

Javier Gomá Lanzón

Ingenuidad aprendida



Galaxia Gutenberg

Círculo de Lectores



Limitarse es extenderse

Ingenuidad aprendida no es sólo el título del libro; es, antes que eso, un grito de guerra.

En mis tres libros anteriores he ido desarrollando mi pensamiento en torno a la idea de ejemplaridad. Otros tienen muchas ideas, yo sólo he tenido una, y ni siquiera la he tenido yo sino que más bien diría que ella me ha tenido a mí, porque, desde mi adolescencia, no recuerdo un solo día de mi vida en que, envuelta tras mil caretas, la noción de la ejemplaridad no se haya presentado a mi conciencia con una necesidad apremiante, con una evidencia insoslayable, que hacía inútil cualquier intento de elegir otro tema. Dulces cadenas.

Y cuando terminé el tercero de los libros, *Ejemplaridad pública*, en el interludio previo a la redacción del todavía pendiente –último de un plan de cuatro–, mientras tomaba aliento antes de ese esfuerzo final, volví la vista atrás y me detuve a considerar qué era eso que suele llamarse filosofía y que absorbía mi tiempo y mis energías de una forma tan desproporcionada, y también qué clase de filosofía estaba yo practicando, comparada con la que se hacía en el pasado y con las corrientes filosóficas contemporáneas. Uno es fiel a sus impulsos interiores y va haciendo su trabajo, pero llega el momento, cuando ha acumulado la experiencia suficiente para formarse un esquema general de la realidad y de los hombres, en que se pregunta qué posición ocupa en la sociedad y en qué clase de hombre le está convirtiendo la lealtad (o sumisión) a su vocación temprana. Es la hora de la autoconciencia, en la que uno querría tener de sí mismo y de su empeño literario esa misma impresión objetiva que es privilegio del observador imparcial.

En mis obras anteriores había alcanzado conclusiones sobre el estado

actual de la cultura y me había atrevido a señalarle a ésta una dirección, que se resume en el progreso «de la liberación a la emancipación» a través, precisamente, de la idea de la ejemplaridad. Sin embargo, no había meditado de forma explícita sobre la misión que la filosofía misma debía cumplir en este tránsito y cómo podía ella contribuir a remover los obstáculos que retrasan la realización histórica de dicha emancipación aún no cumplida. Ahora remedio esta omisión. Este libro trata de definir el estatuto de la filosofía en las condiciones culturales presentes y le asigna un cometido preciso: ser «mundana». Renunciando en este caso a toda pretensión sistemática, los siete capítulos del libro pueden leerse como otros tantos ensayos filosóficos por definir ese «mundo» ético, social, urbano y cívico en el que la ejemplaridad tiene su natural asiento.

Se me ha reprochado algunas veces que, siendo un autor que medita sobre el ejemplo y la ejemplaridad, extrañamente yo mismo pongo en mis textos muy pocos ejemplos. Lo admito, si bien *Aquiles en el gineceo*, que reflexiona sobre el mito de la paradigmática adolescencia del héroe griego, podría interpretarse todo él como un extenso «estudio de caso». De cualquier modo, a fin de compensar en alguna medida esa ejemplaridad deficitaria de ejemplos concretos, aquí se suministran algunos y, tras haber estudiado el concepto en su abstracta profundidad, se obliga a la ejemplaridad a descender del cielo de los conceptos y a ponerse «en marcha» pisando un poco más el terreno aplicado.

Asimismo, es este un libro que va derechamente a las cosas mismas tratando de palpar su tentadora objetividad, sin cuidarse demasiado de todo ese muro de prevenciones que la filosofía contemporánea ha levantado contra un estilo tan directo. Suele decirse que el método hace el objeto, pero a mí me ocurrió al contrario: el objeto que estaba construyendo amorosa y demoradamente había segregado un método propio: el de la ingenuidad. Un libro propositivo y prescriptivo como este, un libro, en suma, intensamente constructivo, corre hoy el riesgo, en efecto, de ser motejado de ingenuo por la mentalidad postmoderna dominante. Y es verdad, hay en él un aliento ingenuo que lo anima, pero su ingenuidad no es de una clase que se confunde con la candidez o la simpleza que ignora los derechos infinitos de la

subjetividad moderna, sino de una que, solidario de ésta, aprende a encontrar en su seno rutas y senderos que conducen fuera de su laberinto interior y, en una decisión consciente, crítica y autoirónica, elige la limitación como quien se elige a sí mismo. La «ingenuidad aprendida» que luce en el título del libro anuncia el método adoptado y a la vez sirve de lema a la filosofía mundana que informa su programa sustantivo.

Pero, ¿qué ha de entenderse por ingenuidad?

Entre 1795 y 1796, en tres entregas de la revista *Die Horen* que él mismo dirigía, el poeta alemán Schiller publicó un largo ensayo en el que definía con rasgos contrapuestos la esencia de la literatura antigua y la moderna. Unos cuarenta años antes, Winckelmann, autor de *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura*, había recuperado los modelos griegos como canon orientador del arte de su época: «El único camino que nos queda a nosotros para llegar a ser grandes, incluso inimitables si ello es posible, es el de la imitación de los Antiguos», se leía en su tratado. En la Querrela entre Antiguos y Modernos que todavía continuaba tras su estallido en Francia a fines del XVII, Winckelmann tomaba, pues, decidido partido por los Antiguos, cuya perfección –«noble sencillez y serena grandeza», en su célebre sintagma– estimaba todavía normativa y vinculante, en consonancia con la corriente general del neoclasicismo ilustrado.

La obra de Winckelmann fue, sin embargo, el canto del cisne de la doctrina de la imitación de los Antiguos porque, poco después de publicarse, el romanticismo temprano alumbró un nuevo ideal estético que otorgaba al hombre una conciencia de sí mismo que hasta entonces no había conocido y, lleno de confianza en su propia capacidad creadora, le permitió entregarse a la producción de un arte «absolutamente moderno», por usar la expresión de Baudelaire. En este preciso momento de la cultura, en el que ésta experimenta un giro –del neoclasicismo al romanticismo– cuyas consecuencias llegan hasta hoy, hay que situar el mencionado ensayo de Schiller, titulado *Sobre la poesía ingenua y sentimental*. Para él, arte moderno es arte «sentimental», autónomo y enteramente emancipado de la servidumbre del prestigioso canon grecolatino, cuya «ingenua» imitación –la regla del arte durante siglos– es ahora percibida como dique al genio romántico, signado por la originalidad

creadora y libre y, como tal, antiimitativa.

Separándose de las clasificaciones académicas tradicionales, basadas en características formales del género, Schiller introduce una distinción en la literatura que responde a dos diferentes modos de sentir. La poesía ingenua abraza gozosamente la naturaleza y celebra sus leyes invariables; es un canto a la exterioridad del mundo, objetivo, sereno, armonioso, cuyos límites son aceptados como parte de su perfección y felicidad. Pero desde aquella primera poesía imitativa de los griegos, añade Schiller, la humanidad ha pasado del estado de naturaleza al estado de cultura y ahora, en el siglo artificioso en el que vive, el poeta siente un anhelo infinito de ideal que no encuentra realizado en la realidad de la experiencia, demasiado limitada, demasiado finita: «El antiguo es, si se me permite expresarlo así, poderoso por el arte de la *limitación*; el moderno lo es por el arte de la *infinitud*.» De ahí ese inquieto corazón del poeta moderno, quien siente sus experiencias exteriores como limitaciones extrañas a su ser y sólo halla la verdad dentro de sí mismo, en el reino de la libertad interior, donde acuna el sueño de un ideal inmaterial e infinito: «La infinitud de la idea –dice– dilata nuestro espíritu, por decir así, más allá de su diámetro natural, de suerte que nada de cuanto existe puede ya llenarlo. Preferimos sumergirnos contemplativamente en nosotros mismos, donde para el anhelo excitado encontramos alimento en el mundo de las ideas, en lugar de tender hacia objetos sensibles proyectándonos fuera de nosotros. La poesía sentimental es fuente de recogimiento y silencio y a ello nos invita; la ingenua es hija de la vida y a la vida vuelve a conducirnos.»

La contraposición schilleriana entre dos estilos poéticos, uno antiguo y otro moderno, se trastoca por la incómoda contemporaneidad de Goethe, con quien Schiller inicia amistad y correspondencia literaria en el verano de 1794. Goethe es ya en esa fecha el príncipe de las letras germanas –por lo tanto, modernísimo– y, sin embargo, aunque a veces adopte temas sentimentales, Schiller lo adscribe de lleno a la poesía de la ingenuidad. El desmentido de su contraposición literaria a manos precisamente del principal poeta alemán moderno le sugiere a Schiller en algunos momentos, la hipótesis de una superación de la sentimentalidad infinita, siempre inestable y precaria, y un

retorno a la ingenuidad que, bien mirado, habría que interpretar como un progreso. Comentando los objetos de la naturaleza, escribe:

Son lo que nosotros fuimos; son lo que debemos volver a ser. Hemos sido naturaleza, como ellos, y nuestra cultura debe volvernos, por el camino de la razón y de la libertad, a la naturaleza.

Luego «debemos volver a ser» tan ingenuos como los objetos de la naturaleza, según Schiller, pero se trataría ahora de una ingenuidad de segundo grado, hasta cierto punto artificial y construida –como un producto más de la cultura– «por el camino de la razón y de la libertad», lo cual hace de ella una ingenuidad problemática, no dada, como la primera, sino conquistada por la subjetividad tras duro aprendizaje: es decir, la definición misma de una ingenuidad aprendida, que comprende la poesía ingenua de los antiguos y la sentimental de los modernos conciliadas en una síntesis cuyo sujeto es toda la humanidad: «Hay un concepto más alto que las abraza a ambas (clases de poesía) y no tiene nada de extraño el que ese concepto coincida con la idea de humanidad.»

La recuperación de la ingenuidad para la causa civilizatoria resultaba en la época de Schiller una tarea intempestiva, teniendo en cuenta que, en los umbrales del romanticismo, lo prioritario era llevar los derechos de la subjetividad, sentimental, lúcida y por primera vez consciente de su irrestricta dignidad, hasta sus últimas consecuencias. Y eso es lo que se hizo en los dos siglos siguientes: una remoción total por parte del sujeto de las tradicionales limitaciones impuestas a su libertad, sentidas como gravosas en un grado insoportable. Pero ha pasado el tiempo y las prioridades civilizatorias cambian. Ahora que todas esas opresiones limitativas han quedado deslegitimadas y el sujeto no reconoce fronteras a su espontaneidad definitivamente desinhibida, el hombre se encuentra con que la poética sentimental que le sirvió para desembarazarse del yugo tradicional, no le es útil ya, una vez liberado, para la civilizada vida en común, la cual exige la aceptación positiva de determinados límites. Y, con la comprensión de esta necesidad, ese mismo hombre echa mano de la ingenuidad de un Goethe que supo decirse y decirnos: «Limitarse es extenderse.»

La realidad se nos resiste en todas sus modalidades –la realidad física, psicológica, social y cultural que se empeña en no ceder a nuestro arbitrio– y esa limitación efectiva a nuestra libertad no hemos de reputarla siempre una negatividad que anula lo más genuino que hay en nosotros, como tampoco la paloma reniega del aire que sostiene su vuelo. Limitarse es extenderse porque el ser no se realiza en potencia sino en acto y su actualidad exige su determinación; y a esta regla no es excepción el ser humano, quien –esta es la tesis de *Aquiles en el gineceo*– sólo en la socialización halla la llave secreta de su individualidad.

Una cierta dosis de ingenuidad es, pues, siempre exigible al hombre para que llegue a ser verdaderamente hombre, lo que sucede sólo cuando consiente en interiorizar algunos límites a su vida, aquellos que estime propios e informadores de su personalidad, y abandona ese mar sin riberas en el que flota la adolescencia. Ahora bien, a la cultura de las democracias contemporáneas sería recomendado administrar una dosis de esa medicina aún mayor de lo habitual, porque la anomia residente en ellas, elevada en nuestros días a la ley suprema de la moralidad, las hace ingobernables, y los conocidos excesos a que ha dado lugar la ausencia de reglas éticas, por abundantes que sean las jurídicas por compensación, nos ha hecho evidente la urgencia de volver a señalar límites a los hombres.

La invitación goethiana a extender el yo por la vía de la gozosa autolimitación era, ya se ha dicho, una verdad que apenas pudo entenderse en su época, vibrante de un anhelo infinito de libertad, pero, en la hora actual, tras la reciente consumación del proceso liberatorio, ha empezado a resonar en nuestros oídos con la fuerza de un imperativo. Este libro se toma muy en serio este imperativo y desea responder a él: quien, merced a la limitación, extiende su radio vital, lo hace siempre, de una forma o de otra, en el «mundo» de las cosas y de los hombres y, en consecuencia, la filosofía contemporánea ha de abandonar su tradicional misantropía y hacerse apresuradamente «mundana». No sólo el primer capítulo sino el libro entero es justamente –el lector me perdone esta tierna ingenuidad– un amistoso ensayo de filosofía mundana.¹

1. En el cuerpo del libro se citan las obras propias sólo por su título. Las referencias bibliográficas completas son las siguientes: *Imitación y experiencia*, Valencia, Pre-Textos, 2003 (Barcelona, Crítica, 2005); *Aquiles en el gineceo, o aprender a ser mortal*, Valencia, Pre-Textos, 2007; y *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009.

1

Ensayo de filosofía mundana

I

La filosofía, que ha ido siempre a la busca de la verdad, se enfrenta últimamente a un serio problema de veracidad.

La *verdad* es algo que se predica de las proposiciones lógicas y compara la correspondencia de éstas con el objeto. La *veracidad*, en cambio, compara esa misma proposición, declaración o juicio con la conciencia del sujeto: no atiende a la concordancia del juicio con la realidad sino al asentimiento que a sus contenidos le presta quien emite o quien escucha dicho juicio. Kant ensalzó la importancia de la veracidad por parte de quien pronuncia juicios morales porque esta «sinceridad consigo mismo», que también denomina «escrupulosidad formal» y que ve encarnada de forma eminente en la figura del Job bíblico, es el presupuesto de la virtud, mientras que su ausencia constituye una infidelidad reprochable y corruptora del corazón humano. A diferencia de la verdad, la veracidad es siempre éticamente exigible, considerando que, como dice Kant, «puedo, desde luego, errar en el juicio *en el que creo* tener razón, puesto que esto pertenece al entendimiento, que sólo juzga objetivamente (verdadero o falso); pero en la conciencia de *si yo creo de hecho* tener razón (o solamente lo pretendo), no puedo errar en absoluto, porque este juicio o, mejor, frase, dice meramente que yo juzgo así el objeto». ¹ En suma, si yo digo algo, la medida de la verdad de lo que digo se halla en el mundo de la objetividad exterior, pero si yo soy veraz al decir eso que digo, lo soy porque presto sincero asentimiento a mi declaración y creo íntimamente en ella, lo cual es transparente a mi propia conciencia. Por tanto, la veracidad es un deber inexcusable porque nada puede impedir su cumplimiento al yo, mientras éste no se engañe a sí mismo.

Es posible tomar un punto de vista distinto del asumido por Kant. A éste

le interesa reflexionar sobre la veracidad como requisito condicionante del obrar moral y de ahí que en su exposición se centre en la sinceridad de la persona que emite el juicio. Pero a esta perspectiva cabe añadir otra que tenga en cuenta la veracidad que ese mismo juicio merece al resto de las personas que han llegado a conocerlo; o yendo aún más lejos, no sólo la veracidad de un juicio aislado sino la de una teoría, una doctrina, un sistema filosófico, o incluso, con total independencia de su creador circunstancial, la veracidad de ese precipitado de creencias inconscientes y anónimas que todos compartimos en un momento histórico y que llamamos «imagen del mundo», «cosmovisión» o *Weltanschauung*. Las ideas se presentan siempre como una propuesta de verdad y, sin que esa verdad haya sido en la mayoría de los casos refutada, con el paso del tiempo los hombres dejan de prestarles su asentimiento porque en su sentir han perdido vigencia como vehículo para comprender el mundo y comprenderse a sí mismos. De manera que la historia universal del pensamiento filosófico, a diferencia del científico, podría ser presentada como una secuencia de verdades que, sin dejar de serlo, sucesivamente adquieren y pierden validez para el hombre, el cual, llegado un cierto momento, les retira su adhesión íntima porque ya no le resultan tan convincentes como lo fueron antes.

La filosofía de Platón, por ejemplo, acertó a definir una gran verdad en cuanto que supo enunciar, por medio de conceptos, un dualismo de la realidad preintuido desde la ontología arcaica y que distingue, por un lado, el mundo sensible-fenoménico de la experiencia y, por otro, el mundo inteligible e ideal, así como la conexión entre ambos mundos explicada como participación del primer mundo en el segundo. Que dualismo y participación no son invenciones ocurrentes de un filósofo imaginativo sin fundamento en la realidad lo prueba el hecho de que el platonismo, que presupone nada menos que la hipótesis de la racionalidad lógico-matemática del ser, ha permitido el desarrollo de las ciencias en Occidente y en consecuencia está en el origen de la transformación y dominación técnica y efectiva de la naturaleza. Con ello se pretende decir que el platonismo expresa un aspecto invariante del ser, cual es la convicción de que el mundo fenoménico percibido por los sentidos no agota toda la realidad por cuanto ésta

comprende también otro mundo más perfecto del que el primero participa analógicamente y es símbolo sensible. El mundo puede ser y de hecho ha sido pensado de muchas maneras y una de las más permanentes es, sin duda, la del símbolo. De ahí que el platonismo haya disfrutado de una vigencia temporal extraordinaria y que, bajo diferentes disfraces, haya cimentado sólidamente la milenaria cosmovisión premoderna.

Y, sin embargo, incluso al platonismo, con toda su prolongada potencia explicativa y comprensiva, le llegó también su hora y, al madurar la subjetividad moderna en el tránsito de la Ilustración al Romanticismo, perdió en poco tiempo la veracidad de que disfrutó durante tantos siglos. Nadie ha probado la falsedad o el error de la filosofía platónica, ¿cómo podría hacerlo? Las verdades filosóficas ni se verifican en el laboratorio ni se desechan mediante experimentos, como las hipótesis científicas. Son ofertas de sentido que se introducen entre los que entienden y obtienen su aceptación gracias a su capacidad de convicción y de generar consensos sobre su valor y fecundidad. Cuando muchas y autorizadas opiniones, dentro de la comunidad de personas dotadas de reconocido buen gusto, coinciden en que esa doctrina propone una verdad, se convierte *eo ipso* en verdadera. La perspectiva histórica nos enseña que, *en filosofía, la verdad cede ante la veracidad*. O dicho de otro modo, aunque nadie haya refutado de forma definitiva la tesis fundamental del platonismo, desde el momento en que el mundo deja de ser concebido como símbolo y el luminoso cosmos medieval muda a cartesiana *res extensa*, la verdad de Platón ha perdido en el camino su antigua veracidad y los hombres le retiran su asentimiento. Entonces el platonismo decae como relato explicativo para la conciencia moderna, la cual busca o produce otras formas de comprender el mundo más acorde consigo misma.

