensión del mundo físico —conservación de la energía, conservación del momento...—). 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 potencialmente inagotable de creación de lo nuevo). El *telos* de la naturaleza lo absorbe su propia mismidad: el mundo existe por y para sí mismo, y se “consume” y legitima en su mero existir. El mundo no precisa de un elemento externo que “explique” —en la acepción más honda de este verbo— su existencia. Simplemente es, y con ello se basta, “se es”. 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 alumbrado por la imaginación y la voluntad. 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 esforzarnos en edificar 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 los mecanismos ciegos, autoexplicativos y necesarios que gobiernan el

vasto horizonte de la mismidad del mundo y que pueden ser descritos mediante leyes matemáticas impersonales. La historia, por el contrario, instaura un escenario presidido por la falta de mismidad, o más bien por la negación de toda mismidad posible. Trasluce carencia pura, y por ello búsqueda constante de una meta siempre incognoscible, esto es, siempre situada más allá de todo límite conocido. Es en virtud de nuestra condición de receptores de esta posibilidad de ausencia de una clausura, y por tanto de un cierre que repliegue la historia sobre sí misma, que nos es dado constituirnos en individuos *stricto sensu*, y no en meros elementos injertados en los 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. En realidad, su prescripción dimana de nuestra fatalidad más profunda, pues no podemos ser quienes somos sin retar el mundo; no podemos vivir libremente sin lanzar un desafío al mundo. Esta evidencia inocultable nos obliga a percatarnos de la necesidad de asumir nuestra tarea más íntima: la de interpelar incesantemente al mundo; la de cuestionarlo sin reparos en su mismidad, para así cincelar nosotros un espacio, el de la historia, en cuyo territorio no se imponga mismidad alguna, sino que destelle la posibilidad de una apertura perenne, de una “no-mismidad” inagotable que nos brinde, como ideal utópico (esto es, como cúspide nunca coronada, como límite asintótico), la libertad. No se trata, en definitiva, de atacar el mundo, de combatirlo a fin de disipar las brumas de su “mundanidad”, sino de interpelarlo, para que al experimentar la ausencia de una respuesta, al comprender cuán sordos e impersonales se revelan ante la conciencia humana los mecanismos del 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 la interpelación más genuinamente humana: un espacio que no pueda ser ajeno a la historia.

La perspectiva del cuestionamiento del mundo dista enormemente de la óptica del “cuidado”, a la que tanta relevancia atribuyera Heidegger. En palabras del filósofo alemán, “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”¹⁵³. Por tanto, “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;

¹⁵³ *Ser y Tiempo*, 257.

en el estar-en-medio-de..., la caída”¹⁵⁴. A juicio de 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 (los entes que comparacen dentro del mundo)”¹⁵⁵. Remite, en último término, al carácter de “ser para la muerte” que define al *Dasein*: “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”¹⁵⁶. 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 entienda como fruto de su vocación de convertirse en “pastor del ser”, y “esto es lo único que pretende pensar *Ser y Tiempo* cuando experimenta la existencia extática como ‘cuidado’”¹⁵⁷. 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 arrojamiento 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-xistencia, consiste en que mora en la proximidad del ser. El hombre es el vecino del ser”¹⁵⁸.

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 ovejas e intenta alejarlas de las cañadas oscuras. 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 el espacio de la historia como horizonte de posibilidad de un sentido elaborado por la suma de nuestra imaginación, nuestra razón y nuestra voluntad. En virtud de nuestra naturaleza esencialmente contradictoria, ontológicamente interrogativa, 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 silente mismidad, sino que han de derramarse potencialmente hacia el desafío, hacia el ansia creativa, hacia el anhelo que nos instigue a impulsar el ser y a ensanchar las fronteras de lo posible. Jamás se poseerá lo puro e incondicionado, porque el amor, la belleza y la sabiduría nunca se agotan: nos “conquistamos”, nos reclutan como siervos suyos. Pero para vislumbrar esta tríada que, bañada de limpidez conceptual, sólo puede alzarse como límite asintótico de una

¹⁵⁴ *Op. cit.*, 270.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, 344.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, 347.

¹⁵⁷ *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2000, 39.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, 57.

búsqueda perenne, hemos de luchar, debemos afanarnos en empujar el ser, no en conservarlo en su estado, en su justificación presente, en su mutismo.

No se trata de cuidar el ser o el mundo, sino de 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 la toma de conciencia en torno a nuestro carácter de contradicción al mundo, simultaneado paradójicamente con nuestra insoslayable condición de partes que componen el mundo-totalidad, la integración de todos los eventos, la síntesis de materia y conciencia, y por tanto de pasado, presente y futuro: el límite de toda posibilidad y de toda realidad —esto es, la suma infinita de sentidos y referencias: la *superforma*, o totalidad de lo posible y de lo real, que converge, asintóticamente, con la necesidad—) no puede residir en cuidar del mundo, en mantenerlo en una mismidad que se reproduce constantemente y que sólo busca perpetuarse en su ser, en su *conatus* ontológico, en su esencia inalterable, *reditus* de todo eventual *exitus*, clausura de cualquier atisbo de teleología libre, 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 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 predicán ciertos credos religiosos y postulan determinados sistemas filosóficos, sino de enraizarlo en el mundo, pero mediante la negación del mundo, esto es, a través de la asunción del peso lapídeo, si bien impostergradable, que comporta una contradicción jamás solventada.

Nuestra existencia no puede circunscribirse al cuidado del mundo. Nuestra tarea más honda estriba en desafiar ilimitadamente el mundo, pues sólo así nos retaremos a nosotros mismos de manera concomitante, en cuanto elementos que hilvanan el tejido ontológico del cosmos. No obstante, para llevar a cabo este desafío al mundo resulta imprescindible permitir, primero, que el mundo sea realmente mundo, tal que en él reluzcan todas sus virtualidades. 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 dimensión ecológica, debemos valorar el espacio compartido en cuyo seno 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 erigirnos en la más elevada contradicción al mundo, a fin de vislumbrar el horizonte de la novedad en todo su esplendor. Sólo si el mundo se convierte totalmente en mundo alcanzaremos nuestra plena humanidad: la de integrantes del mundo, la de ramas de un mismo árbol, que comparecen, sí, en

el mundo, pero que desafían el mundo en su comparecer, y que por tanto establecen 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 cualquier clase de relación inmanente y afirmativa con el cosmos (más allá de constituirse en eterna negación suya, en perenne resquicio de trascendencia, en *mundus intelligibilis* completamente desasido del *mundus sensibilis*), 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 hipotético, ese límite asintótico en nuestra facultad de concebir, se asienta en el individuo humano, un “totalmente-otro” al mundo que también comparece en el mundo, como síntesis problemática de lo inteligible y lo sensible; una criatura que representa por ello la negación máxima del mundo, y para cuya tribulación no cabe cura, al expresar la insanable contradicción ontológica. Pero, nuevamente, para volvernos un verdadero “totalmente-otro” al mundo antes hemos de procurar que el mundo sea máximamente mundo, que despliegue todas sus energías, toda su naturaleza, toda su fuerza, toda su posibilidad de vida: toda su *acción* (materia entrelazada ya de inteligibilidad, cuyos procesos no hacen sino desarrollar y expandir posibilidades lógicas instanciadas en el espacio-tiempo, si bien determinadas *ex ante* por su necesidad, por su cierre ontológico, por su mismidad indoblegable, aunque alberga la semilla de la no-mismidad: la conciencia). Debemos minimizar entonces las eventuales constricciones que el individuo humano llegue a imponer sobre el universo. Cuidemos del mundo, pero con la intención de desafiarlo radicalmente, para así intuir, con desvelo, la novedad, y transformar la historia en un espacio donde sí exista futuro: en un “más allá” al pasado y al presente, cuyo rumbo no se halle determinado de antemano; en un “más allá” que reniegue de toda mismidad potencial (enhebrada por patrones que se perpetúan y reproducen en los tiempos subsiguientes, como desenvolvimiento de lo contenido *in nuce*), para subordinar el pasado y el presente a lo ignoto y venidero, a lo que quizá nos inocule un temor mortecino y paralizante, pero cuya apertura también podrá insuflarnos el hálito de la esperanza, ante la perspectiva de creatividad que nos aguardaría.

La tragedia más dolorosa que aflige al individuo humano 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 vive instalado en una profunda e inquietante paradoja metafísica, pues clama también

por cuestionar toda potencial mismidad, todo vestigio de “equilibrio”. El impulso hacia la preservación, esto es, hacia la búsqueda de la configuración natural que otorgue mayor estabilidad energética, mayor grado de simetría e invariancia, un valor estacionario para la acción física, resulta en gran medida ajeno a la especie humana. Ansiamos la felicidad, pero nunca logramos formular este anhelo de manera adecuada y universalizable. La felicidad siempre permanece como un ideal inasible para la razón y la voluntad humanas, 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 hondo. 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, pertenece inherentemente al individuo humano. Somos felices en este horizonte de incertidumbre, en esta posibilidad incesante de cambio y cuestionamiento, en esta decantación incondicionada hacia el futuro.

Si nadie puede afirmar fehacientemente a qué diana última apuntan los deseos humanos, quizá debamos proclamar que la única meta concebible para nuestra especie radica en desafiar toda eventual mismidad, sea la del mundo o 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. No obstante, en virtud de ello podemos vislumbrar algo así como una libertad posible, aun en pálidos atisbos; una libertad sustancialmente paradójica, pues continuamos atados al mundo, encadenados a un existir natural, sin desprendernos jamás de esta índole que nos compete inexorablemente, pero buscamos también desafiar el mundo, y edificar 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 auténtica, una definición que lo autojustifique plenamente, pues su destino irreparable (la desaparición) se lo impide. La muerte nos confiere la oportunidad de desafiar todo estatus, ya sea a título individual o colectivo. La muerte es dramática, la rúbrica más temible y desoladora de nuestra finitud, pero también graba en nosotros el sello más evocador de la intensidad del reto que representamos. En este sentido, nada en la naturaleza muere, sólo el ser humano. Las demás formas de vida que pueblan el mundo no perecen metafísicamente, sino que se limitan a reincorporarse a la dinámica de la naturaleza, al gran ciclo del universo, esto es, a la perpetuidad reiterativa que describe la mismidad del mundo, también a través de la transmisión de información genética y de la diversificación de lo orgánico en estructuras heterogéneas. 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. Como “comparecer no-compareciendo”, la muerte contribuye a afianzarlo en su condición de desafío al mundo. La tristeza y el estremecimiento que genera, frente a cuya severidad sólo el sentimiento nos obsequia con un bálsamo revitalizador y momentáneo, supone, ella misma, una manifestación nítida de que para el ser humano la muerte no se alza como un fenómeno más que lo inscriba en los mecanismos ciegos y uniformes de la naturaleza. Lloramos a nuestros muertos porque, además de comparecer en el mundo, nos percatamos de que nuestra esencia más profunda hunde sus raíces en la posibilidad de desafiar el mundo, y de que es en esta contradicción tan aguda y desgarradora donde late la verdad, insondable y paradójica, de nuestro ser. La muerte nos confirma como desafío al mundo, pero también nos revela, en un espejo transido de oscuridad y amargura, nuestro carácter de “algo que comparece”, de parte integrante del propio mundo. La muerte no hace sino incidir en la dolorosa contradicción que personificamos.

1.2. La entraña de la libertad

La libertad puede definirse como la capacidad de darnos nuestros propios fines sin tener que satisfacer los de otros. Por tanto, comporta ausencia de coacción y posibilidad de acción. Contemplada así, como un poder de autodeterminación frente al mundo, la libertad se reduce a mera autonomía. No se erige en *libertad libre*, en una libertad no sometida a mismidad alguna (ya sea la del mundo, la de la sociedad o la encarnada por la propia subjetividad del individuo, cuya constitución persigue denodadamente su independencia con respecto al cosmos y la historia que la contienen). La autonomía expresa entonces el ensimismamiento de la libertad, su oclusión sobre ella misma, su potencial oscuridad. Su único afán radica en desafiar el mundo y la sociedad, pero semejante reto, semejante pulsión contra un universo y una comunidad humana que le resultan demasiado angostos y desazonadores 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 alcance de su propia fuerza, por su capacidad de decidir, de tomar las riendas de la vida, de emanciparse —al menos en apariencia— de la necesidad que preside el mundo y que permea los procesos sociales, la conciencia circunscrita a su autonomía no se entrega a crear. No florece el espíritu de desprendimiento en su seno, la belleza de brindarse con hondura y audacia a expandir las energías de la vida, a ensanchar los horizontes de lo posible, a ver más allá de lo dado en la naturaleza y en la intersubjetividad social, para erigir, ella misma, un mundo nuevo, donde lo dado no se constriña a la red de mismidades que compone el mundo.

Henchida de su propia esencia y de su propio espacio de posibilidades, 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, no obstante, en una áspera orfandad. Se ha desligado voluntariamente del mundo, pues su desafío a lo externo, a la mismidad que dimana de un universo rendido a la más ciega necesidad, le ha permitido percatarse del extraordinario valor ostentado por su conciencia, por su libertad, por su “mundo”. Sin embargo, tan pronto como franquea la entrada a ese orbe arcano, a ese universo que ella misma regenta, lo único que encuentra es oscuridad, incompreensión, soledad.

Entusiasmada con el poder de la conciencia, de la subjetividad, atalaya inexpugnable que apuntala la individualidad, ámbito secreto en cuyas aguas nadie más puede bañarse, creía vislumbrar la libertad en ese paraíso recóndito, pero sólo topa con el más agrio de los silencios, con un pozo sin fondo, con una lúgubre e insondable melancolía. Este desasosiego en ocasiones la incita a volver a las tentadoras garras del mundo, a retornar como hijo pródigo a su patria terrena, añorante del becerro de oro esculpido por la naturaleza. Buscará así comprenderse como un ser del mundo y para el mundo, dotado de un nivel de desarrollo estructural y funcional cuya complejidad lo investiría, hipotéticamente, como cúspide de la trama evolutiva que todo lo hilvana con todo. Se concebirá entonces como pastor, e incluso como dueño y señor del árbol de la vida.

La conciencia sólo conquista una libertad ontológica plena frente al dominio de la mismidad si se abre a la creación. Antes, empero, ha de ofrecer su libertad a la humanidad: ha de sacrificarse, ha de comprometerse con el amor, con la belleza y con la sabiduría como límites; ha de *crecer* y rescatar su libertad del abismo que representa la mera autonomía. Debe absorber la luz que irradia el mundo humano: la superación de la rasa individualidad en el anhelo de vida en común. Ha de apasionarse con las creaciones avivadas por la humanidad a lo largo de los siglos y ha de asumir la memoria de las tragedias pasadas: ha de tomar conciencia de la gloria y de la cruz del género humano. Ha de aceptar una tarea, una responsabilidad propia, una ética que vigorice su libertad, a fin de convertirla en una política, en un proyecto que legar al mundo. Debe destilar su yo, su núcleo subjetivo, solemne y misteriosa esfera en la que cristaliza su individualidad, para extraer su esencia más profunda: la herencia con la que obsequiar a las generaciones venideras; aquello que no se agote en su propia individualidad, sino que trascienda la angostura de su subjetividad mediante el amor y el respeto hacia los demás hombres y mujeres, objetivado como solidaridad.

Su libertad abandonará entonces el empeño unilateral de combatir el mundo, afán que eclipsaba toda potencial vocación, oscurecida por la necesidad de plantear un reto incesante y desbocado a la mismidad del cosmos que comparece ante la conciencia, cuando tras esa extenuante *libertad contra el mundo* no se escondía ninguna voluntad honesta de creación. Se metamorfoseará en *libertad con el mundo*, en paz, en conciliación, 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 una naturaleza desbordante e inspiradora, y degustar

al mismo tiempo la savia que brota de la humanidad, el poder expansivo de la mente, la fuerza de las creaciones humanas, nuevos reflejos de las posibilidades del mundo, anticipo de sus proyecciones. Su esperanza y su tesón se volcarán a propiciar que florezca un futuro cuyo horizonte amplíe el círculo del ser, para mejorar el mundo.

Un mundo hermanado con la naturaleza, una concordia entre todas las formas que adopta la vida, una humanidad plenamente integrada en el cosmos en cuyos fértiles suelos se hundan sus raíces originarias, condensará así la meta de esa "libertad con el mundo": el ansia de forjar un espacio más armonioso que dialéctico, 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 primordial basado en una problemática *concordia oppositorum*, esa arcadia reconciliadora de pulsiones antes enemistadas, se le antojará a la larga insuficiente. Quizás insuffle momentáneamente paz y sosiego, pero la conciencia no puede permanecer en ese estado de equilibrio inestable, en esa falsa tranquilidad metafísica que no hace sino traicionar su sustancia más profunda. Necesita escapar de toda mismidad, como si se viera empujada por un *extatismo* irredento, generativo, ardorosa exhalación que la obligase a trascender perpetuamente lo dado, a bogar hacia mares ignotos, abocada a una perenne huida hacia delante, allende toda mismidad, para desplegar un nuevo horizonte de posibilidades ontológicas. Ella misma 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 y 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 conocida en las posibilidades creadoras de la naturaleza, del ser. Somos el resultado de un lento y arduo proceso, de una lucha infatigable por expandir y diversificar las energías de la vida, frente a todas aquellas fuerzas que desafían la autonomía de las formas orgánicas: frente al impulso a la inercia, a la muerte, a la ausencia de actividad autorregulada. Aunque parezca una reproducción ilegítima de la falacia naturalista, el filósofo, entregado a una tarea interpretativa, a una hermenéutica del mundo y de la conciencia, trata de inferir conclusiones antropológicas de este hecho biológico. Advertirá entonces que el hipotético deber de la humanidad sólo puede consistir, desde un punto de vista metafísico, en ampliar aún más los horizontes de la vida, para desplegar con mayor intensidad las posibilidades del ser: en alcanzar el espíritu, esto es, lo puro, lo completo, lo infinitamente creativo, la proyección asintótica a lo infinito y pleno.

De entre las muchas orientaciones que pudo haber tomado el curso de la evolución, una ha conducido hacia grados de complejidad crecientes en la esfera de una vida que no cesa de diversificarse, para suscitar, eventualmente, la luz de la conciencia. La naturaleza biológica, que sólo busca conservarse, reproducirse y

expandirse, en una de sus líneas de despliegue ha alumbrado pensamiento consciente. No sabemos qué nos deparará el futuro, hacia dónde se dirigirán las energías de la vida después del tiempo reservado a la humanidad, pero ahora sólo podemos *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 fascinante de que en el seno de la rígida necesidad de la naturaleza haya florecido la creatividad (es más: en el espacio infinito del ser ha de tener cabida el “*novum*”, porque en lo infinito es imaginable eludir una reiteración de lo mismo, frente a toda idea de un eterno retorno). 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 de las posibilidades enraizadas en la vida. Luchemos entonces por el espíritu como meta asintótica, como límite de la materia, como aquello a lo que puede y debe tender la mente.

Si el hombre no es un ser-en-el-mundo, sino un ser-*contra*-el-mundo, debe por tanto contradecir la mismidad del mundo hasta encontrar la unidad verdaderamente pura, el mundo auténticamente libre, su “propio mundo”, no el universo gélido y ensimismado que se alza ante él. La mismidad del mundo, en cuanto mero comparecer, no constituye una unidad simple y 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, sino que pudiera negarse continuamente, superando la contradicción en una expansión indefinida. 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 como límites asintóticos. Siempre podemos amar más, conocer más y en mayor profundidad, ansiar y contemplar más belleza. A estas realidades remiten todo poder, todo concepto y todo deseo.

Sin embargo, amor, belleza y sabiduría, como unidades puras a cuyo reino sólo accedemos a través de la intuición o percepción inmediata, 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 para diversificarse en la materia), sino que la unidad primordial nos retrotrae al mundo, en cuanto mero comparecer: apela a la “mereidad” del universo, a la afirmación de la identidad por sí y para sí misma. La conciencia entraña un desafío al mundo. Ha tenido que nacer después del mundo, desde el propio mundo y como elemento del mundo. Si la conciencia supone negación, esto es, desafío a lo dado en cuanto dado, entonces sólo podía surgir a partir del mundo, nunca antes que el mundo en sí. La

conciencia ha retado el mundo, porque lo ha cuestionado en su mero comparecer, para destruir su unidad autosuficiente, pero ha sido el propio mundo el que, en virtud de unos mecanismos físicos y biológicos que lo consolidan en su mismidad, ha suscitado la eclosión de 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 permanezca inasible para toda objetivación. Esta unidad sólo se vislumbra en la tríada integrada por el amor, la belleza y la sabiduría, cimas que evocan una intuición primordial: la del ser en su pureza. No brillan al comienzo, sino que resplandecen al final del dinamismo del mundo y de 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 a cuya luz germina, consustancialmente, su propia relativización. Sólo en esa unidad se trasciende toda dualidad, toda escisión entre objetividad y subjetividad. Amor, sabiduría 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 la semilla de su infinita superación. El *Logos*, por tanto, no está al principio, sino al final, como límite asintótico.

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. Así, nos desplazaremos desde lo subsidiario hasta lo incondicionado, cuya luz conceptualmente pura e inextinguible puede comparecer también en el mundo y en la historia, aun como intuición límite: es la supremacía de la pureza lógica, forma apta para franquear los robustos muros de toda antinomia.

Tanto el individuo como la humanidad deben contradecir el mundo y han de negarse a sí mismos, hasta alcanzar la intuición pura, “su mundo”, su libertad, su sentido (tal que pueda acontecer una convergencia entre la suma de mundos subjetivos y de mundos objetivos, entre “mi mundo” y “el mundo”, entre la síntesis de todas las representaciones y de todo lo representado-objetivo: entre todos los sentidos y todos los referentes, y en consecuencia entre la totalidad de lo posible y la totalidad de lo real, en la *superforma* como integración absoluta de mente y materia; pues el mundo no es todavía mi representación, sino que sólo mi mundo es mi representación). Esta meta sólo se corona si vencemos las determinaciones que impone el mundo, las “mismidades” que nos impiden gozar de nuestra propia subjetividad. Se trata de un camino incierto, pero la insatisfacción que inflige el cosmos en la conciencia nos conmina, a título individual y colectivo, a emanciparnos de la tiranía ejercida por la mismidad del ser del mundo, para así penetrar en un mundo ya no ensimismado, sino en un mundo colmado de libertad, en un mundo donde la voluntad no deba someterse a los fríos cánones de la necesidad

y 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.

1.3.1. *La búsqueda de la intuición pura por el individuo*

La manifestación menos depurada del amor, de la sabiduría y de la belleza reflejará estas realidades como las proyecciones de uno mismo a través de la mediación impuesta por la naturaleza, la sociedad y la historia. En esta *determinación-negación* (“*Omnis determinatio est negatio*”), 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 y la entrega: la luz de 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 potenciales del ser. Nuestros esfuerzos se encontrarán entonces secuestrados por el *hic et nunc*, por la fragilidad de 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 instancias ajenas a nosotros mismos. Todo lo creemos mediado, y todo se perfilará ante nosotros como una mismidad ingobernable que otros poderes —humanos o naturales— nos gravan 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. Capitulamos, así, ante la tentación de pensar que una explicación genética basta para agotar el significado de cualquier realidad, para “aprisionar” el *novum* latente en todo desarrollo del ser, en toda cúspide coronada por la evolución de la vida y 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 a nuestro espíritu establecen inercialmente. Se apodera de nosotros la apatía, el desánimo, el malestar. Perdemos la energía, el ansia, avasallados por realidades que siempre se nos mostrarán como algo externo. En lugar de expandir los horizontes de la vida y de 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, reducidos a una secuencia de causas antecedentes cuyo origen último reside en la naturaleza, la sociedad y la historia, razones eficientes que explicarían “mecánicamente” el ideal y subsumirían lo ulterior en lo antecedente, el futuro en el pasado, el espíritu en la materia.

Dentro de estas proyecciones, máximamente externas a nosotros mismos, destaca una que se aleja con mayor radicalidad de la pureza, del esplendor y de la entrega a lo incondicionado transparentada en los conceptos límite cuyo carácter asintótico cristaliza en los ideales de sabiduría, amor y belleza: aquélla que representa 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, interpretadas 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”, que “agotamos”, que “corrompemos”, pues 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 el espíritu humano cuando reflexiona sobre el límite potencial y la esencia de lo inagotable), parece yacer en la base del amor, de la belleza y de la sabiduría, ahora valoradas como rúbricas de un anhelo irrestricto de poder, dominio e imposición de mi subjetividad sobre la de otros. No se capta la subjetividad pura, aquello que nos uniría ilimitadamente como humanidad en un escenario de comunicación infinita y de apertura incesante de la mente, al tiempo que ensalzaría nuestra propia individualidad. No se percibe un espacio más amplio donde albergar la perspectiva de la entrega, de la autenticidad, de la pureza, del don, traducida en un despliegue de posibilidades de cooperación intelectual y material, sino que todo se reduce a un egoísmo latente, y en todo se esgrime un afán insaciable de poder.

Para escapar de tan dramático abismo, hemos de rebasar la absorbente esfera proyectada por el énfasis unilateral en el conflicto y en las luchas de poder, para así elevarnos al plano de la historia universal. Las turbias aguas de la coyuntura presente tienen que diluirse en el vasto río de la historia, en un marco provisto de mayor amplitud y profundidad, donde se atisbe también la posibilidad de magnanimidad, de creación, de búsqueda sincera de amor, belleza y sabiduría por el espíritu humano. La voluntad de conocer no se confundirá ya con la voluntad de poder, y el anhelo de crear no se reducirá a deseo de dominio. Contemplaremos la posibilidad de perseguir el saber como fin puro; de “conocer por conocer”, sin subordinar esta meta a otra, sin instrumentalizar ni el amor ni la belleza ni la sabiduría (esto es, el saber hecho vida). Liberados de los estrechos márgenes establecidos por el *hic et nunc*, por una sospecha irredenta que en todo percibe sombras de lucha, de conflicto, de tensión, de dialéctica insanable, encontraremos en los contraejemplos más luminosos de la historia un bálsamo y una esperanza, pero no un refugio falso, una reclusión engañosa, etérea y voluntarista frente a una realidad implacable, 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 caducidad inderogable de la materia y a la fría necesidad de la razón: la libertad como voluntad. La historia se valorará ahora como el curso 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 han crecido anhelos vehementes de amor, sabiduría y belleza: ansias de vida, de ser, de novedad, de trascendencia creadora sobre lo dado, de superación de la mismidad.

Sin embargo, la historia no ofrece ese espacio donde se realice una entrega pura; esa intuición irreductible y asintótica, esa esfera de permanencia, esa limpidez conceptual que nos confiera una libertad infinita, al consagrar en ella toda voluntad y todo intelecto a la contemplación de algo que no anule, empero, el ímpetu y la legitimidad ontológica de nuestra subjetividad, sino que nos brinde un mundo susceptible de aprehenderse como “nuestro mundo”. La historia se revela como un proceso demasiado genérico e impersonal, demasiado tenebroso como para discernir en él una luz permanente, no subsumible en la mera concatenación de ansias indómitas de poder que parecen gobernar sus mecanismos de cambio. En ella, continuamos ajenos tanto a nosotros mismos como a la más elevada pureza de la intuición. Prima todavía la lógica del sinsentido, el desconcierto de divisar una trama ingente, cruda e inquietante, 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, el desierto de la nada. Sumergirse en el océano de lo pretérito infunde, sí, inspiración, pues 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 que se alce al unísono como no-mismidad: a una libertad auténtica, a un desafío puro cuya limpidez nos insuffle, no obstante, el hálito de la paz.

La mirada volcada al pasado nos estremece, nos ahoga en una inmensidad inflada de eventos. Al fin y al cabo, nada en el mundo dura eternamente, salvo las verdades lógicas y matemáticas. Pero otear el futuro también nos desasosiega, y nos distancia de la escarpada y fatigosa senda que conduce hasta la viveza pura, hasta la libertad: hasta el dinamismo que no sucumbiría ante mismidad alguna, pues desvelaría lo permanente, aquello a lo que podríamos entregarnos con decisión, aquello que saciaría potencialmente nuestra voluntad, nuestro intelecto, nuestro anhelo de frescura, vida y energía (en suma, la recapitulación de nuestro deseo límite de un poder que no se agote en sí mismo, sino que nos abra a espacios nuevos, más amplios y creativos, donde respirar brisas revitalizadoras). El fu-

turo entraña libertad, dado que equivale a emanciparse de las cadenas impuestas por el presente y el pasado, pero siempre cabe la sospecha de que no hace sino circunscribir su radio de acción a reproducir lo incoado en el tiempo pretérito, como un simple despliegue de la semilla ya plantada.

No es fácil percibir la libertad en un porvenir incognoscible, si bien ligado de modo inextricable a lo precedente. Toda novedad parece imposible, ilusoria, vana. Sólo existen causas concatenadas, y el futuro comporta el crecimiento de ese germen ya sembrado en el ayer más remoto. En un marco determinista, el pasado contiene, *in nuce*, todo porvenir. ¿Dónde brilla entonces la libertad, la intuición, la pureza, la inmediatez? Amor, sabiduría y belleza se interpretan como productos confeccionados por ciertas épocas de la historia, como momentos transitorios que no hacen sino remitir al inicio, a la arrolladora génesis primordial. Nada será preservado. Todo se disolverá. Todo palpito de pureza se disipará. Sólo triunfará un desplazamiento incesante hacia un foco ignoto, en una historia inconclusa que se ciñe a desarrollar mecánicamente el insondable programa de instrucciones promulgado *ab initio*. 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 y de su voraz espiral de acontecimientos aleatorios, que en último término obedecen a una necesidad sorda a nuestros ideales. Todo consistirá en historia, pero en una historia en cuyo seno no cabe novedad: en una historia donde no se alza la juventud verdadera, la ruptura con el entrelazamiento de pasado y futuro en el magma y en la inmensidad del sinsentido.

Con el objetivo de explorar las posibilidades límite del pensamiento para sus traernos al bucle de la reiteración necesaria de lo dado, hemos de “descender” (lo que implica también “elevarse” conceptualmente, pues lo profundo converge con lo universal) a una realidad más honda que la historia, al igual que hubimos de bucear 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 otorga esa libertad tan anhelada, esa vida, esa permanencia que, sin embargo, abrigue la pulsión de la novedad. La historia nos seducirá por su variedad, por su policromía, por el sinfín de hombres y mujeres diferentes que en ella 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 rebosantes de amor, belleza y sabiduría que las manos de la humanidad han esculpido en el pasado, porque se yergue un hiato infranqueable, una inexpugnable muralla, cuando una parte de nuestro espíritu clama por lo incondicionado, por una luz independiente del devenir inexorable que tutela el curso del tiempo. Por el contrario, debemos refrescar nuestra voluntad y nuestro intelecto con un aire nuevo, 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 creatividad y su riqueza, pero exploremos la belleza, el amor y la sabiduría

en la humanidad misma, en la vida en común, en la comunicación como posibilidad de trascendencia sobre cualquier determinación dada, en la cooperación y en la compartición de una misma alma que nos hermane. Así pues, tendremos que pasar de lo histórico a lo sociológico, de lo diacrónico a lo sincrónico. 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 ahora desterrados de la conciencia a causa de su carácter inasequible, sino como las huellas 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.

La sociedad, empero, constituye siempre una abstracción. No observamos la sociedad en sí, el todo integrado que trasciende la suma de sus elementos, sino un conjunto de individuos que albergan aspiraciones y valores (felicidad, libertad, acción, placer...), fines que orientan su acción. En consecuencia, el amor, la belleza y la sabiduría como conceptos límite no pueden contemplarse en la sociedad, sino en las mentes de individuos concretos. En este escenario, amor, belleza y sabiduría se realizan en hombres y mujeres de carne y hueso, quienes ya no se limitan a ocupar posiciones específicas dentro del todo social, sino a crear ontológicamente lo social mediante su acción subjetiva, como partes que conforman el todo, en una causalidad ascendente y no descendente. Así pues, es necesario abolir la mediación de lo social para descubrir lo permanente, incondicionado y puro en la subjetividad de quienes nos rodean, en la pulsión creativa de sus mentes individuales, en su personificación de la tensión fundante entre lo determinado y lo indeterminado. Es en ellos en quienes vislumbramos destellos de la posibilidad de infinitud, de la profundidad inagotable ofrecida por la alteridad como instancia hermenéuticamente inasible, por el momento revelador de quien condensa como yo un límite del mundo, una subjetividad, un infinito potencial, una fuente creadora de la que brotan mayor pujanza y mayor celo innovador que de toda la gigantesca maquinaria del universo. Tanto la historia (incluso si la liberamos de cualquier dialéctica material e ideal que la perfora con su afilada lanza) como la sociedad se nos antojarán demasiado vagas, demasiado genéricas, incapaces de amparar un sentido y una permanencia: la pureza conceptual inherente a lo incondicionado. Por tanto, sólo podremos dirigir la vista al otro, al rostro inédito, a la rúbrica de frescura, de creatividad potencial, de don, novedad y 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 mismidad del cosmos mediante la autocreación subjetiva, mediante la expansión del todo social a través del ejercicio de nuestra individualidad como nueva *natura naturans* insertada en una red de *naturae naturantes*. Nos entregaremos al amor, a la belleza y a la sabiduría en los demás; no en un otro abstracto, en un altar etéreo consagrado a una humanidad cuya indefinición no nos compromete a

nada, sino en el corazón del otro. En los otros percibiremos esa permanencia que tan afanosamente buscamos como concepto límite, es decir, como noción que se justificaría a sí misma aun en su capacidad de desbordarse a sí misma; esa intuición, esa inmediatez, esa libertad frente a cualquier mismidad hipotética. Los cantos épicos a la bondad genérica de la estirpe humana nos parecerán vanos e ilusos, porque en el carácter inconmensurable de cada rostro (siempre autónomo frente a cualquier categoría, siempre irrepitable, pues no cabe subsumirlo en ningún género que agote la esencia y las posibilidades de su individualidad) habremos contemplado lo inmediato e incondicionado: una luz tan digna y enaltecida que nos invita a darnos sinceramente a ella, para respirar el aliento de la vida, de la verdad y de la libertad. Podremos entonar un himno al amor, a la belleza y a la sabiduría, pero estos bienes se incardinarán ahora en figuras concretas del pasado y del presente, que hayan expandido el radio del espíritu humano para allanar su proyección hacia el futuro: se recapitularán así en seres de carne y hueso, porque ellos integran lo universal y lo particular en su reto creador a 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). Reconcilian, en suma, la mismidad y su negación, cuya síntesis apuntaría a la posibilidad límite del pensamiento.

No obstante, pronto nos sabrán a poco esas huellas de amor, de belleza y de sabiduría que aprehendemos instanciadas en nuestros semejantes, en su alteridad, en su unicidad ontológica. El amor, la belleza y la sabiduría, tríada que refleja la unidad pura, primigenia e inextinguible y cuya hondura converge con la fuente de la libertad, de la vitalidad y de la creatividad, no pueden constituir meras proyecciones de la fuerza de la subjetividad humana, plasmada en cada individuo como posibilidad flamante que desafía la tendencia del pensamiento a subsumir lo concreto en clases genéricas, cuyas formas lógicas actúan como determinaciones de lo que creíamos indeterminado. La humanidad, la historia, la sociedad, la individualidad...: todas estas categorías sugieren vastedad hermenéutica, un campo casi inagotable de inspiración, pero todavía se nos muestran como escenarios demasiado "ensimismados". El tiempo de lo humano pasará, cuando el pensamiento parece buscar una luz permanente, un lazo que nos vincule al poder originario del ser, a su potencia creativa, necesariamente impersonal, por cuanto se alzaría como génesis simultánea de lo impersonal y de lo personal: a la matriz del universo, a la fuente radical, a la intuición más profunda y a la entrega más abnegada al ideal, al límite asintótico. Por inmenso que resulte el reino de lo humano, por mucho que condense en sí todo el poder de la vida para forjar complejidad, por mucho que, desde su pequeñez física, estremezca los pilares del cosmos con la gloria del intelecto, no agota la variedad de la vida y la inmensidad de su espacio ontológico. La humanidad no puede concebirse como la última palabra del ser en su capacidad de diversificación, en su poder de "ser-se", de ejercer las posibilidades infinitas que atesora de manera inherente. Somos una cúspide transitoria, no definitiva.

Por ello, hemos de dirigir ahora una mirada metafísica a la naturaleza, y no buscar el amor, la belleza y la sabiduría en la mediación de lo humano, sino en la del mundo. Se tratará, eso sí, de una naturaleza y de un mundo ya no concebidos desde la óptica de la mismidad, sino valorados como posibilidad de auto-trascendencia perpetua que planta el germen de la libertad, de la frescura y de la creatividad, escenarios límite de una apertura ontológica. Así, en la naturaleza abrazará el pensamiento un algo sagrado, un algo “divino”, un algo que rubrica el poder infinito del ser, la fuerza inacabable de la que todo surge y en la que todo confluye. En la naturaleza creemos detectar atisbos de belleza, de amor (interpretado como creatividad, como vitalidad, como capacidad de servir a un fin que trascienda lo inmediatamente dado) y de sabiduría, pero rápidamente volverán a antojársenos realidades demasiado “ajenas” a nosotros, demasiado alejadas de la intimidad que cubre nuestro espíritu humano. Habremos de descender a suelos aún más profundos, habremos de ahondar aún más en el significado potencial de estos conceptos-frontera hasta llegar a las raíces de la vida, de la voluntad y del intelecto como posibilidades límite del desarrollo mismo de la naturaleza en el tiempo y en el espacio. El verde de la naturaleza no nos sacia, no nos devuelve a lo puro, a lo que no se encuentra mediado por las constricciones sociales e históricas, porque la naturaleza levanta ella misma una barrera prácticamente inexpugnable, un límite demasiado rígido para el pensamiento. No florece un amor verdadero en la naturaleza, un amor que nos abra a la debilidad y al don, y no sólo al triunfo de la fuerza y de la propagación de las energías de la vida en virtud de la capacidad autorreproductora de ciertas moléculas: un amor que nos exhorte a venerar la fragilidad y la vulnerabilidad, para así crecer conjuntamente y ensanchar el estrecho margen de la voluntad y del intelecto.

Todo en la naturaleza responde a la necesidad; no hay creación auténtica en su seno, sino efecto determinado por la cadena de las causas. El ideal como límite se realiza en la necesidad como frontera infranqueable. No cabe espíritu auténtico en un mundo gobernado por las leyes impersonales de la física y por las reglas ciegas de la selección natural. El pensamiento puede y debe aspirar a concebir algo más puro y profundo que la mera reiteración de la mismidad de la naturaleza a través del cumplimiento inexorable de unas leyes que, en último término, remiten a principios de simetría e invariancia de los que se deriva toda hipotética novedad, toda conjeturada diversificación ontológica de la materia. La sabiduría de la naturaleza obedece a la mera necesidad, a la satisfacción de unas leyes cuyos efectos concomitantes en ocasiones 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 conducen a una meta ignota, a una oscuridad, a 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 y por la dialéctica insumisa entre intereses antagónicos; tampoco con despojarnos de todo apego hacia la historia, hacia la magnificencia del obrar humano desplegado en el anfiteatro de

los siglos y expresado en forma de instituciones, conocimientos y artes. La historia puede inspirar nuestra imaginación y nutrir nuestros ideales, pero también infundir una nostalgia que secuestra nuestra creatividad. Paralizados por la melancolía, todo futuro se diluye en el pasado, y lo aparentemente libre y creador emerge como desenlace necesario de unas condiciones previas.

Sin embargo, tampoco la sociedad (entendida como comunidad humana vinculada por una gramática, por un sistema de reglas e interpretaciones compartidas) nos proporcionará la inmediatez, la limpidez conceptual: la pureza que nos permita vislumbrar lo incondicionado, lo digno de absorber nuestra entrega. Por su parte, la *mediación inmediata* ejercida por la naturaleza ya no nos valdrá. En la naturaleza experimentaremos, sí, la inmediatez de un poder creador, pero nuestro anhelo de sabiduría, amor y belleza se proyecta todavía sobre una mismidad: la que constituye el vasto reino de una naturaleza mediatizada por fuerzas que se nos imponen como arcanas losas, como fronteras que ahogan nuestra posibilidad de alcanzar un límite aún más elevado.

Hemos de descender entonces desde lo epifenoménico y fenoménico hasta lo puro, hasta lo inmediato, hasta lo incondicionado. Así, advertiremos que sólo en nuestra interioridad “más íntima” e inasible, en la esfera inescrutable de las posibilidades de nuestra conciencia —cuya revelación no está definida de antemano—, pueden morar la sabiduría, el amor y la belleza como límites asintóticos. Ni la historia ni la sociedad ni la naturaleza acogen su grandeza y su libertad, su resistencia a sucumbir ante límite alguno, su “trascenderse” ilimitado: su inmediatez. Será ahora en ese abismo críptico que representa nuestro *ego* donde buscaremos la belleza, el amor y la sabiduría. Primero contemplaremos estos horizontes mediados a través del universo ético. En la ley moral, en la voluntad santa de Kant, que se afana en cumplir abnegadamente un imperativo categórico, una prescripción universal emanada de la libertad, que posee la razón en su capacidad de dictarse autónomamente reglas, percibiremos la luz del amor, de la belleza, de la sabiduría: de la intuición, de la vida y de la creatividad. En el amor, en la belleza y en la sabiduría cristalizarán entonces 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 e incorruptible.

El ámbito de la moral, con todo, acabará por resultarnos excesivamente estrecho y cuestionable, demasiado dependiente de las mediaciones urdidas por la historia, la cultura y la sociedad. Difícilmente atisbaremos en él una luz permanente, un fundamento interno que desborde el peso del contexto, una rúbrica auténtica de lo incondicionado. La norma moral se presenta ante nosotros como un dominio demasiado “externo”, “mediato”, “coyuntural”. No existe intuición de una luz pura y absolutamente irreducible, porque la moral adolece de rigidez, ahoga la voluntad y nos subsume en el cumplimiento de un deber ciego que, analizado en profundidad, es subsidiario de una situación histórica y cultural que no siempre hemos elegido. Poco espacio queda en ella para la creatividad, para

la autoconstrucción del individuo y la afirmación de nuestra libertad frente a la inexorabilidad de un destino prefijado. La moral se alza más bien como reflejo de una necesidad contra la que es inútil rebelarse si queremos ser humanos y vivir dignamente en sociedad.

Precisamos, por tanto, de algo más puro, más profundo, más interno a nosotros mismos. De este modo, contemplaremos 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 íntimo de nuestro psiquismo, de ese abismo que teje la esencia de 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 energías más arcanas y sus ambiciones más profundas. En las honduras del *yo* discerniremos ese vestigio de pureza; ese retazo de inmediatez, de creatividad, vida y frescura ontológica: de rebelión contra toda mismidad. Nos entregaremos a nosotros mismos, a vivírnos. Encarnaremos nuestra propia inmediatez, y en ella, como epítome de lo incondicionado, crearemos percibir lo inmediatamente puro: el absoluto libre y creador preludado en 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* es aún demasiado angosto, demasiado rígido como para custodiar el don del amor, de la belleza y de la sabiduría. Por paradójico que se nos antoje, se revela todavía como algo externo a nosotros mismos, 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 potencial, pero excesivamente penumbroso. Hemos de descender aún más en las simas de la conciencia: debemos perforarla, atravesarla hasta alcanzar la fuente primigenia del ser, cuyos pilares no pueden residir en nosotros mismos, sino en la egregia libertad de la vida, de la verdad, del poderío, del ímpetu creador, previa a toda distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo impersonal y lo personal. Hasta ahora continuamos conceptualmente “impuros”, mediados por nosotros mismos, ensimismados en nuestra estrechez, en nuestras insalvables determinaciones, en nuestra pertenencia irrevocable a un espacio y a un tiempo. Lo infinito e incondicionado no puede desprenderse de la proyección que nace de nuestro propio ser, inderogablemente finito y condicionado. Por ello, hemos de buscar algo todavía más profundo y puro: una luz que no se clause sobre sí misma, en lo que sellaría un bucle más melancólico aún que el del poeta. Ni lo consciente ni lo inconsciente: nada, en definitiva, que emerja de los 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 y el sosiego, sino el crecimiento, la vida y la extensión de los horizontes del ser.

Para crecer ontológicamente, 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 con lo inefable. A este respecto, los versos de Rilke destilan una claridad sublime:

“*Glücklich, die wissen, dass hinter allen Sprachen das Unsägliche steht*”¹⁵⁹.

La intuición pura, la libertad, la verdad creativa...: ese algo inescrutable pero ansiado, ese poder fundante del que todo brota, 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, su justificación perenne e irreducible. Nos sumergiremos así en el universo que ampara lo *a priori*, aquello que antecede a todo: a todo poder, a toda historia, a toda comunidad, a toda naturaleza, a todo *ego*, a todo deseo y a todo impulso emanado de la mente o de 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 el ocaso de lo mediato y abrirnos a la aurora de lo inmediato. Mas ¿dónde descubriremos ese *a priori*, ese don infinito e incondicionado, esa creatividad ilimitada tejida con los hilos de una intuición pura? Toparemos 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 lo que hay de valioso, perdurable y 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 trascenderse y de remitir siempre a sí mismo. Discerniremos lo último e incondicionado en el concepto, en aquello que permanece cuando se marcha 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... es el concepto como 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, creativo y “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 que, presidida por la inteligibilidad, todo puede hilvanarlo con todo. El concepto derrota la mismidad, pues rebasa la barrera que impone el carácter inasible de lo singular, frontera forjada por una representación aparentemente inexpugnable. Es la gloria de la comprensión racional. Nos permite percatarnos de que todo cuanto simula

¹⁵⁹ “Dichosos quienes saben que detrás de todas las lenguas permanece lo inefable” (*Sämtliche Werke*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1955-1966, vol. II, 259ss).

constituir un “en sí” insondable nos retrotrae en realidad a una luz previa, a una *a priori* que lo antecede y que se alza como 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).

El *a priori* real convergerá entonces con el espíritu en cuanto que idea, en cuanto que síntesis de lo diferente: como integración del ser y del no-ser en el devenir. Pero, tal y como notó Hegel, el concepto se halla intrínsecamente inconcluso. Para obtener un entendimiento completo de la verdad deberíamos acceder al concepto absoluto, a la síntesis de todo concepto: al concepto menos ensimismado, más abierto e integrador. Sin embargo, para ello habríamos de vivir todas las vidas, tendríamos que experimentar la historia en su totalidad para adquirir conciencia de sus verdaderas posibilidades y de su extensión conceptual, cuando ésta carece de fin. La historia —y en realidad el universo— se dilata infinitamente hacia abajo y hacia arriba, en intensión y extensión, en profundidad conceptual y en alcance interpretativo. El futuro esparce oscuridad sobre la mente, y no podemos esperar a que la historia concluya, porque quizá nunca se consume en un final, en una meta delimitada e infranqueable. Aunque cese el tiempo reservado a la humanidad, prosigue el del ser. Puede que el tiempo se expanda hacia el infinito, en una recta eterna (hacia atrás y hacia adelante). Lo más probable es que nunca se corone una cúspide última, un culmen auténtico en la gran trama ontológica. Siempre será posible escalar picos aún más altos. Por la vía del porvenir, por la estrategia del ascenso a cimas más elevadas y aleccionadoras, aptas para encumbrarnos hasta un concepto más robusto y aquilatado, no lograremos nada. Debemos afanarnos todavía en bucear en el espíritu: hemos de descender hasta la intuición apriorística por antonomasia, hasta el fondo fundante. Aun en su papel de fuerza unificadora, el concepto jamás podrá incluir en su seno la voluntad, el sentimiento, la libertad que se derrama sobre el horizonte potencial de toda determinación. Al fin y al cabo, todo concepto no hace sino reflejar la necesidad de la razón, la mismidad del mundo, si bien redimida de sus atributos mutables, para así vislumbrar aquello que permanece detrás de todo cambio: la idea, el núcleo de inteligibilidad que no sucumbe ante las volátiles determinaciones trezadas por la red del espacio y del tiempo.

No despunta la luz de una libertad verdadera en el concepto. El concepto absorbe el “en sí mismo” cuando éste yace en su propia y esmerada soledad, y es sólo él. El concepto clausura la comprensión en el seno de un límite, pero no descubre necesariamente las posibilidades hermenéuticas que existen más allá de ese límite; si acaso, las prefigura y anticipa, mas no las libera. El concepto compendia la mismidad del mundo en su integridad genuina, pero buscamos algo que venza toda mismidad: una intuición pura e incondicionada, que no se limite a reproducir el mundo, a expresar lo que éste posee, a entenderlo, a transparentar, más allá de la caducidad de toda representación, el núcleo de inteligibilidad del universo. Pretendemos huir de la necesidad para desvelar la vida, la libertad y la creatividad allí donde sólo parece imperar la reiteración cíclica de lo mismo; anhelamos la

frescura ontológica diseminada por un devenir que trascienda toda mismidad, pero cuya esencia sea 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 e incondicionado porque navegamos en las aguas turbulentas de la sensibilidad, de una entrega que no capitula ante razones, ante necesidades, ante determinaciones, ante mismidades, sino que triunfa sobre su propia resistencia y refracta su propia egoísmo, para consagrarse libremente a algo puro, a una luz que sacie su anhelo infinito (no por colmarla con bien alguno, sino por auspiciar que intuya lo que constantemente la trascendería y 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. Puedo entonces rebelarme contra la mismidad del mundo y de la razón, porque en el sentir creo ser plenamente libre. El sentimiento instaura sentido; irradia, en sí mismo, un significado potencial que encapsula su propia justificación, pues entraña posibilidad de contemplación y de entrega a un don que siempre nos trascendería. “Siento” quiere decir: me conquista un poder que nunca se ensimisma, pues es libre, es generoso, es inabordable para ninguna esfera ajena a mí, e incluso también para mí resulta incapturable. Mi razón no lo gobierna; por ello, he encontrado una atalaya noble y robusta frente a la necesidad, frente a la recia mismidad del mundo. Desafío la mismidad, pero no porque me busque a mí mismo y ansíe cultivar mi propia egolatría, sino porque me entrego a algo que me trasciende, a la hermenéutica de una intuición infinita, inescrutable y potencialmente inextinguible.

La inteligencia revela la dimensión objetiva del mundo; la sensibilidad nos sumerge en el plano subjetivo. Si la evolución no las ha conciliado plenamente es por algo: comprender la realidad y conectar con el otro y con nuestras propias emociones son tareas igualmente importantes para prosperar; entender el mundo y entender al ser humano, abrirse a la exterioridad de lo real y hundirse en la interioridad de la mente. Por tanto, sería necio minusvalorar lo sensible frente a lo inteligible. ¿Y si es la sensibilidad y no el entendimiento lo que nos salva, pues nos permite saltar sobre el abismo del sinsentido, y encarnar en lo finito un infinito? El sentimiento, sin embargo, constituye todavía una mediación. No puedo contemplar libremente lo inmediato, porque, dominado por la pulsión de la sensibilidad, aún me posee mi propio deleite. He escapado, sí, de la necesidad, de la mismidad de la razón, de la tiranía ejercida por el concepto, de las cadenas del *ego* y del deseo, de los demás rostros, de la sociedad, de la ambigua historia..., pero me vuelve a aprisionar una mediación: la que impone el sentimiento. Lo último no se me brinda en su pureza. Lo que me eleva infinitamente no brilla aún en libertad. Lo incondicionado se halla condicionado por la pujanza del sentimiento. Todavía lo secuestra 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 plena, 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* a esferas externas a él (ya se condensan en la naturaleza, en la comunidad o en la historia), pero tampoco puedo aprehenderla en ningún ámbito que pertenezca a mi *yo*. He de abandonarme, he de entregarme, he de *crear*.

Crear implica crecer, atreverse a ambicionar lo totalmente-otro al mundo dado, a la mismidad y a su carácter autoafirmativo. Para ello hemos de buscar una sabiduría profunda, 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 genuino ante el don inopinado de la vida. Vivir es crear. Al vivir, nos vemos exhortados a utilizar el ingente caudal de energía que nos otorga la naturaleza (de forma incomprensible, pues no alcanzamos a desentrañar plenamente las razones primordiales que nos atan a este mundo: el porqué del ser, el porqué de la existencia) para ensanchar los horizontes de lo posible y aspirar a la sabiduría más profunda y elevada. Nos convertimos entonces en nuestro propio mundo, en la obra de nuestras propias manos, en la construcción de nuestro espíritu, y así ganamos el añorado espacio de la libertad.