II

Asistimos ahora, en nuestra época, a un fenómeno más amplio y de más

vastas consecuencias. No se trataría sólo de la pérdida de veracidad de determinadas doctrinas filosóficas producidas en el seno de la cultura occidental, que se disolverían como las anteriores en el incesante fluir de visiones del mundo; sería antes bien la pérdida de veracidad de la cultura occidental misma; esto es, no tanto un cambio dentro del sistema como un cambio del sistema mismo, sobrevenidamente percibido como un cuerpo de doctrinas fosilizadas, inertes, inveraces. Y así muchas voces se han alzado en el último siglo proclamando el ocaso de Occidente, el eclipse de las ideologías, la muerte de Dios y del hombre o el fin de la historia, y anunciando el advenimiento de una etapa nueva cuya identidad reside precisamente en ser posterior a la anterior y que acostumbra a ser designada casi siempre con el prefijo que indica esa posterioridad: cultura post-moderna, post-industrial, post-ideológica, post-metafísica, post-histórica, etcétera. Y en esa mudanza a gran escala, en la que parece que pocas cosas se salvan, la filosofía no se libra del monumental naufragio y también aquí habríamos llegado, a lo que parece, al fin de una larga y brillante historia que nació en la Grecia antigua. Así lo dicen, por ejemplo, con pocos años de distancia, Ortega y Gasset y Heidegger. Del primero es conocida la postura que sobre este tema adoptó en una pluralidad de textos de los años cuarenta y que está bien condensada en el ensayo *Origen y epílogo de la filosofía*; en cuanto a Heidegger, ya desde *Ser y tiempo* promueve la destrucción de la ontología tradicional en tanto que en escritos más tardíos, singularmente la conferencia *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, extiende la demolición ya iniciada al entero edificio del conocimiento filosófico.

En estos dos autores la pérdida de veracidad no se limitaría, por consiguiente, a un sistema filosófico determinado sino a la filosofía misma como forma de aproximación y conocimiento del mundo, que ya habría, según ellos, cumplido su misión espiritual histórica y que sería reemplazada en el futuro por «otras formas de pensar» no estrictamente filosóficas, cuyas características exploran en sus textos sin llegar, hay que reconocerlo, a resultados concluyentes.

Es paradójico que estos dos nombres cayeran en la tentación de componer una elegía fúnebre a la filosofía cuando ambos, cada uno a su manera y estilo,

fueron pioneros en el alumbramiento y consolidación de una tendencia estrictamente filosófica de cuyos presupuestos se deduce precisamente lo contrario: la permanencia de la filosofía misma como *universal antropológico*. Me refiero a la hermenéutica. Esta escuela se sitúa en el contexto de la crisis general del positivismo y su ambición de crear una ciencia rigurosa, libre de asunciones previas. La hermenéutica comparte el diagnóstico sobre la pérdida de veracidad de la filosofía como disciplina codificada, científica, rigurosa y libre de prejuicios, pero no porque se hayan agotado los modos estrictamente filosóficos de enfrentarse al mundo, sino por la toma de conciencia de que esa ciencia positiva, que se quiere conocimiento exacto, definitivo y verdadero de la realidad, es, pese a sus pretensiones, sólo un conocimiento derivado y secundario, y de suyo condicionado por otro primero y fundamental inmanente al lenguaje natural, no formalizado, designado por los autores con una pluralidad de nombres, como comprensión, precomprensión, creencia, prejuicio, mundo o interpretación. El hallazgo hermenéutico nos descubre un universo antecedente a la positividad científica y nos muestra que «lo sabido depende de lo consabido, lo que vemos de lo evidente, el juicio del prejuicio, el conocimiento del previo reconocimiento y la ciencia de la creencia».²

Entendida la filosofía como «interpretación del mundo», tendríamos entonces que la actividad filosófica, lejos de hallarse en los umbrales de su extinción, como una herramienta que ha perdido su uso y se reemplaza por otra de superior tecnología, habría alcanzado ahora, por el contrario, una sorprendente universalidad de la que antes carecía. Interpretar un mundo requiere, como previa condición de posibilidad, *tener mundo*, y este mundo que ya tenemos antes de la comprensión y que hace posible ésta, habita en el lenguaje natural. La voz griega *logos*, que significa al mismo tiempo «discurso» y «razón», ya sugiere que «tener y dar razón» (*logon didonai*) es una manifestación de ese previo «tener mundo» intrínseco al lenguaje natural que pertenece al hablante (*homo loquens*).

Ahora bien, el lenguaje natural que permite la comprensión filosófica es también el lenguaje común, el lenguaje que todos los miembros de una comunidad usan ordinariamente para hablar y comunicarse entre sí. De lo que

se sigue que –por decirlo con un juego de palabras– «todo el mundo tiene mundo» y que, por consiguiente, la comprensión filosófica es una *characteristica universalis* susceptible de atribuirse a todo hombre en tanto hablante. Desde esta perspectiva abierta por la hermenéutica, de algún modo todos los hombres desarrollan una actividad filosófica de interpretación del mundo. Sin duda, existirán unas interpretaciones más contrastadas, reflexivas o decantadas que otras, y la superación del «prejuicio contra el prejuicio» –en conocida expresión de Gadamer– no impide reconocer mayor veracidad a unas interpretaciones en comparación a otras. Pero ello no desmiente el hecho de que todo hombre sustenta, inevitablemente, una interpretación del mundo y que en esa misma medida está abocado a filosofar.

El anunciado fin de la filosofía limitaría, pues, su alcance a esa disciplina especializada, técnica y codificada que practica una minoría empleada de modo estable en instituciones educativas y académicas. Sin duda, muchos y elocuentes son los síntomas que muestran últimamente el declinar de esa concepción institucional de la filosofía, reservada a los especialistas profesionales del ramo. Sólo si la filosofía en general se identificara en su integridad con esa específica forma de filosofía –cultivada, por cierto, con extrema lucidez en los últimos dos o tres siglos–, sólo entonces deberíamos decir definitivamente adiós al pensar filosófico. Pero comoquiera que la hermenéutica nos descubre un quehacer filosófico que involucra a todos los hombres, en cuanto que todos ellos sin excepción son portadores de una interpretación filosófica del mundo, entonces la bancarrota de una forma de hacer filosofía no implicaría el fin de la filosofía en su conjunto sino, por el contrario, la apertura de un camino para ensayar una filosofía distinta, ya no institucional ni profesional, y ampliada subjetivamente a todos los hombres por igual. El privilegio aristocrático que durante largos siglos ha sido la actividad filosófica mutaría democráticamente en una función humana universal que, como el amor o la muerte, ha de encontrarse siempre allí donde se halle el hombre, pues, sin ella, lo humano no sería inteligible.

En suma, la nueva centralidad ontológica del lenguaje natural o común conduce a la filosofía contemporánea a abrazar un igualitarismo nunca antes intentado –la filosofía ha sido tradicionalmente una estrecha aliada de las

minorías alfabetizadas, cultas y ociosas— y ese igualitarismo, a su vez, allana el terreno para un entendimiento de la filosofía como universal antropológico, ya que nadie negará que *lo que le ocurre a todos por igual es por fuerza universal*.

III

El universalismo igualitario al que conducen los anteriores razonamientos tiene consecuencias para el tema y el estilo de la filosofía, así como para la misión que ha de cumplir dentro de la economía de los saberes humanos. Porque si la filosofía es una práctica reservada a una minoría institucional y profesional, su ejercicio está presidido por los criterios de especialización que esa minoría se impone a sí misma como ideal de excelencia. En el caso de la filosofía moderna, esos criterios han sido, entre otros: conocimiento de la tradición, vasta erudición, familiaridad con el vocabulario de escuela, presentación formalizada y aparentemente científica de los textos producidos, etcétera. Dichos criterios determinan los temas y en general el escenario de lo legítimamente pensable en filosofía. Ésta, la filosofía, es una disciplina que, en este esquema, corresponde administrar a quienes, relevados de otros deberes y oficios sociales, consagran su vida a la lectura, el estudio, la investigación y, por último, la preparación, edición y composición de textos. El pensar filosófico es, pues, el momento de máxima conciencia de los profesionales de la conciencia, y los asuntos que conciernen a todos los hombres corrientes que simplemente viven, fundan una casa, trabajan y envejecen, atañaderos al hombre en cuanto hombre, no son propiamente objeto idóneo de meditación filosófica porque manifiestan un grado insuficiente de sofisticación para el dédalo en que se ha transformado la filosofía contemporánea y de ahí que deban ceder su puesto a otros más elevados, más profundos, más oscuros y más científicos, coto exclusivo de unos cuerpos filosóficos de elite que, tras un proceso de formación gremial en

la jerga y en las rutinas académicas, demuestra la adquisición de las habilidades necesarias para su correcta y estandarizada administración.

Como se decía antes, el universalismo igualitario en el que desemboca la hermenéutica y, en general, el giro lingüístico experimentado por el pensamiento en el último siglo, altera sustancialmente el descrito estado de cosas. Para dilucidar este punto, parece oportuno retomar la conocida distinción que Kant introduce entre dos conceptos de filosofía. En varios lugares de su obra,³ Kant distingue entre un concepto de escuela (*Schulbegriff*) y un concepto mundano (*Weltbegriff*) de filosofía. El primero se preocupa por la unidad sistemática del saber y la perfección lógica del conocimiento, y su sede es la universidad, donde, dice, se enseña filosofía pero no a filosofar ni a pensar por sí mismo de un modo autónomo (*Selbstdenken*).

El universalismo igualitario se hallaría mucho más cerca del segundo concepto de filosofía, el «mundano», también traducido como concepto cósmico o cosmopolita. Filosofía mundana o cosmopolita es, conforme a esta división, la ciencia interesada en la conexión de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana, la cual se interroga sin cesar por tres preguntas: «¿qué puedo saber?», «¿qué debo hacer?», «¿qué puedo esperar?», compendiadas en una cuarta y definitiva: «¿qué es el hombre?». Las respuestas no podrán ser logomaquias sutiles de escuela, al gusto de iniciados, porque involucran a todos los hombres que quieren saber, hacer y esperar, o desean conocerse mejor a sí mismos: en suma, interpelan «al común de los mortales», que son todos los hombres, pues absolutamente todos ellos comparten la común condición mortal que a todos iguala.

Es sabido que Kant fue, en la esfera personal, un hombre sociable, amigo del trato con la gente y frecuentador del salón; a su gran obra crítica subyace un genuino *pathos* existencial que anhela dar respuesta a las cuatro preguntas mencionadas, con la seriedad que el tema requiere. Pero en sus grandes tratados y en la mayoría de sus piezas menores se diría que el lado mundano de su filosofía, que nunca se extingue del todo, queda muchas veces aplastado por el sistemático y escolar, por todo eso que él mismo denomina «unidad sistemática del saber y perfección lógica del conocimiento». Kant no

puede desarrollar una auténtica filosofía mundana porque –hijo de su tiempo– permanece en el paradigma de la verdad científica, codificada y elitista, esa cuya falta de veracidad ha denunciado últimamente la hermenéutica. Kant no tomó en consideración el carácter fundante y constitutivo del lenguaje natural y común, el cual –conviene destacar este hecho– es siempre una creación comunitaria. Porque si el lenguaje es, de un lado, esa instancia ontológica que nos da mundo y, de otro, un artificio producido por la sociedad, histórico y contingente como ésta, entonces el filósofo mundano ha de buscar el mundo introduciéndose en la sociedad y aprendiendo sus peculiares reglas de funcionamiento. Sin mundo, sin mundo social, sería del todo imposible hacer filosofía mundana.

Si antes se ha dicho que «todo el mundo tiene mundo», toda vez que el pensar y comprender se ejercita desde la instancia previa de un lenguaje natural prestado por la comunidad, ahora hay que matizar esa afirmación, porque es palmario que no todo el mundo tiene mundo en el sentido de comportarse como «hombre de mundo cosmopolita» que conoce y observa la etiqueta recomendada en las relaciones sociales. El mundo social produce reglas que regulan una civilizada vida en común y lo hace en diferentes grados, que van desde las reglas coactivas del Derecho penal –que castiga los actos altamente desviados y antisociales– a, en el otro extremo, las reglas de tacto, buen gusto y urbanidad. El hermoso libro *La cultura de la conversación*, de Benedetta Craveri,⁴ ofrece un fresco de los más distinguidos salones abiertos por ilustres damas durante los siglos XVII y XVIII en el corazón de París a modo de moderna escuela de costumbres, y al leerlo uno piensa en la influencia que en la formación de la naciente opinión pública y en la Ilustración francesa en general pudo tener esa combinación de conocimiento intelectual y de *esprit de finesse* que adornaba a las personas que triunfaban en el gran mundo, al mismo tiempo cultas, juiciosas, ingeniosas y galantes. Una inesperada ratificación filosófica de esas cualidades de sociabilidad mundana se encuentra en la obra del propio Kant, ciertamente no en sus dos primeras críticas, tan severamente sistemáticas, pero sí en la recuperación de la mundanidad que Kant opera en la tercera, la *Crítica del juicio*, al desarrollar una fundamentación del gusto como

universalidad sentimental sin concepto, calificado de *sensus communis* porque no designa una inclinación o preferencia privadas sino el sentir común de las personas juiciosas de una colectividad genérica de personas.

No hay necesidad de llevar demasiado lejos la analogía de la discusión filosófica contemporánea con las refinadas conversaciones de los salones parisinos, de cuyo esplendor pero aún más de su decadencia escribió Proust páginas inolvidables. En lugar de ello, el resto del capítulo tratará de decir algo sobre el tipo de verdad que conviene a una filosofía mundana como la descrita y sobre la histórica misión que ésta ha de desempeñar en el actual estado de la cultura.

IV

El universalismo igualitario que está en la base de la filosofía mundana se extiende a la noción misma de verdad. Siendo la filosofía una actividad que todos los hombres sin excepción practican, la verdad ha de ser por fuerza una cualidad de los discursos que, en condiciones normales, todos los hombres deberían poder percibir, entender y sentir, siempre que sepamos redefinir lo que llamamos verdadero. No será en primer lugar ni siempre verdadero lo académicamente exacto, riguroso, documentado, anotado, fundado en un exhaustivo conocimiento de la historia de la filosofía; sin excluir la erudición cuando está al servicio de lo esencial, verdadero será para la filosofía mundana, en cambio, el discurso que define los interrogantes que son intrínsecos a la común mortalidad humana y que por eso mismo a todos nos golpean con pareja emoción y fuerza. En una época de individualismo radical, como la presente, la mortalidad humana se constituye en el tema filosófico supremo, pues el precio de la reciente conquista de la individualidad se paga tomando especial conciencia de ser una entidad mortal (los demás géneros y especies vivos quizá llegan a extinguirse, pero no mueren nunca); y al mismo tiempo, esa mortalidad individual, en la que

reside la esencia más propia del hombre, es una condición compartida con el resto de los mortales que componen la humanidad. Lo más íntimo y personal nuestro es, pues, también lo más universal, y a todos nos va la vida en ello. De ahí que la palabra que piense, medite o ilumine alguna región de esa mortalidad nuestra –al mismo tiempo única y universal– será para nosotros máximamente verdadera.

Una verdad mundana así entendida ha de ser interesante y emocionante para todo el mundo, no sólo para el lector caviloso de tratados y sistemas, siempre que quien formule esa verdad renuncie a la jerga de escuela y a la ebriedad verbosa, tan frecuentes en la producción filosófica moderna, cuando éstas no añadan precisión técnica a la idea sino sólo banalidad camuflada, hinchazón y énfasis. Incluso la realidad más oscura y misteriosa es susceptible de definirse claramente, en su plena oscuridad y misteriosidad. Boileau, el gran poeta y crítico, árbitro de la elegancia literaria de la Francia de Luis XIV, dejó escrito en el canto I de su *Poética*: «Lo que se concibe bien se expresa con claridad, y las palabras con las que hay que decirlo acuden con presteza».⁵ Nada debería estorbar el designio de comprensión universal que anima a la verdad mundana. Ésta es atractiva porque conmueve el corazón humano a través de los conceptos, supuesto que estos últimos acierten a declarar intelectualmente los anhelos más hondos de una mortalidad que es enigmática incluso para el hombre mismo. Los saberes que son patrimonio exclusivo de un grupo –los de los investigadores, historiadores de la filosofía, editores de textos y glosadores, cuyos libros amarillean en los estantes de las bibliotecas especializadas, olvidados del préstamo– merecen el nombre de «conocimiento» más que el de «verdad», sin que ello signifique ignorar la aportación indispensable que dicho conocimiento auxiliar representa para el pensar filosófico.

Sería conveniente que, antes de lanzar una verdad al mundo, ésta superase un previo «test de mundanidad». La verdad, además de racional, habría de demostrar también ser suficientemente razonable y esto quiere decir capaz de persuadir y de infundir veracidad a una comunidad de personas cultivadas y sensibles. Si uno cree tener una idea nueva, que pruebe a contarla en la sobremesa de una comida de negocios, en una reunión de amigos, en una

celebración familiar, en una conferencia o en una entrevista periodística. Con este test se constataría si esos nuevos conceptos que ha discurrido son convertibles o no a moneda corriente de curso legal. Si, en las situaciones descritas, las ideas no transmiten emoción o no despiertan interés es que no son interesantes, y si no son interesantes es que, en último término, tampoco son verdaderas.

Claro que una verdad de tal naturaleza requiere del filósofo una cierta urbanidad y que él mismo se socialice convenientemente adaptándose en cierta medida a la etiqueta de una vida cosmopolita. Lo más corriente en los últimos siglos ha sido lo contrario: durante la modernidad ha predominado en el imaginario colectivo el estereotipo del filósofo *misántropo* que, en su soledad genial y arrebatada, profiere cosas tremebundas contra el mundo, las creencias y costumbres generales, el sentido común y el sano término medio, compendio este último de todo lo aborrecible y despreciable que hay sobre la tierra. Se tiene la impresión de que estos filósofos sin mundo hubieran templado no poco el radicalismo incendiario de sus opiniones si hubieran alternado algo más en la sociedad de los hombres y adquirido en ella los hábitos y mediaciones que las personas bien educadas han creado para cuidar solícitamente del placer ajeno asimilando esas mil deferencias discretas que se prestan unos a otros en una especie de continuo homenaje mutuo. Allí la subjetividad infinita aprende a subordinarse al bienestar mundano del resto de los hombres invitados a la vida, los cuales se quedan fríos e indiferentes ante las conjeturas febriles que inventa dicha subjetividad cuando está demasiado tiempo aislada del mundo y prefieren la amenidad, el entretenimiento, la sabiduría, la brillantez, la dulzura y todo cuanto sirve para amplificar el goce colectivo. Filósofo mundano es filósofo urbano y esa urbanidad de su conducta, ética antes que epistémica, cuando nace del convencimiento bien asumido, acabará produciendo con alta probabilidad sistemas de pensamiento mucho más razonables, sociables y propensos a la amistad cívica entre los hombres.