He aquí la *salvación* de la humanidad, la rebelión radical frente al mundo para crear, para erigirnos en siervos de la libertad, de la pureza, de la entrega honesta a un fin en sí mismo. Ya no hemos de ser rescatados de ninguna aciaga condena, pues 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 la prodigalidad metafísica de aquello que nada agota ni nada posee. Nos permite, en suma, alumbrar un mundo. Lo radicalmente *a priori* converge con lo inefable, con lo siempre ulterior, con aquello que trasciende toda trascendencia, con la unidad libre e incondicionada, que fusiona voluntad y entendimiento: con la creación. Yo creo el mundo y el mundo me crea. Crear entraña entrega, posibilidad de pureza, de *novum*, de don verdadero y sorpresivo que desborde cualquier cadena causal o secuencia conceptual (cualquier *necesidad*, en suma, sea física o lógica). Ya no me resigno a insertarme en las redes tejidas por mismidad alguna. Me imbuyo así de *fevor* por la vida, del espíritu de la contemplación, de la fascinación ante el don inesperado de alzarme sobre el mundo y frente al mundo. Me percibo como la vanguardia del ser, como la rúbrica de lo imprevisto, de lo radicalmente 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 conducido hasta nosotros. Sea por azar, por necesidad o por una razón ignota, lo cierto es que vivimos, y que nuestra vida constituye un disponer de posibilidades, así como la ocasión de forjar un crisol de nuevas posibilidades que nos capaciten para amar, para contemplar, para saber, para crear.

1.3.2. *La búsqueda de la intuición pura por la humanidad*

La búsqueda que se ve obligado a emprender el individuo sublevado 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 patrones ya sondeados, lo flamante que rete radicalmente toda inclinación hacia el ensimismamiento en los mundos natural y social, ha de albergarlo también la humanidad. Es inevitable que lo haga, en virtud de la naturaleza de la mente, que siempre se posiciona más allá de sí misma, es decir, más allá de cualquier determinación posible de su ser. Difícilmente podríamos concebir un estado en el que la mente humana se conformara con lo dado y renunciase a perseguir algo más puro y profundo.

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, libre y fundamental se asemeja al que hemos descrito a propósito de la búsqueda individual. Detengámonos en él.

A través de sus voces más autorizadas, a través de aquellos espíritus que han logrado mayor clarividencia en el análisis de la situación de su tiempo y en el examen de los deseos más hondos abrigados por los corazones individuales, la humanidad contemplará todos sus afanes como meras proyecciones históricas, como “mediaciones mediadas”, que no hacen sino remitir a una inderogable experiencia de conflicto. Desgarrada por sus luchas intestinas, presa de una visión que sólo discierne en el curso de la historia un cúmulo de voluntades irredentas de poder cuya pugna enfrenta a unos pueblos con otros y enemista unas cosmovisiones con otras, la humanidad no captará huella alguna de amor, de belleza y de sabiduría: de creación, de pureza, de *novum*. Todo se interpretará como la reiteración de una misma e insobornable dinámica. *Nihil novum sub sole*, la historia constituye, en realidad, la amarga y oscurecida rúbrica de lo ineluctable, de esa decantación irresistible 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, fresca y fascinación. La historia se alzará como el escenario gris de una fatalidad ciega.

Nada puro se percibirá en el arcano discurrir de unos siglos que, pese a mostrar en apariencia la posibilidad de una claridad nueva, tan sólo irradian luces ya emitidas desde antiguo, en un desarrollo quizá inexorable. La historia retorna sobre sí misma, sumida en un terrible bucle. Únicamente propaga voluntad de poder. La humanidad nunca cambiará. Jamás coronaremos esa cúspide de pureza que algunos ilusos se afanan en conquistar. Semejantes anhelos se aprehenderán como proyecciones de la sociedad misma, rehén de una insanable propensión al enfrentamiento, al odio y al egoísmo. Nada digno y límpido permanece en la historia: tan sólo dolor, tan sólo la repetición cíclica de ambiciones perennes, de la tendencia incorregible 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 que sólo generan aflicción en el espíritu. Todo se ha pronunciado ya, y todo demuestra que nuestra voluntad desmedida de amor, sabiduría y belleza no representaba sino un delirio vacuo y cándido, un sueño imposible, fruto de

una etapa específica de la historia. Este momento transitorio, de reminiscencias infantiles, ha de ser superado. Para ello, debe dejar paso a una conciencia adulta, cuya madurez se resigna a recrearse 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 oscuridad. Todo es lúgubre, todo es áspero, todo es delicuescente.

La humanidad no puede, sin embargo, rehuir el impulso de la vida. Una fuerza primordial, un vestigio inveterado de la necesidad biológica, parece exhortarnos a proseguir, a caminar por una senda zigzagueante que no se orienta hacia meta alguna, pues no existe ningún foco, no despunta una luz cuya brillantez nos reconforte al final del túnel. Ese ímpetu de vida, ese exceso indoblegable de energía, esa rúbrica ancestral de que el hombre porta consigo una llama de la que no puede desprenderse (el signo del poder, de la posibilidad de crear, de inaugurar horizontes), nos llevará a buscar la pureza fuera de la historia. Amor, belleza y sabiduría no se concebirán ya como proyecciones de una historia siempre falta de reconciliación, de una historia insalvable, desahuciada de todo viso redentor. Lo puro, la entrega incondicional, lo apriorístico, no se perseguirá ya en el seno de una historia ambigua y desconsoladora, sino que se vislumbrará en la sociedad misma, en la comunidad de hombres y mujeres que comparten múltiples propósitos, aunque también alberguen ansias contrapuestas. Será entonces al amparo del calor humano, de ese bálsamo grato y suficiente que a veces descubrimos al sentirnos partícipes de un proyecto que trasciende nuestra individualidad, como miembros de una estirpe que nos incorpora a una unidad mayor (para *abrir* nuestros ojos, para estimularnos, para inspirarnos de modo inconmensurable), donde trataremos de hallar la rúbrica de lo permanente, puro e incondicionado. Si la historia ya no revela nada digno de nuestra búsqueda, porque la única enseñanza nítida que emerge de su estudio no hace sino ratificar nuestra tendencia insana a la lucha, al egoísmo y a la violencia de unas mediaciones encadenadas que no anticipan inmediatez alguna, será en la humanidad misma, en la sociedad, en el *hic et nunc* del tiempo que se nos ha deparado, donde sondearemos ese fin límpido y apremiante que percibe quien intuye en su espíritu la vocación de crear.

Concebiremos entonces el amor, la belleza y la sabiduría como posibilidades incardinadas en la propia humanidad, que se comprenderá a sí misma en los lazos espaciotemporales que vinculan a sus miembros. No descubrirá su identidad en lo exótico, en lo extraño, en lo esplendoroso, sino en la relación insoslayable 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 tenernos como humanidad, en cada tiempo y en cada espacio, acariciaremos ese don, esa pureza, esa creación a la que puede aspirar la mente. A ojos de nuestro entendimiento, la sociedad se transfigurará así 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, cuyo curso no se somete a ningún canon de racionalidad o de voluntad, pues permanece celosamente ajeno a leyes de cualquier tipo —incluso a las de un caos determinista—, sino en la sociedad misma, en la comunidad humana. La humanidad se aprehenderá a sí misma a través de la mediación inmediata que le ofrecen sus miembros. En cada rostro, en lo irrepetible e inescrutable de cada individualidad, atisbará la encarnación de esa pureza, de ese destello de lo insondable, de ese presagio del amor, de la belleza y de la sabiduría; un adelanto de lo último y puro en la concreción del individuo.

El vínculo indisoluble que nos liga a un mismo género humano, a una estirpe común, es, empero, insuficiente. No trasluce la pureza ontológica que puede concebir el espíritu en todas sus facultades (la razón, la imaginación, la sensibilidad...). La mediación que ejerce la voluntad de cada individuo, su idiosincrasia, su relatividad, su pertenencia a un *hic et nunc*, a una coyuntura pasajera, resulta excesivamente onerosa. La humanidad no puede encontrar lo incondicionado en sí misma, en su propio y mutable seno. Ni en la historia como trama universal ni en la historicidad del individuo hallará lo que busca, pues en ellas todo yace todavía sujeto a mediaciones demasiado intensas, que eclipsan cualquier destello de limpidez y entrega. La humanidad misma parece ahogada en su propia penumbra. Ha de salir de su ensimismamiento para franquear sus estrechos muros e internarse en un mundo más amplio: ha de abrirse a la vastedad del universo, a la gloria de la naturaleza, plasmada en el conjunto de sus leyes. La humanidad se percibirá como integrante de una dinámica embrujadora: la magia de la vida, prodigada por las propias fuentes de la naturaleza. Se contemplará, más aún, como la cima de la evolución de la vida, como el hito máximo en el desarrollo de la complejidad a partir de la simplicidad, gracias a la capacidad que atesora la vida para suscitar nuevas posibilidades ontológicas en el espacio universal del ser. En el *alter* a su propio *ego* perseguirá la humanidad lo permanente, lo inefable, el desafío radical a toda mismidad, apto para infundirle un sentimiento de paz y de pureza. En la mistificación de la creatividad de una naturaleza potencialmente infinita creará saborear ese gustoso y perfumado néctar que derramaría la verdadera fragancia del amor, de la belleza y de la sabiduría. Ansiará imitar a la naturaleza, inspirarse en ella, para desentrañar, en su inmensidad inabordable, la rúbrica de lo originario y último, del poder ancestral 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 claridad que la trasciende, a un océano de mayor envergadura, a un espacio más extenso donde sentirse partícipe de un horizonte más abarcador.

Pronto se pecará, no obstante, de la tragedia de la naturaleza. En ella no brilla el amor, ni despunta en sus dominios la luz de la sabiduría, de la limpidez, de la pureza conceptual, pues todo responde a la más fiera necesidad física, química y biológica; todo lo envuelve la inexorabilidad intrínseca a unas leyes de obligado cumplimiento, promulgadas por un agente ignoto y quizás incognoscible, o sencillamente consustanciales al mero ser del cosmos. La hermosura que en ocasiones desprende el paisaje

de la naturaleza estampa el signo amargo de lo ineluctable. La belleza no se ha buscado como fin, sino que ha emergido como un medio, como un simple accidente en la mismidad del mundo, cuyo único objetivo estriba en su propia perpetuación. El mundo, aun el lienzo fastuoso que pincela la naturaleza en su máximo esplendor, sólo se persigue a sí mismo, encerrado en la reiteración cíclica de su propia mismidad, de una eficiencia que agota todo viso de teleología. Los itinerarios de la naturaleza, ¿adónde conducen, sino a la propia naturaleza, al imperio de sus leyes, a su “ser ella misma”? La humanidad pretendía escapar de sí misma. Quería vencer su mismidad, su carácter de “*a posteriori*” radical con respecto a sí misma, para así ahondar en las sendas de la vida, y descender al fundamento que la antecede y ampara, al círculo que la cobija, que es el descrito por la vida, el trazado por las leyes de la naturaleza y su potencia innovadora. Empero, lo único que allí encuentra es una análoga y aún más indolente mismidad. Por inmediata que se nos antoje, la naturaleza se erige todavía en mediación. Aún no hemos cruzado el atrio de la autenticidad, la tersura de lo verdadero, de lo que permanece porque no depende de nada, y se justifica en su propio contemplarse. La humanidad no descubrirá lo incondicionado en la naturaleza; tan sólo atisbará necesidad, mismidad, mediación. Se verá entonces instada a desafiar esa inexorabilidad. Para ello, deberá bucear en las fuentes mismas del ser y de la conciencia, el único territorio virgen donde quizá sea posible identificar lo puro.

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, conciencias que reflexionan conjuntamente y que, en aquellos espíritus dotados de una mayor capacidad de penetración filosófica, contribuyen a esclarecer nuestra condición de miembros de la especie humana. La humanidad no puede concebir la pureza, el anhelo de amor verdadero, el ansia de belleza plena y de sabiduría absoluta, como la proyección de un *ego* que se siente falto de infinitud (al albergar un exceso de energía en su psiquismo, desmesura latente que lo obliga a buscar fuera, en un *alter*, la luz que no logra encontrar en su interior).

Dado que la humanidad no ha conseguido descubrirse conceptualmente ni en la historia ni en la sociedad ni en la naturaleza, deberá continuar embarcada en su búsqueda de lo puro y límpido, de la entrega a lo permanente. Su única alternativa residirá entonces 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; pero en una mismidad libre, capaz 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 lo que sucede con el mundo, sino que se erija en pregunta susceptible de proyección infinita, en inspiración pura, en entrega, en libertad.

Ese *a priori* se interpretará, nuevamente, como el espíritu universal hegeliano que se busca a sí mismo, pues ansía alcanzar una mayor conciencia de su liber-

tad 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. Pronto advertirá, empero, que el espíritu entraña todavía una mediación, una mismidad, una grave losa. No destella libertad en aquello que únicamente se ama y busca a sí mismo. Nos aprisiona aún la cárcel de la mismidad, la vastedad del egoísmo, de la necesidad infinita y autoclausurada. 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, recrearse en su hermosura y su esplendor. La humanidad, por el contrario, precisa de una luz pura y de fascinación perenne: de un don libre que *cree*, y que se abra al *novum*; pero de una novedad no incoada *in nuce* en la génesis del desenvolvimiento del espíritu, sino de una juventud auténtica e inesperada, 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 la “fría razón desconsolada” de Goethe¹⁶⁰. 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. Se brinda a sí mismo su propia necesidad mediante el ejercicio de una razón fatalmente destinada a identificar equivalencias, necesidades, identidades. 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”¹⁶¹. El espíritu lo constituye, una vez más, el concepto, aquello que *liga* lo diverso, para someterlo todo a su pujanza, a su grandeza, a su majestad metafísica. La libertad se ha ausentado de su imponente océano. El espíritu es avasallador para la conciencia. En él no florece la entrega. No cabe entonces admirarlo, porque todo lo circunscribe a su propia y enhiesta necesidad, congelado en su propia mismidad, sin atisbos de creación verdadera, de expansión ontológica. 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, del primer motor lógico que 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, ¿acaso no hacen sino subsumir lo particular en lo universal? ¿No 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

¹⁶⁰ “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 beseligt –wir lesen’s–, Vergleich ich wohl der Liebe heitern 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.

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, 44.

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”¹⁶².

En este escenario, la razón no puede sorprendernos ni maravillarse. No hay lugar para la fascinación ante el despliegue inexorable del espíritu universal. No amanece el desafío, porque la victoria de la idea resulta ineluctable. La muerte se despoja también de su valor revelador, pues ya no establece ningún reto, ninguna frontera infranqueable que nos exhorte a luchar contra su primacía¹⁶³. Todo se doblega dócilmente ante lo necesario, ante el devenir inconcuso, suficiente, cuya firmeza imbatible guía el curso del espíritu hacia su autoconciencia plena, hacia su estado absoluto. El todo absorbe la parte, la necesidad suplanta la libertad. Ni siquiera el todo, el espíritu universal en su desenvolvimiento, es realmente libre, pues obedece a una eterna necesidad lógica (que es su propio ser, lógica de lógicas). Lo absoluto no goza de libertad, dado que todo se supedita a su encaminamiento determinista hacia sí mismo como su más elevada cúspide, como la áurea corona que puede orlar 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”¹⁶⁴. La cumbre del espíritu es ilusoria, porque ese final latía en la idea en sí, anticipado en su mismidad primigenia. Después de todo, no se ha ganado ninguna verdad nueva, ningún atisbo de libertad, sino que tan sólo hemos asistido a la autosatisfacción de un espíritu que se busca desde sus albores más remotos, abocado desde el principio a culminar su consumación definitiva.

La pureza ha de buscarse entonces en aquello que venza la rigidez del espíritu, la estrechez de un concepto ahogado en su intrínseca mismidad. Semejante inmediatez, emancipada de la mediación ejercida por un espíritu que únicamente se persigue a sí mismo, se descubrirá en el *sentimiento*. La intensidad del sentir desborda los límites del concepto. El concepto unifica mediante la subordinación de su objeto a una necesidad, al imperativo decretado por la razón, que existe para discernir leyes, patrones, regularidades en la senda del pensamiento. El rostro del espíritu refleja la cruda razón, la concatenación invicta de causas y efectos, de intereses, de medios aciagamente diluidos en una cadena infinita. No asoma el fin puro, porque todo se acopla a la magna estructura de lo inteligible, de lo entre-

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ De la anulación de la gravedad existencial de la muerte en el idealismo, diluida en el despliegue necesario del espíritu, se hace eco 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 dinámica inexorable de un espíritu autosuficiente. La muerte pierde su valor existencial, su significado, 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”.

¹⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1966, 15-16

lazado, de lo insertado en una totalidad orgánica. Se desvanece cualquier indicio de subjetividad, de novedad potencial, de libertad genuina. Nos hundimos en la inmensidad de la razón, aún más abrumadora que la vastedad de la naturaleza. Debemos sentir, porque todavía nos afanamos en la libertad, en la pureza, en la pregunta, en el desafío que, en virtud de su entrega a la posibilidad de retar toda mismidad, alcanza también los visos de la paz verdadera. Amor, belleza y sabiduría se percibirán como fulguraciones del sentimiento más profundo, y la humanidad “se sentirá” a sí misma en ellas. En ese sentir, en esa inefabilidad, testimoniada por los portavoces más conspicuos de las ansias y de las inquietudes colectivas, crearemos captar lo incondicionado, lo creativo, el *novum*.

La humanidad se dará cuenta, sin embargo, de que tampoco el sentimiento le basta, porque su esencia se erige también en mismidad, en mediación. Sentimos por sentir, y aunque en la hermosa anarquía de la sensibilidad parezca amanecer un sol de libertad pura, cuyos rayos se emanciparían potencialmente de las cadenas que nos atan a una racionalidad demasiado severa, subordinada sin remedio a las leyes inderogables de la lógica, todavía nos oprime la esclavitud del propio sentimiento: el hecho insalvable de vernos forzados a sentir por sentir, que convierte el sentimiento en fin en sí mismo, en instancia despótica, incapaz de admitir una interrogación ulterior, una posibilidad aún más profunda, un *fundamento*. La razón y el concepto están aprisionados por su carácter apodíctico, por su omnipotencia, por su formalidad: por la supeditación inexorable de todo a una ley necesaria. El sentimiento, en cambio, es rehén de su indeterminación radical, de su incomunicabilidad. Entronizado en su exceso de singularidad, se escinde abruptamente con respecto a todo atisbo de universalidad. El sentimiento representa lo inexpresable, pero no como lo “superior” a toda comprensión posible, a toda noción y a toda categoría, sino como aquello que se arroga un estatus ajeno a cualquier idea y palabra. 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. Su particularismo eclipsa cualquier posibilidad de universalidad. Difícilmente se atreve a edificar 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 férrea 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 inefabilidad, a su propia complacencia, desligado fehacientemente de toda universalidad, de toda razón, por considerar que el entendimiento determina, niega, reduce, limita: lo constriñe todo a una concatenación asfixiante de causas y de efectos, a una cohorte de mediaciones cuyo fundamento último no hace sino remitir a ellas mismas.

Lo absolutamente inmediato, el *a priori* puro, lo incondicionalmente “otro” a todo lo dado, a toda mismidad; el “totalmente-otro”, lo último, aquello que no se proyecta sobre instancia alguna ulterior; lo límpido, lo destilado, lo *santo* de Otto, lo inconceptualizable, lo que tampoco puede ser sentido..., exhala la brisa de la

libertad. Jamás lo atrapamos. Es asintótico. 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 llegan a posarse sobre la fragilidad de la tierra y cuyas alas logran divagar por los difusos cielos que cubren el plano de lo real y de lo imaginable.

1.3.3. *La fusión de las búsquedas individual y colectiva*

Por su propia naturaleza, ni la conciencia a título individual ni la humanidad a través de las mentes que se erigen en sus portavoces (pues en su reflexión pretenden amparar las inquietudes colectivas) pueden renunciar a la búsqueda de una pureza originaria. La fusión de ambas tentativas desemboca en la *conciencia plena*, en el “*pas en pasin*” paulino, en la sinergia absoluta, en la superación de la mismidad tanto del yo como de la humanidad en cuanto género: en el mundo libre, en el individuo que se siente partícipe de la aventura humana en la historia, como cumbre 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 concebible. Es en la síntesis de lo individual y de lo colectivo donde resplandece la *voluntad creadora*, el deseo del *novum* auténtico, cuya posibilidad se vislumbra tanto en el individuo (quien, en el ejercicio de su conciencia, alumbra ya la novedad) como en una humanidad que, al transformar el cosmos y construir la historia, abre continuamente las puertas de lo inédito.

Al aspirar a fines incondicionados —belleza, sabiduría y amor— y asintóticos, el individuo sólo puede percatarse de que la pureza verdadera, el hipotetizado *a priori* genuino, no se ubica en ningún *hic et nunc*. Carece de *locus* preciso espaciotemporal, pues nunca llega a constituir un “ente” susceptible de insertarse en el seno de las dimensiones finitas del mundo, referenciado dentro del conjunto de intercambios de información que determina los sistemas físicos, 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 del mundo y de sus estructuras, presagian lo inefable; auguran una pureza radical, por lo que funcionan como heraldos de la 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 lentes oscurecidas de la multiplicidad. El individuo se esforzará entonces en descubrir la unidad profunda que subyace a la trinidad compuesta por el amor, la belleza y la sabiduría, trasunto del triunvirato medieval “*bonum-pul-*

chrum-verum”, pero dotado ahora de libertad creadora. El amor no converge únicamente con el bien que ha de perseguirse en fiel cumplimiento de la ley moral, sino que denota y auspicia una entrega libérrima y generosa, consagrada a una luz capaz de trascenderla, y por tanto de rescatarla de cualquier viso de mismidad. La belleza no se restringe al *pulchrum* de los escolásticos, en cuya luminosidad resplandecería la huella divina de todo ente, la imagen de Dios, la gloria del Creador impresa en la verdad del ser creado, sino que en ella se prefigura lo inasible, la viva estampa de que subsiste siempre un fondo inescrutable, un hálito de incomprendibilidad que nos otorga autonomía y emancipación con respecto a lo dado: el derecho a interpretar nosotros mismos la realidad y a crearla. En virtud de esa libertad, captamos algo que merece ser contemplado de modo sincero, un objeto al que entregar nuestra subjetividad: es el *imperativo estético*, que nos permite participar del espíritu de la autenticidad, abierto al don que se percibe como un fin en sí mismo, como una inmediatez, como una intuición no subsumible en la rígida esfera de los conceptos. La sabiduría no puede ya constreñirse al *verum*, a la posesión de una verdad que brilla como *adaequatio rei et intellectus* y que 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, en motor de la existencia, a fin de impulsar la vida y de ensanchar las fronteras del ser mediante la imaginación creadora. La sabiduría no se muestra ya como una losa que oprima el entendimiento, sino que se manifiesta como *posibilidad*. La verdad del mundo encierra la fiera necesidad de la vida, la regla inquebrantable de la selección natural, la inexorabilidad de las leyes matemáticas del universo, la magnificencia de un cosmos impersonal, la pequeñez del individuo y la imposibilidad de fundar la razón sobre sí misma, dado que el fundamento último no es objeto de intelección racional, de justificación plena, pues siempre pende de lo inexplicable (“*Nihil est sine ratione*”, salvo la propia razón). En la sabiduría, en cambio, anida la convicción de que cabe desafiar el mundo, así como ampliar los límites de una verdad que dimana de la mismidad del universo y del sistema de sus leyes. 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 lo puro e insondable, cuya trascendencia sobre todo deseo y todo concepto puede hermanar a los seres humanos, pues jamás sucumbe a una objetividad que se adueñe de ella y la agote en un tener, en una cristalización que eclipse la hondura infinita del 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 las determinaciones de nuestra experiencia de lo espaciotemporal. De este modo, evocan una unidad profunda que sólo cabe *contemplar*, pero nunca solidificar en conceptos, por cuanto siempre es posible un *plus* a toda representación alcanzada, un elemento de *ulterioridad*. La convergencia de amor, belleza y sabiduría no se explica o congela en estructuras conceptuales: se intuye, se contempla en la entrega libre a una luz que nos trascienda, a un don que jamás apu-

rarían ni el entendimiento ni la voluntad; a una unidad inexpugnable, a un fundamento que todo lo abarque, al *ser* y a su *ser-se* como posibilidad de posibilidades, como posibilidad última e irreductible. En la mismidad del mundo no es posible fusionar plenamente lo bello con lo amoroso, lo amoroso con lo sabio, lo sabio con lo bello, pero la conciencia 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 luz de la sabiduría, pero la belleza difiere esencialmente del amor.

La belleza se contempla; en el amor nos entregamos; en la sabiduría nos comprendemos. Belleza y amor nos retrotraen a la pujanza del sentimiento, al dominio de su potencia indómita, mientras que la sabiduría apunta a 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 sincera y en comprensión profunda. El individuo que busca la pureza, la unidad, el *a priori*, se verá entonces conminado a integrar belleza, amor y sabiduría, para transfigurar su existencia en una contemplación entregada y sabia. No obstante, esta integridad persistirá siempre como una meta inasible, porque belleza, amor y sabiduría, en cuanto que expresiones máximas del desafío a la mismidad del mundo, jamás condescienden a la objetividad del mundo, a su mismidad, a la materialización de un principio de identidad invencible para el pensamiento. Si atrapáramos el amor, la belleza y la sabiduría en obras del mundo, en objetos del cosmos, en un sistema de determinaciones que comparezca en las redes tejidas por los “útiles a la mano”, estos ideales se despojarían de su carácter de reto primoroso a la mismidad del universo, y perderían su condición de intuiciones puras, inagotables, incandescentes, que ni se poseen ni capitulan ante la perentoriedad de lo dado.

Primero se buscará la belleza en la naturaleza y en su inmensidad. Se ansiará *imitar* la hermosura del mundo natural, el fervor estético del cosmos en el que moramos, cuya magnificencia nos circunda y envuelve inextricablemente. Motivado por una emoción de desbordamiento ante el paisaje de la naturaleza, ante la belleza que desprenden los campos, las montañas, los mares, la diversidad de la vida en la tierra, la vastedad de un firmamento siempre seductor..., crecerá nuestro anhelo de *mímesis*. Arrebatados por tanta fascinación potencial, por la ubicuidad de la sorpresa, por una grandiosidad que sólo puede infundirnos entusiasmo e insuflarnos un hálito de novedad y frescura, de exhortación a contemplar y a entregarnos abnegadamente a una luz que nos supera en infinitos términos, encontraremos una inspiración fructífera para el desarrollo de la imaginación creadora. Conscientes de que personificamos el pináculo de la naturaleza, su cúspide más elevada, la más alta cima de complejidad escalada hasta el momento por las fuerzas de la vida, veneraremos el cosmos como nuestra fuente matricial, como nuestro manantial nutricio, como nuestro *hogar*. Comparado con la creatividad de la naturaleza, el genio humano palidece (“¿Quién soy yo frente al universo?”, se atribuye a Beethoven). En virtud de leyes inalterables y de causas últimas quizás

incognoscibles, la naturaleza ha forjado maravillas portentosas, que atenúan cualquier viso de complacencia ante las gestas estéticas protagonizadas por nuestra estirpe. Nos sentiremos arrebatados por la hermosura de la naturaleza, por el espectáculo sublime de su evolución, por ese hontanar de sugerencias inagotables que ha encendido la llama de la creatividad en multitud de culturas e individuos.

De hecho, la admiración hacia la belleza natural ha tenido que contribuir a engendrar el arte mismo. Ya desde las expresiones más arcaicas hasta ahora descubiertas (como las pinturas rupestres de Altamira, Grotte Chauvet y Lascaux, normalmente datadas en el paleolítico superior), incluso en muestras simbólicas anteriores¹⁶⁵, el arte 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, derramando actividad y poder. Es también en ese momento genesiaco cuando surgen las pruebas más antiguas de un cuestionamiento de la naturaleza a través de la mente creadora. Por ejemplo, la hermosa escultura de marfil conocida como “Hombre león de Stadel” combina elementos que no comparcen juntos en la naturaleza. Tallada en el Auriñaciense, esta curiosa fusión de lo humano y de lo leonino representa una de las primeras manifestaciones documentadas de arte figurativo. En ella, en su virtuosa síntesis de lo zoomórfico y de lo antropomórfico, resplandece la capacidad humana de superar lo dado gracias a una imaginación que se plantea situaciones hipotéticas, contrafácticas, poco intuitivas, pero que apuntan a la distinción lógica fundamental entre lo necesario y lo contingente, de cuya bifurcación brota la exuberancia de un infinito potencial de opciones (pues entre la identidad pura del objeto consigo mismo y su negación o diferenciación —“*Omnis differentia est negatio*”— exploramos un número indefinido de opciones intermedias). Rubrica, por ello, el triunfo incipiente de lo posible sobre lo real, o de la habilidad de lo real para exhibir posibilidades diferentes a ella misma, *autonegaciones y ramificaciones*, lo que brilla como la esencia más profunda de la creatividad cultural de nuestra especie.

De manera prácticamente inevitable, la belleza de la naturaleza pronto se nos antojará vacía. Nos deleitaremos con su fervoroso torrente de creatividad, con la gloriosa cascada de equilibrio, fuerza y policromía que fluye por sus cauces, pero también advertiremos que la belleza natural es ciega. No hace sino responder a los mecanismos de una evolución incontenible, primero de la materia inerte y después de la materia biótica, cuyo curso inexorable anega el espacio con toda clase de formas que suscitan en nuestro cerebro una percepción placentera y a veces embriagadora (probablemente por razones de utilidad adaptativa, de eficiencia biológica, no en aras de una teleología trascendental). La pulsión estética de la naturaleza no constituye, por tanto, un fin en sí, sino el desenlace necesario

¹⁶⁵ Las dataciones más recientes sugieren que las pinturas de la cueva de Altamira constituyen probablemente la muestra 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 Neandertal. Cf. A.W.G. Pike et al., “U-Series dating of Paleolithic art in 11 caves in Spain”, *Science* 6087 (2012), 1409-1413.

de un proceso cuyo único objetivo reside en afianzar la mismidad del mundo. Se expanden, sí, las energías creativas de la materia y de la vida, pero no se busca lo límpido, lo *a priori*: tan sólo el despliegue de un sistema de leyes cuyos elementos y cuyas reglas de inferencia producen ocasionalmente manifestaciones sublimes de lo bello, si bien no la belleza como fin 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; un fin que 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 entonces en su *a priori*, en su fundamento, en su inmediatez, sin que 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, pues anhela crear un mundo nuevo; tan profundo, tan intenso, tan abrumador y puro, tan trascendente a toda determinación establecida, que la estética de la naturaleza nos resultará insuficiente. Inmersos en el juego de tonalidades de la imaginación, en la incesante posibilidad de reconfigurar lo dado y de enriquecerlo con paisajes inéditos de la mente, perseguiremos una *belleza sabia*, una belleza que resplandezca como sabiduría. La hermosura de la naturaleza es silente. Yace sumida en un enmudecimiento ancestral, característico de un cosmos que no ha proferido palabras hasta la emergencia del lenguaje articulado (fenómeno estrechamente vinculado a la conciencia).

Precisamos, en realidad, de una belleza sabia, de una hermosura que oriente nuestra vida hacia una creación íntegra y edificante, destinada a mejorar la existencia de la humanidad y a revelarnos con mayor hondura la verdad inagotable del mundo y de la vida. La belleza sabia consiste en la hermosura, si bien contemplada como conciencia que se fascina, sí, ante la grandeza del mundo natural, pero que aspira también a forjar ella misma una belleza nueva, capaz de satisfacer 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 crear la historia con fuerza renovada. La belleza sabia comprende que en la naturaleza sólo prima la ley inmisericorde de la selección natural, la victoria del fuerte sobre el débil, la inexorabilidad de una conjunción críptica de azar y necesidad que gobierna el funcionamiento del reino de la vida. No despunta entonces la auténtica sabiduría en la naturaleza. Tampoco florece en su seno la belleza verdadera. La belleza y la sabiduría que percibimos en la naturaleza en forma de estructuras exuberantes y de principios lógicos congruentes sirven a fines ajenos a ellas mismas. Se asemejan, así, a simples superficies que encubren una verdad más honda, cuya oscuridad no desvela atisbo alguno de pureza, de desafío a la mismidad del mundo. Por sobrecogedora que nos resulte la hermosura del mundo natural, ésta no emerge como fin en sí, sino como feliz rostro de lo accidental en un cosmos tantas veces inhóspito, que crea, sí, escenarios embrujadores, pero siempre esclavos de la necesidad. Crea-

dora y destructora imposible de mundos, no existe en la naturaleza la auténtica libertad, la creación pura, la entrega honesta a un fin en sí. No destella el espíritu como *a priori* radical, como “totalmente-otro” a la mismidad del mundo.

Aun inspirada en la hermosura que adereza el mundo natural, la belleza sabia ha de abrirse al amor: ha de metamorfosearse en una belleza sabia y amorosa, en una sabiduría bella y amorosa, en un amor sabio y bello. Esta tríada, que remite a una unidad fundamental inasible (donde se planta el germen de la libertad, y por tanto de la multiplicidad hermenéutica, 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 un conjunto de meras proyecciones, pinceladas por un *ego* que trata de satisfacer sus ansias indómitas con el recurso a la hermosura de la naturaleza, sino que antecede a toda estética y a 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. Remite más bien a lo *inefable*, a lo que elude toda categorización, toda aprehensión, pero sin basar su ser en esa “evasión” ante toda tentativa de captura. Así, brilla como *libertad pura*, como evocación incandescente, como juventud y renacimiento; como lo radicalmente *a priori*, como lo ulterior, como lo que trasciende toda trascendencia, también la acrisolada por una síntesis de belleza, sabiduría y amor: como el ser en cuanto que posibilidad, como el poder libre que abnegadamente crea.

El espíritu, la pureza, lo permanente-inagotable (que jamás comparece, sin embargo, como mismidad, como objeto, pues sólo se esboza asintóticamente), se *conquista*, al igual que la libertad. Lo “dado” es rehén de la mismidad, porque se limita a comparecer en el *hic et nunc*. El espíritu desafía perennemente todo comparecer: es la frescura, es la vida no supeditada a los rígidos cánones del acontecer imperturbable del universo; es la creación. En el arte nos afanamos en crear lo puro 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 penetración más aguda y edificante, la enseñanza más luminosa a la que podemos acceder, jamás ha sido consignada por escrito, ni transmitida mediante la fugacidad del lenguaje hablado (después de todo, un énfasis excesivo en el lenguaje opaca la idea, y por tanto nos aleja tanto de la verdad como de la creación en su sentido más profundo; lo importante es la idea más que el lenguaje, la verdad y el concepto más que la palabra, medio de expresión). Es un *semper plus*. Amor, belleza y sabiduría han de conquistarse, enriquecidos por nuestra experiencia histórica. Es el destino de cada época, de cada sociedad y de cada conciencia, llamadas a coronar esa cima en la que reverbera potencialmente la luz del espíritu, el fulgor de la libertad, la antorcha de la creación. La vida pue-

de entonces concebirse como una entrega, como una ofrenda espiritual, como un sacrificio en aras del amor, de la belleza y de la sabiduría, para que imperen en la naturaleza los ideales eternos de la conciencia humana, el reino de la libertad y de los fines instaurado en el espacio de la ciega necesidad del mundo.

1.4. Historia y sentido

Podemos entender la historia como el *comparecer* de la humanidad en el espacio y en el tiempo, esto es, como el conjunto de la actividad y de la “pasividad” humanas a lo largo de los siglos; o, lo que es lo mismo, como todo aquello *referido* a la humanidad, como todo cuanto afecta al género humano desde los albores de la conciencia (se trata, por tanto, de una noción más laxa de historia, que abarca también los períodos previos a la invención de la escritura, siempre y cuando existan evidencias de actividad consciente en el ser humano).

Valorada como el mero comparecer de la humanidad sobre la faz de la tierra a lo largo de los siglos, la historia no transparenta un significado, por lo que resulta difícil e incluso inviable inferir un sentido de su trama. 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 se atisba espontáneamente en la observación de los avatares históricos. Cada época ha de prepararse para volver, para “revisitar” su pasado, para ofrecer una interpretación que lo convierta en una realidad significativa para el hoy. Así, el sentido de la historia es inseparable del significado que la humanidad —cada cultura y, en último término, cada individuo— se atribuye en un momento dado. No existe un sentido descifrable 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 de la humanidad (en definitiva, ante una simple reiteración de lo ya desvanecido, ante una aceptación resignada de lo ya incoado). En la historia se decide, de este modo, 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 las 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 entonces para la predicción científica “dura” ni para la adivinación profética del curso de la historia, dado que no priman leyes estrictas que rijan inexorablemente sus mecanismos, tan sólo estimaciones y tendencias que pueden o no cumplirse. Lo que existe es la voluntad de prevalecer sobre la historia; pero

la voluntad constituye siempre un patrimonio del individuo, y las voluntades se enfrentan despiadadamente en la historia, al menos 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).

Frente al planteamiento hegeliano, no puede darse una historia verdaderamente universal y determinista, un proceso que discurra con independencia de las historias individuales, porque esta senda unívoca y siempre victoriosa anularía la posibilidad de un individuo libre (ahora inmerso en un mecanismo irrevocable y majestuoso, contra el que poco puede hacer u objetar). Confiar ciegamente en la “astucia de la razón”, en el triunfo inevitable de un espíritu que antecede y sucede a los espíritus individuales, niega la capacidad creativa de la humanidad. Engulle todo viso de *novum* en un engranaje autosuficiente, cuyo desenvolvimiento tan sólo persigue su propio fin, su propio interés, la consecución de una meta germinada ya en los inicios y desplegada ineluctablemente 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 lucha ardua e interminable contra toda apariencia, contra toda concatenación necesarista de causas y efectos, contra toda *determinación*. Es la pugna por la libertad, que nos lanza asintóticamente a un infinito de posibilidades.

Si la historia es humana, si la historia se refiere primordialmente al hombre, a sus acciones y 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 donde podamos forjar nuestro propio mundo, para así desafiar la mismidad del cosmos natural y erigir un espacio de libertad en el que expandir las energías de la vida y suscitar lo nuevo y creativo, pensando lo impensado. Si la historia es humana, en ella hemos de poder vislumbrar algo puro, una luz que no capitule ante las exigencias de necesidad imperantes en el universo, sino que se alce como un don límpido y 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, como posibilidad de posibilidades. 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, clave en la filosofía de Heidegger¹⁶⁶, encierra una profundidad filosófica notable: la historia debe corresponder al individuo, y su esencia ha de residir 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. Insertado en una trama de lenguaje, cultura y conocimiento, jamás se desliga de una historia, ni siquiera en el caso de las voluntades más enérgicas. Nunca se desprende de su pertenencia a

¹⁶⁶ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 43.

una historia singular (la que emana de su cultura, de su pueblo, de su comunidad, de su familia...), menos aún de la historia en sentido universal, esto es, de la totalidad del “comparecer” humano, de las “afecciones” que desfilan por el espacio y el tiempo.

La tensión entre lo universal y lo individual en la historia es una fuerza creadora. 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 como mero silencio si no se articula lingüísticamente. El lenguaje no constituye únicamente un instrumento de autocomunicación, de expresión *ad intra* de nuestros pensamientos. Todo lenguaje es social, 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, de su “ser-contrael-mundo”, para así configurar un mundo distinto, una alternativa al sordo acontecer de la naturaleza: un espacio iluminado por la libertad. Sea ficticio o auténtico, al menos es “anhelado”, y en este “deseo”, en una viveza que es ya realidad, reside su verdad, pues el hecho de aspirar a una luz distinta a la que irradia el mundo, a su concatenación inexorable de causas y efectos, entraña un ejercicio de libertad, una profecía autocumplida, una emancipación con respecto a la mismidad del mundo, que trasluce 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), en el presente (la acción vertida sobre el *hic et nunc*) y en el futuro (la apertura a lo desconocido, así como el ansia de “hacer cognoscible” lo ignoto, mediante el compromiso con el *crecimiento* de la humanidad, con su mejora).

La historia, así pues, no puede examinarse como el entrelazamiento determinista de unos eventos hilvanados por fuerzas misteriosas, por variables ocultas, ciegas 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 materialmente a interaccionar con el mundo y con sus semejantes, proceso que los convierte 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, primorosa y evocadora de la historia radica en el *crecimiento de la humanidad*. Desde un punto de vista lógico, este último 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, al observar la historia apreciamos un crecimiento material de la humanidad, un incremento en el número de individuos y un desarrollo cada vez más extenso y profundo de las fuerzas productivas, esto es, del poder de transformación material del mundo a través del pensamiento y del trabajo. Sin embargo, ese crecimiento nunca responde a un esquema plenamente lineal. Hijos de la Ilustración, nos hipnotiza la perspectiva del progreso. Al divisar la trama de los siglos, nos aprisiona la idea de que una mejora constante en las condiciones materiales de vida es inevitable como fenómeno de la evolución histórica. No obstante, este perfeccionamiento material rara vez viene acompañado de un crecimiento en la conciencia espiritual del hombre, pues con frecuencia advertimos que la condición humana no ha variado sustancialmente a lo largo del tiempo, y nos percatamos de cuán improbable es su modificación futura. Amasamos, sí, mayores riquezas materiales, y los avances en el terreno de la técnica nos cautivan intensamente, porque en ellos se despliega la asombrosa habilidad 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 donde deleitarnos en nuestro propio cosmos, con una vida mejor, ya no sujeta a los límites naturales: con una vida libre.

En cualquier caso, la conciencia de la importancia de nuestros avances materiales discurre en paralelo a una reflexión desconsoladora sobre la ausencia de progreso moral. Solemos preguntarnos cómo es posible que una civilización capaz de alzarse con una cantidad tan prodigiosa de conocimientos científicos, una humanidad que ha llegado incluso 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 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. En la ciencia y en la técnica percibimos 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 perturba, esta desproporción tan nítida entre el progreso material y el crecimiento moral, ¿acaso debería sorprendernos? El hecho de que hayamos crecido materialmente no obedece a ninguna ley inexorable, cuyos decretos se cumplan de antemano y 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 benepláci-

to 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 Occidente. Marchitada la cultura, el conocimiento se estancó, 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. Durante siglos, la humanidad vivió ajena a la perspectiva del progreso. Sólo cuando la Edad Moderna se sintió verdaderamente vigorosa y aprendió a confiar en sí misma, después de haber rebasado el nivel científico de la civilización clásica, de haber ensanchado el horizonte de su reflexión, de haber descubierto nuevos mundos y de haber ampliado inconmensurablemente el alcance de su técnica (y en consecuencia de sus posibilidades de producción material, especialmente con el advenimiento de la Revolución industrial), se vio seducida de forma hegemónica por la idea de progreso.

La ciencia y la técnica progresan continuamente porque la naturaleza de su crecimiento no puede sino responder a patrones acumulativos. Una vez alumbrado el método científico, el crecimiento resulta prácticamente inexorable, pues se ha identificado la llave secreta para interrogar fructíferamente a un universo gobernado por leyes. Por ello, no es de extrañar que la ciencia desentrañe gradualmente los misterios del cosmos, canalizados a través de mecanismos constantes. La técnica, en cuanto que aplicación del conocimiento científico a la *praxis*, a la transformación material de la vida humana, bebe de las mismas fuentes: del desciframiento de las reglas irrevocables que vertebran el universo material. Como el cosmos está sujeto a unos cánones inflexibles, a una regularidad, la ciencia y la técnica se encuentran capacitadas para esclarecer paulatinamente la naturaleza de esos mecanismos ciegos, de esa concatenación de causas y efectos que subyace a los fenómenos físicos, pues lo que hacen es discernir patrones de acción. Por compleja, vasta e imponente que se nos antoje, la evolución de la ciencia obedece a un paradigma lineal y expansivo. Surgirán nuevos enigmas y podremos profundizar más en nuestra comprensión del universo, e incluso es probable que algunas teorías alteren categóricamente nuestra visión del cosmos y detonen revoluciones intelectuales, pero la ciencia no cesará de añadir nuevos conocimientos a través de una misma estrategia metodológica, ni de suscitar nuevas oportunidades de aplicación práctica, porque el mundo, pese al indeterminismo ontológico intrínseco que quizás impere en los niveles fundamentales de su organización material, está sometido a unos patrones inquebrantables de actuación. Por tanto, siempre sabremos más, sea por acumulación de nuevas evidencias o por refutación de ideas previas (lo que constituye también una forma de conocimiento), pues el método científico no puede, por su propia naturaleza, dejar de aportar nueva información a una mente que, gracias al vigor aunado de la lógica y la imaginación, elabora modelos cada vez más consistentes y completos, en un acercamiento asintótico a la realidad.

El universo es ajeno a la historia; en él hay proceso, pero no historia. En el universo existe evolución, mas no historia en cuanto “tiempo poseído”, “tiempo vivido”, tiempo referido al agente. El universo opera sobre la base de unas leyes fijadas de antemano; no así la historia, cuyo curso gravita necesariamente en torno a los individuos históricos que en ella actúan y que en ella experimentan afecciones. La luz de lo histórico empieza a vislumbrarse con el nacimiento de la vida, donde el predominio de las leyes aparentemente infranqueables de la física y de la química se ve sustituido, de manera escalonada, por la capacidad que ostentan los organismos para reaccionar de modos distintos ante los estímulos procedentes de la naturaleza, ante las imposiciones inderogables que dimanan de esas mismas leyes. La vida abre una verdadera diferenciación con respecto al mero comparecer del mundo. Con ella amanece un atisbo de auténtica negación de la identidad de lo dado en los objetos del cosmos; algo que intuíamos ya en la esencia del tiempo como continua diferenciación de lo dado, del “sí mismo”, y por tanto como posibilidad nueva que suplanta la anterior, pero que sólo con las primeras formas de vida repercute sobre una esfera interna (la vida, al igual que la mente, es entonces más tiempo que espacio, más proceso que estructura; es un sistema de relaciones temporales entre estructuras cuya acción se refiere a ellas mismas). Al constituir gradualmente su mundo ante el ambiente, el espacio de su limitación con respecto a lo externo (dado que sus interacciones se dirigen hacia la salvaguardia de sus intereses, hacia su impulso vital, hacia su tendencia a preservarse como viviente), el ser vivo se emancipa notablemente de la ciega mecánica que articula el universo material. Sin embargo, todavía 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 cosmos, así como en un anhelo de libertad, donde la creación no se subordine a ningún fin (por ejemplo, a la obtención de ventajas adaptativas para propagar los genes), sino que repercute sobre sí misma. Es con la conciencia cuando se erige, en sentido auténtico, un mundo alternativo al “mundo”; un mundo inmanente, volcado sobre nuestra propia interioridad, sobre el desarrollo de nuestra propia conciencia.

El *crecimiento* de la humanidad, su posibilidad más radical, no sería viable si la historia obedeciera a un paradigma desplegado necesariamente. Para crecer, la humanidad ha de poder “decrecer”: ha de esta 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 como posibilidades puras, como límites asintóticos. Si, dispensado de rupturas y eximido de contradicciones, este crecimiento gozara de linealidad, la humanidad carecería de libertad auténtica. La humanidad ha de poder crear su mundo en cualquier momento, aunque ello implique romper con el mundo dado (no como destrucción de un mundo, sino como su reconfiguración categórica), y

ha de albergar la opción de regresar al pasado para interpretarlo. El sentido de la historia como posibilidad hermenéutica debe residir, por tanto, en cada época y en cada individuo, 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. El reconocimiento de la libertad

Si soy libre, ¿acaso no lo son también los demás? ¿Cuál debe ser la relación entre la libertad propia y la ajena? ¿No entran inevitablemente en conflicto? ¿Debe algo el individuo a la sociedad, de manera que su libertad haya de subordinarse siempre a algo así como una libertad colectiva? Pues ¿no parece fuera de toda duda que el individuo, con independencia de su talento y de su éxito, siempre debe algo a la sociedad que le ha permitido desarrollarse? En definitiva, ¿cómo “liberar la libertad de sí misma” y proyectarla hacia un espacio de solidaridad, donde las distintas libertades no entren necesariamente en pugna?¹⁶⁷ ¿Cómo trascender la esfera propia de la libertad individual para construir algo más grande, más elevado, más cercano a ese límite asintótico de creación pura, consistente y completa al que nos hemos referido a lo largo de los capítulos anteriores? ¿Cómo ser no ya libres, sino más que libres: creadores?

Sin embargo, si analizamos la cuestión con mayor detalle podemos percatarnos de que la respuesta no es tan evidente como se nos antoja a simple vista. No todos están dispuestos a aceptar que existe una especie de deuda perenne entre el individuo y la sociedad por el mero hecho de que la primera le haya facilitado los elementos indispensables para progresar. La pregunta se refiere no tanto a la realidad innegable de que poco o nada seríamos sin la sociedad, sin la protección, los medios y el conocimiento que nos proporciona, sino a la posibilidad de que, hipotéticamente, determinados individuos pudieran alcanzar tal estado de autosuficiencia que ya no tendrían por qué sentirse en deuda con la sociedad.

Que los seres humanos hayan vivido en comunidad desde tiempos inmemoriales (y, casi con seguridad, desde el origen mismo del género *Homo*) no debería extrañarnos. Un número significativo de especies complejas así lo hace. La socialidad¹⁶⁸ ofrece ventajas adaptativas tan claras que la naturaleza tenía buenas razones para seleccionarla. En algunas especies de insectos incluso prima la denominada “eusocialidad”¹⁶⁹, que implica una división del trabajo entre una casta

¹⁶⁷ Las consideraciones de esta sección han aparecido en *Microespacios de investigación* (2024).

¹⁶⁸ Para un análisis más detallado del concepto de socialidad, cf. Romero Moñivas, J., “La sociedad a medias. Hacia una definición de los rasgos de la socialidad humana”, *Revista Centra de Ciencias Sociales*, 1/1 (2022), 133-150.

¹⁶⁹ Sobre la definición de eusocialidad, cf. Crespi, B.J. – Yanega, D., “The definition of eusociality”, *Behavioral Ecology* 6/1 (1995), 109-115.

reproductora y otra que no se reproduce, como ocurre sobre todo entre hormigas y abejas. Sin llegar a esta forma extrema y excesivamente rígida de organización social dentro del reino animal, manifestaciones menos exigentes de socialidad aparecen con frecuencia. Aunque existen casos de mamíferos solitarios, como el leopardo y el tigre, una cantidad considerable de especies pertenecientes a esta clase de vertebrados vive en manadas (orcas, leones, lobos ...). En concreto, especies estrechamente emparentadas con la nuestra, como los chimpancés, gozan de altos grados de socialidad y establecen complejas formas de organización, que incluyen poderosas jerarquías y elaboradas divisiones del trabajo. Aun así, como abundan también las especies escasamente sociales, no parece existir una correlación automática entre complejidad biológica y socialidad; ni siquiera entre inteligencia y socialidad (aunque, en este punto, la sospecha sea legítima, y quepa concebir que un mayor desarrollo cerebral conduce casi inexorablemente a una mayor socialidad). Si bien es cierto que en determinadas situaciones ser capaces de adoptar algunas expresiones de vida en común facilita la supervivencia, al incrementar, por ejemplo, las posibilidades de ser exitosos en la caza, o de protegerse mutuamente, no se trata de una necesidad insuperable, como ponen de relieve las especies que sólo se asocian con sus parientes más cercanos en las etapas iniciales de su desarrollo, o únicamente cuando entran en celo y desean propagar sus genes.

Parece que la existencia en común brota de dos fuentes principales. La primera es la necesidad, interna y externa al individuo. Si en nuestros genes está inscrita la socialidad, vivir en común es prácticamente inexorable. Por supuesto, es posible desligarse de la sociedad y emprender una vida solitaria, pero no sólo no es lo habitual, sino que por lo general obedece a razones externas, como fugas y exilios forzados, a motivaciones religiosas, como es el caso de los primeros eremitas que se retiraron al desierto egipcio en el siglo III (quienes, sin embargo, pronto renunciaron a esa radical soledad y se congregaron en monasterios, como si un principio invencible de asociación y de comunidad humana hubiera triunfado sobre la voluntad ascética), a causas psicológicas... La propia naturaleza humana nos impulsa a vivir en sociedad, a “asociarnos”, esto es, a establecer lazos interpersonales basados no sólo en el parentesco biológico —sin duda la primera y más profunda de las asociaciones—, sino en otros criterios, como la amistad o el puro interés económico. La segunda razón es la utilidad. Asociarnos nos protege de enemigos externos y de las hostilidades de la naturaleza, además de permitirnos compartir experiencias y conocimientos, lo que multiplica nuestras posibilidades de supervivencia y desarrollo.

Por supuesto, la vida en común con otros miembros de nuestra especie no sólo es fuente de beneficios, sino también de inconvenientes. Es inevitable introducir algún tipo de jerarquía interna, de orden en el seno del grupo. Este imperativo se traduce de un modo u otro en relaciones de subordinación entre individuos, consustanciales a cualquier modelo de organización social, desde las gerontocracias hasta los gobiernos estrictamente democráticos (donde, aunque

la soberanía corresponda al pueblo y todos los poderes del Estado emanen en último término de él, es un subgrupo el que ejerce el poder, por delegación, y por tanto ostenta mayor autoridad —si bien en principio no goza de privilegios ante la ley—. Existen formas extremas de desigualdad, como la tiranía, la dictadura, la oligarquía, la monarquía hereditaria y la aristocracia, pero incluso en las organizaciones más justas y libres la vida en común exige ceder parte de nuestra libertad para recibir a cambio otros bienes, a veces dudosos para muchos.

Es casi una verdad incontestable que, sin asociarnos voluntaria o involuntariamente, por libre acuerdo o por la fuerza, la civilización no habría florecido. Individuos solitarios difícilmente habrían alcanzado el grado de complejidad intelectual que exige la vida civilizada. Sin división del trabajo no se habría progresado en los ámbitos del saber y de la técnica, y sin asociación de talentos diferentes no se habrían producido creaciones tan complejas como las que comienzan a vislumbrarse ya en el Paleolítico superior. Incluso profesiones más solitarias, como la del artista, poco podrían ofrecer al cultivo de ese arte sin una sociedad capaz no sólo de respaldar su trabajo, sino de reconocer el valor de su obra. Al asociarnos, los conocimientos adquiridos individualmente pueden compartirse con suma facilidad, por lo que la transmisión del saber teórico y práctico queda, por lo general, garantizada, y de manera acumulativa. En la posibilidad de coexistir con espacios internos de flexibilidad, donde el individuo pueda desplegar su propia libertad y albergar proyectos, reside la grandeza de una sociedad, que conjuga creativamente la fuerza diferenciadora de los individuos y la cohesión socializadora del grupo; o, por así decirlo, armoniza una pulsión “expansiva”, que lleva al individuo a afirmarse y a buscar el crecimiento de su propia libertad, y otra más bien inhibitoria, o restrictiva, donde el grupo impone normas que limitan al individuo para contribuir, al menos teóricamente, a la afirmación de la sociedad y al mantenimiento de un orden político.

El Estado, cuyo nacimiento está íntimamente ligado a la Revolución neolítica¹⁷⁰, es una forma de asociación caracterizada porque la soberanía se ejerce sobre un territorio, delimitado frente a otros, y porque la autoridad política se concentra en ciertas instancias. Se trata de un tipo de organización que parece resultado inexorable de haber constituido grupos grandes, sedentarios y heterogéneos, donde se han de distribuir no sólo bienes, sino también funciones (gobierno, culto, producción, enseñanza...). Por eso Aristóteles comienza su *Política* con la constatación de que todo Estado es una forma de asociación, y que ésta surge en vista a algún bien. Semejante bien, sin embargo, viene en parte determinado por nuestra naturaleza y en parte condicionado por nuestra propia búsqueda de la utilidad a todos los niveles (individual, grupal...).

¹⁷⁰ No podemos profundizar en la importancia de los descubrimientos arqueológicos realizados en el yacimiento turco de Göbekli Tepe (c. 9,600 a.C.), donde se encuentra el que quizá sea el templo más antiguo conocido de la humanidad. El análisis de este lugar fascinante quizá obligue a replantear la relación entre Estado, religión organizada y revolución neolítica. Sin embargo, las conclusiones son aún incipientes y sujetas a demasiadas controversias.

El problema de la relación entre el individuo y el todo social desemboca inevitablemente en el interrogante por lo que cada uno de nosotros debe a la comunidad a la que pertenece. Para autores de tendencia libertaria, sobre todo para los más puristas, el individuo no debe nada a la sociedad, por lo que toda supuesta deuda que nos ate a los demás es en último término ficticia. Cualquier tipo de responsabilidad objetivada legalmente que obligue al individuo a contribuir al todo social es una forma de coacción, sólo justificada por el inmenso poder del Estado y por la incapacidad de la mayoría de los individuos para escapar a su influjo. Si el hombre no debe nada a la sociedad, no sólo carece de sentido hablar en términos de justicia social, sino que la idea misma de un impuesto no hace sino reiterar la coacción a la que nos somete el Estado, cuya fuerza nos obliga, involuntariamente, a ser solidarios con los demás sujetos de una determinada unidad política. Para los defensores de esta clase de posturas, toda alusión a un contrato social es vana. Ningún individuo ha firmado conscientemente dicho contrato. Incluso en caso de haberlo hecho, ninguna de sus cláusulas regula la manera de rescindirlo.

En el polo opuesto del espectro ideológico, una posición marxista alegrará que el individuo no se comprende sin las fuerzas sociales que lo moldean. De hecho, no es nada sin esas fuerzas, pues su conciencia es producto de las determinaciones sociales. No se trata entonces de especificar qué debe el individuo al todo social en el que se inserta y en el que se ha constituido como individuo, sino de estipular las condiciones materiales y formales para que el individuo pueda desarrollarse libremente sin por ello limitar las libertades ajenas. Esta opción implica necesariamente el ejercicio de un poder supraindividual en manos del Estado, capaz de controlar a los fuertes y de favorecer a los débiles. Sólo así se garantizará igualdad en el ejercicio mismo de las libertades individuales. En una perspectiva marxista, el principio “De cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades” regularía la relación precisa entre el individuo y la sociedad: el individuo está obligado a dar todo lo que puede de sí mismo y a recibir todo aquello que necesita. El lazo entre lo individual y lo colectivo es tan intenso e indestructible que lo uno no puede entenderse sin lo otro.

Sin embargo, la pregunta por el derecho de un individuo a separarse del todo social, para así no sentirse obligado a nada con respecto a los otros, más allá de lo que los individuos decidan entre sí mediante acuerdos supuestamente voluntarios, planea también sobre el enfoque marxista. Si alguien decidiera que, al no sentirse vinculado por el principio “De cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades”, puede producir tanto como para saldar toda su deuda con la sociedad —en caso de que ésta pudiera cuantificarse con exactitud—, de tal modo que lo restante podría retenerlo para su propio y exclusivo disfrute, difícilmente podríamos argumentarle desde un ángulo que no fuera ético. Ciertamente, podríamos apelar al sentimiento de civismo, al compromiso moral, a la solidaridad... No obstante, como el individuo, convencido de su autosuficiencia, sólo aceptaría acuerdos voluntarios, no imposiciones innegociables, dependeríamos entonces de su buena fe ciudadana para que contribuyese al sostenimiento

y al desarrollo de la comunidad, aunque él ya hubiese devuelto todo lo que la sociedad le brindó.

Resulta sumamente complicado desprenderse de la sombra de la subjetividad, de la adhesión voluntaria a un principio ético más o menos admirable, pero no por ello vinculante. Lo vinculante no nace de la convicción moral, sino de la coacción de un poder público que obliga al individuo a contribuir a la sociedad con independencia de las ideas que albergue sobre su mérito y su autosuficiencia. Desde el paradigma marxista podría invocarse el peligro de que, en una sociedad donde los individuos económicamente más favorecidos renunciaran a contribuir más allá de determinados límites (dentro de los cuales teóricamente habrían devuelto todo aquello que la sociedad les otorgó para desarrollarse y prosperar: la parte alícuota de las infraestructuras, de la educación, de la seguridad social...), las tensiones entre grupos estallasen hasta el punto de generar inestabilidad y conflicto permanente, lo que en términos puramente utilitaristas jamás podría compensar a ningún individuo, por rico y autosuficiente que fuera. El temor de regresar a la Alta Edad Media, donde la ausencia de Estados robustos y capaces de ejercer su poder provocó una espiral de retroceso social, cultural y tecnológico y una ruralización del mundo como la que dominó el período feudal, podría quizá persuadir a algunos de la inconveniencia de sentirse eximidos de contribuir con sus impuestos al progreso social. No obstante, el argumento del miedo adolece de enorme pobreza lógica. No convence sobre la base de argumentos éticos incontestables. Es el fantasma del miedo al conflicto y a la tensión social lo único que puede aducir contra la idea de que el individuo, más allá de ciertos umbrales de contribución, no tiene por qué sentirse ligado a un todo social.

La pregunta puede entonces reformularse de la siguiente manera: ¿cómo puede demostrarse que el individuo debe algo a la sociedad incluso cuando hipotéticamente le haya devuelto todo lo que de ella recibió? Quizá el interrogante afecte a muy pocos individuos, pero está claro que algunos, sumamente ricos y poderosos, se verían identificados con la posibilidad de que ya hubiesen devuelto con creces todo aquello que la sociedad les concedió. Si fuera posible calcular exactamente cuánto recibieron de la sociedad, no es inconcebible que algunos individuos probasen, con arreglo a los impuestos ya pagados, que han saldado cualquier tipo de deuda contraída por el hecho —no elegido— de haber nacido en ésta y no en otra sociedad, que establece unas reglas y no otras.

El concepto de demostración ética es distinto al de demostración matemática. No existe sistema ético lo suficientemente sólido como para demostrar algo con absoluta certeza, más allá de lo obvio o de lo que simplemente se deduce de una definición previa (como ocurre con el enunciado “La libertad exige responsabilidad”, donde el predicado se infiere del sujeto, dado que en la definición de libertad muchos incluyen necesariamente la idea de una capacidad de responder por nuestras elecciones, o de lo contrario la decisión no sería, en su opinión, verdaderamente libre; estaríamos ante un juicio analítico, no sintético —salvo que interpretemos la libertad como pura indiferencia, que no ha de justificarse ante

el tribunal de la razón, pues se comprende como absoluta y arbitraria voluntariedad—). Podremos esgrimir hondas y bellas exhortaciones morales, o aducir que un sistema es mejor que otro (pero ¿qué significa mejor: más eficiente o más justo?). Aun así, una exhortación no es una demostración, y por lo general apela más a la sensibilidad que al entendimiento. Si de lo que se trata es de demostrar, necesitamos una prueba racionalmente vinculante, que nadie pueda rechazar. Por mucho que quiera, no puedo negarme a aceptar que existen infinitos números primos, o que hay más reales que enteros, pues cabe probar estas proposiciones con absoluta certeza. Demostrar que el individuo siempre debe algo a la sociedad, incluso cuando ha contribuido más de lo que ha recibido, es incompatible con una mera exhortación moral, por noble y enaltecida que nos parezca. Además, si nos amparásemos en exhortaciones morales y no en demostraciones racionales no tendría sentido asumir, implícitamente, que nadie puede rescindir el contrato social. Como mucho podríamos instar a los individuos que amenazaran con revocarlo a que no lo hicieran, por las consecuencias negativas que ello comportaría para su propia subsistencia y para la de la sociedad, así como por la evidencia de que no existe ningún lugar en el mundo en el que no impere alguna clase de contrato social (a lo que los libertarios más acérrimos objetarían que este hecho supone una falla profunda para la teoría política: si realmente existiese un contrato social, debería ser posible rescindirlo, abandonar ese territorio y refugiarse en otro ajeno a cualquier vinculación contractual, donde, por ejemplo, sólo primaran la fuerza de cada individuo y su capacidad de llegar a acuerdos con otros).

Tampoco basta con enumerar los muchos y casi incontables elementos que vinculan al individuo con la sociedad. En un modelo libertario puro, todo se hallaría sujeto a acuerdos estrictamente voluntarios entre las partes, por lo que todo, o casi todo, sería susceptible de privatización en cualquier lugar y en cualquier instante. En vez de un contrato social lo que tendríamos es un número inconmensurable de contratos individuales, pues prácticamente todas las esferas de la actividad humana deberían regularse entre las partes individuales, y lo que en la mayoría de los Estados modernos se limita a aquellos casos contemplados por los contratos civiles se extendería a todo. Sin entrar en la flagrante ineficiencia de esta posibilidad, desde un punto de vista puramente teórico conviene tomarla como un interesante experimento mental, que revela el alcance del pensamiento filosófico sobre lo humano.

Por tanto, la pregunta sobre el deber en la relación entre individuo y sociedad persiste. Una comunidad democrática que tolera diversidad de convicciones morales difícilmente puede demostrar que una de ellas —la que propugna la solidaridad como principio constituyente de la organización social— sea superior a las otras, y por ende que resulte objetivamente preferible. Simplemente ha de basarse en la evidencia de que una mayoría de ciudadanos opta por ella, e incluso en la certeza de que es más útil vivir guiados por esa convicción que por un individualismo exacerbado. No obstante, el principio democrático, que establece la primacía de lo cuantitativo, se funda sobre un conjeturado contrato social. En vir-

tud de él, la parte derrotada en el proceso de elección democrática debe aceptar lo que la parte ganadora decreta, sin poder rescindir el contrato, sin posibilidad de autodeterminación con respecto a la parte victoriosa. *Ex hypothesi*, una mayoría intolerante podría imponer todas sus preferencias sobre una minoría. Aunque los modernos Estados liberales hayan diseñado normas que lo impiden, la sombra de una opción tan radical y estremecedora se cierne aún.

Apelar a la libertad individual, aislada de cualquier clase de responsabilidad social, equivale a concebirla sin contrapartida más allá de lo que ella misma decide establecer (por ejemplo, en forma de acuerdos voluntarios). Sin embargo, incluso esos mismos acuerdos carecerían de efecto si no contasen con un poder coactivo que garantizara su cumplimiento. En última instancia, es la fuerza la que define el grado de libertad de un individuo con respecto a otro. El más fuerte puede sentirse más libre, y por tanto más capaz de valerse por sí mismo sin necesidad de los demás. Pero si el criterio para la relación entre individuos ha de ser la fuerza, nos enfrentamos al mismo problema que con el principio fundamental de la democracia: a saber, que la fuerza es puramente cuantitativa, y si un individuo es más fuerte aisladamente que otro, nunca será más fuerte que la suma de los otros, cuyo conjunto sería más “libre” que él.

Para huir de este aparente callejón sin salida John Rawls propuso la idea de un “velo de ignorancia”. En un brillante experimento mental supuso que un individuo cualquiera, desconocedor tanto de sus capacidades innatas como del tipo de sociedad en el que estaba destinado a nacer, preferiría razonablemente un escenario donde se garantizaran determinados derechos y deberes, a fin de que no primase la arbitrariedad absoluta de las loterías genética y social. Sin embargo, imaginemos también un individuo que no tuviera miedo ni a sus eventuales capacidades innatas ni al mundo en el que pudiera recalar; un individuo arrojado a lo incierto, que lo confiase todo al azar y a su propia fuerza. Ese individuo rasgaría el velo de ignorancia teorizado por Rawls y se limitaría a aceptar la fatalidad misma de nacer con unos dones particulares y en un contexto social. Asumiría el azar como fuente reguladora de las relaciones sociales, no la planificación racional, diseñada para distribuir de la forma más parsimoniosa posible el poder que existe dentro de una sociedad.

Regresamos al punto de partida. No hemos avanzado mucho en nuestra tentativa de demostrar que el individuo siempre debe a la sociedad más de lo que recibe de ella, y que incluso los más capaces y exitosos siguen debiéndole algo, por lo que están obligados a contribuir de acuerdo con una rigurosa necesidad ética. Parece que sólo nos queda examinar de manera más profunda la naturaleza misma de la libertad humana, en cuya invocación se sostiene precisamente el argumento libertario que exige al individuo de un deber social propiamente dicho, pues este último brotaría de la coacción y no de la voluntariedad.

¿Cómo convencer a alguien de que está obligado a ser solidario no según su libre arbitrio, sino según el designio de la sociedad a la que pertenece? ¿Cómo

persuadirle de que son otros los que han de determinar no sólo que debe ser solidario, sino que debe serlo de un modo específico? En las sociedades democráticas, la esfera de la autodeterminación individual coexiste con la de unas obligaciones ante el Estado (concebido como representación centralizada del cuerpo social) de las que nadie puede exonerarse. Ningún individuo está legitimado entonces a establecer contratos puramente voluntarios con el todo social cuya síntesis se condensa en el Estado, sino que, más allá de las relaciones que establezca libremente con otros individuos, persiste siempre una relación necesariamente involuntaria con el Estado, es decir, con el conjunto de los individuos que componen esa unidad social, ese *todo*.

Como no queremos apelar a razones meramente prácticas, a la inutilidad manifiesta de que cada individuo tenga que negociar constantemente todos los contratos relativos a todas las relaciones con todos los individuos (dentro de una determinada comunidad; pero como toda división entre comunidades y países sería también arbitraria, hipotéticamente debería negociar con todos los individuos de todas las comunidades políticas), hemos de buscar razones filosóficamente vinculantes, apodícticas. Y como no basta con exhortaciones morales a la solidaridad, pues hay quien no se sentiría obligado a seguirlas, sólo podrá servirnos una necesidad racional, análoga a la necesidad de aceptar una verdad matemática no por miedo o coacción, sino por el valor de verdad intrínseco de la proposición, que compromete a todo ser racional. De esta manera, más allá del hecho de que nadie puede vivir completamente aislado de un cuerpo social, y de que la libertad individual, al tener que coexistir con otras libertades individuales, no es tal si no se ve regulada por un poder externo (sin que el mero acuerdo bilateral sea suficiente, pues cualquiera de las partes podría eventualmente quebrantarlo, en cuyo caso sólo triunfaría la fuerza, el elemento cuantitativo, precisamente el mismo que impera en un sistema democrático y de cuya sujeción el libertario extremo reniega conceptualmente), hemos de buscar alguna necesidad racional irrefutable. Lo cierto es que incluso en el supuesto de que pudiera calcularse con exactitud lo que un individuo ha aportado a la sociedad, y de que en las sucesivas interacciones con el cuerpo social ese individuo sólo devolviera lo que la sociedad le ha retribuido, sin contribuir en nada más, es evidente que ese mismo individuo parte de una premisa: a saber, que *los demás individuos deben reconocerlo como libre*.

A diferencia de un dato puramente empírico, accesible a los sentidos, el reconocimiento de la libertad sólo puede realizarse mediante la razón. No podemos percibir sensiblemente la libertad, tan sólo sus efectos. El que nos consideremos mutuamente libres no puede basarse en una evidencia empírica, sino en un juicio de la razón. Al igual que no atribuimos libertad a la mayor parte de los animales, pese a que en ellos observamos con frecuencia una extraordinaria variedad de conductas más allá de los instintos, el comportamiento humano, tal y como se manifiesta externamente a los sentidos, no justifica por sí solo la idea de libertad. Sin embargo, el individuo que apela a su libertad para emanciparse del cuerpo social y establecer contratos meramente bilaterales con el resto parte del supuesto de

que los demás han de reconocerlo como libre, y por tanto como un agente legítimo para aislarse del todo social y reconstruir desde cero su posición en lo que concierne a las relaciones con otros individuos.

Si un individuo exige que la sociedad lo reconozca como libre, está claro que pretende establecer una relación de *bilateralidad*. Admitamos incluso que dicha bilateralidad es verdaderamente voluntaria, aunque nunca o casi nunca se haya dado el caso. También en este escenario, a un reconocimiento debe corresponder otro reconocimiento: al reconocimiento de la libertad de ese individuo corresponde el reconocimiento de la libertad de cualquier otro individuo posible (restringiendo nuestro análisis a las relaciones humanas, no a las que puedan darse entre humanos y otros animales). Así, ante cualquier individuo cuyas características o “propiedades” permitan incluirlo en el conjunto “humano”, y si evitamos apelar a la fuerza como criterio de legitimación (pues entonces los más fuertes podrían negarse a reconocer a sus semejantes como humanos), es razonable atribuirle la misma libertad que yo me atribuyo, y que reclamo que otros me atribuyan. En esta *reciprocidad de atribuciones*, si exijo que los demás me consideren libre debo considerar hipotéticamente libres a todos los demás; no sólo a este individuo con el que ahora establezco un acuerdo voluntario, sino a cualquier individuo con el que también pueda hacerlo. En consecuencia, acepto que siempre debo algo a los demás (y que los demás siempre me deben algo): a saber, *el reconocimiento de su libertad*, necesidad racionalmente irreductible. Por mucho que me esmere en ello, no puedo negar, sin caer en contradicción (y por tanto en irracionalidad, pues la consistencia lógica es el principio fundamental de la razón), que los demás son libres si yo me considero libre.

Ciertamente, si me niego a considerarme libre, el problema se resuelve de raíz; pero en ese caso no tengo legitimidad para exigir contratos voluntarios (es decir, realmente libres), por lo que no puedo adherirme a ninguna postura liberal, menos aún a su extremo libertario. Empero, si he de considerar a los demás libres, ya les debo algo, y en qué consista ese algo no lo podré determinar aisladamente —al menos en su totalidad—, porque los demás, que merecen considerarse tan libres como yo, deberán participar en la deliberación racional sobre ese algo y su naturaleza.

No parece entonces posible defender racionalmente que el individuo, más allá de ciertos límites, no debe nada a la sociedad. Lo más razonable es suponer que incluso más allá de cualquier límite siempre subsistiría un deber ante la sociedad.

2.2. La esencia del orden político

Pasemos ahora a discutir la naturaleza de lo político¹⁷¹. Si, como hemos visto, es imposible concebir una libertad individual completamente aislada de cierto

¹⁷¹ Las consideraciones de esta sección han aparecido en *Microespacios de investigación* (2025).

sistema de relaciones sociales, pues esa libertad ha de justificarse ante otras reclamaciones de libertad igualmente válidas, parece claro que debemos examinar en qué consiste el orden político, la clase de asociación que surge entre libertades y que lleva a configurar un plano trascendente a lo meramente individual. Esto no significa que ese orden político se haya constituido siempre libremente. La historia desmiente como fábulas o simples artificios didácticos la existencia de contratos sociales firmados en condiciones de voluntariedad. La mayor parte de las asociaciones entre individuos y grupos humanos que han conducido a la creación de órdenes políticos probablemente hayan nacido de la imposición y de la arbitrariedad; en definitiva, del dominio de unos sobre otros. Sin embargo, el interrogante se refiere no tanto al hecho como al derecho; al *quid iuris* y no al *quid facti*. Estamos ante una cuestión conceptual: ¿cómo podemos entender ese orden político, más allá de la evidencia de que casi nunca haya brotado de la libre asociación entre individuos?

Con el objetivo de determinar la esencia de lo político, suele observarse que resulta más sencillo discurrir por una vía negativa que por una afirmativa. En muchos casos, lo político se define en oposición a otras categorías. Así, por *via negationis* lo político se diferenciaría de lo económico, lo social o lo estético. Como escribe Carl Schmitt, “es raro encontrar una definición clara de lo político. En general, la palabra se usa sólo negativamente, en oposición a otros conceptos diversos”¹⁷². No obstante, esta aproximación no resuelve el problema de la naturaleza de lo político. Sirve para delimitar su alcance frente a otras distinciones fundamentales en nuestra comprensión de la vida humana, pero no despeja la incógnita sobre su núcleo de inteligibilidad.

¿En qué consiste lo político? Circunscribirlo al ámbito de la *polis*, y a todo lo que tiene como referente la *polis*, no aclara nada. La *polis* o comunidad política debería definirse previamente, más allá del elemento de territorialidad, de delimitación con respecto a otros espacios físicos, que ciertamente comporta. Además, la *polis*, como ciudad-Estado en su acepción clásica, podría ampliarse para abarcar cualquier clase de Estado, por lo que, en ese caso, lo político confluiría con lo estatal, hipótesis que no tiene por qué aceptarse. Incurriríamos en una falacia de circularidad si no ofreciéramos una caracterización de lo político previa a la de *polis*, lo suficientemente sólida como para permitirnos entender la naturaleza de esta última a partir de la esencia de lo político. No basta con establecer una equivalencia entre el Estado y lo político, porque podemos concebir sistemas políticos, o modos de canalización de lo político, ajenos al Estado. No sólo el anarquismo en sus múltiples interpretaciones, desde el anarcocomunismo hasta el anarcocapitalismo (aunque calificarlo de “sistema político” quizá resulte contradictorio), sino las formas de organización política previas al surgimiento del Estado, investigadas por la antropología cultural, ponen de relieve que no es necesario identificar lo político con lo estatal, pues lo que se cuestiona es la exis-

¹⁷² *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 2009, 50.

tencia misma del Estado como fundamento de un orden político, por mucho que en algunos planteamientos el orden se funda con el desorden, y del desorden no tenga por qué emerger un orden en sentido estricto.

Lo político trasciende *lo económico*. Lo económico está relacionado con los procesos de producción, distribución y consumo en el seno de una sociedad. Alude a la gestión de los recursos, a la manera en que el ser humano produce, distribuye y consume el conjunto de bienes y servicios disponibles en un estado concreto de su desarrollo. Por supuesto, lo político influye decisivamente en lo económico, porque muchas decisiones económicas dependen de un marco político, y la existencia misma de una política económica determina en numerosas ocasiones el rumbo de las relaciones económicas (aunque éstas se nos antojen con frecuencia transacciones entre agentes individuales). Por otra parte, la racionalidad económica no tiene por qué coincidir con la política. Lo que puede resultar racional desde un punto de vista económico, definido por la maximización de la función de utilidad de un agente —individual o colectivo—, no tiene por qué serlo desde una perspectiva política. Ni siquiera el plano macroeconómico se fusiona automáticamente con el político. Si bien es cierto que en lo macroeconómico parece que superamos el nivel de análisis estipulado por la lógica de las decisiones individuales y de los incentivos que las mueven, y que por tanto accedemos a una esfera más general, “colectiva”, cuyo radio alcanzaría a un conjunto de individuos y potencialmente a la totalidad de la población, no queda fuera de toda duda que lo macroeconómico equivalga a lo político. Podemos aceptar que lo macroeconómico está permeado del elemento político, como dos conjuntos que se superponen ocasionalmente, pero no se ha demostrado que lo macroeconómico agote lo político, o que lo político se refiera únicamente a lo macroeconómico. Lo político implica tomar decisiones sobre procesos que no son necesariamente económicos, o que no tienen por qué reducirse absolutamente a lo económico.

De modo similar, lo político no puede converger en *lo social*. Nuevamente, hay mucho de político en lo social y mucho de social en lo político, pero lo social no agota la esencia posible de lo político. Las relaciones sociales conciernen a un plano de intelección que trasciende las interacciones entre individuos aislados para proyectarse a una esfera específica e irreductible, que, en sintonía con Émile Durkheim, genera fenómenos propios, “hechos sociales” emergentes como una totalidad mayor que la suma de sus partes. Surge una *forma* de lo social, cuya comprensión exige sobreponerse a la simple adición de comportamientos individuales. Lo social es una propiedad emergente, intangible —aunque se materialice en instituciones—, que goza de poder causal sobre los propios individuos, en una especie de circularidad, dado que lo social se constituye a través de lo individual, pero lo individual también se ve influido por lo social. De abajo arriba y de arriba abajo, lo social sería causado por lo individual, por el ámbito de la psicología de las mentes individuales y de sus comportamientos (análisis al que Gabriel Tarde, antagonista intelectual de Durkheim, contribuyó de manera relevante), y lo individual sería “causado” por lo social, de modo iterativo. No podemos entrar a

discutir si esta descripción de lo social como un ámbito que adquiere autonomía con respecto a la acción individual, y cuya fuerza condiciona o incluso determina la conciencia que los individuos poseen de sí mismos, es correcta y demostrable. Basta con advertir que, dada su relativa rigidez y su dependencia de factores históricos, las relaciones sociales pueden producir “estructuras” que absorben parte de la individualidad de los agentes, por mucho que una anulación completa de la conciencia individual y de la libertad conductual resulte infalsable.

Aunque diferenciar sociedad y cultura no es sencillo, y con frecuencia obedece a la idiosincrasia del autor, parece que *lo cultural* hunde sus raíces en el modo de vida de un pueblo, en su forma de relacionarse con el mundo y consigo. Lo cultural apunta, así pues, a la creatividad de un grupo humano, a su “espíritu”, no en el sentido puramente idealista, sino como cosmovisión. La cultura es el conjunto de expresiones de una comunidad humana. Si lo cultural absorbe lo social o si lo social agota lo cultural no está claro. Son parte de la cultura el arte, la ciencia, los valores, las costumbres... Como todas estas esferas influyen decisivamente en la vida de un pueblo, puede afirmarse que también pertenecen al plano de las relaciones sociales. De manera más general, la cultura alude a toda manifestación del obrar humano, al conjunto de sus ideas y producciones materiales: a su “forma” y a su “materia”, que sustancialmente se resumen en su acervo de ideas y de objetos físicos, frutos de la naturaleza y del trabajo humano. En aras de la simplicidad y de la especificidad, podemos asumir que la sociedad se refiere al conjunto de relaciones entre los miembros de una comunidad humana y que la cultura consiste en la forma en que esas relaciones contribuyen a tejer una visión del mundo compartida por un número significativo de individuos. ¿Es lo cultural la esencia de lo político? No, porque caben distintas culturas políticas. Incluso en una misma comunidad cultural son concebibles diferentes concepciones de lo político y diversas formas de ejercerlo. También es posible que una misma cultura política sea compartida por culturas distintas. Lo político, en suma, interactúa con lo cultural, pero no lo absorbe. Conceptualmente puedo separar ambas nociones.

Parece también indisputable sostener que lo político no puede reducirse a *lo estético*. Definir lo estético es en sí mismo una tarea filosóficamente difícil. Lo estético suele confundirse con el análisis de las manifestaciones artísticas de la humanidad, o con la disquisición sobre la naturaleza de lo bello. Lo político puede influir en nuestra comprensión de lo estético, pero nunca agotarlo. A la inversa, aunque en algunas propuestas políticas se valore lo estético y se conciba como un medio de conquista y de ejercicio del poder, son incontables las decisiones políticas que siempre trascenderían el ámbito estético, luego nunca podría plantearse una completa identificación entre lo estético y lo político. Algunos individuos pueden adherirse a determinadas propuestas políticas por razones meramente estéticas, por la emoción y la conexión instintiva con una belleza que desbordaría la justificación racional, pero de lo que se trata es de comprender por qué se produce tal identificación con ese proyecto político. Esa estética, esa mediación que semejante concepción política ofrecería entre la emoción individual y la colecti-

va, como si lo político entrañara una forma de arte, se canaliza a través de planteamientos concretos, de enunciados netamente políticos, por cuanto se refieren a una manera de desplegar el poder y de organizar lo común. Que una concepción política me parezca estética no basta: debo justificar por qué me parece estética; debo dilucidar de qué modo lo estético determina en ese caso lo político. También debo definir lo estético, y esclarecer si se resume en lo bello. En consecuencia, he de distinguir entre lo estético y lo político, aunque luego los identifique, *a posteriori*, por considerar que esa expresión concreta de lo político coincide con mi preferencia estética. *A priori* no cabe, así pues, una equivalencia entre lo estético y lo político, que sólo emergería *a posteriori*.

La distinción con respecto a *lo ético* presenta mayores problemas. En algunos sistemas filosóficos se aboga por una identificación, o al menos por una confluencia, entre lo político y lo ético. Lo político debería guiarse por criterios éticos, y lo ético influiría decisivamente en lo político. Otras propuestas, como la de Maquiavelo en *El Príncipe*, escinden drásticamente ambas esferas. Lo político no tiene por qué orientarse desde cánones éticos, y lo ético parece reservado a la conciencia individual y a la forma en que considera qué medios son legítimos para obtener qué fines. Desde otras posiciones se defiende que lo político afecta también a lo ético, entendido como ámbito de las decisiones personales, porque lo personal sería, en esencia, político. Lo político permearía el modo en que decidimos cómo encauzar nuestro obrar teóricamente libre; mi relación conmigo mismo y con los demás estaría repleta de elementos políticos, que prácticamente la envolverían y cancelarían como ámbito autónomo. Sin embargo, si todo es político, en realidad nada lo es, porque lo político pierde especificidad y poder explicativo, dado que no delimita espacios de actividad y simplemente los unifica precipitadamente. Si todo es político, no puedo diferenciarlo de ningún ámbito externo, luego cualquier propuesta sobre la naturaleza de lo político será infalsable, al carecer de grupo de control, de contraste potencial. El análisis nos obliga a separar lo que es político de lo que no lo es, en aras de un entendimiento cabal de su naturaleza.

Lo religioso se distingue conceptualmente de lo político. Aunque las expresiones históricas de lo religioso influyen en lo político, y en algunas épocas o en algunos sistemas prácticamente absorben lo político —es el caso de las teocracias—, no sólo existe una amplia variedad de ámbitos políticos que pueden quedar al margen de la religión (también en esos regímenes políticos dominados por lo religioso: por ejemplo, ciertos aspectos de la tecnocracia indispensable para administrar ese sistema), sino que en múltiples casos lo religioso se confina a la esfera individual, arrinconado progresivamente frente a lo político. Su influencia se reduce a una constatación histórica, a la evidencia de que ciertas categorías religiosas están en el origen de determinados elementos de una hermenéutica política, pero carecen de eficacia causal en el presente, y sólo atañen al ámbito de la conciencia individual. Incluso en la elaboración de una teología política cabe distinguir ambas dimensiones, la teológica y la política. Aunque una concepción de lo político se halle impregnada de categorías teológicas, hasta el punto de

configurarla decisivamente, no por ello pierde su especificidad, su *excedente conceptual* con respecto a lo teológico. Análogamente, aunque una teología abarque también elementos políticos, no por ello se reduce a lo meramente político, sino que, por sus propios principios, aspira a trascenderlo. La teología política puede considerarse la tentativa de aplicar un marco teológico a uno político, como si el contenido teológico se volcara sobre la esfera política y la irrigara. Sin embargo, la constitución de ese marco teológico no tiene por qué brotar de categorías políticas, ni de requisitos estrictamente políticos. Existen aspectos relativos a la comprensión de lo divino y de la acción moral que no confluyen necesariamente en lo político, aunque lo condicionen. Por mucho que el entendimiento de nuestra propia naturaleza individual influya en lo político, pues impacta en el plano de la *polis*, y por tanto en la gestión del poder común, siempre cabe concebir un ámbito irreducible a lo político, una esfera “interior”, o privada, inaccesible a las demandas de lo político.

Ante las insuficiencias de las delimitaciones puramente negativas de lo político, que se conforman con separarlo de otros ámbitos, autores como Carl Schmitt han propuesto que su especificidad reside en la inevitabilidad de una distinción: la que enfrenta *amigos* con *enemigos*. Así como en la ética prima la distinción entre lo bueno y lo malo —lo éticamente correcto y lo incorrecto—, análoga a la de lo verdadero y lo falso en la ciencia y a la de lo bello y lo feo en la estética, lo político vendría caracterizado por la existencia insoslayable de una oposición entre individuos sobre la base de su amistad y enemistad. No obstante, es perfectamente concebible que la relación entre amigo y enemigo pertenezca a ámbitos no políticos. Salvo que caigamos en una petición de principio, al acotar lo político como una oposición específica en términos de amigos y enemigos primero tendré que definir las nociones mismas de amigo y enemigo. De manera sencilla, podemos caracterizar lo amistoso como lo favorable, como lo “benevolente” hacia alguien (en el sentido de querer el bien de ese alguien), mientras que el enemigo sería el que se comporta desfavorablemente conmigo. Sin embargo, semejante relación interpersonal sustentada en lo favorable y lo desfavorable no tiene por qué ser política. Por otra parte, caben acuerdos con los enemigos, lo que mitiga esa supuesta enemistad. Lo político no tiene por qué implicar decisiones basadas en lo favorable o desfavorable con respecto a un conjunto de individuos. La relación de amistad se refiere, primordialmente, al ámbito personal. Ciertamente, lo político puede verse determinado por las relaciones entre individuos, tal que se constituyan bloques definidos no tanto por las propuestas compartidas como por la suma de filias y fobias acumuladas. Aun así, siempre será posible que existan esas mismas relaciones de amistad y enemistad al margen de lo político¹⁷³. ¿De qué forma diferenciamos entonces lo político de la oposición entre amigos y enemigos? Por

¹⁷³ También cabe enemistad dentro de un mismo bloque político, o amistad con miembros de otro bloque político. Sin embargo, desde la perspectiva schmittiana esas relaciones intrapolíticas se contemplarían como manifestaciones de lo político, lo que reforzaría su tesis, pues estaríamos ante expresiones dialécticas asociadas a divisiones internas de lo político, que son igualmente políticas.

mucha fuerza que este enfrentamiento muestre en la vida política, incluso en la constitución de lo político como esfera, no hay una conexión conceptual clara.

Pese a la dificultad de ofrecer una definición, lo que pocos negarán es la necesidad de delimitar lo político. Si todo es político, nada lo es. Si no puedo determinar algo que distinga lo político de lo económico, social, cultural, estético, ético o religioso, soy incapaz de esclarecer la naturaleza de lo político, que más bien se asemejará a una *flatus vocis*, despojada de sentido y de referente. Si no puedo definir lo político, ¿por qué sigo apegado a su uso? ¿Qué gano con la apelación a lo político, si cualquier dimensión hipotéticamente política podría atribuirse a otros ámbitos, como el económico o el social? ¿Qué poder explicativo proporciona una categoría desprovista de un significado específico?

No podemos definir lo político sin referencia a lo colectivo, esto es, a los asuntos que conciernen a un número significativo de individuos. Lo político alude al conjunto de decisiones que repercuten en la vida de la comunidad, y por tanto al ejercicio del poder sobre un número relevante pero impreciso de individuos. Lo político reside en la determinación voluntaria de un itinerario para la vida de esa comunidad. La clave para delimitar lo político frente a otras esferas reside en la existencia de decisiones que tienen efecto sobre una comunidad, no sólo sobre sus miembros a título individual. Como cabe esperar en una sociedad avanzada, estas decisiones pueden guiarse por criterios racionales, esto es, fundados en la lógica y en las evidencias y justificables argumentativamente, que aspiran a algo así como “lo mejor”, o lo más justo y eficiente dadas unas condiciones y unos objetivos. Sin embargo, hay siempre un exceso que, aun defendido racionalmente, responde a un acto de la voluntad, a una visión, a una manera de concebir el mundo y la vida humana, cuya particularidad desemboca en una manera de gobernar lo común (sea el Estado o los niveles administrativos subsidiarios en que se articula una determinada comunidad política). Esa idea de “lo mejor” no es necesariamente neutral. Salvo en cuestiones estrictamente técnicas, caben distintas concepciones de lo más justo, incluso de lo más eficiente (según a quién beneficie lo eficiente, a cómo se mida esa eficiencia y a qué factores se integren en su definición; también una visión utilitarista parte de una noción de eficiencia que no tiene por qué asumirse pacíficamente). Lo político entraña entonces optar por una u otra vía de desplegar el poder atribuido dentro de una comunidad, sin entrar en la legitimidad de esa atribución. Existe lo político cuando hay posibilidad de inclinarse por un sentido u otro; existe lo político cuando hay posibilidad de decidir de qué manera oriento el poder, y por tanto de qué modo gobierno una parcela de lo común. En este marco, lo político consiste en la determinación de cómo canalizar el poder para satisfacer unos fines, preferidos frente a otros. La política es el arte de la preferencia colectiva; es la forma en que el poder acumulado dentro de una comunidad humana ha de afectar a sus miembros en un número indeterminado de ámbitos (pues resulta innegable que lo político puede interferir en el plano personal y, por supuesto, en el ámbito de las relaciones sociales y económicas).

Por tanto, desde la perspectiva que acabo de exponer lo político converge con la *gestión del poder común*, o con *el gobierno de lo común*. Por común entiendo lo que puede delimitarse en una esfera espacial significativa y con un número relevante de actores involucrados. Es en la diversidad de concepciones de la vida pública donde reside la especificidad de lo político, como modo de determinación de cuál de ellas ha de primar cuando afrontamos una decisión particular que concierne a la comunidad, y por ende una configuración posible del gobierno de lo común. Al existir diversidad de concepciones es inevitable que surja un elemento dialéctico, un conflicto entre perspectivas, pues existen distintas ideas y acciones posibles. Resulta inexorable que esta gestión del poder en su proyección a un número significativo de individuos afecte a las relaciones entre personas, tal que lo político a veces se confunda con las preferencias subjetivas por uno u otro individuo¹⁷⁴. Así, a veces se dice que una decisión es política si ha favorecido subjetivamente a un individuo frente a otro, aunque esta preferencia no implique coincidencia ideológica, sino mera cercanía “psicológica”. En cualquier caso, se trata de decidir cómo canalizo una manifestación del poder; cómo decido, voluntariamente, optar por una posibilidad concreta allí donde existen otras.

En el ámbito de la vida pública, esta acepción de lo político suele implicar decisiones partidistas, que tienen como eje un bloque o grupo vinculado por preferencias ideológicas, cuya fuerza antepone a los suyos frente a los otros. Pero incluso en regímenes donde no existen partidos políticos siempre hay facciones, grupos que luchan por hacerse con el poder o con el favor de quien lo ostenta. Lo que buscan es ejercer el poder de acuerdo con su voluntad, y por tanto con sus intenciones. Lo político existe siempre que es posible tomar decisiones cuya naturaleza interfiere en parcelas de la voluntad de los miembros de una comunidad concreta. Estas decisiones pueden pertenecer al ámbito económico, al social, al religioso..., pero los trascienden, pues, aunque exhiban un rostro lógico, una pretensión de racionalidad, siempre comportan un exceso de voluntariedad, y en consecuencia de subjetividad.

Se objetará que hay decisiones tomadas por quien asume el poder que obedecen a una “linealidad” de la razón. En este caso, creo que sería más conveniente hablar de decisiones técnicas, amparadas en criterios “objetivos” (si bien desde un punto de vista filosófico sabemos que esa objetividad siempre descansa en presupuestos, quizá pueda hablarse de parsimonia intelectual, de minimización de presupuestos, donde, comparativamente, una elección resultaría más racional que otra). Aunque la toma de decisiones implique el ejercicio de un poder “político”, por afectar al conjunto de la comunidad, a la *polis*, en nuestra interpretación no sería correcto calificarla de política si no incorporara dosis de voluntariedad, di-

¹⁷⁴ Un individuo con poder sobre otro puede considerarse que se comporta políticamente, pero sólo por analogía; lo político debe reservarse a decisiones que atañen a un número relevante de actores. Las decisiones que ese individuo toma y que implican interferir en la voluntad de otro son posibles dentro de un marco político que las permite; son ya una manifestación de lo político, o más bien una consecuencia de ese sistema de canalización del poder colectivo.

rectrices particulares que no tienen por qué ser aceptadas unánimemente. Lo político puede entonces delimitarse como la clase de decisiones que implican preferencia por una u otra visión de la vida común.

Existe lo político allí donde cabe optar por una manera de canalizar el poder, y por tanto de decidir sobre un asunto que trasciende la esfera individual. Esta disparidad de perspectivas posibles genera enfrentamientos, pero también acuerdos potenciales. Presenciamos una tensión entre dialéctica y armonía; una tensión creadora, que suscita equilibrios puntuados entre el conflicto y la cooperación en los distintos escenarios políticos. Si en el conocimiento el binomio fundamental es el que distingue lo verdadero de lo falso, en lo que respecta a la naturaleza de lo político esa dualidad irreducible se produce entre lo político y lo técnico. Lo político emerge, así pues, como el término de un binomio, que afecta al ejercicio del poder.

2.3. La solidaridad como síntesis de ética y política

La libertad que desborda su propia mismidad, su “mero ser libre” (cuya finalidad se agota en el ejercicio de esa autonomía), se abre a la solidaridad. Adquiere, por ello, una condición creadora, pues despliega un horizonte distinto al de su propia mismidad. Vislumbra 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 principal dimensión de la tarea que incumbe a aquél que “comparece no-compareciendo” se pone de relieve 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. Todos están 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. Si lo esquivaran, se convertirían en simples integrantes del mundo y de los vastos engranajes que lo articulan, pero no en seres inmersos en la historia, en espíritus capaces de edificar un espacio distinto al que el mundo ofrece, en cuyo seno sí se atisbe la posibilidad de un futuro auténtico, liberado de las determinaciones previas.

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 desgarramiento que en nosotros produce esta contradicción, tomamos conciencia de que para proseguir con nuestro empeño indó-

mito —y perennemente inconcluso— de desafiar el mundo hemos de interpelar conjuntamente al cosmos. La humanidad como tal desafía el mundo con mayor poder que el individuo aisladamente. El reto al mundo que encarna el individuo humano lo trasciende el desafío que representa la humanidad como un todo, cuyo cuestionamiento del mundo cobra mayor radicalidad. Si la edificación de la historia, como espacio alternativo a la mismidad del mundo, entraña el signo primordial de nuestro estado 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. Pero de la misma manera que la posibilidad de desafiar el mundo no nos despoja de nuestra condición de elementos suyos, hemos de retar el mundo como partes integrantes de la humanidad, al mismo tiempo que desafiamos también a la humanidad. Se establece de esta forma una nueva contradicción. El “comparecer-en-la-humanidad” no puede entonces recapitular la meta última, porque no cabe *telos* saciado y resuelto, consumación final, sino que para preservar la inconclusión inherente al ser humano hemos de aceptar que nuestro deber estriba, sí, en lanzar como humanidad un desafío al mundo, pero también en retar a la humanidad como individuos. Nuestra condición consistirá así en “comparecer-en-la-humanidad”, al tiempo que nos definirá un inderogable “no-comparecer-en-la-humanidad”, en una proyección nunca saturada.

Indisolublemente unidos por nuestro horizonte común de reto ontológico a la mismidad, el deber de la humanidad remite por tanto a garantizar que todo individuo pueda alzarse verdaderamente como un desafío al mundo. Así, debemos auspiciar que la tarea de interpelación crítica no se convierta en el privilegio reservado a unos pocos, a costa de la privación de la inmensa mayoría. He aquí el principio seminal de toda idea de justicia social, que no hace sino traducir, en términos prácticos, la responsabilidad de velar por un objetivo, tal que todo ser humano logre satisfacer el imperativo ontológico de desafiar el mundo y de erigirse en agente de la historia (como reino de futuro y de libertad). Esta vocación hunde sus raíces en la naturaleza más profunda de nuestra conciencia como contradicción al mundo. Es preciso entonces minimizar el poder individual detentado por unos sujetos sobre otros, su grado de subordinación recíproca, así como por unos sujetos sobre el mundo, para desplegar el poder de la humanidad sobre sí misma, que no necesita subyugar a sus miembros, ni tampoco ejercer un dominio despiadado y depredador sobre el mundo, sino construir en la historia un escenario donde las posibilidades de los individuos humanos y del mundo resplandezcan al máximo, sin nunca agotarse, sin nunca saturar la vigencia de un horizonte ulterior. Sólo así habremos desafiado la mismidad del mundo, y habremos asumido que, como contradicción perpetua, nuestra vocación no entiba en apagar esta coexistencia del comparecer y del no-comparecer en el seno de la realidad, 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 cualquier individuo pueda también retar a la humanidad en la historia, al tiempo que la humanidad

como un todo, y nuestro género a través de cada uno de sus miembros, arroja simultáneamente su propio desafío contra el mundo. La humanidad no puede ahogar la llama enérgica que porta el individuo, como tampoco puede eclipsar las virtualidades latentes al mundo; lo que ha de hacer es ampliarlas, comprometerlas en la instauración de un espacio donde sea posible un futuro abierto e incesante. La humanidad no crece anulando la individualidad de cada ser humano, sino potenciándola. El individuo debe sentir la legitimidad de desafiar a la humanidad, para mostrar que tampoco la humanidad ha de instituirse en mismidad. No existe finalidad más allá del reto perenne lanzado contra toda mismidad hipotética, sea la del mundo, la de la humanidad o la del propio individuo, en aras de la creación, para abrir el *novum* y desplegar el infinito de posibilidades de un ser que se tiene a sí mismo como horizonte. De este modo, el individuo ha de cuestionar críticamente a la humanidad si ésta se ve tentada de absolutizarse como mismidad, y la humanidad ha de desafiar al individuo si éste se arroga 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. La paz verdadera no puede florecer como quietud ni en el mundo ni en la historia, sino como desafío. La paz auténtica despunta allí donde cabe desafiar, libre y radicalmente, cualquier conjeturada mismidad ontológica, cualquier límite cerrado sobre sí mismo y no proyectado asintóticamente: cualquier horizonte saturado. La paz de un ser consciente de sí mismo sólo puede germinar en la rebelión irreprimible contra la mismidad, esto es, en el impulso irrefrenable, pero susceptible de racionalización, contra todo absoluto que nos ciegue ante la novedad: en la creatividad volcada a la expansión de lo dado, a añadir lo ausente a lo presente, para pensar no sólo lo impensado, sino también lo impensable.

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, así, 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. La libertad se supedita entonces, *libremente*, a su propio orden, en virtud de su dignidad, poder y 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. En ella, la libertad, ávida de creación, ansiosa de ejercer su propio poder-ser y de expandir al máximo las energías de la vida, capta la obligación de edificar un mundo, un mundo bañado de libertad: un mundo ensanchado más allá de su simple comparecer. 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 una libertad no ensimismada, una libertad que escapa a su proclividad a clausurarse sobre sí misma, a ocluirse en su propia angostura y a perder su finalidad más genuina, que es la de crear, la de ampliar la esfera del pensamiento, la de extender las fronteras de la vida y trascender lo dado. La libertad corre el riesgo de naufragar en su mismidad, de ceñirse a reproducir los patrones vestigiales de ese mundo ensimismado contra el que tan sonoramente se alza la conciencia. Por ello, ha de salir de sí misma; ha de abrirse a la *solidaridad*. La vivencia ética debe transfigurarse en *existencia política*.

Estas consideraciones no implican que el individuo se constituya primero como ser ético para después metamorfosearse milagrosamente en “animal político”, en ser social. El “después” no ha de entenderse en un sentido cronológico, como si el sujeto en estado de naturaleza de la teoría política clásica existiese realmente, esto es, como si cupiera imaginar al individuo con independencia de un determinado marco político y de unas relaciones sociales. 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 de la vida en sociedad para todo individuo. En un plano estrictamente histórico, la evidencia apunta a que todo individuo ha nacido ya insertado en una comunidad política, por primitiva que resulte a ojos de la moderna idea de Estado, e incluso de la categoría misma de “civilización” posterior a la Revolución neolítica. De nuevo, empleamos una idea laxa de historia, que abarca también el período prehistórico, 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.

En cuanto que vivencia ética, la libertad jamás se ha disociado 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 insoslayable, a través de cuyos cauces se ha canalizado. La existencia política comporta la vivencia ética *coexistente* 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 creación de un espacio político, de un mundo humano, susceptible de compartirse. Ciertamente, 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 bien ha sido impuesta con violencia, en el transcurso de las azarosas vicisitudes que han moldeado la trama de nuestra historia (conquistas, migraciones...). Al emplear la noción de “entrega libre” nos referimos fundamentalmente 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 “coexistentes”, cuya vivencia y cuya preservación exigen que la ética individual se revista de carácter político. Sólo así podrá concebirse como una libertad compartida socialmente, como una libertad destinada al *crecimiento* de la humanidad, donde los individuos participen de un mismo espacio en el que vivir su libertad.

En la solidaridad acontece entonces la síntesis de 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 especie y el despliegue de sus energías creativas. Su libertad ya no está recluida en su propia y agotadora mismidad, sino que se abre a la vivencia colectiva de la solidaridad. Se vuelve así una libertad solidaria. Cuando el anhelo de solidaridad logra desarrollarse libremente (esto es, no en obediencia ciega a una sanción externa, a una coacción; al temor y no a la persuasión), la libertad ha dignificado su propio poder, su propia capacidad, pues se ha consagrado a edificar un escenario que la trascienda: a crear, a abandonar su rigidez, su mismidad y su angostura. Este desprendimiento, este desasimiento, esta entrega auténticamente libre, que no irrumpe como fruto cosechado del miedo, de la impotencia o de la necesidad, sino como autonomía consciente y deseo de encender la luz del *novum*, nos engrandece de manera insondable. La libertad ya no busca como premio coronar mayores cotas de libertad y romper cadenas aún más sutiles. Ya no se siente motivada por la obtención de una recompensa, sino que dispone de sí misma para sacrificarse generosamente en aras de la creación. En esa entrega descubre 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* como escatología anticipada (pero que, en su decantación más profunda, tampoco se cierra sobre sí misma y sobre la relatividad de ese “aquí y ahora”, sino que se expande asintóticamente hacia lo posible y lo impensado), pues responde a una manifestación creadora de la libertad, a una limpidez no enmarañada en una red inextricable de intereses, en una telaraña de causas y de efectos: a una entrega libre.

La solidaridad se convierte así en ética, porque la ética se traduce necesariamente en una *política*, como advirtió 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 entonces una

búsqueda individual de amor, belleza y sabiduría que no se ha fusionado aún con la empresa colectiva de *crear*. El individuo necesita acudir al manantial de la humanidad. Entregado a sí mismo, su horizonte se angosta, sus fines se oscurecen y su ímpetu creativo flaquea; abierto a la humanidad, a la unicidad de cada rostro, a la revelación de la creatividad suscitada por la diversidad de culturas, filosofías, religiones y concepciones estéticas, así como a las verdades provisionales e incompletas sobre la estructura y el funcionamiento del mundo que nos descubren las distintas disciplinas científicas, ya no se asfixia en su propia estrechez, ya no languidece su espíritu y ya no se desvanece todo hábito de *novum*.

Ninguna instancia inspiradora merece ser desdeñada, pues refleja una posibilidad más del ser, una expresión nueva de su infinitud intrínseca. Todo ha de cultivarse con esmero en el jardín de quienes se esfuerzan por crear, para extraer incluso de la negatividad un nuevo horizonte de afirmación, en un proceso asintótico y nunca saturado.

2.4. Solidaridad como espíritu

La solidaridad es la plenitud de la libertad. Refleja una libertad tan libre de sí misma que es capaz de entregarse a la causa de la libertad ajena. Hemos de agradecer a Diderot que acuñara este neologismo, *solidarité*, inspirado en el latín *solidus*, “sólido”, pero no a imitación de los objetos inertes, materia condensada carente de vida propia, 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 la indigencia que prevalece cuando la soledad se vuelve su única y violenta compañía.

Jean Beaufret preguntó a Heidegger “*comment redonner un sens au mot ‘humanisme’*”, “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 torno al concepto de solidaridad, alumbrado en las postrimerías de la Ilustración, cuando salieron a relucir las auténticas posibilidades, tanto provechosas como destructivas, que atesora la razón humana.