V

De lo anterior se sigue una específica misión para la filosofía en el actual estado de la cultura. Se ha razonado antes que la filosofía constituye un universal antropológico, como el amor o la muerte. Que la filosofía sea un universal que acompaña al hombre mientras éste siga conservando los atributos que lo hacen reconocible no determina, sin embargo, que la filosofía cumpla siempre, en todas las épocas, la misma función. Como el arte, la filosofía sirve siempre a los fines civilizatorios, pero estos fines varían en el devenir histórico.

Así, mientras estuvo vigente la imagen premoderna del mundo, que presenta el cosmos como una unidad ordenada, perfecta y acabada, el arte fue celebratorio y, paralelamente, la filosofía fue realista. Cuando, entre el siglo XVIII y comienzos del XIX, el yo, desgajado abruptamente de ese todo cósmico, adquirió de súbito conciencia de sí mismo como individualidad absoluta, haciendo de ella un nuevo todo subjetivo, el arte colaboró con este programa de progreso moral del hombre por medio de las novelas de la subjetividad y de las vanguardias artísticas. Todos esos textos y todos esos lienzos producidos por los maestros de la modernidad, transgresores y rupturistas hasta el colmo, ayudaron decisivamente a la educación sentimental del yo moderno y le despertaron al sentimiento de su propia dignidad, tantas veces atropellada por las opresiones estructurales de la cultura premoderna. Esos dolientes destinos de la novela decimonónica en los que la individualidad protagonista cae aplastada injustamente ante el imperio inicuo de una sociedad alienante, y esas osadas experimentaciones formales del arte de vanguardia que rompen con toda la tradición milenaria anterior, oportunamente enseñaron al hombre moderno la pasión por la libertad y el amor a sí mismo.

La filosofía no se hurtó a esta gran ocasión histórica y, por su parte, aportó el aparato conceptual necesario para la deslegitimación teórica y desmontaje práctico de la antigua imagen del mundo, la cual, como aquellas ciudades del Antiguo Testamento, sufrió sitio a manos de la filosofía

postmoderna, sus murallas fueron derribadas y pasadas a cuchillo sus gentes. Las filosofías críticas y de la sospecha, en una pluralidad de formas, nombres, sistemas y escuelas, alumbraron genealogías, etimologías y arqueologías – tres de las más célebres modalidades de la lucidez moderna– que demostraron el carácter no vinculante, incluso perverso, de toda inhibición social y alentaron el masivo proceso de liberación individual que tuvo lugar de forma acelerada y espectacular en la segunda mitad del siglo XX. Por tanto, también la filosofía, como el arte, prestó un gran servicio a la gran causa civilizatoria en progreso.

Puede describirse el estado actual de la cultura como el propio de una cultura *ya liberada pero aún no emancipada*.⁶ La misión civilizatoria de la modernidad, que se resume en la liberación del yo, está cumplida. Es cierto que las novelas, el arte y la filosofía que hoy se producen se mantienen casi sin excepción en el paradigma anterior, subjetivo-liberatorio, pero por debajo de esa costra endurecida por una larga lucha y por el paso del tiempo, corren nuevas energías que todavía no han encontrado su forma. El hombre ha ampliado inmensamente la esfera de su libertad pero no ha acordado aún los principios para una ejercitación responsable, social, cívica y virtuosa de esa esfera de la libertad ampliada: a eso se refiere exactamente el diagnóstico sobre una cultura liberada pero no emancipada.

Ese *amour de soi* que recomendaba Rousseau está sobradamente establecido en nuestros corazones y conciencias. La nueva misión cultural no es ahora abundar aún más en una liberación ya consumada *ad nauseam* sino en encontrar la manera de armonizar, en convivencia pacífica, a millones de subjetividades enamoradas de ellas mismas y poco acostumbradas a no concederse todos sus deseos, elevados a ley suprema de moralidad. Porque, si bien se mira, es una especie de milagro que el hombre actual acepte las inhibiciones inmanentes a la civilizada vida en común, que suponen siempre restricciones a esa libertad individual recién ensanchada y santificada. ¿Por qué conducirse como persona civilizada si es más auténtico, más sincero, más libre, dar franquía a las pulsiones bárbaras? Hoy han de activarse todos los resortes que resulten persuasivos para convencer al hombre a que, en el dilema planteado en la pregunta anterior, acabe inclinando su voluntad hacia

un civilizado estilo de vida, pese a todos los fastidiosos gravámenes que conlleva. La tarea civilizatoria ahora pendiente es la urbanización de la espontaneidad instintiva del yo como paso previo a la transformación de éste en pleno ciudadano.

Para remover los obstáculos que retrasan esta tarea, nacerán –ya están fermentando– un arte y una filosofía de aliento emancipatorio: el arte creará una nueva sentimentalidad y la filosofía suministrará veracidad a un reformado lenguaje natural y común. Naturalmente, con esto no se formula un pronóstico sino sólo se señala una dirección, un ideal en esbozo capaz de movilizar energías latentes y de atraer esa ya aludida corriente de vitalidad subterránea en busca de una forma. Necesitamos una poética que derrame sobre los duros gravámenes civilizatorios una lluvia de encanto y seducción que los hagan soportables para el hombre liberado, que en principio abomina de las desprestigiadas limitaciones impuestas por la sociedad a su espontaneidad originaria. Y, por su parte, el pensar y el meditar filosóficos habrán de prestar el esquema conceptual a una futura interpretación del mundo verosímil, atractiva y convincente que sea condición positiva para la amistad cívica y la concordia.

La imagen del mundo vigente en una época determinada es el producto de lo que poetas, filósofos, novelistas, artistas y científicos pensaron y sintieron mucho tiempo atrás en la soledad de su gabinete y difundieron a través de sus obras; éstas, en una evolución típica, tuvieron una primera recepción en un pequeño círculo, luego irradiaron su influencia en uno más amplio, más tarde, poco a poco, se generalizaron como opinión mayoritaria y finalmente cristalizaron en el modo natural y normal de comprender la realidad por parte de la conciencia colectiva. La imagen natural opera de forma silenciosa pero efficacísima en el hombre creando en él, mediante hábitos epistémicos y conductuales, las evidencias que le determinan como hijo de su época: en la premodernidad, fue la idea de cosmos; en la modernidad, el subjetivismo moderno y su liberación; y, ahora, la emancipación pendiente. Sobre el filósofo pesa hoy la responsabilidad histórica de crear el lenguaje y moldear la imagen natural del mundo que, con su renovada constelación de evidencias, estarán en vigor en las próximas etapas de la historia del espíritu.

La filosofía mundana habrá de ser un cooperador necesario en la tarea de urbanizar el mundo de las generaciones venideras.

Como se ve, la filosofía asume en cada etapa de la cultura una misión al servicio de la causa civilizatoria siempre en movimiento y ahora tiene el encargo de proseguir esa causa en unas condiciones históricas diferentes.

-
1. I. Kant, «Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea» (1791), *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, p. 236.
 2. Cfr. *Imitación y experiencia*, p. 43. Sobre el fin de la filosofía y el ensayo de nuevos modos de pensar, véase: «La posibilidad de un contexto no lingüístico: los nuevos modos de pensar y la experiencia de la vida», *ibid.*, p. 46 y ss.
 3. En la *Crítica de la razón pura* (A 839 y B 867) y en la introducción (apartado III) a las *Lecciones de lógica*, publicadas en 1800 por Jaesche.
 4. B. Craveri, *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2003.
 5. N. Boileau-Despréaux, *Poética*, Oviedo, KRK, 2010, p. 49, trad. de A. González Pérez.
 6. Cfr. el capítulo introductorio de *Ejemplaridad pública: «La cuestión palpitante»*.

2

Historia de la cultura en cuatro imágenes

La cultura occidental ha producido cuatro grandes imágenes del mundo; presentar cada una de ellas con sus características propias, como propone este capítulo, es, de alguna manera, contar de forma compendiada la historia de dicha cultura, desde la mitología arcaica hasta las democracias actuales.

En orden sucesivo, esas cuatro imágenes son las siguientes: (a) la cosmogónica-genealógica; (b) la cosmológica; (c) la imagen emanada por el subjetivismo moderno acósmico; y finalmente, (d) la imagen lógico-científica.

Las dos intermedias iluminan la transición operada entre las de ambos extremos. En cierto momento histórico estas dos últimas –la imagen genealógica y la imagen lógica del mundo– chocaron y rivalizaron entre sí por el predominio en la conciencia humana: el antagonismo entre las opuestas teorías de la causalidad en que ambas descansan ocupará una buena porción del capítulo. Éste no prestará atención a las funciones sociales o políticas que tradicionalmente ha desempeñado la aristocracia (guerreras, religiosas, diplomáticas, jurisdiccionales), ni a los valores con los que normalmente se la ha asociado, como honor, valor, magnanimidad, lealtad, liberalidad o individualismo.

El propósito, por el contrario, es sacar a la superficie la *ontología aristocrática* subyacente a las tres primeras de las citadas imágenes del mundo y explicar cómo y por qué se desmoronó, como un castillo de arena, en la última de ellas, con la pleamar del igualitarismo contemporáneo.

I

Desde que el mundo es mundo, al hombre le ha parecido *natural* que la sociedad sea *desigual* y se estructure en grupos que ocupan diferentes posiciones en ella. Los derechos de sus componentes no eran atributos individuales sino que venían dados por la pertenencia a ese grupo. El dato que discriminaba la pertenencia del individuo a un grupo concreto y que otorgaba a éste su correspondiente estatus era en la mayoría de los casos el nacimiento. De manera que el nacimiento –y los enlaces genealógicos a que daba lugar– servían para determinar tanto el grupo como el entramado de derechos y deberes de sus miembros.

Hoy nos parece obvio que el nacimiento otorga al hombre igualdad y no desigualdad. Que, por el hecho de nacer, toda persona comparte la misma dignidad por igual y la esfera de derechos que le son inherentes. Sin duda hay y siempre habrá nacimientos privilegiados que ofrecen a algunos más oportunidades en su vida: más medios materiales, más educación, entorno más favorable para el desarrollo de la personalidad. Pero todos compartimos la convicción de que la diversidad de nacimientos ya no confieren diferente dignidad –ahora un atributo individual y no grupal– y la cuna ya no altera en más o en menos el lote de los derechos humanos que corresponden al individuo y, desde esta perspectiva de la dignidad, nadie es más que nadie.

Sin embargo, durante siglos, durante milenios, lo evidente ha sido lo contrario: la desigualdad y un diferente rango entre las personas se consideraba parte de la imagen *natural* del mundo. Tan pronto un hombre se encontró con otro en la selva, en las montañas, en las riberas del mar o en el desierto, allá en las oscuras edades prehistóricas, al punto prendía entre ellos la necesidad de discriminar entre nacimientos y de anudar a esta circunstancia meramente biológica la determinación de su posición política, jurídica, cultural, ontológica y cósmica. En *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau argumenta que desde el momento en que el buen salvaje salió del estado de naturaleza y con otros como él acordó los rudimentos de un pacto social, se estableció la desigualdad en las

sociedades, a lo que cabría añadir que el criterio dirimente usado ha sido tradicionalmente el dato del nacimiento y los vínculos genealógicos a los que da lugar el parentesco.

En el principio era la aristocracia. Dentro de la expresada pluralidad de grupos –clanes, fratrías, tribus, castas, estamentos–, uno de ellos, minoritario numéricamente, se ha reservado siempre para sí mismo la plenitud de capacidad y derechos y las más altas responsabilidades sociales. Solía reunir las fuentes de riqueza (tierra, ganado, esclavos) y de poder político e institucional, y asumía las principales funciones públicas: la defensa militar, la diplomacia, la jurisdicción, el servicio religioso y los ritos mágicos. Sólo se podía ser verdaderamente hombre, en la integridad de sus posibilidades, si se formaba parte de una genealogía exclusiva. Debido a la posición privilegiada de esta minoría, ciertas genealogías selectas se ofrecían al resto de los grupos mayoritarios como ejemplo eminente y perfecto de lo humano.

La sociología del conocimiento nos ilustra sobre el proceso dialéctico de construcción social del «mundo», entendido aquí «mundo» («imagen de mundo») como el conjunto de ideas, creencias y sentimientos latentes en una sociedad dada.¹ Es el hombre quien crea el mundo simbólico de la cultura y sin embargo dicho mundo acaba adquiriendo una objetividad trascendente y autónoma del hombre que lo creó hasta condicionar la entera existencia de éste. Así, el lenguaje es una creación social pero, una vez creado, se compone de unas reglas que quien lo usa no puede ignorar si desea comunicarse. Lo que se dice del lenguaje puede extenderse a la cultura en su conjunto: el hombre crea la ética que informa una comunidad histórica concreta, pero, una vez alumbrada, asume una objetividad que sirve para enjuiciar el comportamiento –moral o inmoral– de un individuo de ese grupo. En ese mundo cultural se halla la fuente última de legitimación de las instituciones sociales, políticas y religiosas de la ciudad, por cuanto incluye reglas para la distribución de funciones y oficios entre los ciudadanos y para la distribución de sus relaciones afectivas y familiares y, al ofrecer un conjunto ordenado y coherente de valores, ideales y sentimientos, abastece de explicaciones a las situaciones tanto normales como excepcionales que atraviesan las biografías individuales y confiere sentido a sus vidas.

Se decía que ese proceso de construcción del «mundo» es dialéctico porque de un lado el mundo simbólico es un «constructo» social, contingente y precario, como producto de hombre que es, pero, por otro, para imponerse en el grupo como objetividad vinculante, limitadora de su voluntad y restrictiva de su libertad, le conviene presentarse como una ley objetiva, un *nomos* eterno, necesario, inevitable. Una manera de presentarse ese «mundo» socio-históricamente construido como un «mundo» necesario para el hombre es dotarlo de la estabilidad, fijeza y regularidad de un hecho de la naturaleza. El «mundo» que el hombre se da a sí mismo en cada cultura y en cada época, se concibe entonces como una aplicación, en el terreno sublunar, de las leyes eternas que rigen en el firmamento. El hombre recoge allí lo que previamente ha puesto: la proyección en las paredes del cosmos de la estructura jerárquica de la sociedad y el fundamento metafísico a la desigualdad social que en esa proyección quiere encontrarse, es una tendencia que se observa en todas las culturas arcaicas.

II

Si la sociedad arcaica, estructurada conforme al criterio genealógico, había de proyectarse, como las demás, sobre el fondo del cosmos, buscando un plus de legitimación social, es comprensible que emanase de esa proyección una *imagen genealógica del cosmos*, esto es, una *cosmogonía* (a). El cosmos, el orbe entero, es entonces un sistema que clasifica, ordena y explica el mundo con arreglo a una cadena de enlaces genealógicos. Como insiste Mircea Eliade en sus investigaciones sobre el tema, todo mito, en su última esencia, es siempre un relato de origen, que narra cómo algo ha llegado a ser y, de forma eminente, el nacimiento del cosmos. Todo mito es, pues, en cierta manera, una *cosmogonía*.

Las poblaciones paleolíticas poseían ya mitos cosmogónicos (con frecuencia, se recurre en ellos a la imagen de unas aguas primordiales a las

cuales desciende el dios o el héroe para extraer de las profundidades el mundo). El descubrimiento de la agricultura, sometida a ciclos, desarrolla una completa religión cósmica cuyos mitos cuentan la renovación periódica del mundo en un tiempo circular. Textos sumerios aluden a la diosa Nammu – nombre para las aguas primordiales– que engendra el cielo (An) y la tierra (Ki), cuya unión produce al dios de la atmósfera, quien separa a sus padres, en lo alto el cielo, abajo la tierra, etcétera. Poemas cosmogónicos académicos-babilónicos, como *Enuma Elish*, se inician también en un origen de totalidad acuática de la que surge una primera pareja y a ella siguen sucesivas generaciones. En la India de los Vedas, el dios Indra (el más importante dios-héroe de *Rigveda*) separa el cielo y la tierra cuando vence a Vritra, el dragón gigante, y es el primero de una prole de dioses secundarios. Estos ejemplos muestran que las cosmogonías narran el origen del cosmos desde una situación inicial de caos normalmente acuático. Las teogonías, los mitos sobre la primera pareja y el resto de la humanidad, los mitos sobre la genealogía de una familia real, una tribu, la fundación de una ciudad o la etiología de una institución o costumbre social, todos estos motivos típicamente míticos participan, presuponen o prolongan una cosmogonía.

Las cosmogonías son mitos que clasifican, sistematizan y ordenan el mundo y para ello usan una particular forma de enlace causal: la *causalidad genealógica*. Estos mitos proyectan la estructura de una sociedad concebida sobre el modelo de la familia aristocrática y así el cosmos es, básicamente, el árbol genealógico de una familia real. Con ello, sin duda, domestican el misterioso y amenazante universo y lo convierten en algo conocido, familiar, acogedor, en suma, una casa común, que permite vivir sin angustia. El origen del mundo, el cielo y la tierra, el sol y la luna, la vía láctea, los océanos y los ríos, la rotación de las estaciones, las tormentas y tempestades, el fuego, la agricultura, la sexualidad, la muerte, los lugares sagrados, todo esto comparte el mismo linaje y son realidades que se representan en el mito personificadas y unidas entre sí por un acogedor entramado de enlaces familiares. Y es con ese orden inmenso y eterno de la naturaleza con el que emparenta también el cogollo de las genealogías principales de la ciudad, las familias patricias que la gobiernan, de manera que el microcosmos humano y político se presenta

como el último eslabón de una gran cadena cósmica.

Es importante comprender que la interpretación del mundo como un gran árbol genealógico encierra verdaderamente una teoría causal, cierto que distinta de la causalidad lógico-científica de la mentalidad moderna. La cosmogonía, que narra la historia del universo como una sucesión de relaciones de parentesco, explica de manera ordenada y unitaria el nacimiento y evolución de la realidad experimentada por el hombre en su complejidad, y establece en ella jerarquías, gradaciones y rangos. De la misma manera que la ciencia moderna busca para cada hecho de la naturaleza una causa también natural que lo justifique, para la causalidad genealógica cada hecho, previamente personificado, tiene un padre que da razón de él. Todo ente es personal y ha de tener un padre que sea causa de su existencia. La etiología genealógica *personaliza el cosmos* y establece entre la pluralidad de sus partes un vínculo de naturaleza filial que abarca todos los entes dados en la experiencia.

En la medida en que el universo se halla personalizado, la causalidad genealógica del mito contiene explicaciones dramatizadas de personas, acontecimientos y situaciones ejemplares (luchas, hazañas, aventuras). En el origen de los tiempos, tuvo lugar el hecho ontológico fundamental, la creación o fundación del mundo; desde entonces, todo lo esencial en la historia ya ha ocurrido. En consecuencia, el origen del mundo es también su centro, el origen es también la fuente (*fons et origo*) de todo ser, energía, bendición y vida. Esa verdad esencial es representada de forma narrativa, no conceptual: se manifiesta como la lucha arquetípica y victoria final de dioses y héroes paradigmáticos frente a fuerzas hostiles y destructivas, como dragones o animales monstruosos que provienen del caos primigenio. Esos personajes son modelos ejemplares y como tales admiten ser *repetidos* indefinidamente. Y en efecto el hombre religioso arcaico contacta con la plenitud ontológica original asimilándose, mediante la reiteración ritual del modelo, a ese momento fundacional del mundo que apuntala la consistencia del ser frente al abismo del caos, el absurdo y la anomia. Los ritos celebran de mil maneras la hazaña cosmogónica acontecida en el Principio mientras que el mito rememora, inventando fábulas, ese acontecimiento ejemplar de la

creación del cosmos.