La solidaridad exige cierto grado de compasión, pues entraña sufrir con quienes padecen y recrearse con quienes gozan, en una convergencia de posibilidades, positivas y negativas. 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 contemplamos 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, tras el disfraz de la clemencia, en realidad humilla a los de abajo. Esa solidaridad no surge de la comunicación franca, del diálogo horizontal entre iguales, del afán de experimentar y conocer conjuntamente, sino de

la pretensión vertical de ser realizado a costa de los demás. Es en una solidaridad que encierre compasión sincera donde estriba la utopía de una libertad no ensimismada.

La utopía de la solidaridad puede concebirse como la primacía de la ética sobre la eficiencia, del espíritu sobre la materia. Aquí, el espíritu es entendido como el ideal intangible, como posibilidad límite que nos permite erigirnos en fines y no en medios: como el horizonte asintótico del desarrollo de las fuerzas materiales, dominadas progresivamente por la conciencia. 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. Se logra entonces una síntesis entre lo que podemos y lo que necesitamos, o entre 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 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; tan sólo una apertura continua e irredenta hacia un futuro siempre inconcluso, siempre dotado potencialmente de un resquicio que remite a lo ulterior e impensado, a una ausencia aún no convertida en presencia. Así pues, lo que la idea de solidaridad como espíritu establece es nítido: la mente humana no puede identificar nada más fecundo y satisfactorio, nada más consistente y completo, que un objeto potencialmente infinito, susceptible de sobreponerse irrestrictamente a toda determinación dada, a todo aparente destino. Por tanto, es en el horizonte volcado hacia la sabiduría, la belleza y el amor donde cabe emprender una búsqueda asintótica, en la que siempre sería posible conocer más y experimentar más. Ciertamente, el hecho de que yo conozca no niega la libertad del otro ni le impide acumular conocimiento, al igual que mi delectación con la belleza no socava los cimientos de la fruición ajena. No hay juego de suma cero: siempre podemos ampliar.

Sabiduría, amor y belleza ofrecen un horizonte que colmaría potencialmente la búsqueda vital de sentido. En su condición de posibilidades límite nunca clausuradas sobre sí mismas, nunca saturadas, sino proyectadas indefinidamente hacia su propia superación conceptual (hacia su *autoextinción creadora*), desplegamos la esencia del ser como posibilidad y descubrimos un contenido inaccesible desde ninguna otra instancia. El enmudecimiento cósmico contrasta así con la palabra que la humanidad discierne en esos fines en sí mismos representados por la sabiduría, la belleza y el amor. El carácter contradictorio de la realidad implica que nunca conquistamos el conocimiento absoluto, la belleza pura o el amor verdade-

ro, pero que siempre podemos aproximarnos a ellos asintóticamente. La apertura hacia el futuro reivindica la libertad ontológica de un horizonte que nunca agotaría su límite, sino que perseveraría incesantemente en camino hacia lo ilimitado. De esta manera, la idea de solidaridad como espíritu equivale al convencimiento 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, para auspiciar que todos, no sólo unos pocos, inicien esa búsqueda. La solidaridad como espíritu rubrica entonces 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 halla, no obstante, un “espacio” en la mente, como ideal hacia el que inclinarse de modo indefinido, aun conscientes de que la perfección esquivo 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 intrínseca. Por ello, no cree posible anular por completo las contradicciones desde la transformación de las condiciones materiales y de las relaciones de producción, sino que acepta el imperativo de construir un escenario donde la humanidad pueda pensar, amar y gozar libremente. Así, la solidaridad como espíritu otea, cual meta última y de tintes insondables, la prístina libertad, pero no una libertad ensimismada, sino enfocada a *crear*; una libertad que asume con viveza la exhortación a consagrarse al *novum* como posibilidad límite. La pasión por la dignidad humana, cuya pujanza impulsa la utopía de la solidaridad hacia el futuro, invita a imaginar una sociedad en la que lo intangible, la luz que nos uniría sin conculcar nuestra individualidad, aquello que integraría armonía y dialéctica desde la prolongación de lo individual y de lo colectivo en un futuro creador, logre finalmente levantar sus cimientos en la historia.

El espíritu, aquello que une lo diverso, encapsula el destino de la solidaridad. Es la interiorización de la ética de los fines, de la ética de la solidaridad, objetiva libremente en la edificación de un mundo más justo. Se entona entonces un canto a la esperanza en las posibilidades del ser humano, frente a todo atisbo de pesimismo antropológico. Puede decirse que las sociedades actuales se enfrentan a tres grandes desafíos, uno de naturaleza ecológica, otro de índole social y un último reto 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, numerosas regiones yacen aprisionadas en la cárcel del subdesarrollo; finalmente, la voracidad materialista y consumista, que nos condena a concebirnos 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 por el contrario impiden la libre expansión de las energías de la vida), en una espiral que aboca al mercado a asignar nuestros recursos creativos a la invención incesante de nuevos productos, muchos de ellos innecesarios desde el punto de vista de la utilidad individual y social. Sólo la valoración de la persona como un fin en sí y nunca como un medio, junto con la perspectiva del espíritu (que vislumbra en lo intangible, en la comunicación humana y en la búsqueda de sabiduría, belleza y amor, aquello que realmente nos eleva, sin destruirnos los unos a los otros), representan una alternativa al 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 así 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, 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 e inasible, a un espacio de auténtica libertad (en virtud de su radical indeterminación temporal, de su capacidad de “más”, de *ulterioridad*), no le ofrece una excusa cómoda para rehuir el compromiso con una historia más humana, con la mejora del mundo, con el ideal de una conciencia que se impone sobre las fuerzas ciegas de la naturaleza y sustituye la selección natural por la selección racional. Desea humanizar a la humanidad y alcanzar un mundo más justo, porque así desplegará máximamente su horizonte de posibilidades ontológicas y desafiará con mayor originalidad lo dado.

De este modo, su amor por la justicia planta el germen de un pensamiento que trasciende la justicia misma, la rigidez de sus cánones. Sin embargo, en el *hic et nunc* de una historia doliente, transida de sufrimiento, ofuscada por la carencia y la esclavitud, se entrega a la búsqueda de la justicia. Pues ¿acaso debe resignarse la humanidad ante la injusticia, ante la desigualdad, degradante y vejatoria para 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 desigualdad objetiva insoslayable, una asimetría fundamental que es fruto de la lotería genética y de circunstancias sociales no elegidas. Esta tajante fisura escinde a los seres humanos en talento y voluntad. Sólo un concepto adecuado de igualdad social puede contribuir a enmendarla. Desiguales en capacidades y en necesidades, la justicia social, que es la materialización del ideal de la solidaridad, no ha de pretender que todos puedan y necesiten exactamente lo mismo, sino que cada uno aporte de acuerdo con sus posibilidades y tome de la riqueza colectiva en consonancia con sus necesidades. La solidaridad representa

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, instanciadas de forma objetiva, permitan a todos desarrollar al máximo sus destrezas, así como satisfacer sus necesidades. De la reciprocidad entre el ideal de la razón y su inversión materialista (aspecto en el que tan incisivamente insistieron Marx y Engels) depende la posibilidad del progreso humano hacia mayores cotas de consistencia y completitud en los sistemas de organización social.

Las posibilidades cambian, como también sucede en el orden de las necesidades. La solidaridad como espíritu no aspira a congelar un estado determinado de la naturaleza humana en un tiempo preciso, sino que capta el dinamismo de las posibilidades y de las necesidades. Para ello, propone el ideal de la solidaridad adaptado creativamente a cada etapa concreta de la humanidad, pero sin renunciar a adaptar esa misma etapa al ideal de solidaridad. Dentro de esta circularidad hermenéutica entre el ideal y la historia, la solidaridad como espíritu no se interpreta como el patrimonio de ninguna época en particular. Su vocación de universalidad rebasa las fronteras temporales. No se concibe entonces como un descubrimiento de la razón moderna, feliz obsequio del ímpetu creativo que exhibió la Ilustración durante su apogeo, sino como una llama ardiente y pródiga, que nunca ha cesado de abrasar el intelecto y de espolear el corazón de los hombres. Podría haberse avivado en la Antigüedad, o bajo el feudalismo, como también puede recuperarse ahora, y no por haberse cumplido ciertas condiciones objetivas que, en último término, no pueden determinarse *a priori* (pues desconocemos el alcance hipotético de la creatividad humana y de su capacidad de adaptación), sino porque la mente siempre ha podido asumir el ideal de la solidaridad, si bien en reciprocidad hermenéutica con las circunstancias sociales, como concepto que se corrige y enriquece gracias a la experiencia histórica y a la profundización en nuestras posibilidades de pensamiento. Desde el momento en que el ser humano goza de una racionalidad que le permite intercambiar conceptos y fundar en la comunicación la posibilidad de todo progreso, nos predisponemos a la solidaridad. Desde el instante en que aprovechamos el intelecto y no la fuerza bruta para la exploración del mundo y la resolución de problemas, nuestro progreso sólo puede acelerar exponencialmente, pues cada logro desencadena incontables logros potenciales, en un proceso acumulativo cuya variación es proporcional a su valor dado.

La solidaridad constituye un ideal ético. Es la pretensión de emplear el estado de la técnica y de la ciencia para obtener el máximo grado de despliegue de las energías vitales que atesora cada individuo. De hecho, la justicia converge con esa expansión de fuerza latente, 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. Así, el sueño de la solidaridad se vuelca a auspiciar que dicha ampliación de la esfera individual no se restrinja a unos pocos, sino que se universalice. En efecto, la solidaridad siempre se ve hostigada por

el fantasma omnipresente de la parcialidad, por la desconsoladora constatación de que aún no hemos conseguido que los hitos de la humanidad brillen en todos y redunden en beneficio común, para así desinhibir lo que ahora permanece reprimido en muchos: la pasión por la vida, por la creatividad, por el diálogo, por la intelectualización...

Como ha subrayado Amartya Sen¹⁷⁵, más importante que llegar a un consenso teórico sobre la naturaleza trascendental de la justicia es ofrecer una interpretación de este concepto que genere enjuiciamientos comparativos entre alternativas dentro de un mundo irresolublemente contradictorio, para así decidir qué es más o menos justo. Esta observación esconde una gran verdad, porque resulta altamente complicado establecer *a priori* una elucidación completa, unánime e indiscutible de la naturaleza de la justicia. Sin embargo, toda valoración sobre lo justo lleva implícita una determinada idea de justicia. Es imposible, por tanto, enterrar la sombra de la definición, aun tácita y furtiva, que más bien opera como axioma, como principio de una cadena de razonamientos, susceptible de corrección de acuerdo con el análisis lógico y con la experiencia. No obstante, en el diseño de nuestros sistemas axiomáticos 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.

Por ello, y aunque la idea de justicia no puede desligarse de lo que cada época está preparada para aceptar como justo, parece conveniente postular un ideal de la razón. Aun desmentida constantemente por la experiencia histórica, una expectativa tan noble funcionaría como expresión de *esperanza racional en la historia*. Desde su óptica, los retrocesos y altibajos en nuestra comprensión de lo que es justo serían meramente coyunturales; en el cómputo global se produciría un crecimiento auténtico y sostenido de nuestra conciencia de la justicia, a fin de satisfacer mejor las potencialidades inherentes a los seres humanos y al concepto que pueden albergar de sí mismos. Nuestras exigencias de justicia son mayores que en tiempos de Grecia y Roma. No aceptamos la esclavitud, pues hemos alcanzado una noción de lo humano que no puede eximirse de identificar en todos los miembros de nuestra especie un conjunto de atributos compartidos, reflejados 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. La verdad del pasado como hecho no puede alterarse, por mucho que pueda interpretarse. No cabe obliterar deliberadamente de la conciencia el rastro de los siglos, la memoria colectiva y la comprobación de que podemos pensar de forma más consistente y completa que en etapas pasadas. Muchas situaciones que hoy se consideran justas escandalizarán a las generaciones venideras. Podemos confiar en no replegarnos ante los derechos tan arduamente conquistados. Podemos profesar esperanza en un discernimiento

¹⁷⁵ Cf. *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009.

social en torno a lo justo y lo injusto que siempre discurra en paralelo a una advertencia no menos lúcida sobre las posibilidades de la humanidad en cualquier momento dado. Sólo cuando se hubiese consumido el horizonte de las posibilidades humanas habríamos logrado una comprensión definitiva de la justicia, bendecida con las propiedades de completitud y consistencia que sellan la plenitud lógica de un sistema intelectual. Sin embargo, existen sólidas razones para creer que nunca agotaremos el pensamiento posible sobre el mundo y la humanidad.

2.5. Solidaridad e individualidad

Nunca ha resultado tan factible como ahora materializar la solidaridad, porque jamás había adquirido 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 —pero 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, ¿acaso no se debe a que existen resistencias sumamente poderosas, cuyos intereses siempre contrariarían el espíritu de la solidaridad? ¿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. Silencia la voz de los intelectuales, los sueños colectivos (cuya expresión no puede sino intentar recapitular la utopía individual de agrandamiento máximo de las fronteras de lo posible, siempre y cuando ésta satisfaga la condición de universalidad) quedan sentenciados a la irrelevancia más ominosa, a la amarga disolución del ideal en multitud de cuestiones técnicas que nos disuaden de reflexionar sobre la necesidad de los fines. Llegamos 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 impide creer en la viabilidad de este proyecto.

La solidaridad no constituye la simplificación de una realidad intrínsecamente compleja, como si se afanara en subsumir la variedad humana, las distintas potencialidades y la irreductibilidad de cada rostro, en un ideal avasallador, que cercenaría la riqueza de la historia. No se trata de uniformizar lo diverso, porque la solidaridad remite a una libertad que ha trascendido su ensimismamiento. Exige entonces tomar conciencia de la complejidad humana y comprometerse con la expansión de nuestras posibilidades vitales, por lo que 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 presupone la pasión más intensa y el entendimiento más profundo, merece la dedicación de todos los espíritus, grandes y pequeños, pues todos se ven obligados a enfrentarse al desafío de existir, y la solidaridad comporta el reto colectivo por antonomasia. Su ideal no

sucumbe a la simpleza, al reduccionismo o a la unilateralidad, sino que transparente una voluntad sincera de preservar la heterogeneidad del fenómeno humano. La solidaridad aspira a que todos, 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 haga creer que sólo unas cuantas almas iluminadas comprenden hacia dónde se orienta la humanidad (si es que se dirige hacia alguna meta). La solidaridad prefigura la filosofía de los muchos frente a las sutilezas laberínticas de los pocos.

La simplificación más flagrante consiste en creer que la humanidad es incapaz de la solidaridad, como si su evidente lejanía debiera desalentarnos por completo a la hora de perseguirla. La historia permanece inconclusa. Nunca descubrimos *ya* una verdad absoluta, una eternidad que absorba la finitud del tiempo y anticipe cualquier *novum* en el aquí y ahora, para volcar todo vestigio de lo impensado en lo pensado. Nuestra certeza más incommovible se encapsula en la presencia de un futuro, en la incompletitud del tiempo 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 la inabarcabilidad del tiempo y de la irrefutabilidad de su implacable curso: en la imposibilidad de “deificar” un momento dado, que convierta toda ausencia en presencia y suspenda el flujo de la historia. Lo absoluto converge así 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 (evocación del infinito verdadero de Hegel, que trasciende la oposición entre finitud e infinitud). Esa finitud nos colma, al revelarnos un espíritu, una luz que permanece y cambia simultáneamente, una contradicción ya no sometida al dominio abrumador del concepto. De este modo, su pujanza nos libera de la primacía unilateral del entendimiento, pues nos abre también al poder de la sensibilidad. Insufla en nosotros un anhelo vasto y profundo de *creación*.

El énfasis en la solidaridad no puede menoscabar el tesoro inconmensurable que cristaliza en la complejidad humana, fruto legítimo de nuestra condición finita; más bien 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 entonces construir materialmente en la historia un escenario que permita al género humano desplegar todas sus posibilidades y todas sus energías, para así fusionar la búsqueda creativa del individuo con la de la especie.

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 puede querer aniquilarla, sino realzarla e impulsarla, tal 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

lidar con las luchas cotidianas y con la incertidumbre de cómo sobrevivir, aun en medio de una humanidad que nunca había producido tanto. La vida compleja no debe constituir la rúbrica distintiva de una determinada clase social¹⁷⁶, sino la

¹⁷⁶ ¿Es concebible un sistema capitalista que no produzca distinción entre clases sociales? ¿Cabe preservar el poder productivo del capitalismo en el terreno económico sin tolerar el surgimiento de clases sociales? La estratificación social en clases es un fenómeno previo al capitalismo, y probablemente al inicio de cualquier sistema productivo. No es descartable que incluso en la prehistoria se establecieran ciertas jerarquías sociales, reproducidas de generación en generación e instituidas en algo así como un estamento o una clase. Probablemente basados en la fuerza o en la inteligencia, estos sistemas jerárquicos implicarían la existencia de una diferencia de estatus social entre los miembros de los respectivos grupos, sólo que, en virtud del escaso tamaño de esas sociedades y de su alta homogeneidad, no resultarían comparables a los que emergieron con el desarrollo de los primeros sistemas productivos a partir del Neolítico. En la prehistoria los hombres eran igualmente pobres. Al no existir sistema productivo en una sociedad de cazadores y recolectores, la riqueza y el estatus tenían que sustentarse en categorías no estrictamente económicas. Aun así, la presencia de estratos sociales no puede atribuirse necesariamente a las propiedades de un sistema económico concreto, sino que quizá dimane de una tendencia humana a diferenciarnos y a afirmarnos frente a otros de acuerdo con la realidad o con la percepción de determinadas variables, como la fuerza física y la agudeza mental. Con la expansión de los grandes sistemas económicos que ha conocido la humanidad —el esclavismo, el feudalismo, el mercantilismo...—, este fenómeno de diferenciación y jerarquización no hizo sino acrecentarse. En algunos casos se consagró como una verdad metafísica y teológica eterna e inmutable (por ejemplo, en el sistema de castas). Con el capitalismo, las clases sociales se despojan de connotaciones extraeconómicas y se reducen a una cuestión puramente monetaria. Los antiguos privilegios aristocráticos se esfuman, las verdades metafísicas y teológicas se diluyen y la única diferenciación aceptable entre los miembros de una sociedad se fundamenta en su estatus económico. Por supuesto, las distinciones económicas coexisten con otras, como las culturales. Hay personas que, sin ser ricas, gozan de una privilegiada posición social que se deriva de su estatus político o cultural. No obstante, si estas distinciones no tuvieran alguna clase de soporte económico serían difícilmente conservadas. Por mucho que, más allá de un mínimo económico, no todo se reduzca a lo económico, y algunos aspectos del estatus social respondan a cuestiones políticas y culturales, la verdadera fuerza sigue residiendo en lo económico, porque sin soporte material ni siquiera podría preservarse ese estatus. Un gran artista rara vez pertenece a una clase económicamente baja. Para mantener su estatus, o precisamente para generarlo, debe haber alcanzado cierto umbral de bienestar económico, a partir del cual es innegable que su posición puede equipararse a la de personas más ricas. Un sistema como el capitalista no puede subsistir sin incentivos económicos, y por tanto sin una recompensa diferente según el valor de lo producido. El enriquecimiento de unos es consustancial al capitalismo; no tiene por qué implicar un juego de suma cero, que se traduzca en el empobrecimiento de otros, pero sí conlleva una diferenciación retributiva entre individuos. La pregunta es otra: aunque aceptemos que es imposible un sistema capitalista donde no haya acumulación privada de capital, sostenida en la distinta recompensa de acuerdo con lo producido, ¿deben estas diferencias económicas convertirse en clases sociales? ¿Implica una diferencia de salario o patrimonio una diferencia de clase? ¿Es posible el capitalismo sin institucionalizar un sistema de clases? Creo que sí. En el capitalismo las clases no tienen por qué ser compartimentos estancos. Salta a la vista que un individuo de origen humilde puede prosperar, y que en ocasiones algunos pueden ver mermados su patrimonio y sus ingresos hasta prácticamente cambiar de clase. Que, en la práctica, no sea lo habitual no significa que el sistema capitalista lo impida (a diferencia de sistemas más rígidos, como el feudal). Si admitimos la inexorabilidad de las diferencias económicas entre individuos no tenemos por qué aceptar la inexorabilidad de las diferencias de clase. En un mundo donde la riqueza económica no fuera el determinante fundamental del estatus sería concebible que hubiera individuos de distinta posición económica pero idéntica posición social. Aunque pertenecieran a clases económicas dispares, la verdadera clase no vendría dada por el nivel económico, sino por otros factores (o por ninguno, hasta el punto de abolir el sistema de clases). La vida social obedece a percepciones. Si lo que se valora es el dinero, la clase vendrá determinada por el dinero, pero si se valoran otras cosas, o si la conciencia de nuestra posición en una comunidad no se deja impresionar por distinciones económicas entre individuos, los más ricos podrán, sí, acceder a bienes y servicios exclusivos, pero no serán reconocidos como pertenecientes a una clase superior, porque nuestra percepción de lo social no radicará en lo económico. Imaginemos que en ese mundo la clase social o no existiera o tuviera como fundamento el nivel intelectual de una persona más que su posición económica. ¿Quiénes conformarían la clase alta? Los brahmanes en

verdad interiorizada por todos los seres humanos. Una vida humana digna puede y debe aspirar a la complejidad de pensamiento y acción. Para ello, todos deben emanciparse de la urgencia impuesta por las necesidades inmediatas de la vida, a fin de abrirse a la posibilidad de *creación*, contemplada también en su dimensión de *autocreación*. 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 márgenes del ser, de la historia y del conocimiento.

Semejante tensión entre simplicidad y complejidad, o entre la pureza conceptual de la idea (su tendencia a buscar la identidad, la homogeneidad y la permanencia) y la diferenciación constante frente a la realidad (su inclinación básica hacia la autodiversificación, hacia la contradicción con respecto al estado previo, gracias al avance perpetuo del tiempo), es un motor fundamental para el desarrollo de la mente humana. Un ideal completamente enajenado del mundo y del horizonte de contraste empírico sería inútil para la humanidad, pero una humanidad sin ideales caminaría ciegamente por la historia sin adueñarse de su curso. En la mente que intenta crear y concebir alternativas a la realidad, retroalimentada por los mensajes que la propia realidad le envía (en un proceso iterativo potencialmente infinito), yace la clave para la búsqueda asintótica de un equilibrio entre consistencia y completitud que sellaría la frontera de la perfección absoluta, de la posibilidad de posibilidades. Un ideal puro, sin sombra de inconsistencia y perfectibilidad, se volvería una nueva forma de mismidad; sin embargo, una realidad caótica, abismada en su multiplicidad, tampoco vencería la mismidad, pues quedaría dejada a sí misma, a la imposibilidad de mejorarla. Sólo un ideal potencialmente *realizable*, susceptible de corregirse, ensancharse y perfeccionarse, junto a una realidad potencialmente *idealizable*, liberada de sí misma, de su tendencia a la diferenciación como fin en sí, a la inexorabilidad del crecimiento entrópico,

la India ni eran ni son necesariamente los más ricos, sino los productores y gestores del conocimiento, los creadores de la vida intelectual. Análogamente, en otros tiempos se ha valorado más el ardor guerrero que la riqueza, o el estatus religioso que el político. Es en nuestra percepción del valor social donde reside la diferencia entre clases. Aunque el sistema capitalista conduzca de manera casi necesaria a una desigual retribución del trabajo (por cuanto el valor económico no se basa en el aspecto puramente cuantitativo, objetivo y temporal, del trabajo, sino en el cualitativo, sujeto a la oferta y a la demanda y por tanto a la suma de percepciones individuales, a la *valoración subjetiva*), que esta diferencia se torne en estratificación social es una cuestión organizativa y perceptiva. Se argumentará que mayor capacidad económica implica mayor poder sobre otros, o al menos la posibilidad de comprar el tiempo y las voluntades de otros. No lo negaré, pero es así porque el sistema social, fundado en la organización social, que a su vez responde a cómo los seres humanos se perciben y entienden su mundo, lo permite. Que uno pueda adquirir mejores bienes y servicios no tendría por qué traducirse en la pertenencia a una clase superior, incomunicada con las demás. Si la sociedad no valorara la ostentación de riqueza, el estatus económico o el éxito puramente monetario, esa persona no integraría una clase alta. Más allá de ciertos umbrales, el estatus social no dependería del económico, sino de otros factores, o de ninguno, pues en la práctica se habrían difuminado todas las distinciones sociales. Pueden existir sociedades altamente igualitaristas en términos sociales, aunque sigan tolerando grandes diferencias en lo económico. Si bien el capitalismo favorece determinadas estructuras políticas y sociales, no existe un sistema de traducción universal entre lo económico, lo político, lo social y lo cultural. Es nuestra percepción del mundo humano lo que nos lleva a establecer conexiones aparentemente indiscutibles entre lo económico, lo político, lo social y lo cultural.

a la tiranía de un tiempo que no cesa de proseguir y que nos impide encontrar atisbos de permanencia en medio de lo mutable, nos permite *crear*, esto es, cambiar la idea y la realidad al unísono, para superar toda expresión de mismidad ontológica.

La solidaridad no puede nacer de la violencia y del odio, sino de la persuasión racional. De lo contrario, se despojaría de su carácter de ideal, de límite asintótico y meta perfectible. El odio sólo inculca mayor animadversión. Multiplica todo eventual conflicto. La solidaridad refleja una pugna no violenta, una esperanza diáfana en la razón y en la sensibilidad. Por ello, se opone firmemente a todo lo que desdice de los ideales de libertad y justicia. La aurora de la solidaridad no puede amanecer como venganza ni como resentimiento, sino como un sueño que nos eleve a todos, miembros de la familia humana. En efecto, el ideal de solidaridad se proyecta también como paz y concordia: como paz de la humanidad consigo misma, cuyo espíritu ya no teme la historia, dado que en ella contempla un espacio donde crear y donde sondear el amor, la belleza y la sabiduría como conceptos límite. La solidaridad ensalza al ser humano como fin en busca de fines, de manantiales inagotables, de santuarios universalmente accesibles, pues el mero hecho de que uno se aventurara a explorarlos en nada mermaría las capacidades ajenas. Jamás estaríamos ante un juego de suma cero, donde la ganancia de unos conllevara la pérdida de otros. El fin en sí, el ideal, se perfila entonces como ganancia universal, como optimización absoluta de todas las preferencias individuales en la configuración de lo común. Si el conocimiento implica un fin, entraña también un poder, pero un poder constructivo, un poder reservado a la infranqueable intimidad del yo y susceptible de entregarse libremente; un *autopoder* que no ahoga los poderes ajenos, sino que participa de un bien aún mayor: el que nos ofrece la sabiduría, de cuyas fuentes todos pueden beber sin nunca saciarse. Mi avance en el conocimiento es plenamente compatible con el de los demás, pues yo no consumo el conocimiento, sino que simplemente lo asimilo, enriquezco y difundo. Algo similar ocurre con la belleza y con el amor: mi deleite con la belleza no impide que otros gocen también de ella, y mi pasión en nada prohíbe el deseo ajeno. Acontece, así, una reconciliación entre el yo y el nosotros.

La centralidad de la categoría de *fin en sí mismo* para la conciencia solidaria se pone también de relieve en su concepción del trabajo humano. En vez de basarse únicamente en la evaluación del producto, de la eficiencia, del resultado, con arreglo a la ley de la oferta y la demanda, examina la acción en sí, el trabajo mismo. El trabajo no se mide sólo monetariamente. Su incentivo fundamental no puede consistir en la mera acumulación de riqueza. Para la conciencia solidaria, los seres humanos trabajan en aras de la mejora de la vida, guiados por el empeño de transformar el mundo, de crear, de conocer, de intercambiar, de amar y de legar belleza. No es sólo la necesidad: es también la libertad. En un mundo mejor, el trabajo no respondería sólo a la necesidad: nacería también de la libertad creadora del ser humano, de su aspiración a elevarse. El incentivo del trabajo nos lo brinda así la humanidad; el fin y no el medio —la posesión material—, la libertad

y no la necesidad, la tensión estimulante entre la visión del trabajo como ideal y las constricciones materiales que lo envuelven. Su motivación última sólo puede entonces apuntar a la expansión de nuestro horizonte de posibilidades, para *crear*, más allá de las presiones ambientales que nos hayan impulsado fácticamente a trabajar en el curso del tiempo. Por ello, la conciencia solidaria aspira a reducir de manera radical las desigualdades sociales, pues las valoraciones asimétricas que hoy reciben los distintos trabajos son el sello de la injusticia de que unos gocen de tan escasa consideración, en tanto que otros son premiados de forma desproporcionada, con la sola excusa de la irrevocabilidad de la ley de la oferta y la demanda, según la cual el valor de un trabajo brota de su productividad marginal. La conciencia solidaria, en definitiva, se sirve de la razón y de la imaginación con el objetivo de concebir un ideal para la historia como escenario del trabajo humano volcado al futuro.

El desarrollo de la conciencia solidaria exige una conversión ética, capaz de capturar la efervescencia y el poder de la imaginación humana en los fines y no en los medios. Para ello, es apremiante que los seres humanos aprendamos a no dejarnos cegar por el dinero como herramienta universal destinada a un objetivo indeterminado, sino a apreciar la meta misma en vez del instrumento: el cultivo del arte y de la ciencia como modos de expandir la imaginación y la razón, la posibilidad de que todos amemos irrestrictamente y dialoguemos en libertad (o, como ha propuesto Habermas, “sin dominios”), emancipados de las asfixiantes barreras erigidas por los prejuicios y apuntaladas por las diferencias sociales. Mitigar drásticamente las disparidades en renta y patrimonio que hoy dividen a la humanidad, así como proclamar la urgencia de una civilización más sobria y solidaria, de una civilización más “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 de nuestro compromiso, de nuestra entrega a lo puro, a lo límpido, a lo *creador*. Efectivamente, en la lucha contra las injusticias sociales se constata de modo preeminente el grado de convencimiento de que es en el fin y no en el medio donde estriba el auténtico valor, rúbrica del triunfo de la ética sobre la eficiencia. No se trata sólo de producir, sino de producir para vivir, para progresar, para ensanchar el horizonte de posibilidades de todas las vidas, y disfrutar también de lo efímero y finito.

Las glorias de la humanidad residen en sus grandes logros científicos, filosóficos y estéticos. Es a los sabios y a los creadores a quienes debemos tributar nuestra admiración, para impulsar nuestro deseo de superación. No es el dinero, un simple medio, sino la síntesis de sabiduría, belleza y amor, fines profundos e inspiradores, la meta a la que deben dirigirse nuestras aspiraciones genuinas. La defensa de las humanidades, y de todo conocimiento hipotéticamente “inútil”, converge con el alegato en favor de la idea de “fin en sí”. En ambos casos, la conciencia se rebela contra el oscurecimiento de la razón provocado por el énfasis en la dimensión unilateralmente instrumental de la vida, cuya voracidad lo encauza todo

hacia un utilitarismo totalizante (sobre este aspecto la Escuela de Frankfurt ha legado reflexiones magistrales). Frente a una ciencia que se muestra legítimamente aséptica, ajena a toda posible valoración externa a los propios mecanismos sancionados por su método de retroalimentación entre las elaboraciones teóricas de la mente y su contraste empírico, las humanidades nos otorgan una voz que nos interpela con viveza. La ciencia no tiene por qué satisfacer nuestros intereses, no tiene por qué consolarnos, no tiene por qué edificar un mundo hecho a nuestra medida: ha de ofrecer descripciones cada vez más “objetivas” de la realidad, esto es, modelos más consistentes y completos del mundo tal y como se nos muestra en forma de datos procesados por nuestra sensibilidad y examinados por nuestro entendimiento. Ciertamente, la imposibilidad de culminar semejante objetivo, un acoplamiento pleno entre la realidad —concebida como referente externo— y la mente —interpretada como marco interno, es decir, como instancia observadora, capaz de establecer correlaciones biyectivas con un referente externo dado—, tal mapa a escala 1:1, nos obliga a postular que la meta de la ciencia constituye un límite asintótico. En él, nuestras representaciones de la realidad tenderían indefinidamente hacia una convergencia entre consistencia y completitud, y conseguirían incluso introducir la subjetividad como parte de esas descripciones objetivas. Las humanidades, por el contrario, buscan referirse a nuestras preocupaciones más hondas. Se esmeran así en brindarnos una palabra en medio del silencio de la naturaleza, destilando lo común de la experiencia humana a partir de la diversidad de sus manifestaciones. Asistimos a la humanización de un universo impersonal. El único objetivo que orienta la tarea de las humanidades apunta entonces a ellas mismas y no a un marco de referencia externo: al ser humano, después de todo. Su ambición no es otra que la de expresar las ansias más profundas e impercederas que nos han acompañado durante siglos, así como canalizar otras nuevas que puedan surgir en el mañana. El hombre, no la naturaleza, es el centro de las humanidades; la reflexión, no la descripción; el sentido, no el mecanismo; la teleología, no la eficiencia. Por fortuna, gracias al progreso científico y filosófico podemos construir puentes cada vez más sólidos entre las ciencias y las humanidades, llamados a poner de relieve cómo la subjetividad, la conciencia, aquello que nos hace humanos, hunde sus raíces en la física, la química y la biología, dentro de la gran trama evolutiva.

La solidaridad prefigura un ideal, una noción límite, una posibilidad ciertamente no extraña a la dinámica misma que teje la historia, pero una meta que siempre trascendería el contexto moldeado por cada época, y que por ello no podría agotarse en ninguna idea, en ninguna estructura conceptual concreta, en ninguna realidad que anulase por completo su tensión creadora con el plano de lo posible. Se trata así de un objetivo asintótico, susceptible de sobreponerse constantemente a lo dado, a cualquier conjeturada mismidad. Por ello, el ideal de solidaridad no hace sino evocar una insatisfacción crónica con el presente y una esperanza robusta en el futuro. Porque la conciencia solidaria 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, llega a abrigar tan altos ideales, sin renunciar a ellos pese a las contradicciones innegables entre lo posible y lo real, o entre la idea y el hecho. La conciencia solidaria no se resigna ante lo palmario, ante el *factum* aparentemente inatacable, sino que propone un futuro distinto, donde el mañana sepulte las evidencias del hoy. Si en verdad logramos imbuirnos de una confianza firme en la indeterminación que define la naturaleza de lo histórico y de lo humano, así como en la incesante posibilidad de un “más”, de un espacio nuevo, de una expansión ulterior de las energías vitales que todos atesoramos (en suma, de una *ampliación del ser* como horizonte asintótico compuesto por un *infinito de infinitos*, por posibilidades de posibilidades —por un conjunto de conjuntos—; de un *novum* que supere la continuidad en la cadena de las causas y de los efectos, tanto como para *crear*), cabrá entonces la solidaridad como espíritu. Sólo es digno de nuestra fe aquello que nos ofrece ideales capaces de entusiasmarnos, de despertar nuestra pasión: un sueño que auspicie nuestro crecimiento, la santa utopía por la que luchar.

Lo solidario constituye la materia de un sueño creador, de un reino que aspiramos a construir en la vulnerabilidad de la historia. Contemplamos entonces una meta asintótica y por tanto *libre*: la de una humanidad hermanada, la de una humanidad abierta al poder que irradian la comunicación, el arte, la ciencia, el amor...; la de una humanidad que conoce y siente conjuntamente, sin por ello suprimir las ansias individuales, pues les confiere un marco rejuvenecedor, un espacio mayor donde reconciliar las diferencias y engrandecer el horizonte de nuestra libertad. La conciencia que se entrega a la creación sólo puede albergar esperanza en la fuerza de la solidaridad para transformar la historia. 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, pues se vuelca intrínsecamente hacia lo indefinido, hacia lo inagotable, como asíntota a la curva. Combina así, en hermosa mezcolanza, lo tangible con lo intangible, la realidad con la utopía, lo finito con lo infinito, para gestar un lenguaje nuevo, ávido de *creación*.

La suspicacia hacia la acumulación excesiva de riqueza material, el rechazo a una injusticia social que nos desgarrar como seres humanos, ha de potenciar un *espíritu ascético*; pero no al modo calvinista, no como un ascetismo que continúa ofuscado por el ansia incontenible de poseer aún más, de cara a cuya satisfacción la renuncia a la fruición presente es tan sólo un instrumento, una vía útil para amasar más riqueza en el futuro. Para la conciencia solidaria, el ascetismo ha de exhortarnos a crear, a consagrarnos al espíritu. Ese ascetismo se complementará entonces con la admiración hacia quienes cultiven los bienes inextinguibles que ennoblecen a la humanidad: el arte, el conocimiento, el amor, la comunicación, la fantasía... Fomentará, por tanto, un aprecio irrestricto hacia los creadores, los científicos, los humanistas y aquéllos que se entregan voluntariamente a servir a los demás, pues es absurdo creer que alguien cuyo fin principal no es otro que

enriquecerse puede ser el salvador de la humanidad. El anhelo de sustituir la república de la eficiencia y de la injusticia económica por el paraíso de las artes y de las ciencias, donde la más alta valoración social no se concentre en el poder económico, sino en la riqueza cultural y humana, encapsula el sueño de la solidaridad. La conciencia solidaria se afana, así, en promover aquello que no discrimina, aquello que no incurre en un juego de suma cero, aquello que no levanta tapias entre los seres humanos y no siembra una distribución asimétrica del poder, sino el bien que no se estraga, pues su 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 defensa 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 ha emprendido un cuestionamiento profundo de la naturaleza del orden social imperante que subyace a la vigencia de ciertas leyes en lugar de otras. Bajo el manto acomodaticio del respeto a los procedimientos establecidos, el liberalismo encubre la carencia de un planteamiento capaz de remontarse, analíticamente, hasta las causas de la patente asimetría de poder que subsiste en el seno de una determinada sociedad. Prefiere abogar por una libertad negativa, por la posibilidad indiferente de realizar algo, frente a una libertad positiva, esto es, frente a la posibilidad efectiva de llevarlo a cabo. Así, el liberalismo renuncia a aspirar a algo más allá de la preservación de lo dado. Pero al no instaurar un ideal por el que luchar activamente, convierte el tránsito humano por la historia en una experiencia vacía, neutra, insignificante: en una resignación ante lo dado, que rehúsa proyectarlo asintóticamente hacia un horizonte mejor, esto es, más consistente y completo, o más racional —en cuanto que justificable desde menos presupuestos— y universal. Para el liberalismo, la humanidad, como un todo, está huérfana de derechos. Sólo el individuo, en su inescrutable arbitrariedad, puede alumbrar una meta, un proyecto de vida. El género queda disuelto en el individuo, y las relaciones sociales se diluyen en el magma de las voluntades individuales. El liberalismo se ancla en la libertad ensimismada, en una libertad que no reconoce el marco de interacciones involuntarias cuyo análisis trasciende el ámbito puramente individual, ni por tanto las asimetrías de poder heredadas y reproducidas. Consagra una libertad que no ha sido rescatada de sí misma: 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, que responde al estado de una sociedad en un momento dado. No es 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 conciencia solidaria, y justifica una razonable desconfianza con respecto a todo formalismo

jurídico, por entender que semejante actitud suele camuflar una reticencia — transida de indolente escapismo— a contemplar modificaciones, incluso subversivas, 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 hasta internarse en las raíces que sostienen una ley concreta? ¿Por qué no investiga su sustrato social, cuya manifestación no siempre trasluce un orden históricamente justo? ¿Por qué no también una igualdad efectiva, material, que garantice de manera más contundente la igualdad formal ante la ley? ¿No resultará esta última 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 induce 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, es nítida. La conciencia solidaria se atreve a profundizar más. No suspende la búsqueda de la justicia en la obtención de la igualdad formal, pues se percata de que lo formal se sitúa en una cúspide que oculta en su seno todo un espacio material horadado por múltiples y onerosas desigualdades, que o se corrigen u obstaculizarán gravemente toda posibilidad de abrazar una verdadera igualdad ante la ley.

¿Qué 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 todos nos hemos visto perjudicados o beneficiados por un orden social ya establecido, por 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...), por una técnica heredada, por unas leyes vigentes y por el trabajo de otros? Se entroniza la libertad individual, pero ¿no influyen las circunstancias en el ejercicio efectivo de la libertad? ¿Y no será entonces preciso transformar las circunstancias para conquistar la libertad? La libertad de unos engendra muchas veces víctimas. Por ello, la conciencia solidaria 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 tener en cuenta estas consideraciones. Después de todo, vivir en la oscura prisión del *ego* resulta desasosegante. Nos asfixia; nos encierra en un horizonte demasiado estrecho. Lenguaje, ciencia, arte, relaciones sociales... Hemos de admirar las aportaciones individuales, la maravilla de la creatividad que bendice cada rostro y lo orla con un blasón único, pero no podemos olvidar que cualquier con-

tribución al bienestar general se halla siempre precedida por un caudal inconmensurable 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 brotarán en el futuro, en un proceso que carece de término, porque siempre aparecerán negatividades, pero constantemente emergerá un impulso retoñado para corregirlas.

La solidaridad como espíritu abriga la convicción de que los lazos humanos pueden derrotar toda fuerza disgregadora. Las preferencias personales nunca justifican tan ostentosas diferencias en poder, acceso al conocimiento y bienestar. Las barreras que hemos levantado los seres humanos remiten a nuestra propia responsabilidad histórica, no a un hipotético orden natural, que poco o nada revela sobre la organización social. También hoy resulta luminosa la sentencia profética de Marx y Engels en *La Sagrada Familia*: “si las circunstancias forman al hombre, entonces es necesario formar humanamente las circunstancias”. La solidaridad entraña confianza en el poder de la historia sobre la naturaleza y la genética. En ella despunta, en definitiva, la certeza de que la sociedad trasciende la naturaleza, lo innato e incontestable, tanto como para que lo arbitrario pueda humanizarse si se somete sabiamente a una voluntad social, capaz de inaugurar un escenario nuevo, cuyo marco no se pliegue sumisamente ante lo natural. El orden imperaría así sobre el caos, y la razón sobre la naturaleza, como si un nuevo orden elevara el horizonte del antiguo. Como escribe 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”; por que la palabra humana ha de triunfar sobre el silencio del universo.

La libertad no ensimismada y transfigurada en solidaridad no subsume, sin embargo, todo hipotético futuro en la búsqueda de la justicia y en la transformación de las estructuras sociohistóricas, sino que se afana en fusionar lo individual y lo colectivo, para así propiciar el crecimiento de la *conciencia creadora*. Por tanto, cede el testigo al anhelo creador, al vislumbre del *novum*, sabedora de que ningún ideal de justicia agotará nunca la riqueza de la historia y la complejidad de lo humano.

Hay mística en la solidaridad, si por ello nos referimos a una luz siempre susceptible de acoger un significado más profundo. 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 nuestra *docta ignorantia* es mística, refleja atisbos de una bella incompreensión cuyos compases nos liberan de una intelección a veces opresora. La solidaridad no puede pretender consumir el misterio en la historia, sino humanizarlo, a fin de auspiciar que lo sorprendente e inexpli-

cable se traduzca en entusiasmo, en energía para vivir, en avidez de ensanchar las fronteras de lo humano, en contemplación de nuevas posibilidades. 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, el énfasis exclusivo en la libertad individual se centra en lo inmediato, en la ausencia de un proyecto colectivo, en la satisfacción de intereses necesariamente limitados, centrípetos 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 la posibilidad perenne que nos brinda la historia para transformarla, sin claudicar ante las fuerzas ciegas de la naturaleza o del destino. 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 se vuelve humanidad, y el yo un nosotros; no una suma de individuos fragmentados, sino participación, compromiso, imbricación en una ilusión dignificante, a la que todos puedan contribuir. La solidaridad transparente entonces inconformismo puro, desencanto con las ataduras del presente; no resignación ante lo dado, sino confianza en el futuro, sustentada en la convicción de que el porvenir se edifica con nuestras acciones.

Persistirán siempre factores incontrolables, pero gracias a la razón y a la sensibilidad disponemos de una fuerza imbatible, apta para sobreponerse a lo ingobernable. En nosotros reside el poder de instaurar las condiciones que al menos mitiguen lo azaroso y despiadado de la historia, tal que la palabra de la humanidad no enmudezca en medio de la apatía cósmica, sino que sea oída, aunque sólo sea por nosotros mismos. En la idea de solidaridad vibra una certeza: la de que, pese a todo, pese a la inmensidad y el silencio de este universo por el que navegamos, nos tenemos como humanidad. Fortalecida por su fe en las posibilidades de la mente humana, la conciencia solidaria se niega a aceptar abnegadamente la propensión a la violencia que ha definido nuestra historia. Inspirada por lo *impen-sado*, sueña con un mundo de paz y justicia: con el triunfo de la armonía sobre la dialéctica, por mucho que sólo represente el límite asintótico capaz de orientar nuestra imaginación.

2.6. Solidaridad y conciencia de la finitud

Toda interpretación de la solidaridad debe asumir la centralidad de la categoría de *finitud* en cualquier disquisición sobre lo humano, tanto en el plano individual como en el colectivo. Porque somos finitos, el horizonte de nuestra historia ha de partir de una finitud análoga, aunque no cesemos de debatirnos con nuestra aspiración irrenunciable a la infinitud y no podamos evitar sucumbir a una fructífera tensión creadora.

Así pues, ninguna teoría puede pretender trasplantar nostálgicamente la infinita perfección de las formas matemáticas a la delatadora finitud que envuelve

el espacio y el tiempo. De hecho, la grandeza de la historia estriba en las constricciones que dimanen de su carácter finito, pues la conciencia del límite siembra el germen de su propia subversión, y de ella brota la posibilidad de una proyección asintótica y de una eventual superación conceptual de lo dado. La sujeción al dominio de lo temporal permite entonces apreciar el tesoro de la finitud, de manera que, en lugar de posponer indefinidamente los ideales, busquemos realizarlos en el *hic et nunc* de la historia para trascender, como quería Hegel, la oposición entre lo finito y lo infinito, hasta concebir un infinito verdadero, capaz de enraizarse creativamente en el suelo finito de la historia.

La solidaridad apela a una idea finita sobre una humanidad finita inmersa en una historia finita, y no a una superlativa pero vaporosa infinitud, a un absoluto insondable y mayestático que rehúse todo enjuiciamiento crítico ante el tribunal de una razón finita. Nuestra mente proyecta espontáneamente hacia lo infinito, pero es en lo finito donde acariciamos nuestro auténtico infinito, y es en lo finito donde debemos encontrar un equilibrio constante entre la consistencia y la completitud de los modelos que aplicamos a la realidad histórica. Precisamente, de la imposibilidad lógica de conjugar por entero consistencia y completitud como propiedades de nuestros sistemas intelectuales y sociales surge una pulsión indoblegable, una *futuridad* que se extiende asintóticamente, sin nunca dejar de ofrecer nuevos espacios de posibilidad, nuevas formas de libertad conceptual. Es, por tanto, en la irresolución esencial de la historia, en su carácter de problema perpetuo, donde reside el secreto de la libertad humana, y por ello el fundamento de su autocreación infinita. En efecto, el tiempo añade nueva información al sistema del universo como un todo, pues en su avance inexorable suma instantes que se diferencian matemáticamente de los anteriores, por cuanto ocupan posiciones distintas en la recta, no subsumibles sin más en un tipo único, en un “instante genérico” t_n que no correspondería a posición alguna en la realidad de la dimensión temporal, sino que se alzaría como una mera abstracción matemática sin correlato físico, sin concreción. El tiempo es entonces susceptible de desplegar nuevas potencialidades, dentro de una especie de “espacio infinito de fases”, dotado de infinitos grados de libertad.

Nuestra trascendencia es immanente y nuestra inmanencia es trascendente: he aquí la contradicción pura. Esta tensión ontológica subraya la naturaleza de la realidad en sí, que no clama por una reconciliación definitiva, más allá de la subsistencia de esa misma antinomia, es decir, más allá del respeto a la legitimidad de una historia perennemente abierta, donde la solidaridad tampoco se erija en clave hermenéutica que destierre por completo el misterio, sino en el enunciado de la propia historia como entidad humana y abierta, cuyo curso tiene derecho a poseer un futuro. Por ello, la conciencia solidaria sólo puede volcarse impetuosamente hacia el porvenir. No puede ambicionar una clausura irremisible de la historia, la instauración de un presente que se transfigure de modo fulminante en eternidad. La conciencia solidaria se ve obligada a asumir la temporalidad, pero trascendida por la voluntad creadora, por el anhelo de *más*, por el ansia constante

de crecimiento. En la solidaridad, lo temporal y lo eterno no pueden sino converger en el ideal de una humanidad confraternizada, capaz de tomar las riendas de la historia a fin de propiciar que brille un futuro para todos: un porvenir humano universal, no únicamente individual, en cuyo seno cualquiera pueda reconocerse como dueño de un impulso creativo. La solidaridad emerge, así, como fe profunda en la realidad de *lo humano* en cuanto tal, más allá de las diferencias. Para la conciencia solidaria, la humanidad es un todo mayor que la suma de sus partes. Lo humano no se reduce a una recopilación aditiva de sujetos, sino que encapsula un espíritu, un nexo, una entidad de suyo que expande el horizonte de lo individual, al brindarnos 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 puede minusvalorar lo individual, la dimensión inasible que vertebra cada sujeto, el derecho a forjar nuestra propia felicidad y a definir nosotros mismos la senda de nuestras vidas: nuestra condición de posibilidad única, genuina, diferenciable, aun en un infinito de posibilidades ontológicas, como miembros numerables de un conjunto infinito, cuya identidad no se diluye en esa infinitud. Afirmarnos como sujetos en su deber, una pretensión legítima que despliega las fuerzas creativas del individuo. La conciencia solidaria se propone más bien abrir lo individual a una esfera mayor, elevarlo y rescatarlo de su mismidad, porque como individuos conscientes, como encarnaciones de una tensión ontológica insoluble entre lo que es y lo que no es, o entre lo que es y lo que puede ser en el futuro, no podemos constituirnos *a priori* en sujetos humanos sin construir un horizonte adecuado para desarrollar esa contradicción intrínseca entre la mismidad y su potencial negación, entre la identidad y la diferencia, o entre lo que comparece como algo dado y la posibilidad de su cuestionamiento irrestricto, de su fundamentación conceptual más pura e intensa. Por ello, precisamos imperiosamente de un desafío grande, de una luz que nos entusiasme, de un don que nos conduzca más allá de nosotros mismos. No podemos conversar solos: necesitamos más voces y más miradas, más manos que tocar y más cuerpos que abrazar; más posibilidades que explorar. Queremos más, y esta voluntad de *más*, esta *ulterioridad* que planea sobre nuestro espíritu, sólo puede realizarse en el contexto de la humanidad; no en el marco de una naturaleza desconcertante, cuya vastedad no nos dirige palabra alguna, sino en la pregunta abierta que se plasma en el rostro ajeno.

Pese a su finitud, la humanidad trasluce una infinitud potencial. Dentro de la finitud que nos rodea, lo humano es lo más ilimitado que divisan nuestros ojos, porque gracias a la conciencia traspasamos el ámbito de la mismidad y descubrimos, en la negación de esa mismidad, en el abismo sobrecogedor e inescrutable del *no ser*, todo un mundo de posibilidades: *un nuevo ser*, liberado de los límites previos. La auténtica infinitud no resplandece en la inmensidad del cielo estrellado, sino en el horizonte de posibilidades de nuestro espíritu. Y como expresión de un proyecto para la humanidad, la solidaridad 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 de la humanidad.

Una solidaridad consciente de su propia finitud no puede erigirse en verdad absoluta e irrefutable, pues su razón de ser radica justamente en dar testimonio de la realidad de un sueño, de una posibilidad factible y no meramente ilusoria. No cabe, por tanto, una definición rigurosa que agote la esencia de la solidaridad. La historia representa el origen y la meta de la solidaridad, por lo que toda concepción de este ideal ha de ser susceptible de reformulación venidera. Definir implica limitar, acotar en aras de la concisión, para determinar un objeto frente a otro. Sin embargo, hemos de buscar una solidaridad que desborde las angostas fronteras del presente, para abrirse esperanzadamente al futuro. Alcanzar esta clase de conciencia solidaria es una de las necesidades más acuciantes de nuestro tiempo.

2.7. Solidaridad y pasión por la historia

Cualquier reflexión sobre la relación entre el horizonte de la 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. La conciencia solidaria es previa y ulterior a Marx, pero su análisis no puede ignorar las aportaciones realizadas por este gran pensador alemán, 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”), para cuya consecución parece imprescindible proponer el principio de solidaridad entre los seres humanos como directriz de la organización social.

La grandeza de Marx no sólo reside en haber otorgado un papel privilegiado a la historicidad de las relaciones humanas, sino también en haber concebido un ideal de reconciliación. Inspirada en una comprensión profunda de la lógica dialéctica hegeliana, la filosofía de Marx ha acentuado la intensidad de la *carencia* en la historia, de la dolorosa y persistente negatividad, cuya acechante sombra nos conmina, empero, a no resignarnos ante la fuerza de la fatalidad. Porque si bien es cierto que subsiste un “extrañamiento”, una “alienación”, también lo es que el espíritu humano busca ansiosamente apropiarse del acontecer histórico mismo, a fin de trascender el conflicto. En palabras de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, “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”. Hay que insistir, no obstante, en el carácter irresoluble intrínseco a ese extrañamiento: la humanidad nunca podrá adueñarse plenamente de la historia, pues semejante “agotamiento” o consumación escatológica del curso temporal clausuraría el espacio de la vida y del crecimiento potencial, la posibilidad de creación como horizonte asintótico. Al igual que Pushkin en su elegía, debemos aprender y sufrir, aunque sin límites (“pero yo no deseo, amigos míos, morir: vivir quiero, para aprender y sufrir”).

Gracias en gran medida a Marx, la filosofía occidental ha tomado conciencia del imperativo de vincular la reflexión teórica a una *praxis*. Si la historia no ha mostrado aún todas sus potencialidades para la mejora de la vida humana y si el orden natural no subsume el plano de las relaciones sociales, debemos entonces enseñorearnos de lo histórico y propiciar que 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 de la obra de Marx: en el determinismo latente. Un Marx capaz de vislumbrar la posibilidad de que el hombre *posea* la historia a través de la reflexión y de la acción parece también condenar la conciencia a sucumbir ante dinámicas irrevocables, cuyo carácter inexorable marcaría sin remedio el rumbo de la humanidad. Esta oscura contradicción entre la percepción entusiasta de la libertad y la claudicación teórica ante la necesidad no la resolvió convenientemente el filósofo de Tréveris. En efecto, ¿cómo puedo advertir mi alienación si mi conciencia está secuestrada, inderogablemente, por las garras de ese extrañamiento? ¿Cómo puede alguien vencer el determinismo si todo está determinado? ¿Acaso está determinado a creer que ha triunfado sobre el determinismo? ¿Cómo puedo saber que algo es verdadero si estoy determinado a pensar que es verdadero? ¿Cómo puedo descubrir la verdad y denunciar la ideología como falsa conciencia si la propia necesidad natural e histórica orienta mi pensamiento, por lo que ni siquiera podría esclarecer si esa verdad es realmente verdadera, o si estoy determinado a asumir que es verdadera? Si todo obedece a la necesidad, ¿también mi suposición de que me he liberado de su influjo y he accedido a una comprensión más profunda de la verdad de las cosas? Rehén todavía de las premisas más discutibles de la concepción hegeliana de la historia, 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 ella resplandezca la justicia y la humanidad despliegue en plenitud el caudal de sus posibilidades, pero todo lo observa como si se dirigiera ineluctablemente hacia un destino prescrito. No se abre a la creación verdadera como categoría límite.

En numerosos aspectos y como herramienta de análisis social, lo cierto es que el materialismo histórico es insuperable, porque muchas de las proposiciones que lo arman son verdaderas, y la verdad es insuperable. Sin embargo, su análisis dialéctico del desarrollo de las fuerzas productivas no puede excluir una posibilidad intrigante: ya en etapas anteriores, teóricamente condenadas a padecer sistemas sociales injustos e inhumanos a causa de la inexorabilidad de las leyes históricas, el espíritu de la cooperación frente al de la competencia habría permitido obtener un grado similar e incluso más elevado de progreso económico. Quizá sin competencia, sin apropiación originaria y sin conflicto dialéctico entre los agentes del proceso económico hubiese sido posible que muy pronto, probablemente en el origen mismo de la capacidad productiva de la humanidad, emergiera una

sociedad solidaria, cercana al ideal socialista, sin que ello hubiese obstruido el propio desarrollo de nuestras energías productivas. Los distintos regímenes de producción podrían haber evolucionado sin oposición dialéctica. Como fuerza social, la cooperación podría haber conducido a los mismos resultados, e incluso a mejores escenarios. Esta afirmación parecerá utópica, al menos a la luz de las evidencias históricas y de cómo, sin afán de dominio y poder, sin el incentivo a enriquecerse, muchos proyectos nunca habrían prosperado. Con todo, semejante actitud escéptica ante la grandeza creadora del espíritu de la cooperación peca del mismo fatalismo antropológico en el que caen quienes recelan de la viabilidad del socialismo, por ir supuestamente en contra de principios básicos de nuestra naturaleza humana, cuya rigidez granítica nos abocaría al egoísmo y a una lucha implacable de todos contra todos. Por ello, es legítimo creer que mediante la cooperación seguramente habríamos logrado más que mediante la competencia y la lucha.

Ninguna fuerza puede negar al pensamiento la capacidad de transformar el mundo y de asumir la carga de la historia, la responsabilidad que ésta comporta para la acción humana volcada hacia el hoy y hacia el mañana, hacia nuestro *crecimiento*. No obstante, para ello hemos de respetar la perspectiva de un porvenir abierto en su esencia, frente a toda tesis que proclame precipitadamente un final de la historia (Kojève, Fukuyama...), cuya enunciación no hace sino reproducir los patrones de la imaginación escatológica (filtrados, eso sí, por la visión hegeliana de una idea que se conquista a sí misma como espíritu absoluto). Toda apelación a un final de la historia veta la posibilidad de intuir lo *ulterior*. El espíritu de la solidaridad ha de propiciar una actitud de crítica permanente, aunque se comprometa también con la materialización efectiva del ideal que ampara en su seno. Parece el único modo de preservar el poder de la dialéctica para superar las contradicciones de la historia sin sucumbir al determinismo, eclipse de la creatividad.

No puede existir un espíritu absoluto más allá de la apertura misma que nos proporciona el carácter intrínsecamente inconcluso de la historia, donde cabe concebir una *ampliación potencial* del ser. Ésta no tiene por qué resultar negativa o positiva, es decir, perjudicial o favorable para la humanidad, sino sencillamente neutra y ciega. Por ello, el deber humano, aquello que se labra con la tenacidad de nuestro esfuerzo, sólo puede consistir en apoderarse de la historia, en humanizarla, intelectualizarla e idealizarla. A través del despliegue de una solidaridad creadora, la historia puede convertirse en una trama significativa para todos los miembros de la familia humana. Para conseguirlo, hemos de concentrar nuestras energías en auspiciar beneficios de cadencia universal, como el amor, la sabiduría y la belleza, cuyos bienes pueden también redundar en la naturaleza, en ese cosmos de cuyo suelo 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 sustancialmente inconcluso,

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, la pregunta de las preguntas por la posibilidad de las posibilidades (“¿Por qué el porqué?”). Sin embargo, coronar tan alta cúspide exige que nos independicemos de las imposiciones naturales, para alzarnos como “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 el horizonte de lo humano —y de lo sobrehumano—, para ser partícipes de la verdad más profunda del ser, que evoca su posibilidad, su poder inagotable, su genuina infinitud.

Audacia hacia la historia: vibra aquí la esencia de la solidaridad. Su fin trasciende entonces el ámbito puramente social y económico, porque aspira a la libertad, al objeto en sí, a la creación y al crecimiento como esferas autosubsistentes que siempre se ampliarían, relativizarían y superarían; a pensar por pensar: a vivir y a expandir el horizonte de la vida, como lo haría un dios. Jamás puede abandonarse el pensar como un fin en sí mismo, como una tarea incesante y un límite nunca saturado. El pensar es nuestro *destino*, pero se trata de una fatalidad abierta, de un *telos* libre e insaciable: de la luz que nos concede el futuro. Comparamos en este mundo y en esta historia para pensar, esto es, para imaginar y razonar, y el pensamiento ofrece la solución al enigma de nuestra condición de “arrojados” al universo y a la historia. El pensar apunta a la solidaridad y a la creación.

Diógenes el Cínico buscaba desafortadamente un hombre mientras corría por las bulliciosas calles de Atenas, pertrechado con una lámpara encendida a plena luz del día. Aun en su ansiedad, parece que no lo encontró. Sin embargo, este fracaso no debería sorprendernos, porque ni siquiera sabemos qué es lo humano, y seguramente no alcancemos nunca una respuesta satisfactoria a esta cuestión. Esta carencia no debe desazonarnos. El ser humano encarna un misterio perenne. Lo humano no es susceptible de dilucidarse al margen de la historia; mientras ésta perdure, lo humano esbozará una pregunta no contestada. Sólo desde un futuro consumado, desde una perspectiva global, desde un *afuera* que nos permitiera contemplar como deidades entronizadas la totalidad del curso histórico, podríamos comprender el sentido del presente, tal y como intuyera Dilthey. Convenzámonos de que, con alta probabilidad, la trama de historia jamás se cierre del todo, por lo que en ningún momento habremos desenredado la larga madeja hilvanada por los siglos. Y si no existe un desenlace, una clausura que selle el proceso histórico, conformémonos entonces con admirar la belleza de un obsequio inusitado, porque cada etapa de la historia desvela una nueva luz sobre lo humano, una pluralidad de interpretaciones posibles, un arte nuevo y una ciencia nueva. Es 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, compondrán versos aún más hermosos y descubrirán verdades aún más profundas, pues nadie agotará nunca todo posible discurso. Veneremos el tesoro de una historia abierta.

Sin respetar el valor intrínseco de la historia, difícilmente despunta la luz de una conciencia solidaria. Por ello, este ideal no puede constituirse en una verdad atemporal, que evite la confrontación con lo secular. Es en la historia donde se forja el ideal de la solidaridad, en iteración con la experiencia y con el desarrollo del pensamiento humano. Es en atención a las necesidades y a los sueños de la humanidad en la historia como se piensa la solidaridad, y es en la historia donde también muere la solidaridad, cuando olvidamos que la historia adolece siempre de finitud. El tránsito de los siglos es ineluctable. Verdad incontrovertible, es inútil rebelarse contra ella, contra la posibilidad de añadir nueva información al despliegue del ser. No puede nacer, por concepto, una sociedad perfecta, una arcadia ahistórica en cuyo reino se interrumpa, crepuscularmente, el paso que marchita los tiempos y los condena al ocaso, mientras fuerzas desconocidas alumbran lo nuevo.

La conciencia solidaria ambiciona, sí, extirpar las injusticias, pero para que este noble afán no desencadene nuevos atropellos, quizás aún más ultrajantes, ¿no es preciso entender que la lucha contra la injusticia rebasa el orden material? No existe una sociedad perfecta, porque jamás aflora una humanidad perfecta, plenamente reconciliada consigo misma; una humanidad en cuyo corazón se haya asentado lo eterno. La humanidad es historia, es temporalidad, 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, la posibilidad de *novum*, el horizonte de la creación. De esta manera, la solidaridad no puede erigirse en verdad irrefutable, sino en herramienta para establecer el 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 caracterizado indefectiblemente por la finitud, cuya crisálida misteriosa encapsula esa humildad que el tiempo sabiamente prodiga. La injusticia más profunda que nos atribula germina en nuestro interior, en la intangibilidad de esa esfera que arropa nuestra subjetividad pura, en lo inasible de esa unicidad que envuelve a cada individuo: en la búsqueda de una luz ignota, la del *sentido*, sin poder nunca alcanzarla; en no conquistar la felicidad verdadera, perennemente insatisfechos con todo lo que poseemos, con todo lo dado. Encarnamos un desafío ontológico, una contradicción entre lo que somos y lo que podemos ser, un destello de lo absurdo en forma de superposición entre la conciencia y la mismidad en un solo ente, 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, completo o culminado si con estos términos nos referimos a una meta humana que deba cumplirse con absoluta independencia de las vicisitudes históricas. La solidaridad ofrece un ideal, pero incardinado en la historia; un ideal ejecutable temporalmente, cuyas raíces se hunden en la finitud y se nutren de la imperfección: un ideal que se reviste de un “rostro”; un ideal comprometido con el presente y con su mutabilidad; un ideal que “sufre”, como la huma-

nidad, al percibir la imposibilidad de materializar el torrente infinito de nuestros deseos, la magnitud de nuestro “espíritu”. El ideal que se plasma en la historia puede alzarse como principio de inteligibilidad de la historia misma, pues mediante la creación de un mundo más justo y solidario elucidamos parcialmente el significado de la historia. 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 conciencia solidaria pretende que la máxima ética de considerar al ser humano siempre como un fin en sí mismo y nunca como un medio gobierne fácticamente la historia, para que el tiempo no discurra como un acontecer ciego, cuya indolencia nuble el ideal de la razón y de la imaginación. 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), no hace sino confiar también en la posibilidad de construir una historia verdaderamente humana. El horizonte de la solidaridad exhorta entonces a no doblegarnos ante la constatación de un hiato prácticamente infranqueable entre el ideal que tutela la razón y 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 elevarse el ideal de la razón. La historia sin ideal yace a merced del universo físico, y se convierte en mera prolongación de la evolución biológica, en extrapolación de eventos incontrolables que han de acaecer de acuerdo con las leyes inflexibles de la naturaleza. La historia sólo es digna de tal nombre si expresa una realidad humana; y humana es la razón, humana es el pensamiento, humana es la voluntad de poder sobre la historia que alberga nuestro espíritu: sí, la voluntad, ilesa e indestructible, 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 e inestable superficie de la tierra, como también somos conscientes de que jamás venceremos la amarga barrera de la muerte, pero el afán irreprochable de *crear* desata un desafío incesante, un reto puro, una lucha apasionada contra toda evidencia. Es el palpito de la imposibilidad lo que nos invita a desafiar constantemente lo dado. Lo imposible brinda la oportunidad de buscar un desafío perpetuo a lo presente, para recibir lo ausente, y traer lo impensado al pensamiento. Sólo lo imposible merece transformarse en objeto de nuestro sueño más profundo. Sólo ante lo imposible se encuentra la conciencia consigo misma, pues ella rubrica ya la contradicción pura, el “comparecer no-compareciendo”, la luz invulnerable que desbordaría todo discurso. En lo imposible se reconoce la conciencia, y es ante ese espejo donde ella despliega al máximo su poder, su entrega, su creatividad.

Así pues, y aunque germine desde la reflexión material sobre la historia, el anhelo de solidaridad aspira primordialmente a descubrir una luz intangible en su curso, un don “espiritual”, si al invocar esta noción no apelamos a una esfe-

ra totalmente ajena a la temporalidad, sino a la propia historia y a su capacidad de satisfacer las más altas exigencias proyectadas asintóticamente por la mente humana. El espíritu evoca el vínculo, la comunicación entre las distintas partes, la síntesis entre lo diferente. La solidaridad como espíritu ambiciona humanizar la historia, pero no sólo en la dimensión material que la sostiene, sino también en un aspecto incategorizable, irreducible al dominio tiránico de lo cuantitativo y susceptible de penetrar en las estancias más hondas de nuestro intelecto y de nuestra sensibilidad. Por tanto, el ideal de la solidaridad no puede circunscribirse a la efectividad de las estructuras socioeconómicas: abre también nuestra ventana a la historia y pule las lentes con las que observamos a través de sus cristales. Se erige entonces en nuestro modo de pensar lo histórico como escenario de una posibilidad infinita, cuya tensión creadora clama por realizarse parcialmente en la finitud. Por tanto, el ideal de solidaridad compendia nuestra mayor riqueza, necesariamente intangible, pero en virtud de ello una fuente de esperanza. El ideal de la solidaridad nos exhorta, así, a *crear*.

La solidaridad no se construye sólo objetivamente: ha de interiorizarla cada individuo como una convicción robusta, como una ética iluminadora entronizada en el corazón de su subjetividad. El ideal de solidaridad auspicia, así, una confluencia entre objetividad y subjetividad: una objetividad subjetivada y una subjetividad objetivada, extensión misma de los procesos naturales, que por cauces objetivos han desencadenado el enigmático fenómeno de la subjetividad. No basta con cambiar la historia: hay que redimir el pensamiento del vicio y de la vacuidad del egoísmo. Si no lo logramos, 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 y su autoclausura ontológica, 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 liberación alguna, *salvación intelectual* frente a la finitud, condenaría la historia a la apatía, a la rendición ante el pasado y a la capitulación ante el presente: al oscurecimiento de todo futuro, en un determinismo tenebroso.

El ideal solidario cree en una historia irredenta, que 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 de la historia, para concebir una salvación indefinida, infinita, cuya luz nunca se actualiza por completo y jamás se circunscribe al aquí y al ahora. 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 y humanidad, entraña ya trascendencia del individuo para elevar su singularidad: el arte, la ciencia, la filosofía, el amor...

La conciencia solidaria ve en la humanidad la meta posible de un mundo desprovisto de significado, más allá del "sentido lógico" que le confiere el aquilatado e inalterable conjunto de leyes de la naturaleza, cuyo sistema matemático

gobierna el universo como causa eficiente y final. Para la conciencia solidaria, el mundo se trasciende como historia (y, por tanto, como objetividad subjetivada, que sin embargo desemboca, ella misma, en el reino de lo objetivo, para después generar una nueva subjetividad, en un proceso de reiteración infinita que *expande el horizonte del ser*), y la historia lo hace como historia humanizada, ya no dejada al arbitrio de fuerzas ciegas, sino impulsada por la razón; pero no por un verbo final que cierre todo discurso, sino vigorizada por la apertura intrínseca al *novum*, a la creación, al crecimiento. La solidaridad no puede codiciar una palabra definitiva: más bien ha de instaurar un lenguaje inédito y rejuvenecedor, que en verdad auspicie el diálogo entre los seres humanos. La solidaridad debe entonces discernir otro lenguaje, para imbuirse de un idioma nuevo. Las palabras no se consumen en ninguna proposición concreta, sino que nos disponen a un uso potencialmente infinito, a una capacidad incesante de creación y de modificación 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 de la existencia y de la finitud del tiempo; un don “definitivo”, mas no en el sentido de eterno e inmutable, sino como lo perennemente sugente; como el estímulo que en cualquier época nos instaría a dialogar, esto es, a abrirnos como individuos a los demás y a crecer como humanidad, *semper, ubique et ab omnibus*. Es el lenguaje infinito de la sabiduría, de la belleza y del amor. La solidaridad incoa su condición de posibilidad en la historia: el arte transformado en épica, la ciencia convertida en fuente de bienestar y el amor transfigurado en meta universal.

Para la conciencia solidaria, la razón descubre el velo que nos impide acuñar palabras entendibles por todos. Muestra, así, un lenguaje universal. En el ideal de solidaridad, la razón nos libera de un egoísmo que reduce cualquier horizonte, y cuya angostura nos asfixia con la ausencia de objetivos grandes. De esta manera, contribuye a desterrar aquello que empequeñece peligrosamente el espíritu, al obligarnos a contemplarlo todo desde el ínfimo ángulo de la eficiencia. La conciencia solidaria sólo puede entonces otorgar primacía a lo intangible, en vez de confinar el análisis de la sociedad a la dinámica de las clases sociales y de las determinaciones externas a la subjetividad.

El hombre es más que las fuerzas que lo moldean. Es libertad, es creación, es autotranscendencia mediante el conocimiento, es adaptación de lo externo a lo interno, es subjetivación de lo objetivo: es conciencia que quiere extenderse a la mismidad, para rescatarla de su silencio eterno; es conciencia deseosa de que el mundo hable. Por ello, la conciencia solidaria debe esmerarse en comprender también el ámbito irreducible del individuo, el misterio del rostro singular y siempre diferente, la fecunda realidad de que con frecuencia las aspiraciones personales no se acoplan a una voluntad general perfectamente esclarecida, sino que suscitan resquicios de indeterminación, rebeldía y alteridad; porque somos, como notara perspicazmente Bloch, un “*homo absconditus*”, una pregunta abierta.

La conciencia solidaria no ha de temer la historia, pues ella misma representa una tentativa de historicización de la humanidad y de humanización de la historia. “Historicizar” la humanidad significa mostrar que nada absoluto puede fulgurar 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 entonces a alumbrar un lenguaje que despierte las energías atesoradas por todos los seres humanos, para identificar en la comunicación, en el arte, en la generosidad y en la ciencia fines en sí mismos, ya no enclaustrados en la opresiva categoría de “medios”. “*Homo homini homo*”¹⁷⁷: 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; a lo infinito.

A semejanza de la belleza, de la sabiduría y del amor, la solidaridad nunca se acaba de realizar. Siempre la perseguimos, pero sólo la desvelamos parcialmente. Nunca apuramos su cáliz. De lo contrario, desaparecería la historia, y se marchitaría la hermosura que dimana de su inconclusión, derivada del hecho de que siempre nos ofrezca un horizonte de apertura y novedad. Las derrotas en una historia no terminada y por concepto interminable no son irreversibles. Nos hostiga un imperativo: la necesidad de pensar, y pensar en la solidaridad es una tarea digna del hombre, un cometido imposible de rehuir si queremos ser humanos, e incluso más que humanos. No podemos evadirnos de la responsabilidad de integrar libertad e igualdad para desplegar al máximo nuestro ímpetu creador, y engendrar lo nuevo. No podemos privilegiar unilateralmente uno de los dos polos que tensan este binomio angustioso pero fértil, sino que debemos desbordarlos en el ideal de la fraternidad. Para lograrlo, todos debemos asumir un compromiso. Hemos de sacrificarnos en el altar de un mundo mejor. Debemos renunciar a cierto grado de libertad para así ganar en igualdad, y a cierto grado de igualdad para así crecer en libertad. El problema residirá en el límite, es decir, en cuánta libertad y en cuánta igualdad tendremos que colectivizar para que el individuo, en su singularidad, goce de verdadera libertad, y disfrute al mismo tiempo de auténtica igualdad. La igualdad no es sino la libertad de todos frente a la de unos pocos. La igualdad nos predispone a una libertad universalizada. Si conferimos la prioridad que merece a la categoría de fin en sí, a la posibilidad de que en el arte, la ciencia y el amor nos descubramos como partícipes de un diálogo imperecedero, ¿no hallaremos quizá 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 no flagrantes de desigualdad, pero redimida mediante la contribución al bien colectivo de acuerdo con las posibilidades de cada uno, e internémonos en el vasto y majestuoso templo que

¹⁷⁷ “*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).

custodia la antorcha incólume de la belleza, de la sabiduría y del amor, donde nos igualará una luz cálida y bondadosa: un don susceptible de trascendernos, no por transportarnos a mundos inexistentes, sino por vencer el control unilateral del individuo, para así esquivar las rigideces intrínsecas a todo poder humano y obsesquiarnos con el horizonte de una libertad creadora. El conocimiento es de todos; la ciencia y el arte se abren a todos. Las distinciones sociales se esfuman ante la universalidad del conocimiento. Nada es tan democrático como la posibilidad de pensar, conocer y crear. No es la riqueza material, sino la elevación del espíritu mediante el saber y la creación lo que nos hace verdaderamente libres.

Nuestro desafío consiste 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. Debemos entonces alzarnos como hombres y mujeres auténticamente libres, y “auténtico” no obedece a una imposición arbitraria que vulnere, subrepticamente, la esencia de la propia libertad, sino que quiere decir “armonizable”, insertable 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, monádica, sino como un ser que se constituye en su apertura a los demás. Por tanto, la idea de solidaridad implica conciencia de nuestra fragilidad como individuos, de nuestra orfandad de sentido, así como de nuestra fuerza cuando nos unimos como humanidad.

Los problemas de la humanidad no se solucionarán con la abolición de las injusticias sociales. La humanidad es un problema endémico, porque encarna la insatisfacción y la irresolución; la orientación, decidida y paradójica, hacia lo insaciable, para abrazar un futuro siempre inconcluso, inefable y abierto. De este modo, la solidaridad no puede circunscribir el más hondo problema humano a causas puramente socioeconómicas, sino que debe tomar estas últimas como base para penetrar en un plano de reflexión más profundo, en el estremecedor sufrimiento que produce ignorar el porqué de nuestra presencia en este universo colosal y oscuro (al fin y al cabo, ¿por qué hemos recalado en este mundo, y qué nos cabe esperar de nuestra estancia en esta tierra?; ¿por qué existe todo y por qué ese todo ha conducido a nosotros?). Hemos de construir un mundo bajo cuyo cielo todos puedan meditar sobre estas cuestiones libremente, 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 a todos permita consagrarse a los bienes más elevados del espíritu: a la búsqueda de la sabiduría, el amor y la belleza; a la comunicación y a la creación de nuevos mundos; a la pasión, al entusiasmo y al goce ilimitados. Sólo así nos despojaremos del estigma de “arrojados al mundo” que nos hiere con su punzante lanza, y nos comprenderemos como cima de complejidad en el desarrollo de la vida y del ímpetu creador. Sólo así nos concebiremos como la vanguardia del ser, allí donde se encumbra la posibilidad.

La solidaridad no puede pretender excluir lo aleatorio de la historia. Lo fortuito e impredecible también esconde una mística, una semilla de sorpresa en-

capsulada en la magia del tiempo, en la fascinante e inspiradora evidencia de que a veces nos desborde un fenómeno no presagiado, capaz de desconcertar nuestro intelecto. Lo que la conciencia solidaria busca es convertir esa arbitrariedad en una potencia positiva y susceptible de cierto grado de racionalización: en una energía que humanice, en una plataforma que nos permita ampliar las fronteras del ser y de la humanidad, para así dilatar nuestro impulso vital al máximo y eliminar cualquier barrera que lo oprima; porque las puertas de la historia han de permanecer incesantemente abiertas.

Solidaridad significa humanización del poder. El poder es un concepto cuya omnipresencia en la totalidad de ámbitos de la vida lo ha convertido en clave ineludible para cualquier análisis sobre el ser humano y la sociedad. La conciencia solidaria sueña con un poder que expanda las energías de todos los individuos: con un poder *creador*, que nos catapulte hasta la categoría de fines en sí mismos, y no de hileras de medios infinitamente concatenadas. La solidaridad aspira, en suma, a un poder que confraternice y no divida a los seres humanos. 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. Así, la conciencia solidaria se esmera en propiciar que cada individuo se constituya en sujeto, capaz de desear libremente. Quizá no exista una voluntad general, pero sí despunta un afán legítimo por instaurar las condiciones de posibilidad bajo cuyo auspicio las preferencias individuales no conculcarían la libertad ajena. Más aún, brilla el horizonte de un compromiso: el de crear, el de ampliar el espacio de lo humano, el de entregarse a lo puro, a lo límpido, hasta vincularnos 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 como límites asintóticos. La solidaridad resplandece entonces 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—, elevando lo humano a lo desconocido, para bendición de lo conocido. 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 todo lo dado.

La conciencia solidaria posee una ambición redentora: el ansia de salvar a la humanidad, pero no de modo suprahistórico, sino con el agua bautismal que derrama un amor sincero a la historia. Esta aspiración salvífica exige convertir la historia en un escenario continuamente abierto a nuevos horizontes: a un *más*, cuya luz no condense lo humano en estructuras perentorias, sino que nos permita percibir con viveza la exuberancia del tiempo y de la vida, la maravilla del instante y de lo efímero, la belleza del cambio y de la marcha imbatible de los tiempos. Solidaridad equivale, por tanto, a asumir una esperanza robusta en el futuro, un

amor piadoso a lo ausente para transformarlo en presente, porque siempre se alzará un porvenir que esparza su luz, al menos mientras perdure el tiempo de la humanidad, es decir, el límite finito que se nos ha concedido para habitar en este universo vasto e impenetrable. La conciencia solidaria alberga así la convicción de que debemos vivir con todas nuestras fuerzas, de que debemos ser humanidad en sentido pleno, de que debemos expandir al máximo el radio de nuestro espíritu, de nuestra capacidad de comunicación, ciencia y arte.

2.8. La tecnología y la superación de lo dado

La posibilidad de un mundo más libre y solidario se materializa en parte gracias a la tecnología, que de algún modo actúa como correlato tangible de los avances del pensamiento humano. La tecnología es conocimiento aplicado, y si el conocimiento es la base de la libertad, porque sin comprender la realidad y sin entender nuestra propia mente no podemos desplegar nuestras auténticas posibilidades y navegar exitosamente por el mundo, su aplicación ha de constituir una condición necesaria de la libertad. Puede que el conocimiento se alcance también como condición suficiente, pero resulta innegable que la obtención de nuevos conocimientos, esto es, de proposiciones validadas, o informaciones justificadas, representa un elemento indispensable en el camino hacia la libertad. Entre la esclavitud de lo verdadero y la de lo falso no hay duda posible: adherirse a lo verdadero, que converge con lo demostrado (salvo en enunciados fundamentales de la lógica), no aprisiona la mente, sino que la abre y libera. Ciertamente, en ocasiones parece que el conocimiento limita la libertad de la mente, al ofrecer un conjunto de evidencias que la imaginación no puede soslayar. Sin embargo, desde una perspectiva más profunda lo que hace es suministrar herramientas para impulsar esa misma imaginación, que se eleva y expande sobre el suelo firme de los conocimientos adquiridos. Así pues, la libertad no se expresa en oposición al conocimiento, sino en conjunción con lo que sabemos y con lo que podemos saber. Con esas alas vuela a mayor altura y conquista una visión más completa y consistente del mundo. Proporciona materiales sumamente valiosos para la imaginación, y aunque descarta posibilidades, dado que excluye lo falso y privilegia lo verdadero, también ayuda a orientar la fuerza creadora de una imaginación que siempre puede —incluso debe— trascender la lógica y el conocimiento, a fin de anticipar nuevas posibilidades de pensamiento. Como siempre se yergue un infinito potencial ante el conocimiento y la imaginación, desechar unas posibilidades no limita la imaginación, como si la precipitara a un horizonte de finitud, pues en cualquiera de las direcciones que tome queda un infinito pendiente.

Los seres humanos no nos limitamos a adaptarnos a la naturaleza, sino que adaptamos la naturaleza a nuestros fines. En este sentido, no es osado sostener que los seres humanos creamos una segunda naturaleza, una ruptura con el equilibrio establecido por la propia naturaleza, para erigir un mundo dentro del mundo natural: la cultura. Los equilibrios estipulados por la naturaleza son siempre

inestables. Los ecosistemas no cesan de alterarse, aunque lo hagan lentamente. Sin embargo, son las grandes presiones ambientales las que condicionan significativamente la evolución de las especies: cambios climáticos intensos, meteoritos, derivas continentales... Mediante la cultura, los seres humanos logramos sustraernos tímidamente a esa cadena de equilibrios que escapan a nuestro control. Iniciamos una nueva línea causal, en paralelo a la de la naturaleza, en la que rompemos los equilibrios naturales y desplegamos un mundo dentro del mundo, sometido a las leyes del mundo natural pero susceptible de implantar nuevas leyes. Trascendemos la naturaleza para concedernos ese mundo que la naturaleza no nos da; un mundo acorde a nuestros fines, donde más allá de las necesidades biológicas configuramos nuevas necesidades, que han de ser oportunamente satisfechas.

En este mecanismo de adaptación de la naturaleza a nuestros fines juega un papel clave la tecnología. La tecnología es una de las manifestaciones más importantes de la cultura humana, de nuestra capacidad de añadir algo a la naturaleza, más allá de lo que los genes estipulan. Brota de una comprensión de los procesos naturales. Aunque no siempre haya nacido de un desarrollo científico previo, en los últimos siglos ha consistido generalmente en una aplicación de conocimientos puros de las ciencias naturales.

La tecnología es una prolongación de nuestra propia naturaleza, una extensión de nuestras facultades, un órgano yuxtapuesto a otros órganos, producido y controlado por nuestra inteligencia. ¿Qué mayor aliado para la humanidad, así pues? ¿No es la tecnología nuestra creación más fecunda, junto con la ciencia y el arte? ¿No nos permite realizar sueños, satisfacer necesidades, expandir el horizonte de lo posible, mitigar la dureza de la vida y conquistar dimensiones de la acción y del pensamiento con las que ni siquiera habríamos soñado? Dominar la naturaleza mediante la tecnología nos hace libres frente a las determinaciones de la propia naturaleza; aunque nuestro control, el nuevo equilibrio que los seres humanos nos afanamos en establecer, sea siempre precario, gracias a la tecnología podemos traspasar los límites impuestos por la biología.

Por sí sola, la tecnología no nos hace libres, ni solidarios, ni sabios, ni conscientes. La tecnología sin ideas es como un poder sin orientación, como un medio sin fin, como un cuerpo sin espíritu. La tecnología sin valores es ciega, es un poder desbordante que no conduce a ningún puerto. Dejada a sí misma, puede sucumbir al potencial destructivo que todo invento, toda posibilidad, toda creación, conlleva como bifurcación inexorable. Conocida es la cita de Rabelais en su célebre novela: "*Ciencia sin conciencia es la ruina del alma*".

Ninguna expresión del progreso tecnológico hacia mayores cotas de poder y eficiencia ha estado exenta de contradicciones. Ya desde que aprendimos a manejar el fuego, o desde que inventamos la rueda con eje, o desde que comenzamos a forjar metales, ¿cuántos incendios, carros y espadas no han segado la vida de innumerables hombres y mujeres? ¿Cuánta destrucción, cuánta injusticia y cuánta

irracionalidad no han germinado del desarrollo tecnológico? ¿No ha sido fuente de un dolor inenarrable? Probablemente sin la tecnología la violencia se habría canalizado de otras maneras. Frente al mito del buen salvaje, quizá debamos aceptar que la naturaleza humana no es ni buena ni mala, sino ambivalente, y que en muchos individuos existe una clara propensión al egoísmo y a la agresividad, que la cultura mitiga, pero no anula. No obstante, la dimensión destructiva que puede alcanzar el progreso tecnológico es desgarradora. En las últimas décadas podemos incluso alterar los ecosistemas y provocar una extinción masiva de especies.

La tecnología es una herramienta de la cultura al servicio del ser humano. Tan erróneo como mistificarla es demonizarla. El tecnooptimismo ignora los límites de la tecnología, el hecho de que la tecnología sin valores es un poder ciego; la tecnofobia condena a la humanidad a equilibrios naturales o históricos, y corta las alas a nuestro legítimo anhelo de avanzar, de desarrollarnos, de crecer y elevarnos a nuevas posibilidades, para no ser esclavos de la naturaleza. Tendemos a mistificar lo que no comprendemos. A causa de un exceso de especialización mitificamos ciertas tecnologías y les atribuimos un poder del que carecen. En un mundo donde prima la búsqueda de eficiencia, la competencia y la especialización parecen las únicas estrategias válidas para progresar. Aun así, no es cierto que sólo exista un motor de desarrollo. Junto con una visión analítica, especializada y reduccionista, que divide para vencer la complejidad, es necesaria una perspectiva más holística e integradora, una visión de conjunto de cariz humanístico que no se olvide de contextualizar la tecnología como una herramienta de la cultura al servicio del ser humano, como un medio en busca de fines que nuestra conciencia ha de determinar. Por tanto, lo que necesitamos es elevar la conciencia, ampliarla y enriquecerla mediante el conocimiento y, más aún, mediante una sabiduría ética que no se encuentra sólo en la tradición occidental, sino que exige también mirar a Oriente, en consonancia con la perspectiva del humanismo pluralista. No debemos tener miedo a innovar en el plano ético y filosófico. Pensar requiere experimentar, para luego cribar las posibilidades negativas, pero sin temor a explorar nuevas opciones. Puede que necesitemos, de hecho, una *nueva sabiduría*, superior a la clásica, a la judeocristiana y a la ilustrada. Aquí resplandece el vigor de las humanidades, que nos ayudan a ver lo humano más allá de sus realizaciones particulares, a intuir lo universal más allá de lo concreto, a buscar el valor no como mera utilidad material, sino como propósito y sentido para una vida que merezca llamarse humana. Pues para ser libres es necesario reflexionar sobre el fin, sobre el valor, sobre el propósito; de lo contrario, caemos presos de inercias y de decisiones ajenas a nuestra voluntad.

Estas consideraciones desembocan en un interrogante ético. Si ni el ser ni el poder-ser conducen necesariamente al deber-ser, entonces no todo vale. No todo lo que se hace o lo que puede hacerse debe hacerse. El medio no se convierte, automáticamente, en fin, por lo que un medio ventajoso no garantiza un bien moral, digno de lo que somos y de lo que podemos ser. La ética es signo de nuestra humanidad. No nos limitamos a actuar, sino que reflexionamos sobre el sentido

de nuestras acciones y tomamos conciencia del polo negativo al que pueden encaminarse. El fin del desarrollo humano no puede ser otro que nuestra libertad compartida. Conocemos para entender el universo, y al hacerlo adquirimos mayores niveles de libertad, porque el conocimiento nos brinda instrumentos para desenvolvernos entre las incertidumbres y complejidades del mundo. Avanzamos materialmente para ser más libres, más humanos: para ensanchar el horizonte de lo posible. La tecnología es un medio para la libertad, no un fin en sí misma. Puede permitir realizar el ideal humano o puede frustrarlo. No es tolerable que exista una asimetría tan profunda entre nuestra capacidad de innovar y la falta de reflexión en torno a las consecuencias de nuestras acciones. Los seres humanos no sólo hemos desarrollado tecnología: también hemos contemplado —y creado— valores, sistemas éticos, *ideas* que nos orientan por el volátil mundo, como mástiles a los que aferrarse ante los cantos de sirena de un poder ciego.

El progreso tecnológico de los últimos tiempos es asombroso. ¿Qué se nos resiste a los seres humanos? Hace cien años, ¿quién habría presagiado todos estos desarrollos, que fascinan y aterran al mismo tiempo? Deslumbrantes, ¿y si quemamos nuestras alas? ¿Y si nuestro destino es el de Ícaro, quien quiso acercarse tanto al Sol que acabó derrotado por una fuerza que no podía controlar? ¿Cuál es el límite de la innovación humana? ¿Podemos aún controlar el proceso? ¿Hasta dónde lleva el poder humano?

No hay mayor desafío que conocerse; en nuestro tiempo, no hay mayor desafío que pensar lo humano y sus posibilidades, a tenor de un incremento tan extraordinario de nuestra capacidad de transformar el mundo y de añadir valor. Desde la extensión del acceso a Internet a finales del pasado siglo, el mundo ha cambiado en múltiples esferas. Internet puede interpretarse como una nueva imprenta, que permite difundir ideas con suma rapidez. En este sentido, ha propiciado una notable democratización de la producción de opiniones, de pensamiento. Ha contribuido a la desintermediación entre los productores y los consumidores de ideas, y ha permitido que todo consumidor se convierta en un productor natural de opinión. Ha derribado antiguos monopolios en la generación y distribución de ideas, pero ha desatado nuevos peligros asociados a la extensión de la libre comunicación de ideas.

Muchos temen las consecuencias de este proceso, sobre todo porque algunas plataformas no han hecho sino adoptar una filosofía conductista, que consiste en abrumar con estímulos a los usuarios para desencadenar respuestas casi automatizadas, absorbido el individuo por una mecánica que no controla, rehén de las operaciones más básicas de nuestro sistema nervioso. Nada más lejano a la búsqueda de la libertad como fin que este proceso de anulación de la subjetividad provocado por determinadas herramientas digitales. Para ser amos y no esclavos de la tecnología, hemos de recuperar una reflexión profunda sobre los fines de la vida humana, sobre las fuentes de sentido y felicidad, sobre lo que realmente tiene valor y lo que nos eleva, como especie y como individuos. La tecnología no

se identifica automáticamente con el bien. De nuevo, es un medio, no un fin que pueda equipararse a un auténtico bien moral; si no sirve a nuestros propósitos o si se convierte en un peligro existencial, debemos detenerla. La tecnología es un instrumento de humanización, incluso de sobrehumanización, pues nos libera de tareas mecánicas; si nos deshumaniza, si nos resta posibilidades, si se adueña de nosotros, no contribuye a su meta genuina.

La tecnología puede ser la gran aliada de la humanidad, pero ella sola no es suficiente para liberarnos. Puede abocarnos a nuevas formas de esclavitud y automatismo conductual, donde perdamos la capacidad de decir “no” y de afirmar nuestra individualidad y nuestra humanidad. En los últimos años, la perspectiva de una tecnología apta para alterar nuestros cerebros resulta pavorosa. Así como un conocimiento cada vez más profundo de la genética abrió la posibilidad de clonar individuos, lo que suscitó un profundo debate bioético, el desarrollo de la neurotecnología exige una reflexión compartida sobre los neuroderechos. No se trata de detener la innovación tecnológica, nuestra consustancial inclinación a explorar, crear y descubrir, sino de encauzarla sabiamente, para cribar las posibilidades destructivas que inexorablemente surgen, e insuflarle un espíritu digno de los seres humanos. Parece inevitable que avancemos dialécticamente, mediante la configuración de nuevos equilibrios. En estas nuevas síntesis, la tesis y la antítesis han sido reconciliadas, precisamente gracias a eliminar los aspectos negativos que esa misma tesis plantea y así superar sus limitaciones, dentro de un proceso indefinido que se proyecta virtualmente al infinito. Hegel lo vislumbró con lucidez; de lo que no podemos estar seguros es de la existencia de una suprema síntesis, de un bien absoluto, de un equilibrio pleno e irreformable.

La inteligencia artificial constituye un horizonte fascinante para la humanidad¹⁷⁸. Podemos fusionarnos con las máquinas e incrementar nuestras posibilidades de pensar y actuar. Podemos resolver problemas que costaría siglos solventar. El desarrollo de AlphaFold, capaz de predecir la estructura tridimensional de las proteínas a partir de la secuencia de aminoácidos, representa una prueba vívida de cómo la inteligencia artificial puede ayudar a la ciencia a expandir admirablemente el radio de sus investigaciones. Es una cuestión de cálculo, y una máquina siempre lo hará mejor que nosotros, porque comporta una operación mecánica, algorítmica, reducible a un conjunto de premisas y de reglas de inferencia. De hecho, dejemos las tareas mecánicas y repetitivas a las máquinas y dediquémonos a lo que nos hace verdaderamente humanos. Mas ¿en qué consiste lo que en verdad nos hace humanos? No tanto en la inteligencia como en la creatividad, que

¹⁷⁸ No creo que en el estado actual del desarrollo tecnológico sea legítimo hablar de una inteligencia artificial fuerte. Es necesario desconfiar de ciertas estrategias propagandísticas, que asumen lo que aún no se ha logrado. Los actuales sistemas de inteligencia artificial carecen de agencia. Ni Chat GPT ni DeepSeek tienen interioridad. No estamos ante un sujeto que decide y actúa, sino ante un complejísimo sistema de procesamiento de datos basado en modelos frecuentistas, que no buscan lo verdadero, sino lo verosímil. No hay conciencia; no hay “un alguien” ahí dentro. No descarto, aun así, que ese salto cualitativo pueda conseguirse. No me atrevo a excluir esa posibilidad.

es la cima de la inteligencia: es una inteligencia que imagina, avanza, trasciende y forja. Aun así, por el momento asistimos a una explosión de inteligencia, no de creatividad. Sigue siendo humano el abstraer, el relacionar..., para innovar, para imaginar, para franquear límites y pensar lo que aún no ha sido pensado. Los seres humanos no nos centramos en un solo problema o interrogante: divagamos, conectamos, imaginamos... ¿Lo hará una máquina? ¿Desplegará un pensamiento original? ¿Pensará lo impensado, incluso lo impensable?

2.9. La libertad no ensimismada como destino filosófico de Europa

En la reconciliación entre libertad y solidaridad, o en la consecución de una libertad liberada de sí misma, Europa posee un cometido histórico, cuyas raíces más profundas se hunden en su convulso y contradictorio pasado. Se trata de proponer al mundo un paradigma que resuma su agitada historia en 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 cúmulo de experiencias atesoradas que han nutrido e inspirado la conciencia filosófica europea, ha de erigirse en *servicio*: ha de entregarse a la humanidad entera, a fin de suscitar una reflexión sobre el significado de nuestro caminar por el tiempo; porque la fraternidad es la síntesis entre libertad e igualdad, y en ella desemboca el esfuerzo por imaginar un mundo al unísono libre y solidario.

Al recorrer Europa, sentimos el peso de la historia. Respiramos historia. Nos imbuimos de historia con una agudeza incomparable. Sin embargo, esta comunión con lo histórico también nos exhorta a meditar 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 e indefinido, el futuro; un porvenir alzado enigmáticamente ante nosotros, un océano de posibilidades inexploradas. No obstante, la fe en el futuro no debe hacernos ignorar las enseñanzas del pasado. Europa ha de emplear la didáctica histórica para plantear un modelo que trascienda los intereses particulares; un modelo que nos confraternice en la construcción de un mundo más digno y humano. Europa ya no será sólo Europa, sino que se abrirá a toda la humanidad.

Las grandes naciones europeas han perpetrado algunos de los mayores crímenes contra el hermanamiento entre los seres humanos; y, a la inversa, algunas de las ideas más hermosas y enaltecedoras, algunos de los conceptos que han generado mayor entusiasmo y elevación en el espíritu humano, han procedido también de este anciano, mas no por ello aletargado, territorio. Si, como sugería Walter Benjamin, en todo documento de civilización late también la sombra de la barbarie, la historia, siempre ambivalente, inconclusa y de horizonte desconocido, se nos antoja aún más ambigua e incluso agrídulce en el caso de Europa. Aun

así, no debemos resignarnos a que nos aprisionen lamentos estériles y pesimismo insanables: podemos esmerarnos en traducir nuestra experiencia histórica, esa mezcla de sinsabores que define la biografía de nuestro continente, en un ideal aleccionador, cuya savia enriquezca a la humanidad entera.

Los europeos debemos saldar la gigantesca deuda contraída con los demás pueblos. Para ello, podemos volcar nuestra experiencia histórica en un proyecto que contribuya al crecimiento de toda la humanidad. Un modelo social como el europeo, que se afana en armonizar igualdad y libertad, instauro ya una senda iluminadora. La dilatada experiencia histórica de Europa (su grandeza cultural, su arte, su ciencia, sus luchas, sus revoluciones, sus guerras, su reguero de dolor...) converge en la voluntad de propiciar una síntesis entre libertad e igualdad, cuyo contenido confluya en la solidaridad. Una trayectoria histórica tan efervescente y polícroma como la europea, tan plagada de altibajos, tan transida de dramas y tan repleta de alegrías, no hace sino brindarnos una idea estimulante sobre las posibilidades de la humanidad, para bien o para mal. Transformar esa experiencia en un conocimiento *para bien* (es decir, para el interés general, para la ampliación de sus posibilidades ontológicas, para la expansión de las fuerzas creativas del ser humano), cuya clarividencia nos permita satisfacer la inmensa deuda con tantos pueblos que no se beneficiaron de la ciencia, la filosofía y el arte europeos, sino que se convirtieron en sus infaustas víctimas, constituye un momento esencial en la configuración de Europa como destino ético.

Europa está 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 inmenso potencial que su historia y su cultura le confieren para proponer un modelo fundado en el principio de solidaridad, una alternativa al feroz individualismo que ha conquistado muchas mentalidades en este mundo globalizado. Su ciencia, su filosofía y su arte engrandecen el continente europeo y arrojan luz sobre toda la humanidad. De Europa 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 de nuestros múltiples errores, pasados y presentes, radica 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 que han vertebrado nuestra tradición europea, en busca de un *humanismo pluralista*.

No se trata, en cualquier caso, de evaluar el alcance de la solidaridad sólo como europeos y sólo para europeos. En toda filosofía cristalizan un lugar, una ambición y un tiempo. Una reflexión europea sobre la solidaridad no puede aspirar a instituirse en una teorización universalmente válida, sino que ha de ofrecer lo mejor de sí misma, su potencia filosófica más genuina, para que los demás

pueblos observen la huella de una historia, de un escenario y de una época, pero también la estampa de una pretensión profunda: la de franquear los límites de Europa y abrirse a la humanidad. Sin embargo, nos engañaríamos si eludiéramos una urgente ponderación en clave propiamente europea, si esquivásemos el examen de nuestra historia, de nuestra tradición intelectual, de nuestro *problema* concreto. No podemos, en suma, huir de nuestro carácter de europeos, de esa curiosa y tantas veces inasible amalgama de culturas, lenguas, literaturas y sensibilidades que comparten una extensión de tierra pequeña pero fascinante, así como el tumultuoso oleaje de los siglos transcurridos desde el apogeo de la Antigüedad clásica hasta la génesis de la Edad 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 refleja, 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 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, para crear la república universal de las artes y de las ciencias: la nueva Atenas, que sea también la nueva Alejandría, y en realidad el nuevo crisol de todo lo profundo y bello que puede alumbrar la mente humana. La responsabilidad de Europa con el mundo es máxima, y el gran aval de los europeos para afrontar los problemas del mundo no es otro que su historia.

La vigencia de la *tolerancia* como pilar de la sociedad ha de despertar en Europa un espíritu de apertura a nuevas realidades, a nuevas idiosincrasias, a nuevas “historias”, muchas de las cuales han corrido en paralelo a la de nuestro continente. El principio que ha de enhebrar esta *voluntad de tolerancia crítica* se fundamenta en la confianza en el poder de la comunicación, en la capacidad de todas las culturas — también la europea— para relativizarse y superarse con audacia. Tiene que consistir, en cualquier caso, en una *tolerancia socialmente constructiva*, que no abdique de la obligación de proporcionar 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, pero toda manifestación de tolerancia, constructiva o no, ha de admitir que la verdad emerge de un proceso continuo, de una búsqueda indefinida susceptible de amparar aproximaciones divergentes. Descubrimos verdades parciales, nunca una verdad completa. No obstante, esta finitud, esta contingencia, no implica una minusvaloración de la importancia del compromiso que cada individuo y cada cultura han de contraer con el amor, la belleza y la sabiduría como ideales límite, como horizontes asintóticos, porque la verdad en sentido pleno jamás se agota, jamás se “formula”, pero siempre se persigue. Abrirse a la verdad equivale entonces a embarcarse en una búsqueda perenne y rejuvenecedora; en una relativización incesante de todo lo dado, de toda mismidad, para vislumbrar lo puro e incondicionado, lo auténtico como posibilidad de posibilidades.

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 por esta tierra y no se haya extinguido nuestra raza. En consecuencia, nunca habremos respondido completamente a la pregunta sobre la esencia del ser humano. Análogamente, tampoco habremos contestado con una afirmación apodíctica a los interrogantes “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me está permitido esperar?”, por retomar las tres célebres cuestiones kantianas. No cabe certeza plena en estos ámbitos, porque ello cancelaría todo futuro y disiparía toda ilusión extrapolada hacia el porvenir. El ideal de solidaridad como libertad no ensimismada aspira a que todas las personas puedan decir algo sobre lo humano. Esta radical democratización de la reflexión filosófica fundamental sobre nuestra naturaleza y nuestro destino postula que con cada individuo acontece una ampliación real, una expansión de las fronteras de nuestro género, una trascendencia sobre lo dado para encender una luz verdaderamente nueva. Cada uno de nosotros ha de encarnar una solución a ese misterio inmemorial que es el hombre. Sin embargo, para que todos participen de esta proeza, que es la de portar la antorcha de la interpelación incesante, primero hemos de crear un mundo en el que nadie se sienta extranjero, en el que no quepa marginación y en el que todos colaboremos en un mismo proyecto; en definitiva, una *humanización del mundo*, como anticipo de una democratización del pensamiento filosófico y de una universalización de la esperanza posible en el futuro.

La esperanza fundamenta todo vislumbre de un futuro en el que redimir la libertad en solidaridad, y elevar la solidaridad a *creación*. La esperanza no obedece a una vana veleidad romántica, a la vacuidad de melifluas fantasías juveniles. La esperanza destella madurez. Toda esperanza profunda, cuya fuerza dimane de un análisis crítico pero comprometido con el crecimiento de la humanidad, entraña *docta spes* (en feliz expresión de Bloch). Florece entonces una esperanza sabia, que percibe, sí, el amargo peso de la carencia, la imposibilidad de lo perfecto, la infinita lejanía que nos distancia de nuestros sueños más altos, pero divisa también lo posible, aquello que puede ser, aunque todavía no es, la vocación humana a desafiar todo lo dado para propiciar que despunte la luz del *novum*.

En suma, Europa se halla en una posición privilegiada para desarrollar un *humanismo pluralista*, que considere la historia como una fuente de experiencia y como una vasta tarea: la de redimirnos de nuestros errores pasados en una Europa *transeuropea*, ya no clausurada y ofuscada en torno a sí misma, ya no preocupada únicamente por sus dificultades internas. Modificar los derroteros de un mundo tantas veces deshumanizado encapsula, de hecho, una misión ética, que por razones históricas debe enarbolar Europa, pero que por motivos estrictamente humanos han de asumir todas las sociedades del planeta. La enorme deuda de Europa con el mundo, tras siglos de explotación y de invasiones desalmadas (causa de que nuestra actual prosperidad no sea en absoluto inocente, sino que arrastre una mancha original), nos apremia a difundir el modelo europeo de solidaridad. La reconciliación de Europa con el resto del mundo, para redención de sus

errores pasados, no hace sino descansar en la extensión de su modelo social, de su utopía del Estado como garante de la solidaridad y del bienestar como meta, para felicidad de todos los individuos y despliegue de su ímpetu creativo. Este proyecto irradia 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 universal.

La Unión Europea representa la viva imagen del ideal de 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 en conjunto que aislados. La Unión lleva impresa la marca de la solidaridad, porque la noción misma de una “Unión Europea” acentúa 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 de la creatividad de 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 en tantas ocasiones a la condición de meros productos de intercambio, despojados de su frescura, de su vigor para enriquecernos como sujetos libres y solidarios.