Cabe resumir lo anteriormente expuesto describiendo la teoría causal arcaica ínsita en las antiguas cosmogonías como una causalidad *genealógica, personal y ejemplar*.

III

La historia cuenta que en Jonia, en torno al 600 a.c., se produjo una revolución cultural de inmensas consecuencias. En el ámbito de una colonia griega, Mileto, tuvo lugar el descubrimiento de la razón. Tales afirma que el origen de todas las cosas se halla en el agua, Anaxímenes en lo indeterminado (*apeiron*) y Anaximandro en el aire. Si las anteriores especulaciones cosmológicas trascienden un cierto aroma agrícola, inducidas por una imaginación arcaica y rústica, los milesios son, en cambio, ciudadanos urbanos, comprometidos con la vida pública de la polis y recordados por su conocimiento técnico y su sabiduría práctica. Tales, por ejemplo, que introdujo la geometría en Grecia, fue considerado miembro del exclusivo club de los Siete Sabios. Allí, en las colonias griegas, se habría producido –según la tesis más general– el tránsito histórico del mito al logos y el nacimiento de la racionalidad occidental, de la cual serían manifestaciones la filosofía, la ciencia, la técnica y los códigos jurídicos que irían haciendo aparición en la cultura griega.

Sin negar que las colonias griegas fueron el escenario de una transformación extraordinaria en la historia de las mentalidades, hoy se considera que los límites entre mito y logos no son tan claros como se suponía y que existen solapamientos entre ellos que conviene explorar con más cuidado.

En efecto, esas colonias impulsaron un cambio de paradigma epistemológico que, por añadidura, ha conocido un éxito histórico rotundo precisamente en fechas recientes, durante la modernidad, cuando ha cuajado

la última de las imágenes del mundo antes mencionada, la lógico-científica. Sin embargo, para evitar generalizaciones más o menos vacuas, se hace aconsejable estrechar el fenómeno a sus verdaderos límites a fin de apreciar en su auténtica dimensión lo que encierra de novedad, pero sin olvidar tampoco lo que hereda de la imagen anterior o comparte con ella, y así calibrar en sus justos términos la estimación que esa evolución espiritual merece. La explicación más frecuente interpreta el paso del mito al logos como un ejemplo eminente de progreso de la humanidad, sin tomar siempre conciencia del elemento de *pérdida* y *privación* que, a una mirada más atenta, todo progreso conlleva, también el mencionado, pues la historia universal, que avanza sincopadamente entre tesis y antítesis, raramente –si alguna vez– alcanza la síntesis hegeliana que armoniza una con otra y cancela todas las contradicciones.

Tratando de ser precisos, cabe decir que el *novum* que aportan los milesios a la historia de la cultura se concreta en la *sustitución de una causalidad arcaica por otra causalidad distinta, moderna*. La arcaica, ya se ha dicho, concibe la relación de causa-efecto como una secuencia ordenada de enlaces genealógicos dentro de un gran árbol que comprende todos los rincones del cosmos, el cual es interpretado como una casa, un linaje o una dinastía: los ascendientes son causa del descendiente porque le dan la existencia pero también porque le confieren una posición dentro del sistema, un destino y una razón de ser.

Los milesios, en cambio, con admirable audacia, prescinden de esta milenaria comprensión del mundo de tipo personal-ejemplar y echan mano de una causalidad física previamente reificada. Cuando plantean la hipótesis del agua o el aire como *arche* de todas las cosas, están proponiendo como causa un elemento de la naturaleza que se manifiesta a los sentidos en su objetividad más o menos experimentable. La causa no es una persona sino un elemento de la naturaleza cosificada, neutral, empírica y, sobre todo, impersonal. En consecuencia, los vínculos que ahora unen a la causa con el efecto ya no son tampoco personales, como puedan serlo los familiares y las relaciones de parentesco, sino que éstos se reemplazan por un nexo físico observado en los procesos naturales. El mundo antes se interpretaba a la

medida del hombre, como hechura suya y según su más íntima forma y figura; ahora el mundo pierde su anterior *antropomorfismo* y adquiere la *impersonalidad* de los hechos naturales y de las cosas del reino inerte, vegetal y animal. Y si antes, mediante la repetición ritualizada del «hecho ejemplar primordial», el individuo entraba en conexión con la radiante plenitud del cosmos, genealógicamente considerado, ahora esa identificación ya no es posible, porque los hechos físicos de la naturaleza pueden explicarse pero nunca imitarse por el hombre, toda vez que, al despersonalizarse, han perdido para él su carácter de paradigma moral y ontológico.

En la descrita mutación de la causalidad se halla la *summa divisio* que separa la antigua y la nueva imagen del mundo, la cual se insinúa entonces sin llegar a desplegar toda su fuerza, como haría más tarde. La causalidad de los físicos milesios abre el camino para un conocimiento basado en la observación de regularidades en la naturaleza y la enunciación de leyes objetivas y, andando el tiempo, para la lógica, la filosofía, la ciencia y la técnica modernas. Con ayuda de éstas, el hombre es más poderoso: domina la naturaleza y se hace amo absoluto y soberano de ella. Pero como mostraron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, en la medida en que el hombre es también parte de la naturaleza, la tecno-ciencia puede acabar dominando al hombre mismo y sometiéndolo a servidumbre.

Un mundo interpretado genealógicamente es un mundo familiar, doméstico, hospitalario, en suma, una casa para el hombre; al estar compuesto por personas (dioses y héroes), con nombre y existencia individual, es irreductible a meras regularidades físicas. Para progresar, la ciencia necesita, por el contrario, limpiar la realidad de cuanto no sea exactitud, empezando por las personas mismas, cuya imprevisibilidad azarosa, proveniente de su condición histórica y moral, estorba al avance científico. A esa limpieza de todo rasgo figurativo de la realidad contribuyeron los milesios en un empeño que tiene sus ganancias y también sus pérdidas para una mirada amplia sobre el problema. El suyo es un mundo cuantitativo, sin figuras humanas, abstracto, lo que conlleva el riesgo, que muchas veces ha corroborado la historia, de que el hombre mismo sea entendido como una mera extensión de la fisicidad mecánica, anónima y

neutral en lo moral de los hechos naturales y, como éstos, susceptible de ser controlado por un poder deseoso de hacerlo.

IV

Hubo un momento culminante en la historia en el que las dos imágenes del mundo descritas, la cosmogónica (a) y la lógico-científica (d), colisionaron y rivalizaron entre sí por el predominio cultural: ambas contenían una convincente oferta de sentido global y sistemático para el hombre, pero una de ellas acabó con el tiempo prevaleciendo por su mayor aptitud instrumental para el dominio y transformación técnica de la naturaleza.

Un siglo antes de que los milesios empezaran a escribir, Hesíodo, un joven pastor de Beocia, en el interior de Grecia continental, compuso en hexámetros homéricos un poema a la manera de los antiguos mitos cosmogónicos. Escribe en verso y es un rústico, mientras que los jonios, muy urbanos, prefieren la prosa científica. Para algunos especialistas en el periodo, la *Teogonía* de Hesíodo representa el verdadero inicio de la filosofía occidental. Es interesante hacer el cotejo entre la causalidad física de los milesios y la aún genealógica de Hesíodo porque ayuda a comprender las diferencias y las similitudes entre ellos, así como deja entrever la posibilidad de una racionalidad figurativa-genealógica que durante largo tiempo conformó una imagen del mundo válida y vigente, pero que finalmente resultó cancelada por la hegemonía de la prevalente racionalidad conceptual.

Como las antiguas cosmogonías, el poema de Hesíodo narra la génesis del universo a partir de unos elementos primordiales. En primer lugar, el caos. Junto a él, en una posición jerárquica no determinada, Gea y Eros. De la unión de Gea y su propio hijo, Urano (es decir, del Cielo y la Tierra), nacen las generaciones de los dioses que se distribuyen el cosmos: los continentes montañosos, el océano, la bóveda celeste, los astros, el tiempo, el amor, las musas. También Caos tiene descendencia: la negra noche y su torva estirpe,

el Lamento, la Venganza o el Destino. Unos y otros se organizan conforme a un principio de *dasmos* o reparto de competencias y lotes entre las divinidades superiores. Esta prerrogativa corresponde en último término a Zeus, designado padre de los dioses y de los hombres y soberano absoluto. Hesíodo evoca en su obra la oscura existencia de dioses informes, bestiales y monstruosos, como gigantes, titanes y tifones. Pero el lado tenebroso del cosmos pertenece a una etapa anterior a Zeus o a una que él mismo clausura asesinando a Cronos y librando una resonante titanomaquia. Zeus es el dios olímpico que inaugura una edad luminosa y ordenada en el mundo regida por la justicia. En su obra de madurez, *Los trabajos y los días*, Hesíodo, desengañado y cansado de la vida, contempla con pesimismo la corrupción moral en la que ha caído el mundo y la existencia miserable y fatigosa que llevan los mortales, pero conserva siempre su fe inmutable en la justicia de Zeus, portador de la égida. Aunque las composiciones de Hesíodo están alejadas de esos mitos litúrgicos al servicio del culto y en ellas los dioses no intervienen en las vidas y destinos de los hombres, una característica de su pensamiento es la convicción de que el cosmos, pese a las experiencias individuales en contrario, como la suya propia, está penetrado de moralidad y de racionalidad.

Si se hace ahora el experimento de comparar el poema de Hesíodo y los textos de los físicos milesios, llama la atención –a salvo la ya mencionada disparidad de concepciones de la causalidad– las aún más notorias similitudes y concomitancias entre ellos que una historia de la cultura demasiado deslumbrada por el desarrollo posterior de la tendencia conceptual del espíritu europeo –concepto filosófico, científico, técnico y jurídico– no ha sabido aquilatar en su justa medida.

Por de pronto, estos textos milesios son por lo común también, a la manera de los mitos arcaicos y la *Teogonía* de Hesíodo, abigarradas especulaciones cosmogónicas, muy claramente en el caso de Anaximandro y Anaxímenes. Y, en particular, la suposición de Tales de que el origen de todas las cosas es el agua continúa el relato mítico habitual sobre las aguas primordiales que cubren todo en el principio de los tiempos, y la hipótesis alternativa de Anaximandro sobre lo indeterminado o *apeiron* evoca los

rasgos con que Hesíodo describe el caos originario, informe, ilimitado, neutro, divino, potencial. Los físicos milesios comparten todavía con la mitología –luego lo perderán– una misma visión animista de la naturaleza, transida de psiquismo, autogenerativa, que desconoce los saltos y la idea de creación *ex nihilo* y. en lugar de ello, evoluciona orgánicamente: lo que existe surge de lo que ya existe (en Hesíodo ese principio dinámico se halla personificado en Eros, el dios que promueve el devenir y la descendencia aunque él mismo carezca de ella).

Comparten asimismo un segundo presupuesto: el de que el mundo es un cosmos y en consecuencia posee unidad y orden y está sujeto a leyes que el hombre, usando un determinado método, puede descubrir. La moderna filosofía del conocimiento y de la ciencia nos ha mostrado que esa suposición de regularidades en la naturaleza, curiosamente coincidentes con la plantilla conceptual de nuestro entendimiento, bien pudiera ser una creencia humana indemostrable, aunque ciertamente útil para el dominio de la naturaleza. Sea como fuere, no debemos desconocer que, no sólo la filosofía y la ciencia, también el mito concibe el mundo en términos análogos como una totalidad y ofrece una explicación sistemática de cuanto hay, de todo ente. Como dice Gigon, la *Teogonía* de Hesíodo no sólo pregunta por la totalidad sino que suministra una ordenada relación de cada una de las partes: «Y esta interdependencia –añade el erudito– se obtiene primeramente por el principio genealógico. Todo está emparentado con todo y ninguno de los dioses está al margen de la serie de padres e hijos. En esta red de relaciones no hay claros ni rupturas, [...] cada dios singular tiene su especial categoría y una tarea y competencia propias dentro del Todo. Esto da como resultado el cuadro de un orden universal, en el que todo está exactamente repartido y se limita y contiene mutuamente.»² En el poema hesiódico, la confusa variedad de fenómenos de la experiencia se reduce a unos pocos principios genealógicos que clarifican la realidad y ponen orden en la maraña de cosmogonías y teogonías heredadas.

Finalmente, como es frecuente presentar el tránsito entre las dos imágenes del mundo como el nacimiento de la racionalidad occidental, conviene destacar, para compensar esa tendencia exagerada, los gérmenes de

racionalidad contenidos en las cosmogonías míticas. Aristóteles, en el curso de sus investigaciones metafísicas, afirma con desdén que «no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones de carácter mítico» (*Met.* 1000 a 18) que, como las de Hesíodo, establecen que «los principios son dioses y de dioses proceden las generaciones» (1000 a 9-11). En cambio, cuando inicia su análisis de las cuatro causas del ente (Libro I, cap. 3), se detiene en particular en el descubrimiento por los físicos milesios de la causa material:

Aquello *de lo cual* están constituidas todas las cosas que son, y *a partir de lo cual* primeramente se generan y *en lo cual* últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie sus cualidades, eso dicen (los milesios) que es el elemento y el principio de las cosas que son.³

Para Aristóteles, los milesios, a diferencia de aquellas añejas especulaciones míticas, lograron discernir esa causa que es principio y origen del ente –«de lo cual y a partir de lo cual» está constituido– pero que, una vez producido, permanece también en el ente como un substrato que se mantiene invariable aunque cambien sus accidentes –ese «en lo cual» de la cita–. En otras palabras, los jonios –a diferencia de los especuladores míticos– son ya para Aristóteles pensadores racionales porque para él pensar racionalmente es siempre conocer las causas de las cosas y los jonios aciertan a identificar la causa material del ser que es origen y principio (*arche*) de una cosa y al mismo tiempo su naturaleza actual subyacente (*physis*).

Pues bien, esa misma concurrencia de origen y naturaleza, de *arche* y de *physis*, es predicable de pleno derecho de las genealogías míticas como la de Hesíodo y en consecuencia, conforme a los presupuestos aristotélicos, también ellas merecerían el dictado de racional. Sobre este extremo han insistido algunos especialistas (Jaeger, Nestle, Snell, Fraenkel), que hallan en la *Teogonía*, aunque envuelto en vestidura mítica, impulsos filosóficos y un encadenamiento inequívocamente racional por la consecuencia con que se desenvuelve. En efecto, el poeta de la *Teogonía*, tras el preámbulo, exclama a las musas:

Decidme cómo nacieron *al comienzo* los dioses, la tierra, los ríos, el ilimitado ponto de agitadas

olas, y allí arriba, los relucientes astros y el anchuroso cielo, y los descendientes de aquéllos [...]. Inspiradme esto, Musas que *desde un principio* habitáis las mansiones olímpicas, y decidme lo que hubo antes que aquéllos.⁴

Y las musas contestan con el relato de lo que existía al principio, Caos, Gea y Eros, y las sucesivas generaciones. Por consiguiente, Hesíodo pregunta expresamente, ciertamente con categorías personales, por el principio y origen de cuanto existe, por el «de lo cual» y por el «a partir de lo cual». En el caso de las relaciones genealógicas, ese estado previo del que proviene algo es el ascendiente, el padre relativamente a su hijo. Ahora bien, ese padre permanece en el hijo: una vez que le ha dado la vida, el hijo no es una entidad ajena, extraña, sin parangón alguno con su padre, sino que éste da razón de él (*logon didonai*), le transmite su impronta y perdura en él formando parte estable de su naturaleza última, «en la cual» el progenitor subsiste; por consiguiente, el padre es causa del hijo no sólo en el sentido de *arche* previo («del cual, a partir del cual») sino también en el de *physis* actual («en el cual»).

Emile Durkheim fue pionero en sorprender ideas filosóficas seminales en los antiguos mitos religiosos. En su extraordinario libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado en 1912, el sociólogo francés defiende que «si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión es porque la religión, a su vez, ha comenzado haciendo las veces de ciencia y de filosofía. [...] Los hombres no sólo le deben, en una parte considerable, la materia de sus conocimientos sino también la *forma*».⁵ Aquí introduce su perspicaz tesis concerniente al origen mítico de las categorías filosóficas del entendimiento, tal como las enunciará Aristóteles más tarde. Los mitos ofrecen una interpretación significativa del mundo que prevalece sobre la apariencia de los sentidos y lo hace estableciendo relaciones entre realidades aparentemente heterogéneas unidas por vínculos de parentesco. Dice: «El gran servicio que las religiones le han prestado al pensamiento es el haber construido una primera representación de lo que podían ser esas relaciones de parentesco entre las cosas. [...] Lo importante era no dejar al pensamiento esclavo de las apariencias sensibles, sino enseñarle a dominarlas y a juntar lo

que los sentidos separan, pues desde el momento en que el hombre se dio cuenta de que existen conexiones internas entre las cosas, la ciencia y la filosofía se hicieron posibles.»⁶ En las creencias totémicas, en las que se detiene especialmente el análisis de Durkheim, la estructura social del parentesco, las fratrías y los clanes, sirve para clasificar el cosmos entero en grandes conjuntos de seres unidos por alguna semejanza y en más pequeños subgrupos. A juicio del sociólogo, esta clasificación en fratrías y clanes (social en origen, reverberada más tarde al cosmos) prefigura la distinción lógica-filosófica entre género y especie, porque –dice– «un género es un agrupamiento ideal, pero claramente definido, de cosas entre las que existen lazos internos, análogos a los lazos de parentesco».⁷

V

El mérito de Durkheim consiste en haber fijado su atención y puesto el acento, contra el relato oficial en su época, en el subterráneo *continuum* entre el mito y el logos de la filosofía griega. Con todo, es incontrovertible que, en torno al 600 a.C., en el ámbito urbano de la península jonia, se abrió en la historia de la cultura un hiato perdurable con respecto a la cosmología genealógica anterior, la cual pronto perdería validez general ante el hombre griego como imagen convincente del mundo.

Ya un siglo antes de los milesios, otro jonio, Homero, contemporáneo de Hesíodo, había trenzado unos cantos con las tradiciones orales de héroes micénicos que se habían transmitido durante la llamada «edad oscura» de Grecia. Sus dos epopeyas, la *Iliada* y la *Odisea*, han eliminado cuidadosamente todo rastro de las viejas cosmogonías, todo recuerdo del caos, de las aguas primordiales, de las luchas primigenias contra fuerzas malignas, toda referencia a monstruos, titanes y gigantes. Homero presenta un escenario de héroes ejemplares que protagonizan hazañas grandiosas y cuya poderosa personalidad redime con su luminosidad las zonas oscuras o

negativas de la existencia. Los héroes se sostienen sobre sí mismos, bien instalados sobre la estructura ordenada del cosmos, sin embrague ni entronque parental alguno con el sagrado origen del mundo. Tampoco los ritos pretenden reiterar en la epopeya, como antaño, la creación del universo, sino sugerir la piedad de las costumbres de un personaje o explicar el favor o desfavor de los dioses hacia él. Las genealogías que todavía perduran en sus cantos ya sólo sirven para identificar la calidad o rango de un héroe y se hallan desprovistas de fundamento ontológico.

El mundo homérico conserva la ejemplaridad de las antiguas cosmogonías, pero prescinde de la causalidad genealógica que enlaza la realidad fenoménica con el origen y centro del universo, ese gran árbol familiar que lo abarca todo. Homero es, pues, el fundador de *una imagen cosmológica del universo* (b), todavía intensamente ejemplar pero ya no cosmológica ni genealógica, que con la asistencia filosófica de Platón se constituirá en la imagen canónica de la premodernidad europea hasta tocar las riberas del siglo XVIII.

Imitación y experiencia y *Ejemplaridad pública* registran el esfuerzo por describir con la mayor precisión posible esa cosmología ejemplar o cosmos de modelos ideales peculiar a la premodernidad europea.⁸ La época del realismo filosófico, tal como suele denominarse la historia de la filosofía hasta Descartes, es en rigor la época del idealismo máximo. Para la conciencia premoderna, la realidad fenoménica que captan nuestros sentidos –realidad objetiva, presubjetiva, autoconsistente– es siempre simbólica. Todo cuanto existe y se ve es símbolo y remite a una instancia invisible superior: cada cosa del mundo *participa* de un paradigma ideal que le confiere sentido y fundamento. La función causal que antes cumplía la genealogía se resuelve ahora, en este cosmos simbólico y no cosmogónico, con ayuda de la idea de *participación* (y de analogía: «*analogia entis*»). De ahí la presencia sin desmayos del platonismo durante esa larga etapa cultural, pues la teoría platónica de las ideas acierta a expresar con exactitud la esencia de ese carácter simbólico del mundo premoderno.

Para esta imagen del mundo, lo que percibimos es copia de un modelo ideal, normativo para esa copia. Todas las dimensiones del hombre y todas

las vertientes de su acción y producción –no sólo, desde luego, la ética, sino también la científica, técnica, política, económica, jurídica o poética– están íntimamente traspasadas por la idealidad y la moralidad vinculantes de los paradigmas ejemplares perfectos. Quien actúa o quien crea no hace más que actualizar, conmemorar, reiterar o imitar un modelo eterno. A esta circunstancia obedece ese aire de familia que envuelve toda la literatura europea hasta la Ilustración: quien escribe –sobre el buen gobierno de la república, sobre la historia de los imperios, sobre la preceptiva poética, sobre el curso de los astros por el firmamento o sobre alquimia– no espera *descubrir* nada al lector sino sólo *mostrar* las verdades inmutables preexistentes y la conexión con ellas de los hechos de la experiencia pertenecientes al orden sensible. Lo mismo cabe decir del pintor, escultor, arquitecto, ingeniero, médico, mago, sacerdote o legislador. El arte –no sólo el arte «artístico» sino el de toda acción y producción humanas– consiste en repetir unos patrones preestablecidos desde la eternidad.

El cosmos homérico, basado en una implícita ontología de la ejemplaridad, se transmite sin sobresaltos a la cultura medieval cristiana. La noción, genuinamente judía, de un Dios que en seis días crea *ex nihilo*, por decreto de su voluntad, el universo entero, desde entonces estable y permanente –como se lee en el *Hexámeron* veterotestamentario– representa una ruptura definitiva con el ritmo de emanaciones genealógicas tan frecuentes en las cosmogonías de las religiones arcaicas, que el autor del Génesis conoce y deliberadamente descarta. El mundo ya no es el fruto de unos desposorios entre el Cielo y la Tierra: entre el Dios creador judeo-cristiano y su obra media un acto intencional y libre de una omnipotencia espiritual que interrumpe todo vínculo de parentesco (salvo la filiación adventicia de los hombres, por adopción de Dios Padre, sobre la que discurre la teología epistolar de Pablo de Tarso). Durante la Edad Media adquirirá rango canónico ese cosmos jerárquico que ordena todos los entes existentes en minerales, vegetales, animales y, por encima de estos primeros escalones de la base de la pirámide, *la aristocracia de los seres personales* –hombres, ángeles, arcángeles– y Dios mismo coronando el vértice. Dentro del género de los hombres, se discriminan específicas divisiones y estatus: rey, nobleza,

clerecía, burguesía letrada, artesanos, campesinos y agricultores, siervos, esclavos. El cosmos clásico-medieval, que ensalza la ejemplaridad personal de las entidades superiores, es tan aristocrático como aquel al que viene a sustituir, y la posición preeminente de determinados grupos minoritarios en la sociedad se justifica ahora por la particular posición de cada uno en el orden del cosmos y su diferente «grado de ser».

VI

La tercera de las cuatro imágenes del mundo que componen el friso histórico completo supone, en rigor, un vaciamiento o ausencia de mundo; o también podría decirse que, a fines del XVIII y comienzos del XIX, la subjetividad del yo muta y se constituye, ella misma, en mundo. Por obra del Romanticismo, la ontología de la ejemplaridad cósmica es reemplazada por la ontología de la subjetividad aristocrática (c), *sin cosmos y sin ejemplaridad*.

Sin cosmos, porque el hombre ya no se ve como parte de una realidad que lo abarca, ni siquiera como su centro, sino él mismo un nuevo centro y un nuevo origen. La objetividad del mundo, el cosmos, cae de pronto en el terreno de la incertidumbre, de lo improbable, de lo sospechoso, de aquello que debe legitimarse y justificarse, y en su lugar la autoconciencia del yo se erige en soberana y en expresión suprema de cuanto tiene ser. El idealismo filosófico duda de lo que perciben los sentidos pero no puede dudar de sí mismo en cuanto entidad autoconsciente. El esfuerzo del hombre moderno es ahora crearse una moral autónoma, autodeterminarse como individuo independiente del cosmos, súbitamente desencantado, y carente de simbolismo y de analogía con lo invisible y divino.

Y *sin ejemplaridad*, porque la modernidad forja su idea de la subjetividad en aquello que lo hace diferente de los demás, en lo excepcional y estadísticamente raro del individuo, en lo original, excéntrico y singular residente en él; y lo que es único, irrepetible y excepcional no es, por

naturaleza, generalizable, y en consecuencia la ejemplaridad, que encierra siempre una pretensión de universalidad y de validez para más de un caso, se hace imposible. Muy temprano Herder señaló el camino cuando dijo que cada hombre posee su propia medida, su propia ley, no asimilable a ninguna otra, añadiendo que Dios mismo se complace en la variedad. Stuart Mill, en un ensayo clásico, dará forma a estas ideas sosteniendo que la individualidad genuina es, en esencia, extravagancia. Todavía hoy la autocomprensión que el hombre moderno tiene de su propia individualidad está alimentada en altísima proporción de esta concepción romántica de la subjetividad excéntrica.

Sería vano tratar de presentar aquí, aun en esbozo, la historia de la subjetividad moderna. Con todo, no estorba a la línea de argumentación hasta ahora seguida una sumaria alusión al alumbramiento de la teoría de las elites en ese exacto momento histórico. Porque una de las tesis de este capítulo ha sido la estructuración aristocrática de la sociedad y de las imágenes del mundo que esa sociedad proyecta y en las que, paradójicamente, busca legitimación para prolongar la desigualdad social. Al aristocratismo de la cultura europea no es excepción la imagen del mundo emanada por el subjetivismo romántico, porque las prendas de excepcionalidad, excentricidad, originalidad y diferencia con que antes se ha retratado al sujeto moderno sólo se reunirían con plenitud en una pequeña minoría selecta de ciudadanos ilustrados, lúcidos y valientes, contrapuesta a una gran masa bárbara, inculta, manipulable y gregaria. Por consiguiente, cuando en el interregno entre el siglo XIX y XX se pone en circulación, con notable aceptación general, un *bouquet* de teorías de las elites, el aristocratismo que ésta envuelve no representa ninguna novedad en una perspectiva histórica y comparada, salvo que ahora comparece ante los ojos de todos sin la venerable envoltura cósmica que antes le servía de ornamento.

La poética de los héroes de Carlyle y la de los *great men* de Emerson; la física social de Bagehot o Gabriel Tarde; la figura del superhombre nietzscheano y la del héroe carismático de Weber; la sociología de Mosca, Pareto y Michels; la filosofía de los mejores de Scheler y Ortega; la psicología social de Le Bon o Freud; y tras la Segunda Guerra Mundial, ya en

suelo norteamericano, el análisis del poder de Wright Mills y los trabajos «neoelitistas» de Dahl o Sartori; todo estos elitismos son diferentes manifestaciones de una misma imagen aristocrática del mundo cuyo interés reside, en comparación con las imágenes también aristocráticas de épocas anteriores, en el hecho de que cristalizan precisamente en la pleamar de la marea democrática y como reacción displicente a sus inviables pretensiones. Para los elitistas el ideal de una sociedad igualitaria emergente, por muy justa que a algunos pudiera parecer, es una ilusión imposible, ya que, por la naturaleza misma de las cosas, toda sociedad se estructura inevitablemente en una minoría dirigente y una masa obediente y ningún igualitarismo democrático, por mucho que se empeñen las masas rebeldes, podrá alterar – dicen ellos– esta ley inflexible.

A diferencia, sin embargo, del aristocratismo de las anteriores imágenes del mundo, los elementos de esa minoría rectora ya no estarían determinados como antaño por el accidente del nacimiento y por la pertenencia a un linaje privilegiado, sino por el conocimiento, el talento, la capacidad o el mérito no heredable; en fin, por la superioridad intelectual y moral –normalmente autoproclamada– de una individualidad egregia y eminente. De manera que la tradicional aristocracia de sangre, fundada cósmicamente, cede el puesto, en la teoría de las elites, a una más heterogénea, incontrolable y abierta *aristocracia del espíritu*, independiente de la cuna, de la genealogía y de la herencia.

VII

Hora es de retomar el hilo hace algún tiempo abandonado de la causalidad milesia para acabar ya de completar el tapiz prometido de las cuatro imágenes del mundo. En los manuales al uso suele privilegiarse el punto de vista de la legalidad abstracta a que dio lugar la causalidad física de los milesios, porque la legalidad filosófica, lógica, científica y jurídica constituye nuestra *actual*

imagen natural del mundo (d). Es común indicarse que en la Grecia clásica nacieron la filosofía y la ciencia, y que el mayor legado de los griegos a la posteridad fue el uso de la razón. Es cierto que, en efecto, en los siglos milagrosos de la helenidad clásica ese tipo de racionalidad abstracta encontró una primera forma y una elevada expresión. Pero, contra la suposición más general, la razón no halló su terreno más propicio en ese cosmos jerárquico, paradigmático, simbólico, participativo y analógico que la vio nacer y que estuvo vigente como imagen del mundo a lo largo de la historia de Europa hasta la Ilustración. La premodernidad fue esencialmente oral, retórica, moralizante, personal, sociable, ejemplar, imitativa; aunque brotada en su seno, la nueva racionalidad filosófica, científica y técnica no podía ser más que un injerto extraño a esa cosmología, y por eso no alcanzaría su madurez hasta encontrar unas condiciones más ajustadas a las necesidades de su desarrollo: un universo escrito, abstracto, anónimo, neutro, mecánico, susceptible de reducción a regularidades. Y no encontró un universo como ése hasta el reciente advenimiento de la democracia.

El sutil autor de *La democracia en América* contrapone en su libro las propiedades distintivas del espíritu aristocrático y las del democrático. Mientras que la mejor encarnación del primero se halla en esas bien perfiladas personalidades del Antiguo Régimen, libérrimas, virtuosas y sedientas de gloria, lo más peculiar del espíritu democrático estriba en el igualitarismo que todo lo asemeja entre sí y lo uniforma. En la segunda parte de su obra, Tocqueville dedica un capítulo a la cuestión de «por qué los americanos muestran más aptitud y gusto por las ideas generales que sus padres los ingleses», respondiéndose que se debe al igualitarismo democrático de las antiguas colonias, porque, por un lado, las ideas generales se forman de «encerrar un gran número de objetos análogos bajo una misma forma con el fin de pensar en ellos más cómodamente» y, por otro, la democracia iguala todas las cosas al considerar en ellas sólo lo que las asemeja, y aun en los hombres sólo ve a «semejantes», no individualidades diferenciadas.⁹ Por consiguiente, la propensión a pensar mediante ideas generales —como las científicas— se exagera extraordinariamente, según Tocqueville, en las sociedades democráticas.

Si lo anterior es cierto, se haría comprensible por qué en nuestra contemporaneidad aquella remota causalidad física de los milesios, ahora en la forma de racionalismo conceptual lógico-científico, ha llegado a extenderse a todos los rincones, pliegues y junturas de nuestra cultura al extremo de convertirse, como se anticipaba arriba, en la imagen *natural* del mundo democrático. El igualitarismo ético favorece el igualitarismo epistemológico de la ciencia, y viceversa. Decae en poco tiempo el último residuo de la ontología arcaica y con él ese aristocratismo que estuvo siempre presente, primero en las cosmogonías genealógicas, en la cosmología simbólica clásico-medieval después y finalmente en la tardía teoría de las elites brotada en la época del subjetivismo excéntrico decimonónico.

Desprovisto de su fundamento ontológico y cósmico, la posición de las elites, extremadamente precaria y voluntarista, flotaba en el aire al albur del primer viento adverso. Muy pronto se evaporó sin apenas resistencias ante el empuje imparable del principio igualitario, que, en la segunda mitad del siglo XX, ha reventado los cimientos del mundo tradicional y los ha puesto del revés de forma irreversible.

Este capítulo se había propuesto ir más allá de la aproximación más común a la aristocracia como grupo social privilegiado a lo largo de la historia para indagar la *ontología de la aristocracia*, su sustrato cosmogónico y cosmológico, y presentarla también desde una perspectiva epistémica como una verdadera *forma de pensar*: la forma de pensar personal-genealógica.

La causalidad genealógica y su opuesta, la lógico-física, se pusieron juntas para realzar el contraste y señalar que, aunque la primera decayó como imagen del mundo, la segunda hubo de esperar para realizarse y encontrar el momento de su fortuna histórica, pues encerraba un concepción igualitaria que era todavía prematura. A la cosmogonía genealógica siguió la cosmología simbólica clásico-medieval y a ésta, en el seno de la modernidad, la idea de una subjetividad excéntrica, una y otra de raíz nítidamente aristocrática, lo mismo que la teoría de las elites a que la última dio lugar.

Por consiguiente, desde el origen de los tiempos y hasta fechas recientes, el mundo siempre ha sido pensado aristocráticamente. Lo cual permite adivinar la dimensión verdaderamente histórica de la transformación

introducida en la humanidad por la novedad del igualitarismo democrático y la magnitud de la tarea que la filosofía mundana tiene ante sí: moldear la imagen natural del mundo de las generaciones venideras sin apenas precedentes en los que inspirarse. Y también convida a meditar sobre la situación en la que quedan ahora la aristocracia de sangre y de espíritu, huérfana de «mundo» por primera vez y obligada a encontrar un lugar y una nueva razón de ser dentro de las fronteras de la democracia igualitaria.

De qué manera la civilización democrática está en condiciones de recuperar la antigua regla de la ejemplaridad, ya no aliada al aristocratismo sino a la igualdad, y bajo qué circunstancias es pensable una ejemplaridad igualitaria plenamente democrática, son cuestiones que aborda ampliamente *Ejemplaridad pública*, por lo que una remisión *in toto* a este libro autoriza a concluir aquí el presente capítulo sobre las cuatro imágenes del mundo producidas por la cultura occidental.

-
1. P. L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 1968, trad. de S. Zuleta.
 2. O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1980, trad. de M. Carrión, p. 29.
 3. Aristóteles, *Metafísica*, 983 b 6-10, Madrid, Gredos, 1994, trad. de T. Calvo (cursivas mías).
 4. Hesíodo, *Teogonía*, vv. 107-115 abreviados, en *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978, trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez (cursivas mías).
 5. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, trad. de S. González Noriega, pp. 39-40.
 6. *Ibid.*, p. 389.
 7. *Ibid.*, p. 251.
 8. Cfr. en especial: *Imitación y experiencia*, segunda parte, caps. V: «Etapas en la historia de la imitación premoderna», y VI: «Substrato común a las tres clases de imitación: la relación modelo-copia como estructura fundamental de la cultura premoderna»; y *Ejemplaridad pública*, § 22: «Del cosmos ejemplar a las personalidades egregias y las elites».
 9. A. de Tocqueville, *La democracia en América II*, cap. 3, Madrid, Alianza Editorial, 1989, trad. de E. Nolla, p. 38.

3

Ingenuidad aprendida

I

Dos mundos se disputan nuestro presente: el declinar de una gran cultura milenaria y la lenta gestación de otra distinta, cuya consolidación, si se produce, pertenece al futuro. Los signos de una y de otra se combinan y solapan y esta hibridación semiótica hace tan confuso y abigarrado el tiempo en que vivimos. Para mayor claridad, voy a tratar de distinguirlos.

Cuando Hegel dijo que la lechuza de Minerva levanta el vuelo al atardecer, se refería a la especial *lucidez* que sobreviene en la decadencia final de todo proceso orgánico: en las noches de vigilia, en la experimentada vejez, en el languidecer de una civilización, cuando la conciencia se vuelve sobre sí misma, contempla lo ya hecho y conoce no sólo las cosas mismas sino incluso la «espalda de las cosas». En esos momentos finales disminuyen las energías creativas, se observa la vida con juicio impasible y se le hace a uno evidente la distancia entre el ideal y la realidad, entre la promesa y el cumplimiento, y a consecuencia de ello el pensamiento tiende a hacerse crítico, acerado, descreído.

La cultura del último siglo presenta todos los síntomas de lucidez característicos de los procesos terminales. Es una cultura dominada por la filosofía de la sospecha, la destrucción de la ontología, la deconstrucción, la crítica de las ideologías, las arqueologías, las etimologías, las genealogías y la transmutación de los valores tradicionales; y también por la proclamación de la muerte de Dios, la muerte del hombre, la muerte de la historia y otras declaraciones funerarias. Es una cultura post-moderna, post-industrial, post-histórica, post-colonial, post-metafísica, que se comprende a sí misma como periférica respecto a un centro que ya tuvo lugar y que además demostró ser falso. Para esta conciencia archi-consciente todo está ya dicho, todo está ya

escrito y todo está ya superado. Pensar es haber pensado: el pensamiento se torna historia del pensamiento.