3. LA SOLIDARIDAD NO ENSIMISMADA: LA CREATIVIDAD

La voluntad de solidaridad es excesivamente frágil. Desemboca fácilmente en voluntad de poder. Embriagada de sí misma, se encierra en la búsqueda unilateral de una humanidad más integrada y plena. No vislumbra el crecimiento, el *novum*, la creatividad, lo individual. Es el crepúsculo de la historia, porque agota el pensar en la consecución del ideal solidario, sin atisbar un “más allá” a lo colectivo. Si la libertad ensimismada estaba cegada por la subjetividad, por el impulso y la unicidad de 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 arcanos ímpetus inconscientes, no hace sino alejarse como un horizonte estéril e irreal. La humanidad se basta; el anhelo de “poseerse” absorbe la más alta cúspide imaginable. Todo amor, toda belleza y toda sabiduría se condensan en la humanidad. Todo deseo apunta a ella, toda conciencia y toda inconsciencia converge en ella. 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 que vestigio de un mundo ensimismado, cuya oscuridad ahoga el vigor creativo que aletea en nuestra mente.

Una filosofía basada en el recelo anula el futuro y usurpa el entusiasmo creativo de la humanidad. La sospecha se convierte no sólo en el método de investi-

gación del mundo humano, sino que se erige también en verdad absoluta. Contemplamos una contradicción inasumible, un principio de autorrefutación, una inconsistencia lógica cuyos efectos conducen a la parálisis de toda actitud de búsqueda honesta y creativa. Una filosofía fundada en la sospecha universal sobre las intenciones ajenas se destruye a sí misma, porque una suspicacia análoga revierte sobre sus propias motivaciones. Si todo es sospechoso de encubrir intereses ocultos, también ha de serlo esa misma posición filosófica (al igual que, si todo es relativo, esa proposición también ha de serlo). Este enfoque sucumbe a un escepticismo radical y obstructor, que deshace sin construir y que deviene objeto de su propio dardo envenenado. Semejante clase de filosofía será contemplada, así, como producto de las más bajas pasiones y de la ausencia de ímpetu creativo. Quienes desdeñan el papel del individuo en la historia, especialmente de los más brillantes, audaces y entregados; quienes pretenden sumergir a la persona en una masa amorfa, oscura y automatizada, en un vulgar rebaño cuyo rumbo responde únicamente a causas involuntarias, ¿no intentan muchas veces justificar su propia medianía y su incapacidad para alumbrar una luz nueva; su resentimiento, en suma, ante lo superior, ante lo renovador, ante lo transformador, ante lo revolucionario, ante lo admirable?

No se trata de regresar a una exaltación acrítica de la excepcionalidad de ciertos individuos, presente en autores como Droysen y Carlyle. La Escuela de los Anales, así como los grandes desarrollos protagonizados por la sociología a lo largo del siglo XX, han ayudado a contextualizar el papel de los personajes eminentes, insertándolos en una trama histórica mucho más vasta e iluminadora. Con frecuencia, este proceso de cuestionamiento ha supuesto una relativización de sus logros subjetivos, antes vistos como el milagro inescrutable de individuos privilegiados, ungidos misteriosamente por los dioses, y ha contribuido enormemente a subrayar el mérito de la acción colectiva. Semejante 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 historiográfica.

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 puede discurrir sólo a través del estudio de acontecimientos políticos atomizados, de acciones individuales, de catálogos de gobernantes y de crónicas de batallas destacadas, sino que debe descansar en la investigación meticulosa de los distintos factores que mueven y condicionan lo humano en el espacio y en el tiempo: la economía, la organización social, las instituciones políticas, las ideas dominantes, las tendencias artísticas, las convicciones religiosas... Sin embargo, 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) es una solución empobrecedora, pequeña y monótona, sin atisbos de color y vitalidad, cegada por

sus propios presupuestos metodológicos e inhábil para dar cuenta de la grandeza de la creatividad humana. Tampoco acentúa adecuadamente la importancia del cambio, del crecimiento y de la autocrítica —de la reflexión, en suma— en el desarrollo de las sociedades humanas (esto es, de la primacía de lo diacrónico sobre lo sincrónico), siempre susceptibles de transformación y nunca abocadas a la fatalidad de su estado presente. Aquí cabe recordar, en sintonía con Monnetrot y con Merleau-Ponty, que los hechos sociales no son meras “cosas”, como las estructuras examinadas por la ciencia natural (que analiza, en realidad, *eventos*, u objetos interconectados; procesos que involucran estructuras físicas y sus relaciones): las acciones humanas obedecen a intenciones, a propósitos; a *conciencias* más que a mismidades. Resulta entonces imposible escindir totalmente sociología y psicología, porque lo individual nunca se subsume completamente en lo colectivo, lo social no agota lo psicológico, las grandes fuerzas de la historia no anulan la creatividad de los seres humanos.

Circunscribir el pensamiento a la óptica gris de la sospecha nos sume en una telaraña viscosa e inquebrantable, plagada de recelos mutuos, cuyo carácter aciago estrangula cualquier energía creativa. Inmersos en una espiral indefinida, todos podemos sospechar de todos, pero la voluntad de vida exige creación, descubrimiento, futuro y experiencia, para pensar más allá de lo pensado. La crítica ha de constituir un medio, nunca un fin. La meta reside en vivir, pensar y crear como fines autosubsistentes, cuya búsqueda revela parcelas de lo que aún no comparece.

En su desasimiento, en su desprendimiento de sí misma para brindarse por entero a la forja del *novum*, la conciencia entregada a la creación vence toda sombra de resentimiento y de sospecha. Crear implica derrotar el rencor para descubrir la pureza, la limpidez de lo que no se consume: la luz que une sin anular la identidad individual; el 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 desoye el clamor de creación y de expansión de las energías individuales, sorda a la exigencia de no clausurar nada y de abrir perennemente el 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. Guiados por este espíritu, todo recelo pasado se rinde ante el entusiasmo por crear. 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 vivamente a comprender nuestra herencia, a fin de “poseernos”, para ejercer nuestro poder-ser de manera íntegra y libre. Sin embargo, en la creación como concepto límite del pensamiento lo que predomina es la conciencia de la primacía ontológica del futuro sobre la cadena inexorable de las causas antecedentes: el ansia de porvenir, la fascinación por la luz que todavía no ha despuntado, pero que podría irrumpir libremente en medio de la necesidad, como utopía de una razón ávida de superar el determinismo. La creación insta a rescatar el pasado de su ensimismamiento, para revitalizar-

lo, 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 innovadora, todo su horizonte de posibilidades, como cauce para elevarse sobre cualquier rencor y volcar la conciencia hacia el foco asintótico de lo puro e inagotable: el amor, la belleza y la sabiduría.

La humanidad está llamada a desplegar una creatividad aún mayor y más intrépida que la exhibida hasta el momento. No debe atemorizarnos que languidezca la variedad cultural, intelectual y artística del pasado y del presente: hemos de potenciar la creatividad futura desde un marco cosmopolita, liberado de antiguas ataduras y de la asfixia que provocan los particularismos ensimismados, para ofrecernos decididamente al *novum*. Superar lo dado, trascender el pasado y proyectar la mente a nuevas cimas es la tarea de cada generación, convocada a explorar nuevas parcelas del ser y a ensanchar el radio de lo posible. Este propósito honesto no impide, en cualquier caso, cultivar el acervo ilustre del que todos somos partícipes, ni buscar en el pasado inspiración y profundidad; más bien sugiere la necesidad de extraer de toda experiencia el jugo de una exhortación a *crear* lo distinto, lo potencialmente nuevo: aquello que estampe una rúbrica en la historia y refleje la singularidad de nuestra época y de nuestra individualidad, en medio de la vasta uniformidad del universo. Sería el triunfo de la conciencia sobre la mismidad.

3.1. Momentos propedéuticos de la conciencia creadora

La solidaridad tiene que abrirse a la creación; el *novum*, el futuro en su verdad (esto es, como horizonte que posibilita lo nuevo, la incesante juventud del espíritu), es la fuerza destinada a vivificarla. El ímpetu creador, la disposición de un poder-ser cuyo horizonte de realización alcanza sus cotas máximas con el nacimiento de la conciencia, se nutre de tres momentos que anteceden a la creación en sí. Elucidados mediante el análisis lógico de los requisitos conceptuales del acto creador, 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.

3.1.1. La vida

Crear es vivir con la máxima intensidad. Si pensar amplía el horizonte de la vida, la creación, como forma suprema de pensamiento (esto es, como un pensamiento que supera lo pensado y abre resquicios de lo impensado; como un pensamiento que se supera en el propio pensarse), se alza entonces como la cúspide de la vida consciente. La vida, o disposición del propio poder-ser a una finalidad, a una *teleonomía*, 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, que 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, pues comporta una prolongación del mundo en su mismidad y se halla sujeta a las leyes inderogables que imperan sobre el mundo-totalidad. Sin embargo, la vida no se limita a contribuir al retorno del sistema-mundo a la esfera de su mismidad por una senda prefijada, sino que ella establece el cauce, la posibilidad aún no contemplada, la dirección precisa que habrá de tomar el mundo en su regreso a su propia mismidad.

El mundo comienza a desafiarse con el nacimiento de la vida. He aquí una primitiva y fascinante exhibición de libertad como indeterminación. En el mundo no se crea energía. Cualquier acontecimiento responde a transformaciones de una energía ya dada *in nuce*, ya desatada inicialmente. Ninguna manifestación de novedad auténtica puede amanecer en la vastedad del cosmos. En el terreno de la realidad física, nunca fue más certero proclamar, en desconsolada elegía, "*nihil novum sub sole*". El surgimiento de la vida, el profundo misterio que aún hoy desconcierta a los científicos, entraña el origen de un gran desafío a esa ausencia de novedad vigente en el orden físico. La vida no viola el principio de conservación de la energía, 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 orgánicas no se pueden predecir en sentido estricto. La vida reacciona ante el mundo de distintas maneras, y sus grados de libertad se incrementan conforme crece su complejidad, y por tanto su flexibilidad ontológica. La plasticidad que caracteriza los sistemas vivos, puesta de relieve en su capacidad de adaptación y evolución, indica que no se puede vaticinar a ciencia cierta y con precisión matemática el resultado final de los procesos biológicos. La vida goza así 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 rudimentarios de *libertad* en cuanto que indeterminación (aspecto que constituye la condición necesaria, si bien no suficiente, de la libertad en su significado filosófico más hondo). El espacio ontológico lo suministra aún el mundo en su mismidad, el cosmos como totalidad omniabarcadora, cuya inmensidad subsume toda aparente innovación, toda puerta arduamente franqueada, en un devenir que se reintegra en el propio mundo, para afianzar sus cimientos. Sin embargo, en esa totalidad de eventos que es el mundo 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", y al hacerlo interroga la realidad circundante, esto es, todo cuanto restringe el radio de su acción a comparecer sin más, justificado 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 despliegue su poder-ser, su capacidad de regular la orientación del devenir hacia el establecimiento de un nuevo límite en el seno del mundo. La conciencia, eso sí, cuestionará la idea misma de un límite. Su propia naturaleza la lleva a afanarse en desafiar cualquier frontera, pues la conciencia desempeña su poder-ser como un *más*, como trascendencia continua sobre lo dado, sobre cualquier determinación potencial: 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 en sentido estricto, y se convierte en objeto de intelección y 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, como propiedad inherente al ser, como forma de devenir consustancial al ser, provoca ya fractura, al desencadenar un quebrantamiento en el seno del ser, la conciencia ahonda en esta separación, pero de una manera radical, pues ejerce el poder-ser que se le brinda en cuanto que miembro del conjunto mundo, en cuanto que integrante del mundo-totalidad, para pensar lo imposible, lo que no puede ser, aquello que desafía categóricamente el mundo y presagia un conjunto nuevo, un infinito aún mayor que otros infinitos. Sin embargo, en su tentativa de superar lo dado devuelve el mundo a su pureza, a su “indeterminabilidad”, a su capacidad de amparar un fundamento no fundado: a su “*semper plus*” (hacia arriba y hacia abajo, como proyección a lo infinito y a lo infinitésimo que en realidad constituye un infinito actual, una “efectividad” lógica y ontológica, como en un conjunto infinito numerable), a su ser-nulidad irreductible. Redime el mundo de sí mismo, y en este proceso de *salvación conceptual* descubre la *verdad* del mundo. Se consagra, por ello, a la vida, al impulso, al “adelante” que marca el devenir, en cuanto que ensanchamiento de las fronteras del mundo y ampliación de su espacio ontológico. No obstante, 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 hacia la nihilidad no como abismo pavoroso, sino como escenario luminoso de lo posible, la conciencia creadora aprende a amar, a contemplar la belleza y a cultivar la sabiduría (también como *nueva sabiduría potencial*), porque ante su luz despliega máximamente su poder-ser, al tiempo que vislumbra lo imposible, el *novum*: la 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.

3.1.2. *La comprensión*

Porque vive cabalmente, es decir, porque se percata de su poder-ser en cuanto que cúspide de la evolución del mundo y enfoca ese *poder-ser* hacia el *no-poder-ser*, hacia la creación auténtica, hacia lo *impensado*, la conciencia creadora *comprende* el mundo. El segundo momento de la conciencia creadora corresponde, así pues, a

la comprensión, esto es, al desentrañamiento del poder-ser del mundo como una potencialidad acotada por su propio espacio ontológico, por su propia mismidad, por su propio retornar a sí mismo. Como conciencia, se abre a lo imposible, a lo que desafía radicalmente la potencialidad del mundo. Comprender el mundo equivale a retarlo, y por ende a plantar la semilla de la creación, del *novum*, del no-poder-ser que “acontece”, no obstante, en la conciencia capaz de intuir ese impedimento categórico.

La conciencia comprende lo imposible, pero en este conato de intelección lo “vislumbra ya” como poder-ser, como posibilidad que dimana de la vastedad de del ser, de su condición de fundamento no fundado, de ulterioridad, de ser-nulidad. El ser-totalidad ha de incluir también el no-ser como espacio de posibilidades, como infinitud potencial y horizonte asintótico; de lo contrario, no sería un sistema completo, un *categoriaumen* o esfera de atribuciones que integre todas las identidades y todas las diferencias posibles, como espacio global de fases ontológicas, tanto del ser como del no-ser. Sin embargo, para conseguirlo se ve obligado a incurrir en la más flagrante inconsistencia lógica. Sacrifica la consistencia en aras de la completitud, y tan pronto como se repliega hacia la placidez de la consistencia, atemorizado por la magnitud insondable del precipicio, se despoja irremediamente del anhelado atributo de completitud. He aquí la huella de una desafortada tensión creadora, el valioso germen de lo nuevo, que parece eclosionar gracias a esta disputa eterna entre consistencia y completitud, propiedades en último término irreconciliables, cuya síntesis indefinida apunta a una convergencia plena entre los órdenes lógico-epistemológico (el plano de nuestros sistemas intelectuales, y por tanto de la totalidad de verdades posibles) y ontológico (el ámbito de la objetividad dada ante el pensamiento, y por tanto de la totalidad de eventos). La totalidad no se constreñirá entonces a los límites marcados 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 proyectado asintóticamente, que se hace explícito con el advenimiento de la conciencia.

En 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”) se anticipa la entrega a la creación. Al comprender lo circundante y al esclarecer su propia naturaleza, la conciencia se predispone a 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, por hallarse facultada para orientar el poder-ser del cosmos de una u otra forma. Así, la conciencia utiliza todos los resortes que el mundo le ofrece y que ella no cesa de procurarse. Vive con perspicacia. Vive como sabedora de la inevitabilidad de la muerte, pero se percata también de que el poder-ser se ejerce máximamente cuando la omnipresente sombra del vacío ontológico ya no se contempla como la rúbrica ciega de lo inexorable, sino como una incitación a crear, como una exhortación apasionada a buscar el no-poder-ser, el *novum* que se alzaría brillantemente sobre todo

destino y toda armonía preestablecida: la nada que habría despertado de su letargo para centellear como horizonte posible. Este modo de vivir, este vivir consciente, tenso e impávido, cuya pujanza no se pliega ante el mundo ni se resigna ante la muerte, le permite comprender la *contingencia* intrínseca a toda manifestación de 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 a través del cuestionamiento del mundo, de una *interrogatividad* que evoca el poder-ser más propio de la conciencia, la lleva a discernir lo necesario no en el mero comparecer, no en la mismidad, ni siquiera en el desafío a la mismidad, sino en el poder-ser que conduce al no-poder-ser: en la totalidad *libre*, no dejada a sí misma, sino infundada, suspendida en su no-fundamento y en consecuencia apta para ser trascendida; en la ulterioridad.

El despliegue de la conciencia creadora consistirá entonces en el ejercicio del poder-ser más propio de la conciencia, pero 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 resplandece en la percepción de la contingencia que baña todo lo “dado”, su condicionamiento. No todo aquello incapaz de representarse como objeto del mundo, como mero comparecer dimensionado en el espacio y en el tiempo, 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 que 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, su entrega y su libertad.

3.1.3. *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. Sin embargo, aún ha de buscar esta meta: debe desear convertirse en conciencia creadora; ha de ansiar ejercer su poder-ser en cuanto que apertura hacia el no-poder-ser, hacia el *novum* en su pureza, hacia el desafío radical a toda mismidad posible. Así, el tercer momento preparativo para la creación converge con el círculo del anhelo. La conciencia creadora ha de constituirse primero 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. Ha de percatarse de la contingencia que envuelve toda mismidad, de la ligazón —tan inextricable como indisoluble— que hilvana ser y poder-ser; de la *suspensión* del ser en la posibilidad, 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, desde un punto de vista lógico, “poder-ser”, como distinto de “ser”, ha de encerrar un “no-ser-simplemente-ser”).

La *voluntad de crear* equivale a una interiorización máxima del horizonte posible de la vida y de la comprensión. En la voluntad auténtica, en la voluntad que

se posee libremente y que aprende a anhelar 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 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 vivirse y de entenderse como artifice 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, que refleja también un deseo de vida y entendimiento. De esta manera, el anhelo de crear se presenta como expresión máxima de la necesidad de ser, pero dominado por la conciencia de que el ser es posibilidad, y de que, paradójicamente, la necesidad debe entonces remitir a una posibilidad más profunda e inagotable.

En la voluntad se irradia el fulgor primordial de 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 del mundo. Se ejerce, sí, un poder-ser, y se selecciona una u otra orientación en el curso de la vida, pero ésta no hace sino enclavarse siempre en la mismidad del mundo, en la inexorabilidad de someterse al imperativo decretado por las leyes impersonales de la naturaleza, por la flagrante angostura que parece circunscribir la vida a una esfera ontológica imperturbable. Por el contrario, comprender supone desafiar radicalmente el mundo en su mismidad. Ya no prima entonces la resignación a elegir, a escoger una u otra dirección con arreglo al poder-ser que se atesora, sino que se cuestiona la limitación misma del mundo y su restricción a un espacio ontológico determinado. Entender entraña, así, abrirse al no-poder-ser, a lo imposible, y descubrir la verdad del mundo como ser-nulidad. Por ello, conlleva una exhortación a rescatar el mundo de sí mismo, para devolverlo a su pureza originaria, a su *verdad*, aun desde la fragilidad que hiera la conciencia. Pero *el anhelo de crear*, esto es, de 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 restrinja simplemente a retar el mundo, sino a ampliar *de facto* las fronteras del mundo.

Querer crear significa desear concebirse como creador. Aun en la imposibilidad material de suscitar el *novum*, aun sobrecogidos por la evidencia de que todo cuanto comparece es subsidiario de las leyes irrevocables de una naturaleza gobernada por principios matemáticos de simetría en invarianza, de la 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, alimenta así el ansia de realizar, en la vulnerabilidad del *hic et nunc*, el horizonte del no-poder-ser. Sin embargo, esta ambición heroica es consciente de que toda “elaboración”, toda “actualización” de ese poder-ser volcado

hacia el no-poder-ser, acabaría por convertirse en nueva mismidad; en el silencio desapacible que permea el mero “comparecer” apagaría la radiante luz del *novum*, al sucumbir una vez más ante el imperativo de un mundo que todo lo absorbe, de un cosmos que todo lo abarca en su totalidad, y cuya voracidad ontológica impide, por tanto, concebir lo nuevo en cuanto tal, pues siempre nos flanquea la sombra de lo necesario.

Pese a esta constatación, pese a experimentar la pujanza dolorosa de una contradicción implacable entre consistencia y completitud, la voluntad creadora se entrega apasionadamente al amor, a la belleza y a la sabiduría, a las intuiciones inasequibles que nunca languidecen, a la refulgencia del no-poder-ser, que se atisba, sin embargo, en su ser, pues se manifiesta como vida, entendimiento y anhelo. En estos límites asintóticos reverbera la ulterioridad del ser: siempre cabría profundizar más en el amor, en la belleza y en la sabiduría, porque son inagotables, un infinito actual que jamás se confina a la estrechez de toda determinación-negación. No se transforman 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 trascenderse. Tutelan, así, la antorcha de la *libertad creadora*, de una novedad fiel que, a pesar de no desasirse ya de la historia (pues no traiciona lo “dado” en el mundo, las ansias depositadas y acogidas por tantos a lo largo de los siglos: el amor, la belleza y la sabiduría como horizonte de universalidad digno del ser humano), osa trascender todo anhelo posible para encender el fuego perpetuo que disemina el deseo puro, el deseo en cuanto tal, el deseo que nos deslumbra con su luz indómita. En efecto, siempre cabe ansiar más amor, más belleza y más sabiduría; siempre cabe entusiasmarse ante este triunvirato, porque “nunca” se ha realizado, dado que toda hipotética actualización en el *hic et nunc* del mundo y de la historia secuestraría esta noble tríada de ideales en el espacio de la mismidad: la agotaría, al “ceñirla” a la necesidad, a una mecánica ciega y ofuscadora que no goza de libertad auténtica, a lo que se halla fatalmente condicionado y no puede inventarse por sí mismo, ni desprender efluvios de pureza ontológica, de verdad, de *creación*.

3.2. La intuición creadora

3.2.1. *El absoluto como saber culminante en Hegel*

En Hegel, lo absoluto no comparece al inicio de la reflexión filosófica, como intuición radicalmente *a priori* hasta cuyos abismos quepa *descender* analíticamente, sino que constituye el término de un arduo y vasto proceso de naturaleza sintética y lineal. Canalizado mediante *una trama dialéctica y ascendente*, la conciencia ha de experimentar los cauces de esta teleología y despojarse progresivamente de su pléyade de determinaciones previas, a fin de coronar su cúspide como conciencia de sí misma, como 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 este momento culminante en el desarrollo de la conciencia, dotado de una profundidad difícilmente parangonada en la historia de la filosofía. El saber absoluto supera la parcialidad de la religión (representación de lo absoluto que no ha acariciado aún su núcleo de inteligibilidad más hondo, dado que aún no ha sido trascendida por el concepto filosófico), pues 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”¹⁷⁹.

Así, el saber absoluto se manifiesta como concepto absoluto, como el concepto verdadero que se ha realizado finalmente y que ha coronado la universalidad. Tras sufrir una dilatada cascada de determinaciones que han de ser afirmadas, negadas y superadas, la inmediatez de la idea se ha autoenajenado para 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 un “en-sí” que incorpora también el “para-sí”, lo que la eleva a la suprema síntesis, a la consumación de toda *Aufhebung*: al concepto puro que se comprende a sí mismo (con cuya evocación concluye magistralmente 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”¹⁸⁰, la idea realizada que vuelve a sí misma como idea y que se sabe idea. Esa luz que en la religión comportaba sólo *Vorstellung*, figura externa, vestigio de enajenación, en los predios del saber absoluto se convierte en *Begriff*: en un concepto imbuido de toda su pujanza, en principio y término de inteligibilidad, en un “para sí” que contiene todo el mundo en su pensar, y cuya majestad puede entonces asumir la vastedad del “en-sí”, al comprenderlo todo desde su alta y rutilante cima de completitud.

Para el filósofo de Stuttgart, lo absoluto sólo puede consistir en ciencia, en la realización por el espíritu de su propio concepto: en el espíritu que se reconcilia consigo mismo y supera su escisión, su desgarre. El espíritu se sabe ahora espíritu, y posee un “*saber conceptual*”¹⁸¹. 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 tiempo, el devenir, el movimiento del espíritu, no hace sino responder

¹⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 465.

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1982, vol. II, 559.

¹⁸¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 467.

a una necesidad, porque la inmediatez en sí ha de enajenarse para reivindicarse, para conocerse, para “detentarse” por sí misma. El espíritu 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”¹⁸².

Sin embargo, como sustancia y como sujeto el espíritu ha tenido que trabajar arduamente para culminar este proceso. Se ha visto obligado a coronar fatigosamente su autoconocimiento como espíritu. A juicio de Hegel, aquí hunde sus raíces la verdad más profunda sobre el sentido de la historia, pues el tiempo y el espacio actúan como un escenario colosal, como el inmenso y fértil campo sobre cuyo verdor y cuya sangre aprende el espíritu universal a adueñarse de sí mismo como ciencia, como concepto, en la goethiana reconquista de lo dado. Para conocerse, no se ha recogido entonces el espíritu sobre sí mismo; no se ha desentendido neoplatónicamente de las vicisitudes del mundo, de las contradicciones de lo externo, plácidamente recluido en el cálido e indolente hogar que le brinda su mismidad, sino que se ha aventurado a surcar las peligrosas pero ineludibles sendas del espacio y del tiempo, ese camino extenuante que perfora la historia como una lanza de rumbo nítido, plagado de enajenación y transido de devenir. En sus propias palabras, “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”¹⁸³. No obstante, lo ha devuelto todo a sí, para recapitularlo en su propia mismidad (resplandece aquí la suprema *anakefalaiosis*, de resonancias paulinas). Todo *progreso*, toda apertura al *novum*, adolece entonces de un carácter

¹⁸² *Op. cit.*, 469.

¹⁸³ *Op. cit.*, 470.

ilusorio, por cuanto “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”¹⁸⁴. En esta tesis se pone de relieve el problema más acuciante de la filosofía hegeliana, que eclipsa la luz inspiradora de un hipotético saber absoluto. En efecto, su filosofía no ampara la posibilidad de un saber *creador*, sino que apela al puro espíritu reconciliado consigo mismo, a la limpidez lógica de un espíritu que ha comprendido cabalmente su mismidad.

Aunque haya desertado de su inocencia originaria, aunque haya salido “voluntariamente” del paraíso (lo aparentemente voluntario obedece en realidad a una necesidad absoluta, al automovimiento inexorable del espíritu), aunque haya escapado de su angostura, de su soledad y de su silencio para percibir con viveza el fervor del mundo y escuchar la abrupta música de la vida, el espíritu regresa finalmente a su mismidad, sucumbe teleológicamente ante sí mismo, encerrado nuevamente en su propia esfera ontológica: “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*”¹⁸⁵. No florece entonces la entrega auténtica en el reino del espíritu. Lo apresa aún su mismidad, por profunda, bella y poderosa que se alce ante nuestros ojos, ávidos de su magnificencia. Se desvanece así todo viso de *novum* en la vasta morada de un espíritu que yace esclavizado por sí mismo, afanado en subsumir toda diferencia, toda hermosa dispersión, en el círculo de su unidad primigenia y virginal, en una concentración conceptual, ahora ampliada para englobar todo lo distinto. Lo distinto, empero, surge como consecuencia del interés egoísta que ofusca el espíritu. No germina de la maravilla y del deslumbramiento de una razón capaz de trascenderse a sí misma, también como razón absoluta; no brota de la novedad prístina y de la sorpresa creadora, no emerge de la expansión de las fronteras de lo posible para pensar lo impensado y desbordar lo necesario. Jamás alcanza el espíritu la verdadera libertad, porque su autonomía sólo puede residir en su autocomprensión, en su autoposición, nunca en su *sacrificio* genuino, nunca en su superación incluso como espíritu absoluto, nunca en su suspensión en el *más*, en la entrega pura.

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”¹⁸⁶. Sin embargo, esta enajenación en el altar de la naturaleza y de la historia, este dolor infinito que ha de padecer un espíritu abocado a emprender su propia y radical negación, es prelude necesario de la más alta de las cumbres que está llamado a escalar: su propio ser. El espíritu se ha inmolado por sí mismo, nublado por un egoísmo infinito y compendiador. No lo

¹⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 566.

¹⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 471.

¹⁸⁶ Cf. *op. cit.*, 472.

ha hecho por amor sincero a la posibilidad de un *novum*. Fulminado por el análisis racional, no se ha consagrado realmente a una luz que le resulte en verdad foránea, a un don que lo desafíe en su mismidad y lo exponga a un territorio auténticamente nuevo, completamente desasido de su ser y por ello reminiscente de lo incondicionado. Su aparente audacia, que le ha instado a abandonar el grato refugio de su mismidad, el edén primordial de la lógica pura, se ha desplegado ingentemente para que el espíritu se reencuentre como absoluto. No hay libertad y creatividad en sus intenciones. Todo dimana de la más voraz de las necesidades, de un impulso previo tutelado *in nuce* en la idea que ha de desarrollarse ineluctablemente, desde su “en sí” hasta su “para sí”.

No hay entonces superación genuina y creadora de lo dado, sino expansión inexorable. Todo nace entonces de una no-libertad, de una constrictión que antecede al desenvolvimiento del propio espíritu y que se condensa en la búsqueda de sí mismo. No brilla la luz de la entrega, pues en ese apogeo ontológico no fulgura vestigio alguno de incondicionalidad, un fundamento que repose sobre la pureza de su indeterminación, sobre el amor, la belleza y la sabiduría, dejado al límpido poder creador, flotante en el puro *ser* que continuamente se trasciende y cuyo *ser-se* orbita en torno a ese perpetuo trascenderse, alanceado por el ángel de una intuición irreductible a la racionalidad discursiva. El espíritu, en realidad, no *crece*, dado que su frontera se yergue en sí mismo, cuando en el crecimiento ha de despuntar el *novum* como horizonte asintótico, la ausencia de frontera, lo no incoado en el límite: la *creación*.

3.2.2. Lo “totalmente-otro” en Rudolf Otto

En su perdurable obra *Lo Santo*, Rudolf Otto reflexiona con belleza y hondura sobre lo “totalmente-otro”, “*das Ganz-Andere*”. Caracteriza 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 la sensibilidad. Lo divino no consiste, por tanto, ni en la exaltación de lo humano hasta su enésima potencia (en consonancia con la tomista *via eminentiae*, tan vulnerable a la crítica antropológica de la religión) ni en su pura negación, como propone la teología dialéctica, sino que acrisola lo absolutamente oculto, el *Deus absconditus*, lo *a priori*, la pura alteridad al mundo. No cabe entonces analogía entre la esfera de lo numinoso y el ámbito de lo humano-mundano. Lo santo se distingue netamente del aroma profano que impregna el mundo, porque remite a lo “otro”, a esa luz que desafía perennemente lo dado, como horizonte ulterior.

Los máximos exponentes de la filosofía escolástica habían postulado 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. Este enfoque subyace a las cinco vías de Santo Tomás de Aquino, que encuentran una fundamentación teológica en el célebre texto de Romanos 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”. En lo creado resplandecería la huella impresa por el Creador, la rúbrica de su gloria y de su sabiduría. Su condición derivada, su contingencia y su finitud, brillarían como reflejos ontológicos de la fuente última de su ser, de su raigambre sobrenatural, como pálidas imágenes de lo eterno. Por ello, con la sola razón y sin auxilio de la fe, de la gracia, del don descendido de los cielos, sería legítimo ascender hasta lo divino¹⁸⁷.

Sin embargo, los riesgos que emergen de esta tesis saltan también a la vista. Amparados en el ampliamente citado pasaje paulino, cuyo contenido ha servido como base para numerosas tentativas de elaboración de una teología natural, capaz de elevarse hasta el plano divino desde la contingencia del ser creado, desde su condición de “criatura”, ¿acaso no cabe colegir que la creación constituye una manifestación de Dios, tal que lo oculto del cosmos, su *noúmeno* o ser más profundo, radica en realidad en lo divino? ¿Cuál es la frontera entre creación y emanación? ¿No latería en esta interpretación el riesgo de *panteísmo*, tan temido por la mayoría de las tradiciones teológicas? Porque el panteísmo, como mostró Schelling, trasluce 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 plena anularía la individualidad, la sustancialidad, el “aquí y ahora” del mundo, en una especie de fagocitosis metafísica), sino como remisión de todo ser, de toda vida y de todo poder creador a lo divino e incondicionado, el pavor descomedido y casi irracional que desata la simple mención de este maltrecho término filosófico se desvanece con rapidez. En palabras de Schelling: “es innegable lo maravilloso de la invención de estos nombres generales medianamente 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”¹⁸⁸.

¹⁸⁷ 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 I,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. Empero, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración”.

¹⁸⁸ *Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con Ella Relacionados*, Anthropos, Madrid 1989, 117.

Los ecos de la idea de inmanencia de todas las cosas en Dios resuenan en una famosa frase, de sublime elocuencia, atribuida a San Pablo durante su discurso en el Areópago: “en Él vivimos, nos movemos y existimos” (Hechos 17, 28), cuya hondura causó gran impacto en las reflexiones teológicas de Teilhard de Chardin. Por otra parte, si Dios se manifiesta en lo creado, pero la “creación” supone ya una categoría teológica, ¿cómo ascender filosóficamente hasta lo divino? ¿No deviene lo invisible visible en virtud de la fe, de la entrega subjetiva a lo infinito e incondicionado, a esa luz que no es susceptible de percibirse por medio de los sentidos, incluso como fe metafísica? Si, como recalcará gráficamente Lévinas, la metafísica entraña un sacrificio “*usque ad mortem*” por lo infinito (“*mourir pour l’infini –voilà la métaphysique*”) ¹⁸⁹, lo que resplandece en las cosas del mundo es un *poder*, una fuerza generadora de diferencia, variabilidad y mutabilidad: un dinamismo cuya cúspide de complejidad se asienta en la conciencia humana, que desafía la mismidad del mundo y se erige en *poder creativo*, apto para vislumbrar el *novum* y consagrarse al amor, a la belleza y a la sabiduría, a esa pureza insondable que no nos viene dada, pues ha de ser conquistada mediante el ensanchamiento de las fronteras del ser y de los confines de la vida, en busca de lo impensado.

Frente a la *analogia entis* de la escolástica, una visión como la de Otto hace justicia a la radicalidad del mensaje teológico de Lutero: el Dios revelado en Jesucristo es la Cruz (“escándalo para los judíos y necedad para los gentiles” —1 Co, 1: 23—), que encarna el desafío más profundo a todo concepto y a toda expectativa racional. Es la incomprensible negatividad de la *theologia crucis*, que humilla la luminosa inteligibilidad de la *theologia gloriae*. La fe entraña, así, una entrega incondicionada, una ruptura. Anegada de bellas paradojas, libre frente al despotismo de la razón, la fe fiducial exige un salto sobre un abismo infinitamente oscuro y distante, ajeno a la certeza racional. En palabras de Kierkegaard, “la fe comienza precisamente allí donde la razón termina” ¹⁹⁰. Para el 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” ¹⁹¹.

Firmemente enraizada en la tradición luterana, la radicalidad que demanda la fe fiducial de Kierkegaard esconde una hondura filosófica difícilmente igualable. Frente a la tiranía de la razón y el sometimiento a lo general, al tedioso deber universal kantiano, a la sumisión ante las leyes inderogables que rigen el mundo y que gobiernan el espíritu en forma de consistencia lógica, 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 e incomprensible, contrario a cualquier ley. El caballero de

¹⁸⁹ *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, M. Nijhoff, La Haya 1961, 6.

¹⁹⁰ S. Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Tecnos, Madrid 1987, 44.

¹⁹¹ *Op. cit.*, 103.

la fe kierkegaardiana desborda los tristes y estrechos límites del héroe trágico, que simplemente cumple con su obligación, anheloso de crecer en la esfera de la virtud. Abraham renuncia a lo general para blandir la espada de lo particular. Sin embargo, 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”¹⁹², 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 entonces una resignación infinita, un vaciamiento total del espíritu que nos prepara para 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 abstracta, deseoso de afirmarse en su particularidad *absoluta e irreductible*, y el del Dios eterno, fuente de todo poder.

Aun así, el caballero de la fe de Kierkegaard no se alza en realidad como *fuerza creadora*, pues no se cuestiona el fundamento de una fe que toma como evidencia dada e inatacable, como mismidad despótica, incapaz de relativizarse y de expandirse en el plano de lo posible. 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 nueva luz, a relativizar todo dogma hasta vislumbrar el *novum*, liberados de la esclavitud y de la pequeñez conceptual de las religiones confesionales; a fraguar con nuestras propias manos ese absoluto y a esperar lo imposible, porque *nosotros mismos podemos crearlo*.

En la teología de Lutero, Cristo es la rosa en la cruz del presente. La palabra que enarbola redime todo dolor¹⁹³, y nos invita a un universo presidido por la pureza, el amor y la verdad. No existe analogía plausible entre el ente mundano y lo “totalmente-otro” al mundo. La teología dialéctica de Barth lo subraya con particular viveza en *La Carta a los Romanos* y en la *Dogmática Eclesial*: el teólogo ha de partir *de arriba abajo*, por vía descendente y no ascendente, porque no es posible alcanzar a Dios mediante la simple elevación racional, *ex ente creato*. Entre el Creador y la criatura no se alza un espacio continuo, por cuyos cauces escalonados quepa transitar holgadamente, en un ascenso racional; lo que yace es un hiato abrupto e inexpugnable, que sólo la bondad de Dios, su misericordia infinita, su *kénosis* o descendimiento, su voluntad de revelarnos la más profunda verdad de su ser, logra franquear. Entreguémonos por tanto a la fe, a la contemplación, a la pureza que dimana cuando nos desprendemos de una razón vulnerable y corrompida, para acceder a un universo de limpidez, incondicionalidad y verdad.

¹⁹² *Op. cit.*, 65.

¹⁹³ No encuentro valor redentor en el sufrimiento. Lo ideal sería aprender sin necesidad de sufrir, pero como la realidad es otra, en vez de resignarnos ante el sufrimiento debemos aprender de él. Aun así, el objetivo del progreso humano no puede ser otro que minimizar el sufrimiento en todas sus manifestaciones. Si fuera omnipotente, habría creado un mundo sin sufrimiento.

Para Otto, no es posible alumbrar un concepto —*Begriff*— sobre lo divino. A su juicio, todo concepto articulado como lenguaje, como idea vehiculada a través de palabras, comporta ya un conato de racionalización, encierra ya sometimiento de lo divino, por lo que equivale a renegar de lo inefable. Sin embargo, no basta con oponer lo racional a lo irracional, a fin de aprehender cabalmente la esencia de la experiencia religiosa: lo religioso ha de asumirse en su *unicidad*. No brota de ningún plano histórico, sociológico o psicológico, de ninguna dimensión *a posteriori*. Nada lo antecede: es lo *puro*, lo absolutamente apriorístico. Esta consideración es reminiscente de la noción hegeliana de “infinito verdadero [*wahre Unendlichkeit*]”, de un infinito que no se limita a enfrentar lo finito con lo no-finito, sino que trasciende la dualidad entre finitud e infinitud para coronar una *Aufhebung*, una síntesis superadora de toda escisión. 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 plena entre 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 apunta a lo infinito, y en todo lo infinito reside lo finito.

Ciertamente, la tarea de caracterizar rigurosamente el alma de lo religioso parece inconmensurable. Al fin y al cabo, ¿en qué radica la esencia de la religión? ¿Se diluye insalvablemente en historia, sociología, antropología y, más aún, filosofía? ¿Subsiste un horizonte genuino e irreductible para lo religioso?

Una definición meramente etimológica de religión adolecería de insuficiencia a la hora de ayudarnos a comprender su naturaleza más profunda, aunque podría contribuir a clarificar los conceptos y a verter luz sobre los significados. En la antigua Roma, el término latino *religio* denotaba la fidelidad en el cumplimiento de los rituales. Así, Cicerón afirma que los romanos son el pueblo “más religioso” (“*religione... multo superiore*”; *De Natura Deorum* II, 8). Para Cicerón, la esencia de la religión estriba fundamentalmente en la satisfacción de un conjunto de ritos. En su opinión, *religio* deriva de *relegere*, de “retomar con atención”. Por el contrario, un autor del siglo IV, Lactancio, propondrá una interpretación que gozará de gran estima entre los principales escritores cristianos, como San Agustín. Según ella, *religio* procede de *religare*, “religar”, es decir, devolver al hombre a la unidad primigenia con la divinidad, de cuyos lazos supuestamente se habría separado. De esta manera, la religión transparentaría un “retorno al origen”, a imitación del hijo pródigo que regresa a la casa de cuya calidez se marchó por voluntad propia, tras haber descubierto la imperfección e infelicidad consustanciales al mundo.

Sin embargo, el incuestionable triunfo político 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, provocará que el término “religión” se identifique paulatinamente con la *vera religio*, condensada en el cristianismo católico-ortodoxo. El paganismo representaría una religión falsa, plagada de rituales idolátricos que, como los ídolos egipcios denostados por los profetas veterotestamentarios, adoran a deidades

inexistentes o casi demoníacas. Aunque el cristianismo suponga una *religio*, en la práctica se le concederá un grado tan elevado de especificidad que lo sustrae del plano de las demás religiones. Como religión revelada, el cristianismo no constituiría una religión más, sino *la religión* por antonomasia.

Esta actitud comenzará a cambiar en la Edad Moderna, en especial con la Ilustración. Asociado cada vez más a supersticiones atávicas, destinadas a claudicar ante las conquistas de la ciencia (la célebre ley de los tres estadios de Comte da buena cuenta de ello), lo religioso se percibirá como una especie de núcleo, de *noúmeno* que se despliega en distintos fenómenos. Se barajarán diversas explicaciones para el origen de lo religioso, casi universal en la historia humana, pero lo cierto es que se dudará de la reivindicación cristiana de constituir una religión revelada, al recelar de la posibilidad de que el Gran Arquitecto, el artífice de la excelsa armonía cósmica, se preocupe por un minúsculo rincón de un firmamento tan vasto. Además, el avance en el conocimiento de diferentes culturas mostrará que otras religiones han albergado también la pretensión de verdad. El cristianismo no puede entonces detentar un estatus tan exclusivo como se cree, dado que comparte características básicas con otras religiones. Por ello, ha de someterse a un estudio estrictamente fenomenológico e histórico-crítico. Desde la edición de los fragmentos de Reimarus por Lessing, y antes en la obra de Richard Simon y de Spinoza, durante la Ilustración se desarrollarán potentes métodos histórico-críticos que disputarán la historicidad de las Sagradas Escrituras. Ni Moisés redactó el Pentateuco, ni todas las cartas paulinas son auténticas, ni muchos relatos bíblicos son enteramente originales, ni todos los acontecimientos allí narrados poseen una contrapartida documental en los textos procedentes de las civilizaciones antiguas, como la egipcia y la mesopotámica, que ahora empiezan a conocerse de primera mano, gracias al desciframiento de sus respectivas escrituras.

El análisis de las evidencias histórico-críticas y un pensamiento filosófico más crítico y escéptico propiciaron un cuestionamiento de los dogmas. En efecto, cabría preguntarse en qué condiciones estaría el cristiano dispuesto a negar la divinidad de Jesucristo. ¿Qué pruebas le obligarían a aceptar que Jesús no es Dios? Ha aceptado el dogma, y luego intenta justificarlo, *a posteriori*. Como en matemáticas, parte de definiciones y axiomas, pero no de inducciones a partir de evidencias empíricas. $6+5$ siempre será 11 , por necesidad lógica desde un conjunto de axiomas que incorporan conceptos como el de función sucesor. Algo similar ocurre con ciertos dogmas de la teología. No toda religión es dogmática; ni siquiera está claro que Jesús definiese ningún dogma, ni que exigiera admitir determinadas verdades como necesarias para la salvación¹⁹⁴ (exhorta a creer en él, no en propo-

¹⁹⁴ Ciertamente, Dios sólo podría crearnos sin nosotros, pues no puede pedir permiso para existir a lo que aún no existe (salvo como materia previa desde la que se configura esa nueva entidad), pero no es fácil comprender por qué no debería salvarnos sin nosotros. Por sagrada que considere nuestra libertad, de acuerdo con la teología ortodoxa su mal uso podría llevarnos a la condenación eterna, luego su infinita sabiduría debería prevalecer sobre la libertad de seres finitos, poseedores de un conocimiento imperfecto sobre las consecuencias de sus acciones.

siciones dogmáticas). Sin embargo, en el cristianismo ortodoxo la proliferación de definiciones dogmáticas contrasta clamorosamente con el espíritu científico. Más allá de las leyes de la lógica, en ciencia no puede haber dogmas. La evidencia empírica manda; la naturaleza tiene la última palabra frente a nuestros modelos y conceptos, siempre susceptibles de falsación y mejora. La teoría de la evolución podría resultar falsa si se demostrase que explicaciones alternativas —como el catastrofismo de Cuvier— corresponden mejor a los hechos; las evidencias observacionales y experimentales son sagradas, pero no determinan unívocamente el modelo que podemos formar para explicarlas. En el dogma sucede lo contrario. Ninguna evidencia, ninguna hipotética refutación, surtirá efecto, porque el creyente ya lo asume como verdad indubitable, y luego se sirve de todos los elementos a su favor para justificarlo, descartando los desfavorables. Desde que el concilio de Nicea sancionó dogmáticamente la divinidad de Cristo no hay posibilidad de cuestionamiento. Lo que a un teólogo de la talla de Orígenes de Alejandría se le habría antojado problemático (para él, Cristo era un “segundo dios”, pero no Dios, no el absoluto en sí, en su acepción metafísica más profunda: estaba subordinado al verdadero Dios), los teólogos posteriores que no quieran ser excluidos de la comunión con la Iglesia no pueden ponerlo en duda. La ciencia se basa en la experiencia para construir modelos; la teología dogmática se basa en modelos para juzgar la experiencia.

Todo ello nos obliga a plantearnos el papel de la filosofía en el análisis de la religión. Aun inspirada en el conocimiento fehaciente de los datos que le ofrecen disciplinas como la antropología, la historia de las ideas, la etnología, la sociología y la psicología, ¿no debe la filosofía buscar una comprensión cabal, totalizante, de lo religioso? Su naturaleza más íntima la exhorta a enarbolar esa bandera. La filosofía no puede conformarse con aproximaciones parciales, porque su cometido más profundo reside en pensar la realidad como un todo.

La fenomenología de la religión aborda las distintas manifestaciones de lo religioso a lo largo de los siglos. No se compromete necesariamente con una interpretación concreta de lo religioso, sino que se limita a constatar sus expresiones en las diferentes culturas y épocas. A su vez, la teología constituye una reflexión intelectual sobre el contenido de una particular doctrina religiosa. El término *theologia* figura ya en Platón y en 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 exprimir todo su jugo conceptual, y así penetrar más hondamente en la 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, en cierto modo, profesa ya fe en el mensaje predicado por esa religión. Mientras que la teología parte de unos supuestos (la canonicidad de unos textos y no de otros, la autoridad, la veracidad...), la historia de las religio-

nes no se siente atada a esas premisas. Por tanto, representa un instrumento indispensable para conocer el desarrollo de un credo de la forma más objetiva y desapasionada posible (el célebre “*sine ira et studio*” de Tácito). En consecuencia, no puede ver constreñido su radio de acción sólo porque una tradición confesional considere su libro sagrado como un conjunto de palabras milagrosamente dictadas desde lo alto e investidas de carácter sobrenatural, doctrina infalsable que lo inmunizaría frente a las embestidas del análisis crítico. Por el contrario, lo que la historia de las religiones debe hacer no es otra cosa que examinar esas obras en su contexto histórico, a fin de intentar comprender su significado, para buscar la verdad más allá de las imposiciones dogmáticas. Así, la historia de las religiones es imprescindible para que el estudio del fenómeno religioso no sea monopolizado por las distintas tradiciones.

Tanto la historia de las religiones como el estudio fenomenológico del hecho religioso (la *historia de las religiones* y las *historias de la religión*, por así decirlo) se remontan en gran medida al siglo XIX. En 1886, la *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. Desde entonces, para muchos la teología ofrecería un tratamiento meramente dogmático y sectario de una dimensión, la religiosa, que podía elucidarse “positivamente”, con arreglo a los datos disponibles, a fin de esclarecer correctamente la naturaleza y el significado del hecho religioso. En otras naciones, como Alemania y los Países Bajos, las facultades de teología permanecieron insertadas en la universidad. El sistema universitario alemán puede vanagloriarse de la excepcional efervescencia teológica vivida durante el siglo XX, seguramente por haber acogido facultades tanto católicas como evangélicas, embarcadas en un fértil diálogo con las ciencias humanas. De semejante simbiosis entre disciplinas y cosmovisiones habría brotado una etapa prodigiosamente fecunda, sazónada de una extraordinaria creatividad intelectual, que desde principios del siglo XIX hasta finales del XX convirtió a Alemania en el epicentro de una reflexión teológica, filosófica y religiosa cuya profundidad conceptual aún hoy sorprende.

Lo religioso constituye un *factum* social, cuyas ramificaciones han influido de manera capital en la evolución de las diferentes culturas, pero la teología no suministra herramientas adecuadas ni para definir la religión ni para plantear una comparativa entre religiones; como mucho permite profundizar en el conocimiento de una tradición teológica concreta. Cabe alegar, no obstante, que en las últimas décadas el surgimiento de la teología comparada ha puesto de relieve con qué intensidad muchos motivos y mitologemas teóricamente específicos de una tradición laten 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 de las grandes preguntas formuladas por el espíritu humano, cuyas respuestas muchos han anhelado vislumbrar a través de las distintas religiones.

Aun heredado de la tradición cristiana, el concepto moderno de religión exhibe características propias. Lo religioso se identifica con prácticas rituales y doctrinas teológicas asumidas por un conjunto de grupos sociales. En cualquier caso, la idea misma de religión, en cuanto que abstracción e incluso constructo, ha sido criticada por algunos estudiosos, quienes alegan que sólo ostentaría validez dentro de la cultura occidental¹⁹⁵. Esta perspectiva no se sostiene. ¿Qué no encierra en realidad algún tipo de constructo? ¿Qué categoría no deriva de una abstracción y de una interpretación? Como escribe Gombrich al inicio de su célebre *Historia del Arte*. “no existe el arte: existen los artistas”. Una consideración análoga podría proyectarse sobre el plano de la religión, y de la literatura, y de la ciencia, y de la política... Es absurdo fragmentar una noción hasta tal punto que impida a los estudiosos resaltar los vínculos entre las distintas tradiciones religiosas de la humanidad. Semejante tentativa sólo contribuiría a confundir y a aislar las religiones entre sí, fomentado, aun involuntariamente, una actitud sectaria, un espíritu particularista que las legitimaría en sus ansias de concebirse como únicas y excluyentes. Pensar implica relacionar, pese al riesgo de incurrir en cierta parcialidad (intolerable para las mentes cegadas por el *eruditismo* academicista, vicio cuyos excesos nublan el pensamiento y eclipsan el horizonte de la creatividad intelectual). Alumbrar un concepto exige proponer, descubrir nexos y universalizar, aun en la distancia espaciotemporal y en la incompletitud de todos nuestros desarrollos teóricos.

Desde esta perspectiva, la religión puede interpretarse como una expresión cultural de la convicción básica de que la verdad sobre el mundo no se agota en lo dado, en la realidad que perciben los sentidos, en el ámbito espaciotemporal, sino que responde a una instancia trascendente, que puede identificarse con algo así como lo “divino”¹⁹⁶. La diferencia principal entre la religión y cualquier otro ámbito humano donde también se capten atisbos potenciales de trascendencia sobre lo dado (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 sobrenatural y de resonancias divinas. Digamos que en las religiones el contacto con lo divino no se reduce a una pura disquisición especulativa y filosófica interesada en relacionar ideas, sino que se “vivifica” en la práctica de normas rituales y éticas que nos “religan” a lo divino. La religión emerge, así, como una filosofía encarnada, o como una visión del mundo y de lo que teóricamente trasciende el mundo realizada como *praxis*. No obstante, lo religioso jamás

¹⁹⁵ Es el caso de W.C. Smith en *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Tradition of Mankind*, Macmillan, Nueva York 1963.

¹⁹⁶ Aunque en algunas tradiciones religiosas no exista una idea clara de lo divino (es el caso del budismo theravada), en toda religión existe una tendencia irresistible a buscar más allá de lo dado-empírico, como si el fundamento de la realidad no residiera en lo que comparece ante nuestros sentidos, sino en un principio superior y más profundo, “sobrenatural”, que habitualmente se identifica con una instancia divina, con lo invisible que da origen y sentido a lo visible. El significado de las cosas no se encuentra en ellas mismas, sino en algo que las trasciende; sea o no personal, siempre resulta imperceptible sensorialmente, pues apela a la conciencia y al espíritu.

se circunscribe únicamente a la esfera práctico-ritual. Más bien hunde sus raíces en la intimidad de la conciencia, en un recóndito “meollo” del sujeto que ningún sistema social explica exhaustivamente, al menos en su núcleo más profundo. De hecho, parece apelar a la percepción *atemática* de nuestra impotencia, finitud y fragilidad, que suscita actitudes tan divergentes —o quizá similares— como el miedo o el entusiasmo ante lo desconocido.