Se dice que el poeta lírico o escribe elegías o compone himnos. El fin de época es elegíaco, los comienzos son hímnicos. Si nuestro tiempo es confuso y discordante en grado sumo se debe a que, en medio de las incesantes elegías que reverberan en el aire, se oyen inconfundiblemente acentos y tonos hímnicos; junto al resignado «ya» se insinúa también un esperanzado «todavía no». Hay un mundo que fenece pero hay otro que nace, y para pensar este último la lucidez del «post» y del «ya» –por otra parte tan académica– no ayuda, sino que muchas veces funciona como una alquimia inversa que convirtiera el oro en carbón. Somos los hombres prehistóricos de una civilización sobre bases nuevas que está tomando forma ahora y abriéndose paso entre muchas dificultades y resistencias. Genealogías, arqueologías, filosofías de la sospecha, deconstrucciones, etcétera, aunque han contribuido tanto a nuestra liberación, son ahora, una vez conquistada ésta, una pesada carga que gravita sobre esa emoción primaria, elemental, arcaica y fuerte que pone al yo contemporáneo en comunicación con lo esencial.

El único método realmente ajustado a nuestro objeto es hoy aquel que nuestro hombre lúcido, con su característica sutileza, calificaría con desdén de *ingenuidad*. Ahora bien, un exceso de lucidez corre el riesgo de ser paralizante, de mineralizar aquello que toca, de transformarlo en exánime estatua de sal. En cambio, la ingenuidad es osada y se atreve a atravesar un poco ciegamente la nube luminosa del escepticismo, el relativismo, el particularismo y el pluralismo que nos rodea, y a alargar su mano confiadamente hacia la objetividad de las cosas mismas. Y como lo objetivo es aquello que todos comparten, la ingenuidad abre el camino a una experiencia universal.

Nadie piensa en enterrar la cultura anterior uniéndonos a la lista de sepultureros apresurados, en olvidar la tradición filosófica y su crítica, en invocar la ingenuidad como excusa para la ignorancia. Mucho menos en añorar una edad de oro perdida. *Se trata de crear un origen, no de volver a él*; de pensar por nosotros mismos lo que tenemos delante, sin conformarnos

con sutiles genealogías; de hacer filosofía y no historia de la filosofía. Pero todo ello no como si fuéramos el primer hombre o si aspiráramos a una especie de «grado cero» de la filosofía, sino tomando como punto de partida la subjetividad moderna y su mundo: lo que de universal y objetivo pueda encontrarse habrá de morar en el reino de la experiencia del yo.

Los representantes del pensamiento lúcido acaso frunzan las cejas de todos modos ante la osadía de pensar sin permiso y sin dialogar explícita y detalladamente con la hermenéutica, la fenomenología, la filosofía analítica, la deconstrucción, el neopragmatismo, la teoría de la acción comunicativa, la teoría de la justicia, el feminismo, el psicoanálisis, la antropología simbólica y los estudios post-coloniales, entre otras disciplinas y ramas del saber. La ingenuidad que propongo como método y como emoción alternativos a la lucidez ha de conocer la verdad esencial que todas estas ciencias proponen, que se relaciona siempre, de un modo o de otro, con la ampliación de la subjetividad y con su liberación. Pero una vez conocida y asumida esa verdad, la ingenuidad indaga en ella los elementos y las condiciones para devolver a la realidad su *seriedad* perdida, en retirada durante todos estos últimos siglos de progresión incesante del subjetivismo.

Ingenuidad no es ignorancia, decía antes; tal como la entiendo, no es tampoco espontaneidad irreflexiva o mero voluntarismo. La objetividad a la que retornamos no es nuestra primera elección; optamos de manera consciente por ella sólo tras haber conocido las profundidades infinitas del yo, dibujando una parábola de irónica autorrenuncia. Ese largo viaje de retorno recuerda el célebre *nostos* de Odiseo a Ítaca tras innumerables episodios: no es el mismo Odiseo el que parte que el que llega a su ciudad natal. De ahí que a esa disposición básica me guste denominarla *ingenuidad aprendida*, una que se adquiere sólo tras extenso aprendizaje y muchas aventuras.

Me pareció importante hacer explícito el método que sigo antes de pasar a las cosas mismas, el programa filosófico contenido en mis tres libros publicados, cuyas líneas generales, desde la descrita perspectiva metódica adoptada, voy a tratar de esbozar a continuación. No se trata ahora de definir los atributos de una filosofía mundana –que es la etiqueta que he elegido para

designar mi posición filosófica—, sino, más directamente, de practicarla.

II

Ya no creemos que la historia sea una *magistra vitae* ni que el pasado nos proporcione modelos infalibles de conducta, porque hemos abandonado esa concepción cíclica y repetitiva de la historia para la cual el futuro está ya anticipado en el pasado. Pero también hemos perdido la fe en la ley del progreso necesario y en que la historia universal avance en línea recta hacia un paraíso o hacia una utopía situados en un futuro ideal. Ambas concepciones han perdido validez explicativa.

Sin embargo, nadie cuestionará que la historia sigue haciendo experiencias colectivas que ni son pura reiteración de las ya realizadas en el pasado ni se acumulan siguiendo una ley científica de progreso: son experiencias, por ejemplo, acerca de males atroces sufridos por la civilización y sobre las que se llega al consenso general de que no deben volver a producirse en ningún caso, o acerca de convicciones positivas que, una vez admitidas y reconocidas, ya por su propia evidencia no pueden negarse y deben preservarse. Es pertinente preguntarse cuáles son esas experiencias colectivas fundamentales realizadas por la civilización occidental durante el siglo XX. No me limito a ideas científicas o filosóficas sino a algo más subterráneo incluido en la noción de experiencia; y han de ser colectivas y peculiares del siglo XX.

En mi lista de experiencias colectivas fundamentales del siglo XX destacan dos por encima de todas las demás: la *finitud* y la *igualdad*. Ambas, la finitud metafísica y la igualdad moral, descansan en la misma dignidad que todos los hombres, como entidades morales y mortales, se reconocen mutuamente entre sí. Renuncio a tratar de justificar ahora mi elección —ya lo he hecho en otro lugar profusamente—, pero al menos me gustaría añadir algunas explicaciones.

Hoy todos renegamos del etnocentrismo y, por el respeto debido al multiculturalismo dominante, nos guardamos de conceder preeminencia alguna a la civilización occidental por encima del resto de las existentes en el mundo, porque asumimos con naturalidad, como algo hace tiempo aceptado, las consecuencias del ataque nihilista a las creencias y costumbres colectivas. Ahora bien, no siempre advertimos que precisamente esa autocrítica de los occidentales a los fundamentos intelectuales de su tradición, practicada con el radicalismo y la determinación despiadada que todos conocemos, constituye una singularidad extraordinaria en términos comparativos. Otros pueblos atraviesan diversas etapas en su desarrollo y el advenimiento de una nueva suele ir precedida de una aguda censura a la anterior: esto ha ocurrido en otros lugares tanto como en Occidente. Pero esta reprobación y condena total a nuestra tradición cultural, con el resultado de una deslegitimación no sólo de nuestra heredada concepción del mundo sino también de sus fundamentos metafísicos y morales, es un hecho exclusivamente occidental ¿Qué otro pueblo en el mundo y en la historia se ha llevado a sí mismo con tanta fiereza a los tribunales y ha pronunciado contra el reo una sentencia condenatoria fulminante? El multiculturalismo es, paradójicamente, hijo monoparental del desacreditado occidentalismo.

Cuando antes aludía a la necesidad de devolver a la realidad objetiva su pérdida seriedad, no hay que imaginar esa nueva objetividad con los rasgos de la antigua, en consonancia con el realismo metafísico premoderno: objetividad estática, impersonal, eterna, como el *eidos* platónico. Si por realidad seguimos entendiendo aquello que se nos resiste a nuestra volición – que no desaparece cuando nuestro yo se lo ordena–, ahora esta *resistencia* se nos manifiesta principalmente, trascendiendo el hecho orgánico o biológico, en el orden simbólico que la sociedad crea y en el que el yo desde su nacimiento aparece instalado, limitado y modelado. Actualmente concebimos la realidad como una construcción social, histórica y contingente; en suma, como una entidad finita, que es y podría ser de otro modo y, más radicalmente, que es y que podría no ser y que, de hecho, algún día no será, porque no solamente su ser es esencialmente no-necesario sino que además es de condición corruptible y mortal. Por consiguiente, ese retorno a la

objetividad antes enunciado como programa general de la «ingenuidad aprendida» supone una introducción hacia la modalidad contingente de ser, que constituye para nosotros, simplemente, la realidad tal como hoy la entendemos.

Necesitamos desarrollar un sentido especial para percibir la finitud en su positividad, en su consistencia, en su (tanto tiempo ignorada) verdad. Durante el largo reinado de la llamada «onto-teología», el modo contingente del ser estuvo eclipsado por la hegemonía metafísica del supremo y máximo ser, cuyos atributos son la eternidad, la totalidad y la infinitud. El nihilismo desposeyó a esta «onto-teología» de su pretensión de validez necesaria, pero no supo en ningún momento dignificar la finitud. En esto la *annihilatio mundi* se comportó de una manera mucho más tímida y remilgada de lo que normalmente se cree; sacó músculo en la *pars destruens* de su filosofía, en el abatimiento de los bastiones que defendían la antigua ciudadela, pero al prepararse para la *pars construens*, levantó sin darse cuenta otros bastiones muy parecidos a los antiguos. Nietzsche, lúcido entre los lúcidos, desenmascaró enfáticamente la mentira platónico-judía, pero acabó imaginando «eternos retornos» y febriles «superhombres» que son completamente ciegos a la materia –finita, contingente, mortal– de la que está hecho el devenir humano. Cuando el diablo visitó a Iván Karamázov y le insinuó, en un momento culminante de su diálogo, que «si Dios no existe, entonces todo está permitido»,¹ acaso pretendía escandalizar, ser provocador o subversivo, pero en último término era ya entonces un pedante anticuado: esa sentencia diabólica podían haberla pronunciado los castos labios de una dama victoriana, porque en su razonamiento se viene a confirmar, coincidiendo con la antigua imagen del mundo, que sin el fundamento absoluto y trascendente de la «onto-teología», la finitud se hunde en la nada, y que una cultura edificada sólo sobre la contingencia caería forzosamente en la inmoralidad, la abominación y la anarquía.

El verdadero tema de nuestro tiempo es, por consiguiente, el de liberar a la finitud de su histórico secuestro y hallarle un fundamento autóctono, autorreferencial, para sobre esas bases finitas, pero firmes y sólidas, hacer viable la civilización en marcha.

Si somos capaces, inclinándonos a su altura, de respirar la fragancia que desprende la flor de la finitud, la evidencia ética de la igualdad –la segunda de las experiencias señaladas antes– se convierte en una necesidad inexorable. Pues si todo cuanto existe es igualmente finito, de ello se sigue que no hay legitimidad moral para establecer entre los hombres jerarquías, rangos y niveles naturales, por lo que el aristocratismo es percibido como injusto, más aún, como indigno. La dignidad corresponde a todos los hombres *por igual* y en comparación con ella los otros signos distintivos –el nacimiento, la cultura, la religión, la etnia, el genio, el mérito personal, etcétera– son accidentes de la personalidad que no alteran el hecho decisivo de la común igualdad de origen de todos los hombres, un axioma que ya no podremos contradecir sin envilecernos, aunque no faltan todavía hoy resistencias a la realización histórica del principio igualitario que tratan de hipostasiar dichos accidentes con el propósito de mantener anacrónicas discriminaciones.

Esta gran verdad ética llevaba en su seno el embrión de un cuestionamiento radical del tradicional principio de autoridad, que sostiene la posición jerárquicamente superior en la sociedad de padres, maestros, jueces, militares, policías, eclesiásticos y, en general, de los profesionales sobre los obreros, de los varones adultos sobre las mujeres y los niños, y del europeo sobre los demás pueblos. El principio autoritario-jerárquico había estado vigente en el mundo al menos desde las primeras oleadas de los indoeuropeos cuatro milenios atrás y parecía bendecido por los dioses y las costumbres inmemoriales, pero, en efecto, en la segunda mitad del siglo XX, las revoluciones culturales y contraculturales lo empujaron, derribaron y pisotearon como la estatua de un dictador cruel, iniciándose con ese gesto un nuevo *eón* en la historia universal, el *eón democrático*.

Y si este eón prescinde de las aristocracias sociales y éticas, también lo hace de las epistémicas y, en consecuencia, frente al histórico elitismo gnoseológico ha de hallar procedimientos para establecer una verdad democrática que sea resultado de acuerdos consensuados libremente por los iguales tras la oportuna deliberación, una verdad a la que, pese a este origen contingente, se le reconozca legitimidad para dirigir un mandato

incondicional y vinculante a los ciudadanos exigiendo de ellos su colaboración activa y militante en la creación de las condiciones finitas de la civilidad. Una de estas condiciones es la solución pacífica de conflictos que ya se ha impuesto en todos los países dotados de Estado de Derecho y que avanza, todavía como ideal más que como realidad, en el ámbito internacional. La venganza privada, la coacción y la violencia han sido elevadas durante los siglos del aristocratismo cultural, con pocas excepciones, a la categoría de virtudes viriles, dignas de elogio y admiración social dentro de un código de honor. No deberíamos perder nunca el asombro ante el hecho extraordinario de que el hombre democrático condene la violencia como principio de organización social y procure solucionar sus inevitables conflictos por procedimientos pacíficos. El actual sentimiento de repugnancia ante los modos violentos y la renuncia sistemática a ellos denotan un alto grado de conciencia de la propia dignidad.

Por consiguiente, así como la «onto-teología» y el aristocratismo moral formaron durante siglos una aleación casi indestructible, como dos siameses inseparables, finitud e igualdad acuerdan en estos momentos una nueva alianza de fabulosas consecuencias. Y si la finitud y la igualdad son por separado dos experiencias rigurosamente originales del siglo XX, la fusión de ambas, respondiendo a una necesidad íntima y esencial, constituye la audaz genialidad de nuestro tiempo, a la altura de las mayores creaciones que el espíritu colectivo ha producido en las épocas anteriores.

Lo que resta convicción a Heidegger y Ortega cuando anuncian solemnemente el final de la metafísica, es precisamente que ellos perciben bien la primera de las dos experiencias –la crítica de la «onto-teología»–, pero, en cambio, en el ámbito ético-político, se mantienen en un aristocratismo cultural que pertenece de lleno a ese cosmos antiguo que quieren destruir, de manera que su embestida a la tradición, aunque pretendidamente radical, a la postre se queda a medio camino, y sus meditaciones sobre el advenimiento de nuevas formas no metafísicas de pensar, privadas de la experiencia combinada de la igualdad y la finitud, acaban siendo, para muchos, tan sólo esoterismo, amaneramiento o nostalgia.

III

Del beso entre la finitud y la igualdad nació la democracia, entendida como el ensayo colectivo de una civilización igualitaria sobre bases finitas. Desde esta perspectiva, puede contemplarse como un experimento histórico y sin precedentes que la humanidad está realizando en la actualidad sin la ayuda de modelos en el pasado que le sirvan de guía; y en cuanto producto genuino de una época que ha tomado conciencia de la contingencia de todas las cosas humanas, avanza de forma tentativa entre grandes peligros sabiendo que los progresos son falibles y reversibles, y el resultado incierto.

Observaba Tocqueville que la revolución democrática se impone en el mundo de una manera no civilizada porque «se está realizando *en lo material* de la sociedad, sin producirse en las leyes, los hábitos y en las costumbres el cambio que hubiera sido necesario para hacer beneficiosa semejante revolución». Y añade que «hemos abandonado lo que el estado antiguo podía presentar de bueno sin adquirir lo que el estado actual podía ofrecer de útil», por lo que «todo parece dudoso e incierto en el mundo moral».² Coincide en el mismo diagnóstico el gran sociólogo francés Durkheim, al sostener que la nueva sociedad que está naciendo se halla expuesta al riesgo de «anomia» por cuanto «se ha desprendido de la antigua moral sin que otra adecuada a sus necesidades está ocupando el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias»; o como dice con bellas palabras: «Los antiguos dioses mueren o envejecen y aún no han nacido otros nuevos.» Por ello sentencia que «nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral».³

Ese cosmos jerarquizado de la premodernidad, que distribuía funciones a todos los entes de la creación, desde los minerales a los angélicos, conforme al orden eterno de la naturaleza, dejó a fines del siglo XVIII de ser una imagen del mundo vinculante para la nueva subjetividad emergente. El yo consciente de sí mismo ya no se deja asimilar tan fácilmente como antes a una función social y al punto nacen los graves problemas de socialización de la subjetividad y, paralelamente, las novelas de educación, las *Bildungsroman*, que tratan de abordar y dar solución al problema creado. Quien se considera

fin en sí mismo se resiste a convertirse en medio, ni siquiera medio de la comunidad, del interés general o del bien común. El yo autoconsciente necesita buenas razones y una amplia educación sentimental para consentir en renunciar a sus pulsiones individualistas y para subordinar su espontaneidad estético-instintiva a los fines superiores de la colectividad. Durante algún tiempo, la sociedad logró contener las fuerzas centrífugas latentes en su interior gracias a los dos máximos instrumentos de socialización del yo que habían funcionado con extraordinaria eficacia durante siglos: las costumbres y las creencias colectivas, singularmente la religión y el patriotismo, que conducen al yo hacia la virtud cívica con gran economía de esfuerzos, rápida y certeramente. En un repliegue conservador típico de fines del XIX y principios del XX, ambas trataron de unirse a la desesperada para intentar moderar las tendencias atomísticas de un individualismo cada vez más crecido. Pero el fallo condenatorio, firme y sin recurso, que el nihilismo pronunció contra las costumbres colectivas acabó desterrando a éstas de la república moderna, como Platón expulsó a los poetas de la antigua, y a consecuencia de ello la nuestra es hoy una democracia sin *mores*.

En suma, la democracia, que se ha impuesto en nuestras instituciones y procedimientos, pero no en lo material de ella –los sentimientos, las costumbres, las conductas, los estilos de vida–, se halla privada de los dos principales instrumentos de socialización del yo de que dispone la polis, sin que se hayan desarrollado aún otros que vengán a reemplazarlos con análoga eficacia. De manera que si Tocqueville y Durkheim vislumbraron los síntomas de la nueva civilización que lentamente se gestaba entre las ruinas de la anterior y llamaron la atención sobre los peligros que amenazan ese periodo de interregno, siendo así que en su época todavía creencias y costumbres colectivas estaban vivas y cumplían ampliamente su misión civilizadora, esos peligros han alcanzado después su máximo de intensidad a consecuencia del nihilismo que, por ser posterior, ninguno de los dos pudieron conocer y que, tras ser inicialmente una doctrina de intelectuales en su gabinete, hoy se ha extendido y consolidado por todas partes como estado general de la cultura.