La religión mantiene encendida una llama de esperanza para el hombre, pero en toda creación fraguada en el tiempo y en el espacio ésta queda inevitablemente atemperada y restringida al horizonte de la historia, el único sobre el que nuestro intelecto logra adquirir alguna clase de conocimiento firme, algún uso sopesado de la razón para la consecución de fines capaces de hermanar universalmente a los seres humanos. Sin embargo, en la medida en que la vida humana no concluye en la razón, sino que remite también al sentimiento, a la radiante y vibrátil pulsión, sería imprudente suprimir el aspecto emocional asociado a toda religión, siempre y cuando no se oponga al sueño de 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 a ella, si se repliegan agresivamente y roban nuestros ímpetus más bellos, habrán de ser confrontadas, no con la fuerza ciega, no con el odio que porta en sí el germen desazonador de una mayor violencia, sino con el poder inexpugnable del propio amor, del propio conocimiento y del propio arte. Europa parece cansada de la religión, en particular del cristianismo, cuyo mensaje ha sido escuchado tantas veces, pero no puede renunciar a entender el contenido más profundo de esta religión. Aun así, ha de proponerse también expandir las fronteras de su reflexión más allá del discurso establecido por las religiones “positivas”, históricas. Lo cierto, en cualquier caso, es que Europa exige novedad, extenuada de tantos discursos filosóficos y teológicos que no nos abren a lo impensado.

En definitiva, ¿basta con una aproximación puramente científica a la naturaleza de lo religioso? ¿Es la religión un fenómeno exclusivamente sociológico, una dimensión derivada, un subproducto de la evolución de la cultura, una realidad meramente *a posteriori*, sin visos de lo *a priori*? ¿No hay nada más? ¿No nos revela la religión algo más profundo sobre el hombre y el universo? ¿No despliega todo un cosmos estético y filosófico?

Si retornamos a la obra de Otto, para este autor el fundamento de la religión estriba en lo santo, cuya luz sobrepasa la oposición entre racionalidad e irracionalidad, pues escapa de toda conceptualización. Es inexpresable; es el “*to arreton*” de San Juan Crisóstomo. Elude cualquier aprehensión en términos de conceptos. Se desvanece ante toda tentativa de captación, que agote su ser en la mismidad, en lo ya dado. Lo santo no evoca, primordialmente, una idea ética, sino que sus distintas enunciaciones (*qadosh, hagios, sanctus...*) obedecen a una intuición tan radical y pura que la ética resulta insuficiente para su correcta comprensión. Responde más bien 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 justificar mediante conceptos.

Así, la experiencia religiosa se manifiesta como *dunkle Erkennen*, como “conocimiento oscuro” de lo eterno, vivificado como sentimiento¹⁹⁷. 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 explicativa confirió 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 la dinámica férrea e inexorable que gobierna el mundo, ha de preceder al sentimiento mismo, ha de hundir sus raíces en un suelo mucho más profundo: en el fundamento abisal, inescrutable e irreductible. La conciencia no basta. Infructíferas son todas las armas que blande el intelecto para absorber la esencia de la religión, pero igualmente estéril es el sentimiento. Hemos de descender a una hondura aún mayor y más perspicua. De nada sirve adentrarse máximamente en el misterio de 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* es demasiado angosto como para albergar una intuición tan viva y resplandeciente. Lo numinoso ha de exhibir tal grado de trascendencia con respecto a toda determinación posible que ni siquiera se reduzca a la 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, empero, a la idea misma de causa. Las religiones habrían surgido justamente de ese *sensus numinis*¹⁹⁸, de esa percepción inefable, inconceptualizable, absolutamente primaria e irreductible a ninguna categoría, cuyo *factum* constituye un dato básico, un fundamento: lo fundante-infundado, que descansa sobre sí mismo; el puro e insondable “en-sí”, no agotado, sin embargo, en su mismidad, porque jamás se aprehende como objeto, encapsulado como estructura.

¹⁹⁷ Octavio Paz nos brinda una descripción sumamente vívida y 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).

¹⁹⁸ 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 opinión de Otto, esta prioridad radical tributada a lo numinoso late ya en las reflexiones de una de las figuras centrales del pietismo germánico, Zinzen-dorf. Ahora bien, si lo numinoso rehúye todo concepto e incluso esquivo todo sentimiento, ¿cómo hemos de acercarnos a su magnificencia? Nos veremos desbordados en toda tentativa de aproximarnos a una pureza tan refulgente, tan divina y radical. No obstante, Otto piensa que es posible captar la esencia del *sensus numinis*. Para ello, es preciso invocar aquello que para muchas religiones ilumina nuestra condición de entes creados por un poder infinito, cuya majestad nos supera de manera inconmensurable: el *Kreaturgefühl* o “sentimiento de *creaturidad*”. En cualquier caso, semejante conciencia de nuestra propia nulidad, ante la grandiosidad que preside la fuente del ser y de la vida, no puede evaluarse como la explicación conceptual de un horizonte que jamás se plegaría ante una razón orientada indefectiblemente a unificar, a ligar lo diverso en virtud del núcleo de inteligibilidad que lo enhebra, y cuyas constricciones ahogan la libertad de la intuición en la rigidez de 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.

De hecho, grandes místicos como Sankara y Meister Eckhart llegan a esa intuición irreductible, cuyos rayos reflejan un don completamente no-racional, mas no en el sentido de pugnar con la razón por su supremacía en el trono justificativo del universo, sino por exceder los límites que fortifican toda idea en sí misma, en su consistencia conceptual. Se trata de una luz tan sublime que, al vislumbrarla con nuestros propios ojos, nuestro *yo* siente que colinda con la nada, que es 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 rebasa toda determinación previa a partir de una *negatio negationis*, de una sabiduría que nos abra a la frescura de la afirmación victoriosa y derrote triunfalmente el peso de la negación previa, sino para intuir lo “otro” en su autenticidad y en su lejanía. 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*, pues no sucumbe 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 Eckhart)¹⁹⁹, de *entusiasmo*, en cuanto que entrega a lo exuberante, a lo irrestrictamente evocador, a lo desbordante, a esa luz que jamás cesaría de saciarnos con un poder digno de nuestro espíritu: con un poder libre, puro y desprendido de su propia mismidad.

¹⁹⁹ 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 rebeló Heidegger (quien ya en las secciones iniciales de *Ser y Tiempo* exhortaba 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 y del equilibrio: a una luz pletórica, fluctuante en su eterna mismidad. En la esfera, cada punto de la superficie equidista del centro. La esfera plasma ese cuerpo geométrico que únicamente recorre su propio volumen al rotar (si lo hace sobre un eje fijo que pasa por el centro). Se basta. La esfera transparente cierta tensión entre lo infinito y lo limitado, un conato de integración de los opuestos. Por su superficie es posible avanzar ininterrumpidamente, “infinitamente”, aunque sin abandonar jamás los contornos marcados por ella misma. Puedo caminar indefinidamente, pero la esfera sigue presa del límite, secuestrada 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 en realidad constituye un fondo, un fundamento insondable, una profundidad abisal: la *libertad*, la pureza, la intuición, la entrega límpida y abnegada, lo último.

En su libertad, lo totalmente-otro, la luz que jamás capitula ante el poder del concepto (pues funda todo poder como creación, como desprendimiento, como donación, como ofrecimiento puro), es inefable. Apela al “*no sé qué que quedan balbuciendo*” presente en esa obra sublime que es el *Cántico Espiritual* (31-35) de 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, el 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 *elemento más*, susceptible de alcanzarse mediante adiciones sucesivas, a través de la yuxtaposición de momentos conceptuales, como si fuera necesario escalar hasta la ansiada cumbre, hasta la verdad absoluta, hasta la pureza originaria que todo lo abarca. El resto pendiente jamás se completa. Esa pureza fundamental se define como lo “*más en sí*” (o “*masseidad*”). El “más”, lo ulterior, no alude a esa luz que todavía falta, al imposible último término de una serie infinita (tan contradictorio como el último número primo de Euclides), sino a aquello que jamás se agotaría, porque no puede completarse; a lo que se instituye en un “más” en cuanto que “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*.

En el pensamiento de Otto, lo numinoso exhibe un conjunto de momentos que remiten a dos categorías principales: las de 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 un fulgor cuya magnificencia arrebató el alma. Sólo podemos postrarnos piadosamente ante lo grandioso, tan noble que frente a su luz sólo cabe proclamar, en supremo arrobamiento del espíritu: “*sanctus, sanctus, sanctus...*” Sin embargo, la percepción de esa gloria insondable, de ese esplendor que nos sobrecoge y cuya hermosura nos estremece y acobarda, pues resalta nuestra más palmaria pequeñez, nuestra vulnerabilidad, nuestra candorosa desnudez, nuestra miseria ante la perfección que borda lo divino, no inspira sólo pavor y sometimiento: su majestad destila también fascinación. Así, se perfila como digna de la admiración del hombre, como objeto del más profundo entusiasmo que es capaz de albergar el alma humana. Lo “totalmente-otro” evoca lo infinitamente majestuoso, tremendo por su suntuosidad, omnipotente²⁰⁰. En él reverbera el *mysterium fascinans*, que nunca llegaríamos siquiera a rozar tímidamente, porque todo atisbo de su fastuosidad se nos antoja un vano y pálido reflejo, y su verdad nos desborda sin paliativos. Hemos de embriagarnos con su luz; debemos plegarnos devotamente ante ella; hemos de consagrarnos a su contemplación y a su respeto.

Esta ambigüedad intrínseca a lo totalmente-otro, este “doble carácter” —Otto habla de *Doppel-Charakter*— de un don que infunde al unísono temor y asombro, desasosiego y éxtasis, 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 la 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 de sus cálculos matemáticos, optimiza el proceso de creación del mundo, tal y como sugirió Leibniz (“*cum Deus calculat, fit mundus*”)²⁰¹. En lo numinoso brilla la luz del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, ante cuya hermosa sencillez se prosternaba 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 la limpidez de un *novum* cuya posibilidad no reproduce lo ya incoado, que incluso se relativiza a sí mismo en su mismidad, y amplía los horizontes del ser.

²⁰⁰ Como Otto escribe en *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), cuyo poder “*aller bekannten natürlichen Macht entgegengesetzt ist*” (*op. cit.*, 7).

²⁰¹ Sentencia escrita en los márgenes de un *Dialogus* leibniciano de 1677.

Lo totalmente-otro jamás se expresará en conceptos y predicados, susceptibles de abstracción. Para Otto, resulta esencialmente 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 de una *Aufhebung* hegeliana, cuya recapitulación conciba 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 la mente humana puede concebir 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, a la luminosidad del 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 y de toda intelección. En él se quebranta la igualdad establecida por Parménides entre ser y pensamiento.

3.2.3. *Lo totalmente-otro y la vida humana*

La obra de Otto expone reflexiones sumamente profundas sobre la naturaleza de una intuición inasible, cuya sombra inescrutable no cesa en realidad de cernirse sobre toda mente abierta a la contemplación filosófica de la posibilidad de las posibilidades, a 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. Sin embargo, ¿qué significado desprende una intuición tan límpida para la vida humana? Navegamos en un mar de determinaciones, y toda creación humana, toda experiencia histórica, todo concepto, todo descubrimiento de la ciencia, languidece inexorablemente como mismidad, como límite, como pasado y “objetividad”. En virtud de su carácter inalcanzable, lo “totalmente-otro” quizá constituya una bella utopía, una pregunta fundamental, un resquicio infinito que fascine continuamente al espíritu humano, encandilado por la posibilidad de una apertura irrestricta cuya excelsa libertad jamás capitularía ante ninguna clausura ontológica, ya sea en forma de concepto o de sentimiento, pero poco nos enseñará sobre la responsabilidad imperiosa de orientar nuestras vidas en el *hic et nunc*, en la finitud y contingencia del mundo y de la historia.

No debemos olvidar, en cualquier caso, que lo “totalmente-otro” no viene dado. Nunca desemboca en mismidad. Nunca “comparece”. Lo “totalmente-otro”

se conquista como límite asintótico. Los conceptos nublan la percepción de lo libre, de lo desasido de toda determinación y de toda mismidad, pero suponen una rúbrica valiosa del tesón humano, de nuestra voluntad invicta de comprender, cuya constante proyección ennoblece la odisea de la historia. Sin conceptos, no existe el progreso en la ciencia y en el obrar del hombre. Hemos de superar, sucesivamente, los conceptos, pero precisamos de “núcleos de inteligibilidad” que condensen nuestro entendimiento dado, nuestra relación con el *hic et nunc* de una historia abierta, que se erige entonces en el escenario de una necesidad capaz de negarse a sí misma, capaz de impugnar la esencia de su propia necesidad, capaz de contradecirse y de sondear así nuevas posibilidades. Como advirtió con clarividencia Hegel, los conceptos nos emancipan de la tiranía ejercida por las representaciones específicas, e incluso de la arbitrariedad impuesta por un sentir en cuya indefinición 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. Reprime la fusión de la búsqueda individual de la pureza con el empeño de la humanidad entera por alcanzar la sabiduría, el amor y la belleza como horizontes asintóticos, donde la universalidad y la necesidad que persigue el entendimiento jamás se completarían como determinación clausurada, sino que se expandirían irrestrictamente, a través de nuevas expresiones de consistencia, y se constituirían en un “más” que siempre se trasciende, infinitamente perfectible.

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 del espíritu humano, gestadas en su caminar por las arduas y sinuosas sendas de la historia. Remontarse hasta lo “otro”, descender hasta la hondura infranqueable de la conciencia para rebasar los muros que ella misma levanta (cuya rigidez tapia su propio anhelo de desbordar todo lo dado, también en el seno de la conciencia), no se logra abandonando el mundo, sino desafiándolo. Hemos de iniciar un reto al mundo en su mismidad. Lo “totalmente-otro” converge con lo incondicionado, con esa luz tensa y vigilante que no abdica ante poder alguno entronizado en la vastedad del universo, sino que se alza en permanente contradicción al mundo y a su finitud. Como propuso Lévinas²⁰², lo *otro* comporta revelación; no se descubre, no se agota en determinación alguna del entendimiento y de la voluntad, sino que se contempla. En lo otro brilla la verdadera frescura ontológica: el *novum*, el don, la llamada a la 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, con una profundidad aún mayor, en nuestro propio horizon-

²⁰² Cf. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité: "L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation (...). Le visage parle"*.

te de posibilidades, 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 que oportunidad de cultivar una búsqueda perpetua, una apertura incesante, la entrega más límpida. 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 abrirse máximamente a la consagración de esa mismidad a un futuro 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”. Así pues, 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*, el cielo de la libertad. Este retraimiento nos eleva, suspendidos en la ligereza de una libertad purificada por el deseo de amor y creación. La mística no debe entonces conculcar la utopía de una humanidad libre, como si, contaminada por el prejuicio de un *contemptus mundi*, considerase todo avance en la senda de la creación, en la vía hacia el amor, la sabiduría y la belleza, como un hito vano, ante un “totalmente-otro” que impugna ineluctablemente todo lo “dado”, toda historia (porque al crear “subjétivamente” nos acercamos a la “objetividad” de lo absoluto, y por tanto descubrimos sus determinaciones potenciales pero siempre incompletas con respecto a nuestra mente, tal que lo nuevo para nosotros no hace sino alumbrar posibilidades eternas de ese infinito en acto, y la tensión entre lo original y lo perenne se convierte en fuerza expansiva, allí donde incluso el absoluto, el infinito en acto que contiene ya todas las posibilidades en sí, podría ampliarse y perfeccionarse, *creando* un infinito aún mayor y suscitando *ex nihilo* —como límite— lo que aún no existe). 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 en las anteriores páginas 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, por lo que constituye un reto insoluble a su propio modo de ser. Advertimos, así, la mismidad de un comparecer que, por su propia naturaleza, se niega a sí mismo en la conciencia humana.

Lo que las religiones llaman Dios (o, en numerosos momentos de la historia de la filosofía, *el absoluto*) sólo podría consistir en la reconciliación plena entre el comparecer y el no-comparecer considerados simultáneamente, cuya oposición

afecta a aquel tipo de ser que, aun como parte del mundo, se define por desafiar radicalmente el mundo: la conciencia. De forma análoga, y en cuanto que 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 se convertiría entonces en objeto de su propia contemplación.

En la condición de reto a su propia mismidad, divisamos el horizonte 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 la de objeto de contemplación propia, percibimos los 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 *Ipsium 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.

Dios ha de ser, en suma, la pureza del “comparecer no-compareciendo”, cuya luz nunca se agota en una determinación concreta y finita, por lo que ahora asistimos a un “lo que comparece no-compareciendo” que ha negado la mismidad del mundo, pero que 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 hacerlo, porque entonces se desvanecería el primor del desafío a toda potencial mismidad. Dios compendiaría el absoluto inerte, la *causa sui* despojada de savia existencial y de subjetividad verdadera. No sería el Dios de vivos, ese absoluto bello, que contempla el *novum* sin subsumirlo en el océano de 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 el estado máximo alcanzado en los distintos modos del comparecer. Dios ha de ser entonces el mundo, pero retado por la humanidad, por lo que Dios ha de ser también la humanidad, pero como incesante desafío a sí misma a través de la conciencia creadora. Dios encapsulará, en consecuencia, el desafío puro, siempre inasible, siempre “inexistente” —por ser “incapturable” y asintótico—, siempre “inefable”: la pureza, la limpidez, el hábito de la libertad, pues nunca se culmina un reto que se define en su mismidad pura, eximido de negarse de alguna manera, y por tanto exonerado de desafiarse a sí mismo.

Desde esta perspectiva, la historia de la naturaleza y de la humanidad aprenderá la lucha por abrir las fronteras del ser dentro del propio ser: la posibilidad de afirmar y de negar al unísono, de comparecer y de no-comparecer. Atisbar una finalidad en medio de esta fiera voráGINE armada de mismidades y de rebeliones concomitantes se nos antojará una tarea vana, porque nunca se vislumbra la paz en este proceso, voraz e inextinguible secuencia de estructuras y despliegues. Brilla, sin embargo, una meta perenne y en el fondo inabordable, que apunta al 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 puede encerrar, empero, la teleología última en la trama del mundo y de la historia. Preguntamos porque nos afanamos en discernir esa luz cuyo sentido, más allá de la mismidad que envuelve el universo y que amenaza con absorber las sendas de la historia dentro de su objetividad, nos brinde un horizonte de auténtica permanencia. El preguntar estampa el signo de una vocación profunda, albergada en un fondo siempre insondable. Evoca la entrega a un horizonte susceptible de trascendernos. Consagrarnos a una realidad “intacta”, ajena a esta espiral plagada de cambios continuos y desconcertantes, pero capaz de reconciliarnos con el universo, tal que nuestro desafío se transforme en amor, sabiduría y belleza, constituye una aspiración que parece guiar veladamente nuestro caminar por el tiempo. No buscamos sólo la vida, ni el poder, ni sentir o pensar: ansiamos amor, sabiduría y belleza, 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 como ideales asintóticos las fulguraciones más elevadas de esa luz que acariciamos en el aquí y en el ahora de nuestro confuso y 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”²⁰³.*

En el amor, la sabiduría y 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

²⁰³ Traducción de Enrique Baltanás. El original alemán dice:

*In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reimern, Unbekanntem
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).

apertura, y desborda todo confín conceptual y material. De hecho, se trata de una luz que no podemos definir con precisión, ni captar mediante la flaqueza que permea el lenguaje, pues remite a un fulgor verdaderamente libre. Esa libertad que dimana del amor, la sabiduría y la belleza, ese océano de infinitud que estos dones inauguran ante nosotros, y en virtud de cuya profundidad siempre cabría aspirar a más, ofrece permanencia y cambio al mismo tiempo, pero una modificación que no está dejada al acaso, condenada a sí misma, sino que gravita en torno a la capacidad incesante para crecer en amor, sabiduría y belleza. Nadie entenderá nunca, con la exactitud que nuestra razón metódica se ve tentada de exigir, la esencia de estos tres límites, pero en todos nosotros, en todas las culturas y en todas las fases de la historia, resplandece una intuición posible de semejantes realidades.

La intuición jamás capitula ante los cánones de una racionalidad que busca desafortadamente determinaciones, aptas para convertir 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, que “compitan” entre sí para mostrarnos la totalidad del potencial creador que atesora la imaginación humana a través de 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, satisfactorias para el espíritu geométrico y cuya condición apodíctica vincule la subjetividad de modo inexorable. Nunca se ha plasmado en tesis irrefutables sobre la naturaleza del amor, de la sabiduría y de la belleza. 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 como posibilidades nunca alcanzadas, nunca completadas en un sistema, esto es, en un conjunto finito de axiomas que agote su esencia, pues siempre hay más verdad que sistema, y siempre hay más horizonte que conocimiento. Estas intuiciones, a cuya luz accedemos gracias a vivir en el mundo y a imbuirnos del afán de transformarlo, nunca han sucumbido ante el mundo ni se han prosternado ante el cambio. Nuestras expresiones del amor, la sabiduría y la belleza quizás hayan adolecido de un carácter mutable, 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 la historia. Apelan a la mismidad del mundo, pero niegan, intrínsecamente, el mero comparecer del mundo. Como la humanidad, expresan una dialéctica trágica que nada consigue sanar del todo. No obstante, para esta noble tríada no existe en realidad ningún drama en la contraposición entre la mismidad y su negación. En la mismidad amorosa, sapiencial o bella como horizonte de posibilidades evolutivas del cosmos despunta ya una luz inconceptualizable, que percibimos como amor, sabiduría o belleza, 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, pues refleja, aun en su

brevedad, rayos de infinitud. La fruición asociada a la intuición amorosa, sapiencial o bella podría prolongarse irrestrictamente. Niega la mismidad del mundo, pero por condensar todo el poder del mundo en su inasibilidad. Comparece y no comparece, mas esta ambivalencia no genera una pugna violenta e irresoluble, sino que auspicia una amplitud infinita, que 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 la historia, aunque sean inagotables.

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 y a toda oposición: el principio no principiado, del cual emanaría 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. Dado que el yo se pone, el principio de la filosofía debe residir 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 del sujeto como fundamento infundado, como fundamento que se contiene a sí mismo y que es necesariamente previo a toda distinción entre fundamento y no-fundamento. Cualquier residuo de la cosa-en-sí kantiana ha de diluirse en una primacía absoluta reservada a la subjetividad, al para-sí, a lo reflexivo, a lo que es capaz de volver sobre sí mismo y de retroceder hasta el fundamento, identificado ahora con su propia e irrevocable subjetividad.

Frente a la primacía de una infinitud que, como en la metafísica 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 tan sólo representa un modo más de ser, Schelling optó por otorgar la centralidad ontológica a la subjetividad, al para-sí, al reino de la libertad. En efecto, ante el *Deus sive natura* resulta indiferente la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*, porque esa sustancia infinita y primigenia que todo lo abarca antecede a dicha dualidad. El absoluto de Spinoza refleja más bien la indiferencia pura, la totalidad del mundo y de sus modos de ser posibles. El ser divino converge, así, con el vacío radical (próximo a la equivalencia hegeliana entre el ser puro y la nada pura), con el silencio imperturbable, con la impasibilidad que, por envolverlo todo, consta de actividad como uno de sus modos de ser. En cualquier caso, y aunque según el autor de la *Ética* la sustancia infinita que es Dios ha de poseer infinitos atributos, él sólo especifica dos, porque a su juicio el alma, que es la idea del cuerpo, se ve limitada a concebir únicamente la *res extensa* y la *res cogitans*, sin poder imaginar atributos más allá de la extensión y del pensamiento, por mucho que existan. Empero, no tendría por qué haber infinitos atributos en Dios. De hecho, sería más lógico pensar que la infinita sustancia goza sólo de uno, convertido en uno-totalidad. Dios no podría tener en su seno lo extenso y lo inextenso al unísono, pues son atributos esencialmente incompatibles. Pese a que en lo infinito parezcan disolverse todas las oposiciones, los contrarios deben recapitularse en la unidad absoluta, perfecta y completa, tal que las diferencias alumbradas por la

mente se subordinen a una unidad fundamental y previa a todo. La realidad absoluta e incondicionada —y por tanto perfecta en su ser, en el sentido de completa en sí misma— debería contemplar las diferencias como posibilidades derivadas de ese único atributo fundamental, pero no como constitutivas de su ser, dado que siempre cabe pensar toda diversidad como una unidad en su conjunto.

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, Schelling se deja guiar por Fichte y su *Wissenschaftslehre* en la atribución de un poder creador a la subjetividad²⁰⁴. 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 ondulatoria, pues en su etapa final renunciará, velada o explícitamente, a elaborar un sistema tan ambicioso como el que ansió desarrollar en su más temprana y “madura” juventud²⁰⁵, ante la percepción de que los conceptos del entendimiento no captan cabalmente los entresijos de la realidad. Esta inhabilidad nos conmina, como “sujetos”, a entregarnos de alguna manera a la positividad del mundo, a la singularidad y al “particularismo”²⁰⁶ de las revelaciones religiosas, de las mitologías...; en suma, al examen de la pléyade de fuentes de inspiración que la historia, el mundo fáctico, la sorpresa aleccionadora emanada de la creatividad casi infinita del hombre y de la naturaleza, ofrecen a la propia razón. En cierto modo, la razón desiste de sus sueños heroicos y primaverales de deducir con sus solas fuerzas la verdad sobre el mundo, así como de alcanzar sin auxilio externo el más elevado de los pensamientos. Para superarse, 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 e “injusta” de la imposibilidad de reducir la realidad a las categorías de un sistema racional; aun consciente de esa estrechez ineludible, cuya sombra de incompletitud perpetua prohíbe al entendimiento humano amparar la vastedad del mundo y la complejidad de una naturaleza capaz de configurar una profusión tan seductora de formas vitales que difícilmente pueden inferirse desde el puro análisis de la idea, en Schelling late siempre la fascinación por el descubrimiento “*a priori*” del principio

²⁰⁴ Es interesante observar que este debate guarda estrecho paralelismo con la dialéctica entre *dvaita* y *advaita* en el seno de algunas escuelas de la filosofía india: ¿qué ostenta la primacía: lo dual o lo actual (que no es sino lo absolutamente indiferenciable)?

²⁰⁵ Recordemos que una de las obras más significativas de Schelling, en la que resplandece con toda su pujanza su tentativa de elaborar un sistema compendiador, es *System des transzendentalen Idealismus*, publicado en 1800.

²⁰⁶ ¿Cómo no intuir en esta “capitulación filosófica” reminiscencias, aun lejanas (y desde luego no causadas por ninguna “influencia directa” —al menos conocida—), de la acentuación kierkegaardiana de lo particular frente a lo general? En cualquier caso, Kierkegaard sugiere que el universalismo subyacente 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 un Schelling desilusionado por 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.

sin principio, del *Prinzip* originario que subyazca a todo y cuya luz quizá resulte inaprehensible para el intelecto. El idealismo vislumbra ese principio originario en la subjetividad, en la igualdad fundamental entre el yo y el no-yo, en la identidad primaria. No obstante, la equivalencia entre el yo y él mismo, la ecuación $A=A$, representa ya un juicio, la atribución de un predicado a un sujeto. Existe una inexorable fragmentación del sujeto, como subrayara Hölderlin en su crítica a Fichte²⁰⁷. Este argumento puede reformularse de la siguiente manera: al ponerse a sí mismo, el sujeto se convierte en objeto de sí mismo, pues se vuelve predicado de sí mismo. Si la idea platónica particularizaba lo universal, y por tanto desnaturalizaba la universalidad de la propia idea (porque el acto mental se transforma en objeto que reside en un mundo inteligible, y en consecuencia en plasmación, en concreción: en un nuevo particular, no en el pensar en sí), el yo de Fichte, en cuanto se pone, se despoja de su subjetividad, lo que conlleva una contradicción probablemente irresoluble. Después de todo, la identidad entraña ya división, porque si el yo se conoce a sí mismo, si regresa sobre sí mismo, entonces se escinde ineluctablemente 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 no hace sino condensar una realidad quebrada, una fisura profunda e insalvable en su ser. Vanos parecen, 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, pujante y 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, contrariamente a los postulados de Aristóteles, antecede ontológicamente al acto infinito. Dado que lo infinito, en su infinitud, supone ya acto, la potencia infinita ha de ser también acto. Este razonamiento no reedita el argumento ontológico de San Anselmo de Canterbury, sino que se limita a constatar que, en lo infinito, todo ha de ser posible, incluso el acto infinito. De esta manera, la realidad debe 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 (...) 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 presiente, y cuyo presentimiento es el entendimiento.

²⁰⁷ Cf. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Briefe 94, Kleiner Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart 1969.

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 el entendimiento. Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio”²⁰⁸.

Pese a divorciar el ansia y el entendimiento, la oscuridad y la luz, para acentuar cómo la luminosidad emerge a partir de su ausencia, cómo el entendimiento despunta en virtud del ansia de entendimiento, de un afán tan hondo que ha de expresarse y ha de convertirse en palabra, ¿no parte ya Schelling de una indisociable dualidad? ¿No comienza ya con una especie de *factum* incuestionable, que 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”)²⁰⁹, 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 sería más honesto aceptar entonces que todo es voluntad? Al aspirar a fundir voluntad y entendimiento, ¿no se quiere lo imposible? ¿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? Ockham y Descartes sitúan la voluntad divina como fuerza primera y fundamento absoluto de todo, frente a un Leibniz que subordina la voluntad divina a la lógica de lo óptimo; en el cántico entusiasta que entona Schelling a la majestad de la voluntad, a su primacía eterna e insondable (cuyo fervor parece encarnar el espíritu de Schopenhauer *avant la lettre*), ¿no palpita el ansia intensísima de mostrar que la libertad absoluta originaria, la voluntad infinita e irrestrictamente libre, lleva también el germen del entendimiento, de la “necesidad” lógica, como si condujera indefectiblemente a la razón? 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 de sí misma*, es ya necesidad lógica: una libertad verdaderamente libre que se funda a sí misma y se erige así en su *razón* (en su fundamento infundado)? En cuanto que *causa sui*, ¿no desemboca

²⁰⁸ F.W.J. Schelling, *Investigaciones Filosóficas sobre la Esencia de la Libertad Humana y los Objetos con Ella Relacionados*, 167-169.

²⁰⁹ *Op. cit.*, 177.

también esa ansia infinita en la razón infinita, vista como necesidad infinita? ¿Acaso el anhelo de entendimiento no exige que el objeto de ese deseo “esté ya presente”, “sea ya intuido”, se anticipe en el hecho mismo de codiciarlo con vehemencia suma?

Ante la crítica lanzada por Hölderlin a la idea fichteana del yo como principio absoluto de la filosofía, no podemos olvidar 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 como acto infinitésimo quizá resulte inaprehensible para el entendimiento humano, y probablemente rebase la comprensión que solemos albergar de la subjetividad, pues nuestra idea de sujeto está vinculada indisociablemente a la de objeto, a la de una estructura y un proceso particulares (no conocemos una mente sin un cuerpo; la mente en su sentido más profundo sería un límite de la materia). Personificamos “el comparecer no-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, la luz que se yergue detrás de toda la realidad. Sin embargo, ese absoluto sólo puede brindarse en el retornar mismo, en la pureza del para-sí, ya no definida desde su contraposición a ningún en-sí, sino perfilada como energía límpida, como el fulgurante resplandor que irradia lo netamente libre, la posibilidad en sí: 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 (pues implica entrega pura, desprendimiento, energía enteramente dedicada a crear, a encender la llama del *novum*), resulta inefable. El lenguaje demanda distinguir, acotar y 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 entonces 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, belleza y sabiduría, como *posibilidad* (y lo posible trasciende la rígida frontera que desacopla el ser y el no-ser, pues instaura un horizonte de totalidades infinitas, un *categoriaumen* o espacio fundamental de atribuciones y de no-atribuciones).

De la densa penumbra que avasalla toda tentativa de comprender esa génesis, ese principio sin principio, esa prístina inocencia ontológica, ese poder-ser que subyace a todo ser y que todo lo “infunda” en su “ser”, pues lo enraíza en la desnu-

dez de una posibilidad pura, se hace eco un hermoso poema del *Rigveda* (quizá el texto más antiguo conservado de la literatura india)²¹⁰:

*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,
escrutando, las raíces de la existencia en el no-ser.
Cuando midieron, con sus medidas,
qué había debajo y qué arriba,
gémenes 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 del “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 de las estructuras que moldean la objetividad material (el “en-sí”) y de la historia del “comparecer no-compareciendo” (de la humanidad que crea mundos gracias al desarrollo de su acción consciente), no puede sino conducir a un vislumbre más intenso y profundo de la pureza del retornar, de la luz immacu-

²¹⁰ *Rigveda* X, 129. Citado por E.K. Thompson et alii, *Las Grandes Religiones*, Luis Miracles, Barcelona 1971, 32.

ladamente 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 y crea*, pues 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, ese fin que es fundamento, 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 posibilidades del ser a una determinada mismidad. La sabiduría, como *verdad unida a la acción*, culmina nuestra búsqueda intelectual (en una *teoría que es ya praxis*); la belleza, como *meta que se contempla por sí misma*, consume nuestra búsqueda sensible; el amor, como *bien compartido y unificador*, corona nuestra búsqueda ética (síntesis de lo intelectual y de lo sensible). La humanidad sólo puede entonces realizarse en el camino de la belleza, del amor y de la sabiduría, que es la senda de la conciencia hacia su propia superación, para convertirse 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 ya la contemplación, la *Gelassenheit*. La conciencia es concomitante a este ejercicio, aunque 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 del mundo, pero cuya luz se interna en un océano de infinitudes, embarcada en un viaje irrestricto. El ser sólo puede evolucionar hacia la superación de toda forma de alteridad 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 la práctica totalidad de la filosofía occidental con su pujanza y su ineluctancia, 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 como determinación en su acepción más general; no sólo como el mero comparecer, como la inmediatez flagrante de aquello que no es capaz de regresar sobre sí mismo para cuestionar el estado del mundo, sino también como la razón en cuanto que deducción apodíctica de conclusiones con arreglo a premisas, en cuanto que inferencia cuya necesidad obliga a concatenarlo todo causalmente, a través de una relación inderogable de consecuencia lógica) 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 que desbordamiento de la cadena causal rectora de la estructura y del 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 la historia, el yo que crece en la senda del tiempo humano rebasa el mero comparecer, lo ya dado en la naturaleza, pero no se desvincula del mundo, pues sus obras se convierten en partes ahormadas a esa misma naturaleza, y se hallan igualmente sometidas al concurso inalterable de causas y efectos que vincula, en una trama tan magna como sobrecogedora, todo lo que constituye y puebla la inmensidad del cosmos, su *sistema de determinaciones*. El yo comparece en el mundo, pero logra saltar sobre el límite del mundo mediante la imaginación y el entendimiento, trascendiendo lo dado y plantando la semilla de lo aún no dado (que, no obstante, volverá a ser algo “dado” con respecto a la conciencia). 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. Sin embargo, el fruto cosechado de ese desafío al mero comparecer del mundo se instituye irremediabilmente en una nueva necesidad, en un elemento más del mundo y de su sistema gobernado por leyes.

La evolución del ser proporciona ese hilo dorado que todo lo entreteje 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 absolutamente indeterminado e 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 entrega pura. La evolución del ser, su “crecimiento”, equivale a la ampliación de sus dominios. Gracias al advenimiento del espíritu desde la propia naturaleza, su desarrollo se torna en expansión libre y deliberada, que busca activa y denodadamente encender una nueva luz, aunque lo creado se pliegue ante los cánones causales de la naturaleza. Desde entonces, la emergencia de nuevas formas no obedece al impulso ciego propagado por la necesidad física y biológica (como es el caso de la selección natural darwiniana), sino a un ímpetu lúcido, ya no oscuro, ya no guiado por el afán exclusivo de preservación de la vida y de reproducción de lo dado, sino por la voluntad de creación. 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. Ciertamente, al incidir en el carácter luminoso de la conciencia no pretendemos ignorar el hecho de que esta facultad se mueve también ofuscada por el egoísmo, la malicia, la voluntad de poder y la ambición desbocada de satisfacer sus propios objetivos, y no sólo inspirada por el ansia de libertad (libertad en sí), solidaridad (libertad libre de sí misma) y creación (libertad absoluta). Más bien sugerimos que bajo el imperio de la conciencia cabe al menos vislumbrar un anhelo de creación, novedad y pureza, aun en un remoto y tantas veces desvanecido horizonte.

Dentro del formidable marco integrador que nos ofrece una visión evolutiva, la pregunta sobre un eventual *término* del proceso olvida que el *destino* no reside en la hipotética meta coronada por 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 y cuya eclosión no quiebra la naturaleza del mundo, pues conduce progresivamente a una percepción más completa del infinito espacio metafísico que ocupa el ser. La cúspide 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, la posibilidad de trascender todo lo dado: la entrega, lo infinito e inagotable, cuya luz une razón y sentimiento. En esta esfera arcana y recóndita resuenan los ecos de lo absoluto en sí, pues ya no cabe pensar más, porque el pensamiento se ha brindado por entero a la pureza de ese *más* considerado en sí mismo.

El idealismo nunca consiguió explicar adecuadamente por qué hubo de emanar algo desde ese conjeturado principio absoluto. ¿Por qué el absoluto no permaneció silente, inmutable, único? ¿Por qué despuntó una luz distinta? ¿Por qué ese *autodesgarre*? ¿Por qué tuvo que producirse una duplicidad entre el antecedente —el fundamento absoluto e inmediato de todo— y el consecuente? ¿Por qué surgió algo, si ya estaba todo, si ese principio era ya, en cierto modo, todo? ¿Por qué no el ser en su pureza unitaria y absoluta, cuya inexorabilidad no requiere un viraje hacia lo extraño, hacia el mundo, hacia su autoenajenación, pues ya lo posee todo? ¿Por qué no un único ser? ¿Por qué latía 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? En definitiva, ¿por qué lo múltiple? ¿Por qué no una única posibilidad, un fundamento que se contuviera infinitamente a sí mismo? El absoluto incoa su propia y absoluta autotrascendencia. Ha de florecer siempre un *más* a todo lo dado, a toda mismidad, porque siempre cabe pensar en ese *más*. Por tanto, la esencia de lo absoluto no puede orbitar en torno a la mera indiferencia originaria, inmediata y 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 entonces la *dinamicidad* misma, la posibilidad de cuestionar toda mismidad, la *interrogatividad* intrínseca al ser. De este modo, nunca ha podido existir un absoluto inmutable y silente, que copase para sí la totalidad del espacio del ser.

El ser comporta su autotrascendencia, su *más*, su ulterioridad. Nos asemejamos a minúsculas gotas en la cascada del trascenderse infinito que protagoniza el ser, embravecida e inconmensurable. Sin embargo, cada elemento de ese conjunto, por ínfimo que se nos antoje, es “absoluto” con respecto a sí mismo, pues es numerable y no se diluye en la infinitud de la serie. Sin su 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, pues abre un horizonte de posibilidades inéditas. En nosotros, el

ser se imagina a sí mismo en su nueva autotrascendencia. Como advirtió Wittgenstein, somos un límite del mundo, pero el ser se trasciende constantemente, por lo que todo límite es ilusorio. Incluso los objetos inanimados sellan también límites del mundo, porque representan otras posibilidades en las líneas de despliegue de un ser que sólo se tiene a sí mismo como principio y fin. El límite rubrica tan sólo la abstracción arbitraria de un instante temporal o de una localización espacial, cuando las fronteras del ser rebasan toda acotación y se dilatan infinitamente en lo inexplorado. Más que la frontera o el límite, plasmamos la concreción de una de las posibilidades del ser, y por tanto de la potencia misma que le permite trascenderse irrestrictamente, en un infinito actual. Esa 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 expanda en el espacio implica que la mera mismidad, la pureza originaria, se ha trascendido, se ha convertido en dinamismo, en creación, en variedad. Personificamos la cúspide de la posibilidad de autotrascendencia que atesora el ser. Sólo nos queda esperar mayor variedad, mayor creatividad, mayor desafío a 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 a nuestra experiencia del espacio y del tiempo: en el amor, en la belleza y en la sabiduría.

Si el ser radica en su continuo trascenderse, si tan sólo constituimos la frontera más elevada conocida en ese despliegue de posibilidades a través de su devenir espaciotemporal, ¿qué nos cabe esperar? Lo nuevo. El *novum* es ahora pensable, pero el ser sólo puede trascenderse. Alcance mayor o menor complejidad, lo importante es percatarse de que se modificará, de que desafiará todo lo dado, todo comparecer, para autodiferenciarse eternamente, para *ser-se*. Brillará entonces la novedad, porque la autoconciencia también puede ser superada en una expresión del ser aún más sofisticada, hermosa y profunda. Nuestra incapacidad para pensarla cabalmente, por desbordar el horizonte de nuestra razón y de nuestra imaginación, el equilibrio actual entre la consistencia y la completitud en nuestros sistemas intelectuales, no hace sino estampar el signo más clamoroso de la posibilidad de ese *novum*.

3.4. La entrega

Ante todo, la conciencia creadora se manifiesta 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*, irreductibilidad e incondicionalidad). Esta *voluntad de renuncia para crear*, paso previo a la propia voluntad de crear, condensa la intención de superar lo dado para alumbrar aquello que jamás se realiza en el *hic et nunc* del mundo y de la historia, pero que siempre se desea como proyección asintótica. Siempre cabe imbuirse de un anhelo aún más intenso, hermoso y profundo vertido hacia la posibilidad de esa pureza límpida, aquilatada y auténtica, dirigido, por tanto, a esa verdad que, en el amor, la belleza y la sabiduría, brilla

con el más fascinante de los fulgores. Amor, belleza y sabiduría constituyen una fuente de deleite y admiración, cuyas aguas parecen derramarse al infinito. De una u otra forma, todas las culturas han contemplado en esta noble tríada de bienes puros la meta más enaltecida para el espíritu humano, lo que permanece en medio de lo transitorio, lo que refleja necesidad más allá de la contingencia (pero una necesidad paradójicamente libre y perfectible, susceptible de ampliarse). Sin embargo, nadie ha logrado nunca actualizar estos dones irreductibles, cristalizar su poder-ser en una objetivación y su infinitud actual en una finitud, en una plasmación espaciotemporal del amor, la belleza y la sabiduría: en una *determinación*. Nadie se ha mostrado capaz de subsumir tan áureo triunvirato dentro de la mismidad del mundo, dentro de las categorías del intelecto y de los cánones de la voluntad y del sentimiento. En el espejo del mundo sólo hemos acariciado pálidas imágenes del amor, la belleza y la sabiduría, pero en su *ausencia* hemos percibido la *presencia* de una exhortación perenne, cuya tenacidad nos engrandece, pues trasluce lo puro, lo incondicionado, el “fin en sí”.

No es entonces de extrañar que la búsqueda del amor, la belleza y la sabiduría no haya cesado tampoco de irradiar atisbos de paz, reconciliación y sosiego en el seno del alma humana, aun en medio del apasionamiento que la acompaña de modo consustancial y que ha enardecido los corazones más sublimes con su fuego indómito, en forma de *entusiasmo*, *lucidez* y *dedicación*. Después de todo, amor, belleza y sabiduría se alzan como cúspides inabordables, como *las reservas de idealismo que la humanidad merece*, como escenarios límite, por lo que debemos aprender a gozar con su contemplación, con el simple vislumbre intuitivo de una luz que nos trascendería infinitamente. Resultan imponentes, realidades “tremendas”, pero sobre todo deslumbrantes y 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.

Aun así, ¿cómo se manifestará dicha 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 radical a la mismidad del mundo?

Desde un punto de vista “lógico”, es decir, desde la perspectiva del análisis de los requisitos conceptuales de una idea, cabe discernir tres disposiciones fundamentales de la entrega: la entrega ascética, la entrega heroica y la entrega creadora. Cada una sintetiza una posibilidad de despliegue de esa entrega, encapsulada en grados ascendentes de pureza y cercanía a la creación en cuanto tal, a la trascendencia del límite y a la génesis de lo verdaderamente nuevo.

3.4.1. *La entrega ascética*

El asceta no ejerce sino el desasimiento de su propia mismidad, y por ello se aleja también radicalmente de la mismidad del mundo. Para el asceta, figura venerada por Schopenhauer, 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 ocuyen la objetividad y tapián la conciencia para internarse en la morada más profunda, que es el hogar del silencio. El asceta penetra en un reino de quietud, mansedumbre y templanza, reminiscente de ese “silencio sagrado” de cordura y sabiduría al que se refería Gracián²¹¹. Ha asumido 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 (próximo al *wu wei* taoísta). Su entrega es libre, pues el asceta renuncia deliberadamente tanto a los bienes que prodiga el mundo como a los que emanan de nuestro propio espíritu por medio del arte, la ciencia y el amor. Prefiere sacrificarse enteramente en aras de lo trascendente-puro, de lo indeterminado-absoluto, del vacío, de la nulidad, de la igualdad fundamental que hermana en el límite 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 suntuosidad del mundo y de la conciencia, detrás de la seductora policromía que cubre un sinnúmero de fenómenos, detrás de la magia incandescente de la inteligencia y de la voluntad, no hay nada. El asceta ha desentrañado la verdad más honda, en cuyo suelo silencioso hunde sus raíces el ser. Sólo puede ahora consagrarse a ella en cuerpo y alma, 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 naturaleza más genuina de la realidad. Ha esclarecido el secreto inveterado que todo lo permea, cuya luz se condensa en la primacía de la nulidad.

La entrega del asceta a la nada no goza de libertad. Es una entrega necesaria, ante la *evidencia* de la 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 íntima y 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 autenticidad, que, desasido de todo, ajeno a cualquier mismidad,

²¹¹ *Oráculo manual y arte de prudencia*, 3 y 44 (“Así que a la gente, dile lo que oír quiere. Luego, retírate al silencio sagrado de los sabios, y tal vez permítete decir y contradecir lo que sientes a la sombra de pocos, y de cuerdos y sensatos”). Me fascina Baltasar Gracián. Cima del conceptismo, profundo y lacónico, cínico en ocasiones, el ilustre aragonés considera que el mundo es un lugar hostil y engañoso. No me cabe duda de que su dolorosa experiencia como religioso y los ataques continuos de la envidia que sufrió en sus propias carnes sembraron en él esta percepción tan pesimista. Ni su celo espiritual ni su honda fe cristiana lograron salvarle de esta desconfianza irredenta. Frente a las amenazas externas, las armas para defendernos de las constantes trampas que otros urden no son sino la sagacidad y la prudencia. Desarrollar una fina intuición sobre personas y hechos. Valorar y discernir con la razón y no con la emoción. Podemos acusarle de representar la expresión máxima del jesuitismo, de la doblez y de la manipulación, o podemos contemplar en él al exponente de una visión realista y útil de lo que nos rodea. La decadente España del XVII produjo uno de los espíritus más perspicaces de nuestra historia. ¿Qué es el mundo? Un peligro y una posibilidad. La mejor forma de vencer al mundo es crear un nuevo mundo, es traspasar los límites de un escenario donde la mentira y el ansia de poder parecen triunfar sobre los valores que la razón ensalza.

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*. Por tanto, el asceta no es libre, pues no le queda otra alternativa que la de sucumbir, que la de sumergirse en un océano transido de nihilidad. Lo hace arrojado por su propia fuerza, por su propio vigor volcado hacia la tangibilidad del mundo, pero concienciado ya de que la esencia de ese mundo converge, inexorablemente, con la nada.

Para el asceta no existe verdadera posibilidad de creación, pues todo entraña una reiteración implacable; todo se reduce a ciclos sucesivos de emanaciones desde las fuentes universales de las que brotan las aguas del ser-nulidad, para más tarde retornar ineluctablemente a los mismos y crípticos hontanares, a su arcana matriz primordial. No hay nada. Toda novedad es ficticia, es apariencia pura, es indeterminación máximamente determinada, es unidad-totalidad, cuya esencia más profunda remite a la igualdad fundamental que entrelaza el ser y la nada. “*El todo es la nada*”: en esta proposición compendia el asceta la sabiduría que ha ganado. El asceta no percibe entonces el ímpetu creativo de la vida, porque no cabe la creación, sino tan sólo la repetición de paradigmas previos, 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 en la certidumbre de que no hay nada. Es a la nada a lo que ha de entregarse: a su eterna afonía, a la grandeza de un enmudecimiento sideral que vincula su espíritu a la armonía del universo, al orden inalterable y de reminiscencias matemáticas que brilla al calor del silencio y de la placidez de la nada. He aquí la verdad alcanzada afanosamente tras 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 nuevo se le antoja ilusoria, una falsedad que lo desliga de la verdad más honda y desgarradora sobre el ser-nulidad como ausencia final de fundamento ontológico. El asceta no vive en su soledad: lo acompaña la nada. Sin embargo, la nada encierra ahora la totalidad, la verdad suprema, el silencio inveterado, el manantial de todo y el foco hacia cuya luz todo se orienta. Lo flanquea el silencio, el *fondo del alma*, el *Seelengrund* de los místicos, la raíz universal de todo, por lo que no siente miedo. El pavor no podría aherrojar el espíritu de quien ha dilucidado la naturaleza de la realidad y se ha asomado a las profundidades abisales más terribles, allí donde sólo resuena el eco estremecedor de la nada. Ya no capitula entonces ante la magnificencia del mundo o ante la magia de la conciencia. Ni admira ni teme. Sólo contempla.

El asceta tampoco se ve exhortado a amar. Su amor es el silencio cósmico; su amor nace de una entrega devota al ser-nulidad, a una nada entronizada ahora en el sitio del todo. Amar implica dirigir la conciencia hacia un objeto, pero en ese reino tras cuyos enigmáticos e inquietantes muros habita el asceta no se alzan objetos, ni sujetos, ni distinciones. Todo transparenta una uniformidad pura y so-

segada. Todo destila inactividad e 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 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 fronteras de toda objetivación y de toda subjetivación y ha perforado, mediante su denodada renuncia, mediante su desprendimiento ontológico, la colosal montaña del ser. No obstante, ¿qué ha descubierto? Tan sólo la aciaga y perturbadora debilidad de sus cimientos más profundos, pues bajo el esplendor que envuelve y borda las leyes de la naturaleza, bajo su furia creativa, bajo la belleza que despunta en la auro-ra 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 al gozo espiritual que nos avasalla cuando admiramos la hermosura y la pureza, la intuición inagotable que no capitula ante conceptos ni sentimientos. No florece la belleza en el silencio astral del asceta verdadero; tampoco la fealdad. No hay nada, nada que contemplar, nada que venerar, más allá de la propia nihilidad. La belleza adolece todavía del carácter de objeto. Es un residuo de la mismidad de una conciencia que ansiaba desafiar el mundo, rehén aún de su nostálgica avidez por un fin límpido e irreductible dentro de la necesidad inquebrantable de la materia.

En definitiva, el asceta ha sucumbido ante su propia entrega. Se ha ensimismado en su renuncia, en su desprendimiento, en su desasimiento del mundo y de sí mismo. Conquistado por la placidez del silencio, por su grata serenidad metafísica, por su sosiego inveterado e inmutable, no vislumbra la luz de la libertad. El asceta yace esclavo de la nada. No lanza un desafío al mundo, ese reto que se alzaría potencialmente como su razón vital y que lo salvaría de caer en el horizonte de la mera mismidad ontológica. El asceta no ambiciona *crear*, pues le parece algo vano, una fútil evocación 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. Embriagado por la unicidad del silencio, por su uniformidad embrujadora, por su esencialidad e irreductibilidad, por su capacidad para vencer todo discurso, toda objetividad, toda parcialidad y toda vanagloria, el asceta ya no busca nada. Persigue, sí, el silencio, rúbrica flagrante de la mismidad del mundo. Lo que impera en este cosmos ciclópeo, cuya bóveda centelleante nos arropa al alba y al crepúsculo con un manto de misterio lírico, es el silencio, es la ausencia de palabras, es la indiferencia ante el grito de una humanidad doliente y ansiosa.

El asceta transige ante el mundo, contra cuya lobretez pretendía luchar. Alimentado por la firme convicción de que blande el espíritu de la entrega y de la

abnegación, chorro de luz que lo exhorta a renunciar a los placeres de la vida y al reino de las apariencias para bucear en 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 crear 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 que nos permite *crecer*, extender las fronteras del ser y dilatar las alas del espíritu, trascender lo posible, entusiasrnarnos, maravillarnos ante lo desconocido y reconocer nuestra ignorancia, frente a una verdad que nos desborda ilimitadamente.

La conciencia ascética cree comprender ya el todo, y congregar en su mente la sabiduría plena, el amor auténtico (que para ella confluye 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, pues se basta, y ya no despierta un desafío). No ha de buscar más. Su ímpetu se detiene en el silencio conquistado. El asceta es siervo de sí mismo. Su entrega no puede ser auténtica, porque la ha convertido en su única razón de ser. La conciencia más elevada ha de aspirar a una entrega libre.