Visto lo cual, ya nos parece estar oyendo las siguientes preguntas,

intrigantes y abiertas: ¿Qué puede ofrecer esta civilización incipiente para retener, refinar o sublimar las inclinaciones estético-instintivas del yo cuando se ha renunciado a la religión y el patriotismo y a las antiguas creencias colectivas? ¿Qué civiliza al yo, qué le socializa, qué le hace virtuoso en una sociedad postnihilista y secularizada, que descrea de toda verdad que no sea consensuada, autorreferencial, intersubjetiva? ¿Es realmente viable una civilización con pretensiones de permanencia que, tras la muerte de Dios, trata de fundarse exclusivamente sobre bases finitas? Retomando la clásica cuestión metafísica que se interroga por qué existe el ser y no la nada, el yo moderno se reformula a sí mismo ese dilema aún no resuelto en los siguientes términos: para una subjetividad moderna, ¿por qué la civilización y no la barbarie? ¿Qué razones pueden resultar de verdad hoy convincentes al yo para que acepte una cierta dosis de «urbanidad» y haga propias las limitaciones y alienaciones inherentes a una civilizada vida en común, renunciando a sus pulsiones antisociales, bárbaras quizá para algunos, pero auténticas, espontáneas y, en definitiva, suyas?

Esta última consideración enlaza con el interesantísimo fenómeno, original de nuestro tiempo, de la *vulgaridad*. Llamo «vulgaridad» a la categoría que concede valor cultural a la libre manifestación de la espontaneidad estético-instintiva del yo. Frente a una perspectiva aristocrática, que reserva el concepto de cultura para las formas elaboradas, selectas, contenidas y altamente codificadas de una elite, la originalidad histórica de la vulgaridad consiste en la exteriorización de la espontaneidad no refinada, directa, elemental, sin mediaciones, de un yo no urbanizado, con la pretensión de que dichas expresiones tengan exactamente el mismo derecho a existir y manifestarse públicamente que los elevados productos culturales, y ello por nacer, unos y otros, de subjetividades que comparten exactamente la misma dignidad.

Ejemplaridad pública arguye acerca de la profunda verdad, belleza y justicia de la vulgaridad, sólidamente instalada en nuestra cultura, y reclama para ella un respeto como emanación genuina de la igualdad. Se ha constituido por derecho propio en la categoría político-cultural capital de nuestro tiempo, con relación a la cual habrá de plantearse en el futuro toda

propuesta civilizatoria que pretenda ser realista. En consecuencia, toda meditación profunda sobre la democracia y su tarea moral debe iniciarse por situar en el centro de su reflexión la vulgaridad en que ha resultado, de momento, el igualitarismo.

La democracia es una entidad finita tocada de *infirmas* e impermanencia y dependiente al máximo de la voluntad contingente de sus miembros. Es innegable que el modo que cada ciudadano elige para «labrar su camino», aunque sea siempre una decisión que le compete sólo a él en último término, condiciona la viabilidad del proyecto democrático, sin que leyes, instituciones, procedimientos y coacción legítima sean bastante para garantizarlo. Desprovista la polis democrática de sus instrumentos tradicionales de socialización, únicamente puede intentar promover la virtud del hombre induciéndolo con motivaciones de naturaleza exclusivamente cívica.

Cabe plantearse con todo énfasis si, en la opción esencial entre civilización y barbarie que se agita en lo profundo de la conciencia de todo ciudadano, estos limitados presupuestos intramundanos y seculares, sin la ayuda del tradicional poder movilizador de las antiguas ideologías, serán por sí solos suficientes para hacerle sentir el deber y para inclinar su corazón hacia la civilizada autolimitación de sus deseos.

Ahora que la subjetividad ha conquistado una liberación casi total de las antiguas represiones, se nos hace evidente que no es lo mismo una ampliación de la esfera de la libertad –que ha alcanzado ya un máximo histórico– que un uso correcto o virtuoso de esa esfera de libertad ampliada: ser más libre, vivir sin coacciones, es sin duda bueno, pero no asegura que lo sea también la forma en que ejercitamos esa superior libertad. A veces se produce un desdichado deslizamiento conceptual y se piensa que porque somos más libres ya se nos ha concedido también la virtud misma, lo cual es falso *porque la liberación del yo no garantiza su emancipación*. Basta abrir los ojos para comprobar que lo que mayoritariamente ha liberado esa subjetividad liberada pero no emancipada ha sido, de hecho, grandes dosis de vulgaridad. La vulgaridad, respetable por la justicia igualitaria que lo hace posible, puede ser también, desde la perspectiva de la libertad, una forma no

civilizada de ejercitarla, una forma, en fin, de barbarie.

En conclusión, no es sostenible una democracia basada en la barbarie de ciudadanos no emancipados, personalidades incompletas, no evolucionadas, instintivamente autoafirmadas y desinhibidas del deber. No es sostenible una civilización no represora edificada sobre las arenas movedizas de la vulgaridad de sus ciudadanos. Estando en juego el ensayo de una civilización igualitaria sobre bases finitas, la democracia se carga de legitimidad para dirigir a esos ciudadanos un imperativo incondicional y vinculante que dice: «Tienes que reformar tu vida.»

IV

Fieles a nuestra ingenuidad aprendida, buscamos las huellas en la playa de una objetividad metafísica y ética que sea peculiar a nuestra cultura democrática y con la que alcanzar el universalismo que toda cultura que realmente lo sea necesita para subsistir y consolidarse. Pero –esto es importante– nos obligamos a buscarla dentro de los límites de la subjetividad moderna porque sólo en el interior de la experiencia del sujeto podremos hallar algo que éste considere válido y vinculante para él.

El problema proviene de la noción de subjetividad que nos hemos formado desde la época del Romanticismo hasta nuestros días y del tipo de experiencia de que ella es capaz. Porque los esfuerzos por liberarse de una objetividad anónima propició, pasando de un extremo a otro, el nacimiento de una subjetividad radicalizada. Dicho de otra manera, desde Herder nos hemos acostumbrado a hallar lo subjetivo de la subjetividad en lo diferente, lo especial, lo peculiar de cada uno de nosotros: ser individual es ser distinto, original, único, y tener experiencia es experimentar la propia singularidad irrepetible. Nuestra representación de la subjetividad se forma tomando prestadas las propiedades que Kant atribuye en exclusiva al genio artístico: situarse por encima de las reglas, ser creador y autolegisador. Este préstamo

se observa con claridad en *Sobre la libertad* de Stuart Mill. La singularidad y la originalidad del individuo es, dice el filósofo inglés, «la sal de la tierra», «la atmósfera del genio». Ensalza con hermosas palabras la riqueza, variedad y pluralidad de formas de ser del yo y consecuentemente menosprecia a quienes siguen el despotismo de las costumbres y opiniones comunes, los cuales «no tienen otra necesidad que la facultad de imitación de los simios». Lamenta que hoy los individuos se hallen perdidos entre la muchedumbre, esclavos del lugar común, del profundo sueño de la creencia establecida. Para él las creencias y costumbres colectivas son patrimonio de la masa, «esa mediocridad colectiva», añade con desdén. Frente a ella, recomienda al individuo que practique la «excentricidad» de conducta. Dice que «el simple ejemplo de no conformidad, la simple negación a arrodillarse ante la costumbre, constituye en sí un servicio. Precisamente porque la tiranía de la opinión considera como un crimen toda excentricidad, es deseable que, para poder derribar esta tiranía, haya hombres que sean excéntricos. La excentricidad y la fuerza de carácter marchan a la par, pues la cantidad de excentricidad que una sociedad contiene está en proporción a su cantidad de genio, de vigor intelectual y de coraje moral».⁴

La obra de Mill compendia muy bien la concepción aristocrática de la subjetividad, la cual se afirma como entidad singular y única separándose orgullosamente de las creencias y costumbres colectivas de la masa. Naturalmente, toda ejemplaridad está excluida, porque la individualidad reside en lo irrepetible y excepcional del yo. Ser hombre consiste en ser diferente, y para llegar a serlo debe el yo encumbrarse por encima de la *indistinción* de la masa –donde todos los sujetos se asemejan entre sí– y forjarse una personalidad *distinguida*.

Es importante señalar aquí la diferencia que existe entre, por un lado, despreciar una vulgaridad como elemento extraño y opuesto a la verdadera subjetividad, como ocurre en la moral aristocrática sustentada por Mill y, por otro, admitir ese elemento de indistinción vulgar en la constitución de dicha subjetividad y, precisamente por admitirlo, aspirar a reformarlo. La alternativa a la vulgaridad no ha de ser el regreso a un aristocratismo anacrónico sino, por el contrario, su reforma, sin salirse, eso sí, de los

confines del igualitarismo que la creó. Y, como paso previo, se ha de ensayar una representación de la subjetividad que, en lugar de poner dentro de ella el acento en lo distinto y lo que nos separa, tenga en cuenta positivamente, por el contrario, esa indistinción subjetiva, aquello que es común y todos compartimos y experimentamos en cuanto sujetos. El igualitarismo democrático y la dignidad humana que le sirve de fundamento arrojan una luz nueva sobre estos asuntos y nos ayudan a dar ese paso previo.

En virtud de la dignidad democrática, a cada ciudadano se le reconoce igual autonomía moral y competencia cívica para buscar la felicidad a su manera y elegir, según su criterio, lo que más le conviene en los asuntos públicos y privados, sin que ningún otro ciudadano pueda pretender, en consideración a sus dones naturales, su posición social, sus méritos o sus conocimientos superiores a los del resto, el ejercicio de una tutela sobre los demás y sobre las decisiones relevantes atinentes a su vida. Alcanzada la mayoría de edad, se convierte en ciudadano de pleno derecho, y es muy justo que así sea porque todos compartimos la misma necesidad de aprender a ser mortal y nadie puede sustituirnos en este trance personalísimo y al mismo tiempo universal por lo mismo que nadie posee la llave de la vida. El mayor o menor grado de capacidad o instrucción de las personas no altera la realidad última de nuestro común destino mortal y de la igual dignidad finita de todos los hombres ante la negatividad de la experiencia y del devenir enigmático de la vida, que no entiende de minorías selectas ni de eminencias ni de privilegios.

La individualidad no es tanto un negocio de unos pocos solitarios y lúcidos como la experiencia común, general y normal de todo hombre en cuanto hombre. Cada sujeto, cada yo cotidiano que nace, trabaja, funda una casa y muere, participa en plenitud de toda la intensidad y el dramatismo de la verdadera individualidad. En la «medianía» del simple hombre que se especializa en el trabajo y en el corazón se ha de admirar, en justicia, el acto heroico de asumir la propia mortalidad, aunque esa heroicidad quede en la mayor parte de los casos velada por el sereno cumplimiento del deber y la ausencia de manierismo propios de la normalidad ética. En esa conversación incesante que es la cultura literaria, se diría que Montaigne replica

anticipadamente a Mill y a su propuesta de un yo excéntrico cuando, en la última página de sus extensos *Ensayos*, nos lega una de sus convicciones más profundas: «Las vidas más hermosas son, a mi juicio, aquellas que se acomodan al modelo común y humano, con orden pero sin milagro, sin extravagancia.»⁵

Esas vidas situadas en el modelo común y humano, sin milagro ni extravagancia, que son de una forma u otra todas las vidas, participan de una experiencia humana asimismo común, general, objetiva, que se resume en el universal «vivir y envejecer» de los hombres. Nada me obliga a fijarme en los aspectos inusitados, excéntricos, exclusivos, únicos, de mi biografía, que no son generalizables porque sólo a mí me conciernen. Hay otro aspecto de la experiencia subjetiva que se relaciona con lo típico y paradigmático de ella, aquello que yo comparto con todo hombre por el solo hecho de serlo y me pone en comunicación directa con lo esencial humano, una vez abstraído de lo accidentalmente mío; conectando así con aquello que, siendo *mi* experiencia, es también una experiencia *de* la objetividad general del mundo. Demasiado tiempo hemos identificado la subjetividad con lo extraño, lo insólito, cuando lo fundamental de la experiencia humana, ese «vivir y envejecer», es común a todos y por consiguiente universal.

En esta modalidad de experiencia encontraríamos una puerta a la universalidad en el interior mismo de la subjetividad moderna.

A este tipo de experiencia subjetiva y personal pero al mismo tiempo objetiva y universal la he denominado *experiencia de la vida*. Es un nombre que en la tradición está más o menos asociado a la literatura sapiencial o al saber difuso y normalmente desengañado de los que han vivido muchos años o han corrido grandes aventuras. La idea que propongo es, por el contrario, compleja, técnica, perteneciente al mismo tiempo a la pragmática y a la metafísica y, pese a descansar en la experiencia, de alguna manera trascendental. Porque no designa una experiencia concreta que cada cual haya podido tener, ni la suma de muchas de ellas, sino los límites de toda experiencia, límites establecidos por la estructura misma de la realidad. La experiencia de la vida contesta a la conocida pregunta de Kant que interroga sobre «¿qué podemos esperar?», entendiéndola como lo que todo sujeto

mortal y autoconsciente puede razonablemente esperar, en general, de la vida, incluso antes de haber empezado a vivir. Es una noción que establece el marco o forma de toda experiencia posible y enuncia el teorema de equilibrio entre la *experiencia* y la *esperanza*.

La noción «experiencia de la vida» ya sirvió como hilo conductor de toda la extensa investigación emprendida en mi primer libro, *Imitación y experiencia*, donde se proponen hasta tres definiciones de ella en otros tantos momentos diferentes, siempre en relación con los ejemplos y los modelos que uno se encuentra en el transcurso de la vida finita.

Aquiles en el gineceo describe esa experiencia universal como «el aprendizaje de la mortalidad» y analiza el proceso de la subjetividad que conduce a ella, en el marco de una teoría de los estadios en el camino de la vida. Parte de la situación que tan maravillosamente refiere el mito sobre la adolescencia de Aquiles: el mito cuenta que Aquiles durante los años de su mocedad vivió escondido en un gineceo, entre doncellas, vestido como ellas y dedicado a sus inocentes pasamientos, sin personalidad definida, sin hazañas, en una ociosidad irresponsable, huyendo de su destino heroico. Era inmortal, pero el oráculo le avisó de que moriría en caso de que participara en la guerra de Troya. Y, sin embargo, Aquiles decidió por propia voluntad pelear en Troya, sabiendo que caería en el mismo campo de batalla, como así ocurrió. Y me preguntaba en dicho libro ¿por qué Aquiles prefirió la vida breve y mortal antes que permanecer eternamente en el gineceo disfrutando de sus placeres? Estudiando el mito con cuidado se observaba que ir a Troya significó para Aquiles muchas cosas al mismo tiempo: salir de la oscuridad del anonimato entrando en la vida pública, ganarse la vida con su esfuerzo, prestar un servicio a la comunidad de los griegos (a los que, con su participación, garantizaba la victoria), obtener el título de «el mejor de los aqueos», que le proporcionaba una identidad social y, en último término, pero por encima de todo, ser simplemente Aquiles, un hombre, un ejemplo supremo de lo humano.

La mortalidad era para Aquiles, en suma, el precio que había que pagar por ser individual. Porque, aunque suene extraño, la mortalidad debe elegirse y ser objeto de personal apropiación, no es algo que ya esté dado o puede uno

disponer de ello sin esfuerzo ni aprendizaje. Más aún, es la tarea de toda una vida que no termina nunca de completarse. Nuestra vida es una novela de educación o *Bildungsroman* sobre ese viaje interminable desde el gineceo al campo de batalla troyano. En ese destino de Aquiles veía yo condensado el destino común de todos los hombres, que se sienten inmortales en su infancia y tienden a autodivinizarse en la adolescencia, como si vivieran en un gineceo, y en determinado momento deciden ir a Troya y entrar en la economía productiva de la polis, donde todo es intercambiable y sustituible, incluido el propio yo. Por eso la polis es el gran teatro de la finitud, donde el yo desarrolla su doble especialización –la casa y el oficio– y hace la experiencia radical de su propia no necesidad, esto es, de su contingencia, de su mortalidad y de estar, como el héroe griego, eligiendo para sí una vida al mismo tiempo individual y corta. De ahí que esta experiencia *universal* sobre la propia mortalidad que llamábamos «experiencia de la vida» sea siempre una experiencia esencialmente *política*.

Se puede estar de acuerdo con los existencialistas cuando sostienen que la finitud es un atributo inescindible de la individualidad, pero no cuando pretenden que esa decisión a favor de la mortalidad es una experiencia de lo único y singular del propio yo. No tiene razón Heidegger cuando abomina de la «publicidad», reino de la falsedad y la inautenticidad, que consumaría, según él, el aplanamiento de todas las posibilidades del ser, y contrapone a ella la esfera privada donde al yo se le revelaría su ser más originario. Por el contrario, es en la publicidad y en la normalidad de la polis comunitaria donde al sujeto se le abre la posibilidad total y originaria de elegir su propia mortalidad. Puede que la muerte sea un acontecimiento íntimo o privado, pero la mortalidad, anticipo moral de la primera, desde luego no lo es. En ningún otro sitio como en la polis y en las instituciones que ella crea, en la experiencia de todo ciudadano de ser trabajador por cuenta ajena, en la previa aceptación de la ajeneidad de los frutos que uno produce, incluso en los hijos y las obras más personales, y primero y sobre todo, en la conciencia de ser total y absolutamente prescindible en ese orden social hasta llegar a ser, al final, sustituido, en todo este complejo de experiencias el yo aprehende su propia mortalidad mucho más eficazmente que en las ensoñaciones de un

paseante solitario.

V

La esfera política es también la esfera de la ejemplaridad. Quien realiza la experiencia común, normal y compartida de ser mortal en el ámbito finito de la polis, es un ser ejemplar: su conducta es generalizable y se ofrece como ejemplo imitable a los demás.

Porque ser mortal, de acuerdo con lo anterior, es ser ciudadano y dejar atrás un esteticismo instintivo y una vulgaridad moral. Hay una nobleza en ese elevarse éticamente por encima de sí mismo hasta la responsabilidad por el todo, en perder el propio yo estético para encontrarlo después transformado en sus obras, en vivir en nombre de todos más que en nombre propio. La doctrina romántica del genio nos ha dejado ciegos para percibir la noble sencillez y la serena grandeza de la normalidad política. Participar en la polis y continuar su obra pública es extremadamente duro porque exige al yo renunciar a sus prerrogativas juveniles, aceptar para sí mismo la estricta regla general y observar los patrones de comportamientos tipificados por la comunidad. Y aunque desprestigiada por una cultura que ha hecho del genio artístico el patrón de la individualidad, la empresa fundamental del hombre consiste en merecer esa normalidad política. Lejos de no estar a la altura del hombre, no existe en el mundo otra empresa mayor y más digna de él, y constituye una tarea tan vasta que requiere todo una vida. Nadie necesita instrucción para aplicarse las prerrogativas del genio. Lo que está hoy y estará siempre por hacer es la educación del *eros* que da alas al yo estético y su aplicación a una función social dentro de la economía de la polis.

El yo que progresa en el camino de la vida y pasa del gineceo a Troya, de la autoposesión estética a la alienación ética, es un ciudadano emancipado que ha reformado su vida y ha cambiado la vulgaridad por la ejemplaridad, contribuyendo así a hacer viable el proyecto democrático.