3.4.2. *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. La luz de ese amor lo impulsa a desafiar toda mismidad que conculque las ansias humanas de autonomía. El héroe bebe de la misma energía que dinamiza la existencia, de las fuentes de un poder que resplandece 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 la stirpe 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 de su especie. La belleza que venera desemboca siempre en la humanidad; es una belleza antropocéntrica, que gravita en torno al hombre como su fundamento último. 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, teleológicamente dirigido hacia ella. La humanidad recoge en su seno toda la fascinante multiplicidad de formas de vida que han emergido con anterioridad a su aparición, para tomar ella las riendas del ser y erigirse en medida de todas las cosas. Cual sublime microcosmos, su ontogenia recapitula toda la filogenia del ser, todo su horizonte de sus posibilidades.

El héroe ama la historia, porque en ella descubre la oportunidad más radical de dotar de sentido a su existencia, de romper todo yugo, de fundir toda cadena, de conquistar la rosa de la libertad y de la justicia. El héroe ha sido absorbido por la grandeza de la humanidad. Toda aparente imperfección, todo fallo, toda carencia que ensombrezca lo humano, toda mancha de pecado y de *hybris*, 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. Sólo respira su aire, y si alaba la naturaleza, si en ella descubre también atisbos de amor, belleza y sabiduría, lo hace siempre en referencia a la humanidad. El mundo ha de servir abnegadamente a la empresa humana, al sueño de la libertad. Para el héroe, el hombre es el centro de la naturaleza. No puede brillar la auténtica luz del amor, la belleza y la sabiduría fuera de la humanidad, ni brotar el verde de la salvación más allá de la dorada esfera que envuelve a la humanidad. Para la conciencia heroica, "*Extra humanitatem nulla salus*". Todo anhelo, toda ilusión y toda fantasía se circunscriben a los confines delimitados por la humanidad. En definitiva, lo humano atrapa al héroe. Su ansia de libertad condensa un profundo y vehemente deseo de humanidad. Ama la historia, y en ella despliega su pasión más desbocada, pero su apego al tiempo y al espacio se orienta inexorablemente hacia lo humano y sus posibilidades. Todo es humanidad, y es en la humanidad donde cristaliza la verdad más honda del ser, su cima áurea. Para el héroe, la larga y ardua senda que ha llevado el ser y la vida hasta la morada de la humanidad, hasta el sol que amaneció con la conciencia, con el apetito de libertad frente a las determinaciones impuestas por el cosmos, poseía un objetivo nítido, un fin irrenunciable, un *destino* preestablecido en la esencia misma de lo real y de lo posible: el florecimiento de lo humano. El ser apunta intrínsecamente al hombre.

Al héroe lo abrasa el fuego de la libertad. Ama con tanta intensidad a la humanidad, con tanta profundidad cree discernir en ella la verdad y la belleza añoradas, 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 con ello contribuye a la glorificación de la humanidad. Su único apego se concentra en la humanidad. 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. Sin embargo, su especie es ingrata. Suele olvidar la magnitud de esa abnegación, de ese ascetismo dirigido a la emancipación de sus hermanos, de esa entrega tan pura y digna de admiración. Con frecuencia, la humanidad desoye su voz, reniega de su búsqueda de una historia más humana, de un reino en cuya aurora se desliza el rocío de la fraternidad, de una libertad cuyos rayos destellen sobre todos los miembros de la familia humana y no sobre unos cuantos privilegiados. El héroe rara vez es profeta en su tierra. Sólo con el paso del tiempo aprende la humanidad a tributarle el reconocimiento que merecen su trabajo, su ardor y su fatiga. En realidad, poco le inquieta ser 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, descubre su verdad más profunda, como integrante de un proyecto que trasciende su subjetividad, como súbdito de un imperio que lo desborda: como *humano*.

El héroe es el asceta de la humanidad. El asceta se ofrecía al silencio, a la pureza áfona, al vacío: era un siervo del ser en su mismidad. El héroe otorga su espíritu, su totalidad, su fuerza y su anhelo de vida, a la humanidad. Encarna la entrega a la humanidad. Ansía liberar a sus congéneres y usurpar, como el titán Prometeo, el fuego de los dioses, para así divinizar a sus hermanos. Inevitablemente, el héroe es un incomprendido. Si la humanidad entendiese sus afanes más profundos, ¿no mostraría conmiseración hacia su sufrimiento? ¿No enjugaría sus lágrimas con el más suave de los paños? El héroe ha de sufrir, está llamado a padecer como nadie, a interiorizar en su corazón el dolor infinito que, como pensaba Hegel, ha de sobrellevar el espíritu para coronar la cúspide de su propia libertad. Inexorablemente encaminado hacia el suplicio, hacia la angustia, hacia el calvario, por acarrear sobre sus espaldas la cruz de una humanidad atormentada, el héroe personifica con viveza el ansia humana de sí misma, el anhelo inconcuso de conocerse, la convicción de que la sabiduría más honda flota en nuestros propios fondos abisales, por lo que hemos de escrutarnos a nosotros mismos a fin de descifrar los grandes misterios del mundo, como medida protagórica de todas las cosas. El héroe, en definitiva, obedece a la mismidad de lo humano, pues es símbolo por antonomasia de lo humano, aunque no lo agote, dado que no trasciende, en realidad, su horizonte.

En su humanismo radical, embelesado por su especie, el héroe se ha sumergido con hondura en el poderoso torrente y en las fieras cascadas de lo humano. Ha bebido con apasionamiento, con un entusiasmo honesto y límpido, de sus aguas aparentemente cristalinas. Se ha inmolado en aras de la humanidad, dentro del más hermoso de los holocaustos. Su fortaleza dimana de su amor inquebrantable a la humanidad, cuya luz también le obsequia con la sabiduría más profunda y con la belleza más radiante. Perdona con facilidad toda carencia, toda oscuridad, toda negatividad que brote de lo humano. El suyo transparenta un perdón amoroso hacia la humanidad. Su espíritu es tan abnegado y 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, condenado a la finitud, a la muerte, al desvanecimiento de todas las 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 ungido con un óleo mesiánico, si un alma que ansíe irrestrictamente gratificar a sus hermanos con la diadema de lo eterno y permanente, con la libertad absoluta, se afana en culminar semejante 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 en su manifestación presen-

te para abrirse con audacia a un espacio de novedad, victorioso sobre la vulnerabilidad que oprime a nuestra especie. El héroe adora en exceso a la humanidad. Su alma es demasiado bella. Desafía, sí, el mundo, pues se esfuerza en romper todas las determinaciones, todo atisbo de mismidad, pero sucumbe ante la mismidad de lo humano. Se enclaustra en la humanidad. Todo lo subordina a la empresa humana. Con tesón y valor, el héroe busca la libertad, pero no es libre. No reta la mismidad. Se convierte en su propio desafío, porque abjura de las salvajes 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.

La voluntad de superar lo humano no tiene por qué interpretarse como la aspiración a alcanzar un estado *transhumano* y eventualmente *posthumano*, gracias al nacimiento de una especie más avanzada, que logre desbancar a la nuestra como cima de complejidad evolutiva. Más bien se refiere al intento de propiciar un nuevo estadio creativo de la humanidad, una nueva primavera para su espíritu. Semejante escenario puede, en efecto, exceder el actual posicionamiento biológico y cultural de la raza humana, y conducir en última instancia al surgimiento de una nueva especie. En cualquier caso, la pretensión transhumanista de *mejorar* al género humano mediante la intervención activa en nuestro genoma no sólo minimiza los peligros asociados a una manipulación prometeica de un sistema tan complejo y delicado como nuestro organismo, fruto de millones de años de evolución por selección natural, sino que parece soslayar una evidencia: con una dotación biológica prácticamente invariable, en los últimos milenios la humanidad ha conquistado cumbres de creatividad que sobrepasan con creces el horizonte de la evolución puramente biológica.

El transhumanismo se propone superar la actual condición humana, desbordar las fronteras de la biología y explorar nuevas posibilidades de ser, pero esta meta ya la ha acariciado tímidamente la humanidad a través del uso social de la inteligencia. En pocos miles de años hemos gestado la civilización, las instituciones, la escritura, el Estado de Derecho... En virtud del asombroso desarrollo de nuestros conocimientos científicos, hemos penetrado en el sanctasanctorum del universo, hasta las estructuras más profundas de la materia (el descubrimiento del bosón de Higgs constituye una bella prueba del verdadero poder que late en la inteligencia humana). En una óptica similar a la planteada por Humboldt y Chomsky para definir el lenguaje —“uso infinito de medios finitos”—, cabe afirmar que la inteligencia, sustentada en un marco biológico determinado (enormemente complejo y plástico, pero cuyos pilares no han experimentado cambios auténticamente significativos en un período tan breve como el Holoceno), ha protagonizado hitos extraordinarios y “potencialmente infinitos”. Las aspiraciones transhumanistas pueden resultar legítimas en lo que respecta a la mitigación del sufrimiento humano (al aplicar nuestros conocimientos de biología, en espe-

cial de genética, a la erradicación de enfermedades, a la prolongación del bienestar y a su universalización...) y al incremento de ciertas capacidades (inteligencia, memoria, fuerza...), siempre y cuando haya 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. No obstante, en lo que concierne a la superación de lo humano la vía más adecuada viene dada todavía hoy por el desarrollo cultural, por el ensanchamiento de la conciencia y la expansión del pensamiento. No hemos necesitado alas para volar, como Ícaro: nos ha bastado con entender las leyes que gobiernan la naturaleza para construir aviones. La historia, ¿no supone en realidad la prueba de nuestra constante *transhumanización*, de nuestro inconformismo con lo dado, con la naturaleza y con el presente?

El héroe, en suma, no confía en el ímpetu de la vida, que insta, ciertamente, a superar lo humano, pero no a consumir toda esperanza en esa trascendencia sobre lo humano, como si el anhelo del superhombre anulase cualquier voluntad ulterior. El héroe no se entrega a crear, sino a liberar. Concibe la libertad no como lo flamante, no como la aurora pura del espíritu que se inventa a sí mismo, no como la posibilidad de tallar con entusiasmo un *novum*, sino como el triunfo valeroso sobre la esclavitud presente. Para la conciencia heroica, el futuro es subsidiario del pasado, de la tiranía pretérita, por lo que no se dona a pensar lo nuevo. El *telos* de la historia lo fijan las ansias de la humanidad, su vocación de libertad y justicia. Sin embargo, la creación comporta una ruptura radical con todo pasado y con todo presente, para pensar lo impensado. Rubrica la intrepidez de quien se atreve a alumbrar fines distintos, por inasequibles a toda articulación racional que se nos antojen en el momento actual de la historia. Crear equivale a entregarse con osadía 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 no disipado de lo eterno, del ser que no permanece sumido en su silencio inveterado, sino que se habla a sí mismo, al ampliarse constantemente.

3.4.3. *La entrega creadora*

Quien se entrega a la creación proyecta su espíritu más allá de la humanidad. El horizonte que contempla no se clausura dentro de las rígidas barreras ontológicas 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 emerge de 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 invoca la posibilidad de quebrantar el desasosegante encadenamiento de causas y efectos que rige

la dinámica del mundo, así como el egoísmo de una humanidad que sólo busca humanizarse, esto es, atesorar todo bien y toda felicidad en sí misma.

La entrega creadora entraña una relativización de lo humano, la apertura al ámbito de una vida cuyos confines trascienden las fronteras de la humanidad; pero sin sucumbir a la tentación de permanecer en él, de disiparse en la placidez de un mundo vivo, enérgico e 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 preludear un crepúsculo mediante la reiteración cíclica de lo ya alumbrado. Así, intuye el desbordamiento, lo sorprendente, 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 y 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 y el aburrimiento, sino que aspira a *crear* como fin inagotable y libre, como *telos* autotranscendente. Percibe una desmesura en su anhelo de engendrar lo nuevo, cuya magnitud no se puede condensar ni en la imperfección de las palabras existentes ni en la flaqueza de los deseos posibles. Se siente huérfana de lenguajes y de voluntades 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. Ávida de nuevas ideas, ansiosa de ensanchar los límites de su racionalidad y de aprovechar todos los estímulos, todos los incentivos susceptibles de expandir su mente, se abre entonces a las culturas, a la extraordinaria variedad religiosa, filosófica y artística desplegada por la humanidad a lo largo de la historia. El "*je ne méprise presque rien*" de Leibniz lo interioriza en toda su pujanza, porque se ha percatado de que no puede en verdad desprestigiar nada potencialmente evocador, ningún resorte que amplíe su espíritu. Sin embargo, semejante ambición no la aboca a disiparse en el eclecticismo, en la superficialidad y en un sincretismo tan vacío como tentador. Lejos de consumir sus energías en la infinita pléyade de ramificaciones posibles que brotan de cualquier problema filosófico o científico, en la mera acumulación de información y de opiniones dispersas, se ve apremiada a desarrollar su juicio propio y creador, imbuida de la voluntad de ahondar máximamente en las grandes producciones de 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 y la sabiduría, la intuición que no se diluye en la variabilidad, en la profusión de obras y 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 y la apatía frente a todo, refugiada en el silencio ascético, en el quietismo místico y en la santa inacción, sino que sueña con una luz nueva. Sufre inenarrablemente al comprender la fuerza de la oposición dentro de un universo en cuyo seno no parece posible ese *novum* que persigue, 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 quizá resulte vana, pero en esa pugna infinita, en esa monumental gigantomaquia contra potencias que la desbordan de modo inconmensurable, encuentra 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 penetra. En definitiva, se entrega a lo ulterior, al *más* del ser, a su continuo trascenderse. Vive desasida de sí misma, pero no sumida en el silencio, sino embarcada en la actividad pura, en la tarea creadora, cuya sinceridad no se dirige ya unilateralmente hacia el mundo humano, hacia 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 en su búsqueda del amor, la belleza y la sabiduría, pero se trata de un gozo creador, que la exhorta a una fuga de sí misma, al éxtasis. Su furor invita a vivir el futuro, no a recrearse en el pasado, en la fruición ya sondeada. Resplandece, así, como un placer que clama por compartirse e irradiarse, pero también por reservarse a la interioridad del alma creadora.

Es mérito de la filosofía hegeliana haber propiciado que la idea descendiera desde las alturas celestiales en cuyo cosmos inteligible Platón había situado los arquetipos, lo realmente real, lo “en sí”, auténtico, inmutable e imperecedero: el verdadero nóumeno subyacente a la oscura cascada de apariencias que envolvería este valle transido de sombras, esta caverna triste y lúgubre llena de ciegos. En Hegel, la naturaleza y la historia representan la vida de la idea, su abajamiento desde la 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 de su gloria intangible, pero esta *sincatábasis* responde al deseo que alberga la idea de conocerse a sí misma, de buscarse, 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 pureza nívea. Sin embargo, la idea es capaz de emprender su ágil vuelo dialéctico porque posee ya alas 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, hambrientas de espacio y sedientas de temporalidad; han de obsequiarse con un espacio, con un tiempo, con una vida.

No puede la idea permanecer en el cielo de inteligibilidad que Platón le había asignado como su morada más eminente. En virtud de su propio movimiento interno, ha de escapar de sí misma; ha de romper la áurea coraza protectora que la resguarda cálidamente en esos reinos siderales, dado que necesita imperiosamente elucidarse, penetrar en sí misma, ganarse como absoluto, aunque este proceso exija primero negarse. Después de todo, en el esquema hegeliano no brilla la novedad, la luz de la creación. La idea se quiere a sí misma y se conquista a sí misma, pero esta lucha titánica es vacía, pues sólo adquiere lo que ya portaba en su seno recóndito, en su estructura inicial, desplegada como proceso, como secuencia de estructuras, a causa de una necesidad interna a esa estructura primordial (esto es, por un proceso que late ya en su estructura). Se corona a sí misma, se escala a sí misma, se desafía a sí misma, si bien continúa inmersa en su arcano ámbito ontológico.

La idea no puede concebirse como el arquetipo celestial imaginado por Platón, como el *Ipsum Esse Subsistens*, como lo divino que se basta y se nutre de su límpida contemplación. La idea no puede encapsular, en definitiva, lo eterno, si con ello excluimos la posibilidad de hacerse partícipe de lo temporal, porque entonces no eclosionaría novedad alguna, el germen del cambio y del crecimiento. Sería, así, una idea imperfecta, incapaz de asumir el dinamismo; una idea teñida de parcialidad, dado que no podría ampliarse infinitamente. Sin embargo, la idea tampoco puede limitarse a buscar la síntesis hegeliana que fusione eternidad y temporalidad, aunadas en su autoenajenación como naturaleza e historia, porque tras su extenuante proceso no habrá obtenido nada nuevo. Lo alcanzado será meramente ilusorio. La idea no habrá traspasado sus propios pórticos, pues habrá seguido recluida en el despliegue de su propia mismidad, de su genuino horizonte ontológico. Habrá pecado, habrá infringido los preceptos divinos y habrá abandonado la amenidad del paraíso primigenio, 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 y ha de reconciliar infinitud y finitud, pero para abrirse a la *creación*. La idea ha de ansiar ascender, y ha de interiorizar la convicción de que las cimas conceptuales en que se hallaba primordialmente no eran ni mucho menos las más sublimes, 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, la luz que se bastaría para cincelar el mundo, ha de poder vislumbrar lo ulterior, el don que lo desbordaría ilimitadamente, el *novum* como proyección asintótica. La idea ha de revestirse de una condición creativa, preparada, sí, para negarse y padecer el dolor infinito, pero no con la finalidad avasalladora de regresar a su Itaca, a su patria incólume, sino para entregarse a la novedad, a lo nunca dado, a la libertad verdadera: a la constante invención de sí misma. El espíritu se conquista. No comparece *in nuce* en el desenvolvimiento de la idea. En el espíritu cristaliza una cumbre inalcanzable, pero esa búsqueda tan esmerada, ese sacrifi-

cio a la novedad, ese darse a lo desmesurado e inabordable, entraña ya espíritu, es ya participación del “*semper plus*” como horizonte infinito. Aúna amor, belleza y sabiduría, no de forma amalgamada, sino integradora y creativa. Es intuición de aquello a lo que sólo podríamos aproximarnos indefinidamente.

En su proyección asintótica hacia la posibilidad de las posibilidades, la idea ha de disponerse a descubrir lo nuevo, el misterio tremendo y fascinante, la luz que incluso a ella sobrecoja: el *ser* en su más insondable pureza, cuya limpidez desafíe incesantemente lo dado, también el poder y la magnificencia de la idea en su mismidad, en su clausura lógica.

3.4.3.1. La entrega creadora frente al mundo: la cultura

La conciencia creadora advierte la insuficiencia del mundo. Ávida de desafío, ansiosa de retar la imponente mismidad que el cosmos le muestra, se dispone a *crear*, como manifestación más eminente de su empeño por interrogar el mundo en su mismidad (esto es, de su afán de *conmover* los cimientos que apuntalan el universo, cuya tenacidad compendia su clave ontológica más profunda, en cuanto que mero y autocontenido comparecer, o sistema *autodeterminado* que es razón de sí mismo). Con suma lucidez, aspira a ensanchar valerosamente las fronteras de lo dado. Sin embargo, la conciencia creadora topa con la barrera aparentemente infranqueable de un mundo que se define dilucidadoramente en su mismidad, y en cuyo seno se disipa todo espacio para la novedad, para el surgimiento de una realidad que no dimane de la inexorable concatenación de causas y de efectos que rige la totalidad y el devenir de la materia. La conciencia creadora busca entonces suscitar el *novum*, lo flamante, porque ansía ejercer máximamente su *libertad*, dentro de un horizonte de posibilidades infinito que también debe amparar potencialmente la ruptura radical con lo anterior, la quiebra de la linealidad lógica, el surgimiento de una nueva “razón”, que no se limita a reiterar la razón del mundo como mismidad autojustificada. La libertad es la fuerza instigadora que mueve su ímpetu creativo.

En la conciencia creadora, el espíritu humano se entrega a crear. *Renuncia* al mundo, pero también lo desafía con vehemencia, lo sacude en sus pilares más firmes a través del poder de la interrogación, de la virtualidad infinita que atesora su intelecto y ostenta su voluntad. Se niega a comparecer sin más en el mundo; se rebela contra el mero *estar ahí*, contra la *mundanidad del mundo* heideggeriana, contra un mundo cerrado en su mismidad, contra su *silencio*, contra su “decaimiento”. La conciencia entregada a la creación ha descubierto que nada de lo ofrecido por el mundo saciaría nunca sus ansias más íntimas y profundas. Cualquier vislumbre mundano de amor, belleza y sabiduría resulta ilusorio, porque obedece en último término a la necesidad. La libertad se difumina ineluctablemente en la vastedad del universo. El azar no es libre, sino que se encuentra determinado dentro de los cánones vigentes en el universo. El azar da nombre a la ignorancia o a la incapacidad de quien se aventura a explorar la inmensidad del mundo, pues

siempre cabe pensar que lo fortuito proviene en realidad de causas más hondas, aún no escrutadas convenientemente; y aunque exista azar *de facto*, pese a que el indeterminismo fundamental en los niveles más básicos de organización de la materia posea una carga ontológica incuestionable (tal y como sugiere la mecánica cuántica), no es menos cierto que éste jamás invoca una *libertad pura*, auténtica y exonerada de cualquier atisbo de necesidad, esa clase de libertad por cuya luz suspira la conciencia, sino que se constriñe a unos límites muy precisos y se halla gobernado por unos principios que responden a meras estimaciones estadísticas, a un simple cálculo de probabilidades. No entraña libertad *para lo nuevo*, libertad para *autodeterminarse*, sino indeterminación, esto es, imposibilidad de predecir con exactitud por cuál, dentro de la serie de itinerarios potenciales, discurrirá ese objeto físico, pero lo que prevalece es un sistema de leyes probabilísticas. El azar no crea esas mismas trayectorias. Todo acontece dentro de unas demarcaciones rigurosamente establecidas según reglas estadísticas. No resplandece la autonomía, la *autoergia*, el *autoconstituirse* 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, la preciada flor de la juventud, la espontaneidad y la frescura; un mundo donde lo estético, lo ético y lo científico se reconcilien plenamente, enclave ajardinado o microcosmos en el que broten pródigamente los árboles de la belleza, del amor y de la sabiduría como ideales supremos e inagotables, y pueda el espíritu humano saborear su fruto en forma de utopía anticipada en un *hic et nunc* que no cesa de proyectarse infinitamente hacia la posibilidad de las posibilidades. 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: al 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 capital de la conciencia no consiste en un enmudecimiento injusto, desazonador e indolente, sino en el amor, la belleza y la sabiduría como respuestas supremas, que plantan la semilla de nuevas preguntas. Comportará, en cualquier caso, un descubrimiento creador, no un mero desvelamiento de lo que yace oculto tras el velo de los fenómenos, tras la oscuridad que la mismidad del mundo proyecta sobre la conciencia. *Abrirá el ser*; planteará un “dejar que fluya su poder-ser más íntimo”, un sereno “observar” el modo en que el ser se trasciende y *crece*, para expandir su horizonte de posibilidades.

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 es susceptible de adquirir un notable grado de universalidad.

La cultura existe para ser contemplada, por lo que se yergue, potencialmente, ante todos. De esta manera, la cultura se emancipa de la conciencia creadora individual para convertirse en patrimonio de la comunidad humana. Representa entonces la prolongación objetivada de la subjetividad creadora; la subjetividad que desemboca en el océano de la objetividad, pero de una “objetividad-ante”, de un comparecer cuya estructura se vuelca esencialmente hacia el horizonte de la subjetividad, hacia el “comparecer-para”. Por tanto, lo que se produce es una primitiva pero valiosa fusión entre el mundo de la subjetividad y el de la objetividad, entre la mente y la materia, canalizada a través del imperativo estético incoado en aquello que, en virtud de su excelencia creadora, merece ser admirado libremente por la subjetividad. Si la universalidad que late en la entrega creadora a la cultura goza de la suficiente intensidad y hondura, sólo puede transformarse en acervo de la humanidad entera, en partícipe de la cultura universal, esto es, del gran conjunto de creaciones elaboradas por el género humano en el curso de los siglos. La tradición de la cultura nos vincula a todos en una misma búsqueda, en el anhelo compartido de un mundo libre, de un mundo humano, de un mundo donde quepa la novedad y donde podamos expresar el exceso de energía que vibra en nosotros; de un mundo, en definitiva, donde reflejar esa insatisfacción perenne que anida en nuestro espíritu. Bajo el amparo de ese mundo, la humanidad dialogaría consigo misma para obsequiarse con la palabra que la naturaleza no le otorga, y con la “razón” que supera las razones naturales. Crearía el lenguaje de lo posible frente a la fatalidad del cosmos.

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 desafortadamente la conciencia creadora. Sin embargo, este *comparecer* de la cultura se asimila al *comparecer no-compareciendo* de la conciencia. En la cultura es la naturaleza la que adquiere una vida nueva, para recorrer otra de las líneas de despliegue de lo posible a través de lo real. Así, lo dado se reinventa mediante la creación humana, que es un mundo dentro del mundo, capaz de expandir los límites del propio mundo. Gracias a la cultura, y en especial al *arte*, lo que parecía mudo habla por fin en un lenguaje inteligible para nosotros. Frente a las contingencias del mundo, el gran arte revela algo permanente y superior.

Aunque la cultura habita en el mundo, transparenta de manera sublime una insurrección apasionada contra el mundo, un deseo insaciable que el mundo jamás podría satisfacer. La cultura trasluce la querencia humana de *novum*, de un mundo distinto, que no se justifique en su mismidad, sino que admita *interpelaciones*, aptas para situarlo más allá de sí mismo. En virtud de esta tensión creadora se lograría, utópicamente, una ampliación ontológica de lo dado a través de la infinitud de lo posible, cuyo horizonte subsiste intrínsecamente abierto, porque la consistencia y la completitud son propiedades que nunca podrían reconciliarse del todo en ningún sistema formal, organizado mediante axiomas, reglas de inferencia y conclusiones. La conciencia se asomaría, así, al abismo de lo *ilógico* como fuerza creadora.

Al consagrarse a la cultura, la conciencia se revela libre. Por ello, plantea una superación de la antinomia inescrutable que enfrenta libertad y necesidad, pues la cultura nace del mundo, hunde sus raíces en el suelo de la tierra, y entonces refleja mundo, mismidad y silencio, pero en ella se percibe también lo inagotable, puro y sincero, una verdad cuya luz remite a la creación, al poder infinito para esculpir el *novum*, para ensanchar el espacio del 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 un *mundo nuevo*, un cielo ya en la tierra, una voz vivificadora en medio del desierto. Toda tentativa de capturar ese momento de emancipación de la cultura con respecto al mundo parecerá vana, porque bien sabemos que, después de todo, la cultura constituye una extensión del mundo, objetivada materialmente en el *hic et nunc* de la naturaleza y de la historia; un cosmos ficticio si pretendemos desligarlo artificialmente de su raigambre mundana. No podemos aprehender la cultura en su ser más profundo, en su límpida *verdad*, porque nos retrotrae a la libertad creadora del hombre, a la intuición pura, a lo incategorizable: a la infinitud potencial como horizonte asintótico de la conciencia.

En la cultura, la conciencia se afana en brindarse esa belleza que el mundo no le confiere. La belleza que irradia el universo es silente y ciega. No es una belleza teleológica, emanada de un intelecto y de una voluntad que tallan delicadamente el objeto bello. Brota de mecanismos inconscientes y se limita a desplegar lo inexorable. En el mundo, la belleza no brilla por sí misma, como fin en sí, como meta que ennoblezca el devenir de la materia, de la naturaleza y de la vida, sino que reverbera como un don sobrevenido, como una feliz añadidura a un proceso que se desarrolla en virtud de leyes matemáticas inderogables. No amanece una *belleza libre*, una belleza germinada del amor a una verdad que nos trascienda: a la intuición pura, a la simplicidad infinita de esa luz que jamás se erigiría en mismidad, sino que portaría sin término la llama incandescente de una evocación perpetua, enardecida por la infinitud de una sugerencia perenne y pura, avivada por la autenticidad de un *novum* que centellea como horizonte posible. No irrumpe una belleza sabia, porque la hermosura que llega a manifestar el universo no está destinada a propiciar el *crecimiento*, el aprendizaje, la 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 la irrevocabilidad del mundo y de su aquilatado sistema de leyes.

No despunta, por tanto, la luz genuina de la hermosura en el seno de la naturaleza. En la belleza natural la conciencia hallará un manantial de inspiración, porque siempre se sentirá huérfana de ideas, de estímulos, de incitaciones aleccionadoras sobre cómo materializar ese anhelo de novedad irrestricta y de creación de un mundo verdaderamente libre que alberga el espíritu humano. Sin embargo, es inevitable que tarde o temprano se percate de la insuficiencia del mundo. Frágil es el bálsamo de la cultura, un consuelo fabricado por la propia

conciencia. En la cultura, la conciencia levantará su fortaleza, su atalaya frente a la mismidad del mundo, sumida como está en una batalla que perderá irremediablemente si no comprende que la creación, el *novum* cuya claridad implora con tanto desvelo, jamás puede *comparecer*, sino que ha intuirse en la pujanza del amor, la belleza y la sabiduría como bienes supremos e ideales asintóticos; pues en su remisión al horizonte ontológico de lo puro y libre, a la tensión creadora entre lo que es y lo que aún no es, no hacen sino testimoniar la guerra más profunda que escinde el universo, el conflicto eterno entre lo dado y lo posible, o entre el ser y el no-ser como fuente potencial del ser.

3.4.3.2. 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, donde entregarse libremente a la creación, para así ofrecerse esa palabra ausente en medio de la vorágine material), con la ciencia la mente se aproxima al mundo iluminada por un espíritu bien distinto. No se afana ya en acentuar sus insuficiencias, su incapacidad para colmar sus apetencias más hondas, sino que se propone *comprenderlo*, descubrirlo en su mismidad, en su verdad, a fin de conocerse mejor a sí misma y de profundizar en su verdad en cuanto que mundo, en cuanto que “comparecer”.

La ciencia goza de carácter creador, porque representa la negativa de la conciencia a contemplar sin más el mundo en su devenir. Es, por tanto, una forma de desafío al mundo, encauzada mediante una voluntad de entendimiento. En el quehacer científico, la conciencia no se contenta con asistir, pasiva y silente, al despliegue de la vasta dinámica cósmica, sino que penetra con agudeza en su estructura y en su funcionamiento, para así crear ella misma un mundo bañado de comprensión, un reino inteligible donde el enmudecimiento consustancial al mero comparecer del mundo ceda el testigo a la facultad racional, a la palabra que esclarece la concatenación de causas y efectos con arreglo a leyes, el motivo más profundo bajo las manifestaciones visibles del mundo material. Es cierto que la ciencia restringe su actividad a la explicación del mundo en su mismidad, y que por ello no plantea un verdadero desafío ontológico al mundo. Sin embargo, no hemos de olvidar que la empresa científica constituye una interrogación vertida al mundo. La mente humana comenzó a emprender esta aventura apasionante ya en tiempos de la Grecia antigua, y quizá con anterioridad (al menos en sus expresiones más elementales). Parece innegable, en cualquier caso, que la gran contribución de la civilización griega a la historia del espíritu humano consistió en alumbrar una reflexión sobre la naturaleza a partir del *logos*; 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* racional, sobre una intelección

inferencial y deductiva capaz de demostrar formalmente nuestras afirmaciones. No obstante, la ciencia sólo se consolidó en la Europa de los siglos XVI y XVII, gracias al descubrimiento del *método* adecuado para realizar un proyecto de semejante envergadura, mediante la combinación de observaciones, experimentos y modelos matemáticos. Sus precedentes más nítidos no son otros que la ciencia islámica, los desarrollos del Medioevo tardío y el florecimiento del espíritu renacentista.

La conciencia que se entrega a la creación a través de la investigación científica no ratifica sin más el estatus del mundo en cuanto que fenómeno, sino que ansía nadar en su verdad, para sumergirse en su estructura más profunda y bucear en la *inteligibilidad* que a su juicio ha de subyacer a la totalidad del universo. Sondea, por ello, leyes inalterables, rúbricas de esa racionalidad que (según ella cree, deudora, quizá, de la igualdad parmenídea entre ser y pensamiento) ha de impregnar 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 vertebrata el mundo. No puede contemplar el mundo como fruto maduro de la contingencia. Todo ha de responder a un proceso inexorable, gobernado por unas leyes no menos irrevocables, cercanas al ideal de necesidad lógica. Con el paso del tiempo, adquirirá mayor profundidad en su examen del mundo y se internará con mayor hondura en sus estructuras más íntimas, pero la tarea científica albergará siempre el mismo cometido: el de comprender el mundo en su mismidad.

Este entendimiento, sin embargo, es demasiado frágil, porque la conciencia no puede limitarse a subrayar la concatenación de causas y efectos que rige los diferentes fenómenos de la naturaleza. La conciencia no puede contentarse con explicar el mundo mediante un conjunto de mecanismos de acción, donde la información se transmite de un sistema a otro de acuerdo con leyes matemáticas. No le basta desentrañarlo en su mismidad, pues en realidad pretende comprenderlo para ella misma, esto es, conferirle un sentido. Es aquí, empero, donde languidecen de modo palmario las virtudes de la ciencia. La intelección científica del mundo se plasma en una explicación, en la elucidación de las causas y de los efectos que concurren en los distintos procesos materiales. *Stricto sensu*, la comprensión que ambiciona la conciencia desborda los confines del método científico, pues implica discernir un sentido, un significado para la conciencia en cuanto que conciencia, mas no como “exploradora del mundo”. La conciencia que busca comprender persigue también un sentido diáfano para su propio mundo, una luz ulterior al significado de ese universo que se yergue ante ella. Se dispone entonces a *crear*, a tallar el sugerente artesanado de la cultura, donde ese sentido pueda pincelarse libremente con un lenguaje nuevo.

No obstante, sólo una aproximación superficial a la naturaleza de la ciencia empírica la despojaría por completo de su carácter creador y resaltaría unilateralmente su papel de “descifradora” de los entresijos cósmicos. Como hemos seña-

lado, la actividad científica no se circunscribe a la constatación del mundo en su mismidad, sino que lo interroga, para que éste manifieste su verdad. La expresión de esta verdad lleva a la oscura advertencia de que todo en el mundo remite finalmente a una arcana conjunción de azar y necesidad, tan espesa como ineludible. Por ello, la conciencia no puede descubrir en la verdad del mundo 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 cuyas luces se disipan ineluctablemente en el examen analítico del universo. Sin embargo, y gracias a asumir un compromiso con la dilucidación científica de la naturaleza, la conciencia ha creado ya un espacio de inteligibilidad, un horizonte de posibilidades que aúna razón e imaginación: una *palabra* en medio del silencio que preside el cosmos. Lo que “meramente comparece” exhibe ahora toda su pujanza. Desentrañada su “intimidad”, rasgado el tupido velo de su profundidad, resplandece su *verdad*. A través de la ciencia, la mente ha desafiado el mundo en su mismidad, por lo que ha ampliado la obra de la cultura; la ciencia es, de este modo, un elemento clave de la cultura: *es* cultura. Con la ciencia, la humanidad no ha dirigido la mirada a aquello que sólo comparece, sino que lo ha interrogado en su fundamento, en su estructura material última. El mundo no se ha limitado entonces a “estar ahí”, sino que ha emergido como una totalidad coherente e inteligible, aderezada con un orden cuya esmerada armonía matemática articula la profusión y la versatilidad de sus formas.

Ciencias como la física, la química y la biología no hacen sino desplegar el mundo en su verdad: su estructura y su funcionamiento; la mutua imbricación entre las partes que componen el sistema. Las maravillas que la ciencia descubre nos exhortan vivamente a la creación intelectual y estética. Son arte y filosofía en potencia, porque ¿cómo no admirar la belleza del universo, su extraordinaria variedad ahormada a la simplicidad lógica, esa medida, esa racionalidad, esa coherencia de todo con todo, esa inmensidad que nace de la sencillez, esa sofisticación, esa sutileza, esa fina hermosura que, aun subsidiaria de la necesidad más desgarradora, desprende una luz pura y deslumbrante para nuestros ojos, ávidos de fascinación? ¿Qué artista no se ha sentido embriagado por la excelencia de las obras naturales? Al contemplar, en el recogimiento de la noche, la grandeza del firmamento y la complejidad de sus detalles, ¿quién no ha soñado con superar a la naturaleza en pujanza creadora? ¿No es el anhelo de una belleza auténtica, exonerada de la implacable necesidad del mundo, la luz que inspira tantas dimensiones de la cultura? Pues en el ámbito de la humanidad, ¿no buscamos el amor y la sabiduría que el mundo nos niega? Cuanto más explica la ciencia sobre el mundo, cuanto más revela sobre principios inalterables como los de conservación de la energía, aumento de la entropía y selección natural, con mayor claridad y hondura resuena el impulso humano de forjar un mundo propio donde no impere sólo el silencio, la ciega racionalidad, el formalismo carente de vida, la lógica materializada en el sistema de partículas y leyes que arman el universo; esa arquitectónica magnificante pero muda entronizada en el corazón del cosmos. Es la utopía de

que la inmensidad del firmamento aprenda por fin a pronunciar palabras ante el espíritu humano, de manera que percibamos el fulgor de lo verdaderamente creativo, del *novum*, de la libertad.

Con la intelección científica, la conciencia ha *creado* un mundo, insuficiente quizá para sus elevadas aspiraciones y sus altísimas exigencias, pero al fin y al cabo un espacio de comprensión, dotado de inteligibilidad. En su esfera, el mundo ya no se limita a mostrarse clausurado en el horizonte de su mismidad ontológica, sino que resulta interpelado por el poder más propio de la conciencia, por el tesoro más reluciente que acoge en su seno: por la posibilidad de cuestionar y desafiar lo dado. El mundo no es ya la simple evocación de aquello 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, ante un conjunto de leyes matemáticas impersonales. 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 e intrépidas se han consagrado por entero a su cultivo. La abundancia de afanes individuales y de voluntades de dominio sobre el mundo (de *técnica*, concebida como la aplicación del conocimiento a la mejora de las condiciones materiales de la vida humana) no puede eclipsar la evidencia de que, más allá del interés práctico inmediato, del beneficio económico o del reconocimiento social, muchos hombres y mujeres excepcionales se han *entregado*, han brindado su ímpetu, su inteligencia y su perseverancia a la hermosa tarea de investigar la estructura y el funcionamiento del mundo como fin en sí mismo, insubordinado a otras metas.

Desde sus albores más lejanos, la conciencia se ha visto poseída por el ansia de comprender. Incluso en el discurso mitológico, en el relato que antecedió a la emergencia del *logos* como clave hermenéutica de la realidad, latía ya una apatencia desenfadada de entendimiento, de búsqueda de un *más*, de un sustrato inteligible, de una lógica más profunda bajo el fenómeno que despuntaba ante nuestros ojos. La ciencia rubrica la flaqueza estructural de la conciencia humana, la fuente última de su aflicción ontológica. Ésta reside en su incapacidad para la *Gelassenheit*, para resignarse ante lo que acaece a su alrededor, ante la rosa que florece privada de un porqué. La ciencia es un sello privilegiado de nuestra gloria más divina y de nuestra tragedia más sonora, porque en ella reverbera nuestra insatisfacción perenne con lo dado, el inconformismo congénito de una conciencia siempre insaciable, apremiada inexorablemente a buscar, a descubrir una luz todavía más honda, ya sea como mito o más tarde como *logos*, hasta transfigurarse eventualmente en discurso científico. Porque lo dado no le basta, la conciencia se ve obligada a lanzar un desafío al mundo a través de la labor científica, para así rastrear el *fundamento*, los pilares del gigantesco sistema lógico que enhebra la naturaleza.

La conciencia ambiciona entregarse a lo puro, al don que cabría contemplar infinitamente, pero como jamás lo atisba en el mundo, su *entrega creadora hacia el mundo* no hace sino desembocar en la intelección científica, en el empeño por 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 y esforzarse en entenderlo, en explicar el concurso de causas subyacente a la profusión fenoménica que de él fluye. Creará entonces el mundo de la ciencia, la huella de su anhelo de sacrificarse a una luz tan pura, incondicionada y libre como la que transparenta su afán de comprensión. De nuevo, y más allá de los intereses prácticos que la invadan e incluso oscurezcan, ¿no destila la actividad científica una voluntad de entendimiento que rebasa el estrecho espacio de la técnica y de la economía? ¿No es la ciencia el destello más diáfano de nuestra curiosidad, de nuestro idealismo, de nuestro deseo infinito de saber: de la negativa humana a conformarse con lo dado?

Sin embargo, la conciencia acabará por percatarse de la fragilidad de la empresa científica, de su intrínseca e irremediable vulnerabilidad. El conocimiento científico no nos otorga esa luz que verdaderamente ansiamos. No nos desvela lo insondable, lo *libre*, lo nuevo: tan sólo refleja la grandiosidad del mundo, el ciego esplendor de su mismidad, de su “estar ahí”. La conciencia podrá extasiarse ante la suntuosidad del universo, ante la luminosidad de las galaxias, ante la savia de la vida, ante el verdor de la naturaleza y el azul profundo del océano, y sentirse parte del cosmos, integrada en una inmensidad que suscita de continuo formas portentosas, prodigios esparcidos por las regiones más recónditas del firmamento. No obstante, le bastará con ahondar tímidamente en la estructura y en el funcionamiento de esa galería de imágenes eximias que hechizan su alma para advertir, de modo profético y angustioso, que todo obedece a la necesidad, no a la libertad, no a una creación auténtica. Por ello, y emancipada de percepciones contingentes, se acercará a la fuente de un agua pura, a un fundamento que no deja de crearse y de ampliarse: al fundamento que vive en su negarse, para desbordarse ilimitadamente y trascenderse hacia lo inagotable.

3.4.3.3. La entrega creadora más allá del mundo: la filosofía

Mediante la consagración del horizonte de sus posibilidades reflexivas a la creación filosófica, la conciencia abre un mundo que ya no se define por su oposición a lo que comparece ante ella, ni por la comprensión meramente objetiva de la inteligibilidad del universo, sino por la trascendencia radical sobre lo dado en aras del *sentido último*, de la verdad más profunda, de una *sabiduría* que fusionaría objetividad y subjetividad en un espacio nuevo.

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 la mera tentativa de desentrañar los misterios del mundo. La filosofía es *creadora*, porque amar el saber refleja lo más elevado del

hombre: es la rúbrica de su capacidad de amar, de donarse insondablemente a lo distinto; de desasirse, para propiciar que en su búsqueda de entendimiento florezca también la pureza, lo incondicionado, esa luz que no se pliega ante fines ulteriores, pues condensa la posibilidad de las posibilidades. En su amor por la sabiduría, el filósofo forja un mundo más allá del mundo dado, y persigue el sentido en su inteligibilidad. Así pues, el filósofo converge potencialmente con todo ser humano consciente, y no sólo con aquéllos que se arrojan el cultivo de esta bella flor como su exclusivo patrimonio. Restringir la labor filosófica a unos pocos privilegiados y cosificarla en la esfera de la erudición, de la profesionalización, de la técnica, la despoja de ese hábito de vida, de ese primor y de esa libertad que le son consustanciales. Impide imbuirse de su espontaneidad y de su autenticidad, ventanas a la creatividad del espíritu.

Lo racional ya no se circunscribe a la órbita de la indagación científica, sino que es asumido también por la filosofía, afanada en comprender racionalmente, en captar la verdad más profunda sobre el mundo. Sin embargo, el empeño filosófico no concluye ahí: la filosofía *crea*, esto es, brinda un sentido a través de ese mundo que ella misma edifica con esmero, agudeza y penetración. No obstante, y a diferencia de lo que sucede en el reino del arte, ese mundo libre, ese cosmos erigido por la conciencia para explorar el significado que el universo no le ofrece, ese orbe cincelado para escuchar una palabra, para *vivirse* en cuanto que 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 aspire a crear por crear, como si estuviera tan sedienta de lenguajes y de sentidos que actuase sin vislumbrar ningún fin superior a su propia tarea.

La ciencia explica el mundo, la filosofía se pregunta por su sentido y el arte celebra su existencia. Al integrarse, ciencia, filosofía y arte nos abren a nuevas posibilidades de comprensión y creación. Nos proyectan no sólo a lo pensable, sino también a lo impensado; no sólo a lo que somos, sino a lo que podemos ser. Porque si la ciencia descubre lo que el mundo es, la filosofía reflexiona también sobre lo que puede y debe ser, y el arte anticipa ese espacio de posibilidades a través de una imaginación que expresa, libera y eleva nuestro ímpetu creador, y por tanto convierte lo ausente en presencia, el sueño en realidad, lo infinito en límite que nunca dejamos de trascender.

La filosofía es una síntesis de arte y ciencia. Constituye el puente intangible que vincula la libertad con la inteligibilidad y 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 en la verdad profunda del mundo. Al comprender que el mundo no puede colmarla, anhela un cosmos nuevo: desea crear, para que resplandezca la luz de lo inasible, el rayo del amor, de la belleza y de la sabiduría. Ama la sabiduría, entregada a la belleza insondable de entender que el mundo en su mismidad jamás saciaría el anhelo humano de

sentido. La conciencia advierte, aún más, que ella encarna una perpetua capacidad de interrogación, de desafío a todo lo dado, a toda mismidad, para abrirse al *novum* y al *crecimiento*, a la ampliación de las fronteras del ser, a la cooperación intelectual y material, a la vida creadora en común. La filosofía es amor a la humanidad, pues quien venera el saber, quien se consagra a la búsqueda de una sabiduría que el mundo, limitado a reiterarse en su mismidad, jamás podrá otorgarle, ansía que la humanidad crezca, que la humanidad viva, que la humanidad se posea y despliegue al máximo sus energías vitales, su horizonte de posibilidades ontológicas. Precisamente porque ambiciona crear, ama a la humanidad con hondura, pues percibe la intensidad de su lucha por expandir su poder, su libertad, su vida.

Si el arte apela a la espontaneidad pura de la conciencia creadora, la filosofía transparenta una libertad que ha comprendido el mundo en su verdad irreducible, en su mismidad. Por ello, no cesa de codiciar ese sentido que el mundo no le dispensa. Su anhelo de significado, su *amor por el saber*, no trasluce sino la voluntad de crecimiento, de entregarse a lo puro e incondicionado; de trascenderse mediante la razón y la imaginación, de abrirse indefinidamente, de vivir y de propagar esa querencia desbordada de vida a toda la humanidad. Sin embargo, este compromiso creador se manifiesta ahora reflexivamente. Ya no se crea por crear. Ya no se configura un mundo por simple rechazo al cosmos que comparece ante nosotros sin hablarnos (lo que implicaría hacer del desafío una nueva forma de mismidad), sino que el fin es el amor, el fin es la belleza, el fin es la sabiduría. El fin no yace en el raso desafío al mundo, sino en la entrega incondicional a una pureza que resplandece como amor, belleza y sabiduría; a un ansia que, en la vocación filosófica, se canaliza como anhelo de *creación inteligible*. Así, la conciencia creadora se esmerará en construir una síntesis entre filosofía y arte, o entre la mayor profundidad conceptual y la más alta excelencia estética.

La filosofía crea, pero amparada en los descubrimientos científicos. Bebe también de las mismas fuentes que enardecen el fervor artístico, del anhelo infinito de libertad, de la aspiración a un mundo nuevo, ya no agotado en su mismidad. Sin embargo, traduce esa voluntad creadora a un lenguaje inteligible para todos, *universalizable*. a un discurso que permita a la humanidad crecer y *vivirse* en el mundo, aunque más allá del mundo, por cuanto busca tallar lo nuevo. Como la ciencia, la filosofía se afana en comprender, pero ese anhelo de entendimiento le insta a crear por sí 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 capaz de acoger el deseo de pureza e incondicionalidad que alberga la conciencia, el “comparecer no-compareciendo”, cuya naturaleza más íntima jamás se conformaría con lo que el mundo le revela 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, la pujanza inescrutable que se pone de relieve como desafío (latente y denodado, pero en último término *imposible*) a la necesidad del universo. No obstante, lo hace porque busca comprender, porque ama el saber. Crea no por expandir arbitrariamente su libertad,

su furor y su energía, sino porque ansía entender lo más profundo, ese océano en cuyas aguas se intuye lo incondicionado, el poder inveterado del que todo surge y hacia el que todo confluye.

El abrumador anhelo de comprensión que inflama la llama filosófica refleja un amor tan sincero por el saber que el significado *se descubre creativamente*. La conciencia filosófica no se limita a constatar la ausencia de sentido o la presencia de un hipotético significado en las tramas de la naturaleza y de la historia. Por el contrario, se sumerge con tanta perspicacia en la realidad que logra esculpir, ella misma, ese significado en el propio hecho de crear, de ensanchar el horizonte de posibilidades del ser (de *hacer transfinito lo infinito*), de ampliar toda frontera, de vivir, de *ser*, de abrirse al *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 sí misma. La filosofía llega entonces a concebir la promesa de un sentido para la humanidad, de una comprensión cuya hondura trasciende indefectiblemente la explicación suministrada por las ciencias empíricas, hasta entroncar con el arte como creación, como mundo nuevo. Sin embargo, el mundo que dimana de la audacia filosófica 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 ansias de libertad, de exceso sobre la mismidad, volcada ineluctablemente hacia lo impensado.

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. Aun así, el arte refleja también la soledad de la conciencia, su insatisfacción ante la falta de significado. Se trata, en cualquier caso, de un dolor venturoso, pues enciende la luz de la creación artística, del apasionamiento, de la entrega (y dichoso sufrimiento, si ha propiciado las grandes obras de la historia). En la filosofía, por su parte, esa soledad ya no enmudece ante la posibilidad de una expresión racionalizada. Es una soledad que ha reflexionado con clarividencia sobre su propia situación. 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 ofrece a la humanidad la oportunidad de crecer, de trascenderse, de vislumbrar el amor, la belleza y la sabiduría como límites asintóticos.

Con la filosofía, la conciencia desvela que es ella quien puede crear amor, belleza y sabiduría. El arte es la osada tentativa de forjar un mundo donde el ideal, donde el sueño, donde lo recóndito que se cultiva en la intimidad de la conciencia, donde el deseo más profundo y desbordante abrigado por el espíritu, encuentre una morada, para que frente al silencio y la dispersión de este cosmos la conciencia escuche esa palabra que tanto anhela, cuya mística ha de brotar inexorablemente 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 se desvanece del mundo, ha de *crearse*: ha de fluir de la actividad, del pensar y del sentir, del entendimiento y de la voluntad. La filosofía es el arte dirigido al pensamiento: es el arte de pensar, la estética de la sabiduría, la instauración de un espacio dotado de auténtica libertad, en cuyo seno la conciencia no se vea ofuscada por el apremio a explorar el mundo en su mismidad ontológica, por la acuciante tarea de desentrañar su estructura y su funcionamiento, sino que se abra decididamente a crear el significado. El amor, la belleza y la sabiduría, los frutos de la creación libre y de la entrega a lo incondicionado, a lo puro e inagotable como límite asintótico (a esa luz que se alza como fin en sí), jamás *comparecen*. La filosofía aprende que el ideal no puede posar sus alas sobre la recia aridez de la tierra, pero no por ello desiste de buscar lo imposible, la infinitud verdadera en el plano de lo finito, 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 y desafía cualquier representación dada. Resplandece entonces como generosidad diáfana.

Amor, belleza y sabiduría no pueden comparecer en el mundo. 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 aquí los ecos de la aguda sentencia de Bonhoeffer: “*Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht*”)²¹². Sin embargo, es en el anhelo de amor, belleza y sabiduría, es en el *presentimiento* de que pueden despuntar tenues atisbos de lo incondicionado, una epifanía de intuiciones que quiebre brusca y luminosamente la linealidad lógica, donde entiba la fuente de una creatividad superior, el manantial del inconmovible empeño humano por buscar el *novum*.

Renunciar a la posibilidad de que en el *hic et nunc* del mundo y de la historia *comparezcan* destellos del amor, de la belleza y de la sabiduría como horizontes asintóticos, como efluvios de la tensión creadora en su pureza, incondicionalidad y verdad, no responde a una estrategia de reclusión consciente, de retirada táctica ante la evidencia de que el ideal jamás se entroniza en la vulnerabilidad del espacio y del tiempo. Ansiar lo incondicionado, pero darse cuenta simultáneamente de lo inasequible de su realización en la historia, no equivale a la exoneración perpetua de una conciencia obsesionada con identificar esa libertad pura, cuando sabe perfectamente que todo en el mundo obedece a una concatenación inalterable de causas y efectos. La conciencia no se refugia en la placidez de un ideal imposible para obtener un bálsamo de consuelo perenne frente a las ambigüedades de la historia, en el cinismo de una huida engañosa a las grutas de un resquicio infinito. Lo oculto, lo *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 representa un canto vacío a abismos insondables, cuya profundidad

²¹² D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Ch. Kaiser, Munich 1956, 94.

secuestraría la imaginación poética en las celdas de un lirismo exento de contenido filosófico y enemigo de la genuina comprensión.

Tomar conciencia de lo imposible ofrece una exhortación esperanzadora a entregarse a un fin más elevado, para cambiar ya la historia e impulsar, *aquí y ahora*, las energías de la vida, hasta desafiar máximamente el mundo en su mismidad y suscitar una nueva primavera. Conlleva entonces captar vestigialmente lo *inagotable* como deber, la necesidad de preservar un espacio ontológico en cuya infinitud potencial 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. Es el fulgor del *novum*, de la creación verdadera, de la *libertad pura*.