Uno de los graves problemas con los que ha de enfrentarse este proyecto civilizatorio en marcha es la actual ausencia en nuestra cultura de una *paideia* que comprenda todas las dimensiones de la personalidad. Nuestra cultura escinde al yo en dos esferas: la pública y la privada. Se admite una delegación de poder a las instituciones políticas para que organicen los asuntos de interés general y limiten en algún grado los derechos subjetivos para proteger el orden público y el interés colectivo, pero, tras los procesos modernos de liberación cultural, la esfera privada no sólo se confía siempre al yo sino que cualquier insinuación de valor o de virtud se estima invasora de su autonomía. Junto a las éticas públicas que hoy tanto abundan – emancipatorias, comunicativas, teorías de justicia, etcétera– no se encuentra una ética privada prescriptiva, porque se entiende que en el espacio íntimo no hay mandato ni prescripción, sólo libertad, preferencias y opciones personales. Con estos presupuestos es muy difícil que la democracia logre persuadir a sus miembros de la obligatoriedad de reformarse, toda vez que no se le reconoce a la polis autoridad para señalar el deber a la ciudadanía ni legitimidad a los mandatos de colaboración que le dirige.

El otro problema es el ya aludido anteriormente: tras la crítica nihilista, se han eliminado las creencias y costumbres colectivas y con ellas los instrumentos más eficaces de socialización del yo. Las «buenas costumbres» conducen al yo hacia la virtud con una gran economía de esfuerzo y emancipan colectivamente a la ciudadanía. Una democracia sin «mores», como la nuestra, atomiza a la población en una pluralidad desintegrada de subjetividades y obliga al yo a ser cívico y virtuoso por su cuenta, emprendiendo una larga peregrinación moral en solitario.

En *Ejemplaridad pública* –que cierra la trilogía sobre la experiencia– se ofrecen fundamentos éticos y metafísicos que querrían ser útiles para dotar de densidad y contenido a nuestro proyecto civilizatorio; desearía ser un paso en esa ética que Durkheim pensaba que debíamos preparar para los nuevos tiempos. Debe aclararse primeramente que lo «público» de la ejemplaridad pública no se reserva a los políticos profesionales y a los partidos; se entiende, por el contrario, que todo ciudadano emancipado, que ha progresado en el camino de la vida, es ya una persona pública y sólo por eso

reside con pleno derecho en el espacio público.

Una teoría de la ejemplaridad para una cultura finito-igualitaria debe empezar por liberar a la ejemplaridad del secuestro elitista que ha sufrido históricamente –la ejemplaridad ha estado asociada al aristocratismo desde los héroes homéricos, príncipes de los pueblos–, para acto seguido demostrar la posibilidad de una ejemplaridad igualitaria. Una vez establecidos estos principios, deberá mostrar cómo la ejemplaridad es un ideal que por su propia naturaleza involucra todas las dimensiones de la personalidad, la pública y la privada, porque sólo podemos llamar «ejemplar» a quien exhibe una honestidad general y una rectitud básica en su biografía, que Cicerón llama una «uniformidad de vida». Se necesita, por consiguiente, la restauración de una *paideia* integral que comprenda todas las dimensiones unitarias de la personalidad al mismo tiempo y que sepa involucrarlas responsablemente, por convicción y no coacción, en el proyecto colectivo.

En segundo lugar, habrá de indicar de qué manera la *paideia* de la ejemplaridad, gracias al carisma que emana, es capaz de suscitar en la sociedad las «buenas costumbres» que la república democrática necesita inexcusablemente para integrar al ciudadano solitario en una comunidad y, sin coacción, sólo por persuasión, inducir a su espontaneidad hacia la socialización civilizatoria. Para Weber el carisma, vibrante de energías vitales y auráticas, es el elemento innovador de la política; al rutinizarse, crea costumbres. Pero como para el sociólogo alemán ambos, carisma y costumbre, pertenecen a una época superada anterior al moderno desencantamiento del mundo, debería deducirse que para él la democracia actual, racional y legal, está destinada a ser un desierto sin costumbres en medio de una interminable monotonía. Ahora bien, la ejemplaridad igualitaria está dotada de cualidades carismáticas innovadoras y es capaz de generar, en el seno de las complejas democracias modernas, un haz de buenas costumbres lo bastante densas para contener a un individualismo en fuga, reformarlo y transportarlo a la virtud cívica, una vez que se ha llegado al pleno convencimiento de que «las bayonetas del Gobierno» carecen de fuerza suficiente para evitar la anomia social.

Conviene añadir unas reflexiones finales acerca de la ejemplaridad de los

políticos profesionales. No se sugiere, por supuesto, que son ejemplares, sino que *deben* serlo. A diario observamos que la ejemplaridad funciona como principio para juzgar a los políticos –no basta que cumplan la ley, se les exige un *plus*– y sin embargo la ejemplaridad política tampoco ha sido estudiada seriamente. Se nos hace evidente que la uniformidad de vida, incluso –nos guste o no, nos parezca bien o no– la rectitud en la vida privada, es un principio activo y operante en la esfera pública porque, de hecho, influye decisivamente en la generación de confianza entre la ciudadanía hacia los políticos. La confianza *se inspira* y esa inspiración no se produce técnicamente: nace del halo carismático de una ejemplaridad personal.

Si se tenía alguna duda al respecto, la realidad de ese principio la confirma la victoria electoral de Obama a consecuencia de una campaña presidencial muy perspicaz y premonitoria. Es un presidente poseedor de dos títulos universitarios que, sin embargo, no ha escrito estudios jurídicos o políticos, como podría quizá esperarse, sino, siendo todavía joven, dos autobiografías y que, en la carrera electoral y después, ha llenado constantemente sus importantes discursos con relatos de su vida de un carácter sutilmente ejemplar. En esta época postideológica, en la que lo que atrae la confianza de la ciudadanía no es tanto la coherencia de la agenda política como la personalidad misma del político, éste debe ser capaz de proponerse a sí mismo como relato y forjar con su biografía la imagen de un tipo humano fiable. Desde este punto de vista, fue un gran acierto del candidato Obama la composición de textos autobiográficos, porque la *narrativa*, y sobre todo en primera persona, es la técnica retórica más eficaz para elevar la anécdota de la propia vida al rango de categoría paradigmática, inspiradora y convincente. La política es hoy menos cuestión de cosas – planes, programas, proyectos– y más de personas en acción: menos *res publica* y más *dramatis personae*.

1. F. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Madrid, Debate, 2000, trad. de J. Laín Entralgo, diálogo de Iván con el diablo, pp. 922 y 923.

2. A. de Tocqueville, *La democracia en América I*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, trad. de E. Nolla, pp. 12, 14 y 303.

3. Últimos párrafos de E. Durkheim, *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1982, trad. de C. G. Posada, y *Las formas*

- elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, trad. de A. Martínez, p. 668.
4. J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Barcelona, Orbis, 1984, trad. de J. Sainz Pulido, pp. 83-84.
 5. M. de Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, trad. de J. Bayod, p. 1668.

4

Concordia,
o estar de acuerdo consigo
mismo y con los demás

Una filosofía mundana debería ser capaz de producir ideas que promuevan la concordia y la amistad cívica entre las personas. Dado que Aristóteles es posiblemente el pensador que más elevada función política y moral ha asignado a la amistad –una tendencia ingenua a la socialización a la que hasta las personalidades más individualistas acaban cediendo–, merece la pena detenerse un momento en este lazo que los hombres eligen voluntariamente para atar su libertad y observar el camino que recorre la ética aristotélica hasta concederle una posición culminante dentro del sistema de su filosofía práctica.

I

Con todas las salvedades epistemológicas de las que nos ha hecho conscientes la moderna sociología del conocimiento, nadie discutiría que la ciencia progresa y que lo hace además de forma acumulativa. Hoy sabemos de la naturaleza –física, biológica, animal y humana– mucho más que hace un siglo, inmensamente más que hace un milenio. Y esos conocimientos están verificados empíricamente a través de unos procedimientos y protocolos que, para que merezcan darse por válidos, deben poder repetirse por cualquiera en cualquier lugar, siempre que se cumplan las condiciones prescritas. La verdad científica encuentra su símbolo en el laboratorio. Quien proponga una hipótesis debe ser capaz de probarla por medio de un experimento

controlable, contrastable, objetivo.

¿Y la filosofía? ¿Y la poesía, la música, la novela, el arte, la religión? ¿Cómo se validan? ¿Cuál es su verdad? ¿Dónde está su laboratorio? Seguro que no es el científico, ése que imaginamos con sus arquetas, sus tubos de ensayo, sus redomas y alambiques. Porque nadie ha sometido la *Ética* de Aristóteles a un experimento empírico, ni ha verificado la corrección de sus proposiciones morales, como se hace, por ejemplo, con una ley física, cuya verdad admite ser enunciada por medio de una fórmula matemática.

Porque, en efecto, la verdad humanística, a diferencia de la científica, no es acumulativa. La ciencia en progresión permanente convierte al punto lo superado en arqueología. Cada nuevo descubrimiento, cada nuevo hallazgo, descansa sin duda en los anteriores pero al mismo tiempo los mejora, los supera y, en consecuencia, los despoja de verdad, condenándolos a ser parte del pasado. La historia de la ciencia es un camino en ascensión que va levantando a su espalda una polvareda de ilustres falsedades. Salvo a los historiadores, ¿a quién le interesa un estadio imperfecto de la evolución científica cuando ya ha sido sustituido por otro más desarrollado y superior? La ciencia vive en la actualidad, su elemento es el presente.

Todo lo contrario de lo que ocurre con las creaciones del espíritu. En el ámbito de la poesía, la novela, la pintura o la filosofía, la categoría de progreso no es explicativa. El espíritu humano no progresa, *deviene*. Nadie diría que Rilke es superior a Shakespeare, éste a Dante, o este último a Virgilio. Todos ellos y sus obras son igualmente manifestaciones superiores de lo humano. Una nueva creación no reemplaza a la anterior, como centinelas de una garita al término de una guardia, sino que convive dichosamente con ella. Por eso todas ellas disfrutan de una incesante actualidad. Una obra de arte clásica permanece verdadera por años sin término.

¿Y dónde reside su verdad? El laboratorio de las obras del espíritu es el consenso favorable que éstas suscitan entre los entendimientos cultivados y de buen gusto. Generaciones y generaciones de hombres, durante más de dos milenios, se han acercado a la *Ética* aristotélica hallando en sus palabras y razonamientos un profundo eco humano, registrado en una forma eminente.

En suma, su lectura ha sido para ellos fecunda y ese consenso positivo, sostenido durante tanto tiempo, es la única verdad que le es propia a las obras del espíritu. Hay libros que gozan de éxito pero cuyo efecto se desvanece como el vapor a la menor ráfaga de aire. Y aunque todo lo que el hombre hace es fruto de su época, y nada, ni la invención más genial, escapa a la gleba histórica, hay otros libros –los que alcanzan la condición de obras maestras– que, desbordando esas circunstancias iniciales que los vieron nacer, siguen derramando sentido sobre la vida de sus lectores, aunque los separe de ellos una vasta distancia temporal. Cuando esto ocurre, podemos decir que el libro en cuestión ha apresado una gran verdad. La *Ética a Nicómaco* es, sin duda, uno de ellos.

II

La historia de la cultura hasta el siglo XVIII es platónica, no aristotélica. El sistema de Platón, que presenta el orden sensible como participación de otro superior, inteligible y eterno, condensa con exactitud la mentalidad premoderna, que contempló siempre el mundo como *símbolo*. Para ella, lo percibido por los sentidos es una realidad incompleta que debe integrarse con lo ideal que capta el intelecto; lo visible se perfecciona con lo invisible; lo real es analogía de lo verdadero. El mundo de nuestra experiencia forma parte de un cosmos más amplio, jerárquicamente ordenado, en el que lo inferior es símbolo de lo superior. En realidad, el platonismo es sólo una expresión más de esa *estructura modelo-copia* que subyace a todo el curso de la premodernidad de un extremo a otro.¹

Pues bien, Aristóteles no acaba de acomodarse nunca del todo a este cosmos de la Antigüedad clásico-medieval. Él tenía un temple muy poco simbólico. Las ideas platónicas –paradigmas eternos, inmóviles, suprasensibles– se le antojaban demasiado alejadas del funcionamiento de la realidad tal como la experimentamos en nuestra vida, en su riqueza y

complejidad. El alma del estagirita era al mismo tiempo lógica y sensualista.

Como Platón, prodiga en sus escritos las sutiles distinciones, la creación dialéctica de interminables clases y subclases, la multiplicación de géneros y especies. Como Aristóteles era mucho más sistemático que su maestro, logró reunir en un *corpus* impresionante y de larguísima influencia sus tratados sobre el razonamiento dialéctico y retórico y con pleno merecimiento se le considera hoy el creador de la lógica occidental.

Pero, junto a ello, Aristóteles –como destaca Ortega y Gasset en su espléndido ensayo *La idea de principio en Leibniz*– muestra un acentuado *côté* sensualista que concede estatuto de verdad a lo que perciben intuitivamente los sentidos. Veía la naturaleza como una fuerza inmanente, dinámica, en dirección a un fin. Puso las ideas platónicas en locomoción, por así decirlo. Para él, no es que el mundo sensible participe del inteligible sino que, por el contrario, el inteligible –las formas, las esencias– dinamiza la naturaleza en un escenario de visibilidad. Platón y Aristóteles comparten la convicción de habitar un cosmos, un mundo que posee, en su más íntima raíz, un orden perfecto; la diferencia entre ellos estriba en que en Platón ese orden sobreviene desde «arriba» y es fijo, mientras que en su discípulo está «delante» como una meta que atrae todas las cosas en perpetuo movimiento hacia ella. Aristóteles se imagina el mundo como una *energeia* que trabaja para llegar a su perfeccionamiento íntimo, realizándose y actualizándose constantemente sin salirse del reino de la experiencia humana. Esa meta de perfección recibe el nombre de *entelecheia*, un término técnico que significa «tener fin» o «sostenerse en el fin» y que incluye la voz griega *telos* (fin, finalidad). El universo platónico, en suma, es paradigmático y en ascensión vertical; el aristotélico es teleológico y en progresión rasante.

Ello hace al autor de la *Ética a Nicómaco* mucho más receptivo a las contingencias de las cosas del mundo, más inclinado a la observación de los fenómenos naturales y a la narración de la historia humana (el pasado de las constituciones políticas o de las doctrinas filosóficas), más interesado en conocer la opinión de la mayoría como punto de partida para la investigación, inclinado a la moderación entre extremos y proclive en todo a la ecuanimidad y al criterio prudencial.

Antes se ha dicho que Aristóteles no se ajustaba bien a esa imagen del mundo premoderna, platónico-simbólica, que fue hegemónica durante largos siglos. Sólo cuando los fundamentos de esa cosmovisión antigua empezaron a conmoverse, sacudidos por los avances de una mentalidad humanista y científica, Aristóteles disfrutó de una recepción universal en la cultura europea. Entre los siglos XIII y XVI el aristotelismo renacentista contribuyó a preparar el terreno para el nacimiento de la ciencia moderna, porque esa combinación característica en el filósofo griego de lógica y de empirismo resultó particularmente propicia para una novedosa aproximación teórica a la naturaleza sobre bases al mismo tiempo matemáticas y experimentales. Ese fue el *momento aristotélico* de la historia occidental, en transición entre, de un lado, el platonismo simbólico que hace de la naturaleza el reflejo de la luminosidad del cielo y, de otro, la transformación de esa misma naturaleza, a partir de Descartes, en *res extensa*, pura materia inerte y mecánica, desprovista ya de la finalidad que dinamizaba el mundo aristotélico.

III

También la *Ética a Nicómaco* acusa la impronta de las dos almas aristotélicas. Su tendencia a la lógica se manifiesta, en primer lugar, en ese *furor clasificador* con que separa cuidadosamente entre materias incomunicadas entre sí. Para Platón, la jerarquía del ser culmina en la Idea de Bien, que excita el *eros* de quien era capaz de mirarla cara a cara: ontología, ética y estética van todo en uno. Aristóteles, en cambio, prefiere discriminar entre ámbitos de realidad y, cediendo a su infalible prurito sistemático, asigna a cada uno de los sectores del ser una ciencia específica: la dialéctica, la retórica, la metafísica, la física, la biología, la psicología, la ética, la política, la poética, etcétera. La ética es lo que queda después de haber restado a la totalidad del ser lo que corresponde al resto de las disciplinas, de suerte que al lector se le presenta un hombre moral –gravísima mutilación que se

transmitirá a la tradición posterior— ayuno de biología, de poética y sobre todo, ay, de ontología.

El inquisitivo logicismo se introduce también en el interior mismo de la *Ética*, en la cual menudean, como en sus otras obras, las definiciones, las clases, las subclases, las distinciones entre ellas, las relaciones y las comparaciones con una abundancia tal que sólo puede entenderse por una inclinación insuperable al rigor argumentativo y al razonamiento analítico.

Los dos primeros libros de la *Ética* estudian cuestiones fundamentales — las definiciones de felicidad y virtud—, pero ya en el tercero se abandona esa perspectiva general para sumergirse con evidente complacencia en la minuciosa descripción, continuada en los libros siguientes, de cada una de las virtudes especiales: primero las llamadas virtudes «éticas», como la valentía, la moderación, la liberalidad, la magnanimidad o la justicia, y después las «dianoéticas» o intelectuales, entre las que figuran la ciencia, la técnica, la prudencia, el intelecto, la sabiduría, la deliberación, el entendimiento o el juicio. Es admirable —y a veces también fatigoso— ese ejercicio incansable de categorización, de delimitación, de oposición entre conceptos aparentemente contiguos pero susceptibles de finas diferenciaciones.

Con todo, la *Ética* es uno de los tratados dentro del *corpus* aristotélico en el que el polo sensualista es más acentuado. Él mismo afirma en determinado momento que en esta materia no cabe la ciencia exacta pues «no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación» (1104a).² No trata de componer unos «fundamentos de la ciencia moral» a la manera de Kant, sino proponer una teoría sustantiva orientada a la práctica, puesto que el objetivo aquí es no tanto saber más sobre la virtud como ser virtuoso.

Cuando Aristóteles escribe su tratado no pretende estar *inventando* una visión original y propia del reino de la moralidad. sino que aspira exclusivamente a *enunciar* la ya existente con la mayor objetividad posible. Como el mundo físico, también el moral está atravesado por una teleología; el fin que imanta todo es el bien, como dice el póstico de su investigación: «El bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.» El fin último del

hombre ha de ser, para nuestro filósofo, un bien perfecto en sí mismo y suficiente que por sí solo haga completamente deseable la vida: esto es la felicidad. Ahora bien, no reduce a ésta, la felicidad, a un cierto estado de ánimo interior positivo o placentero, como nos ha acostumbrado a pensarla hoy un cierto romanticismo. Imagina más bien una actividad o función objetiva que sea propia del hombre en cuanto hombre; de la misma manera que la técnica se ocupa de cómo se produce una mesa bien construida, y la política interroga cómo se organiza una ciudad bien ordenada, la ética pregunta cómo se comporta un hombre libre y racional cuando es «un ejemplar excelente de su especie» (*aristos*, normalmente vertido como «hombre virtuoso»).

Aristóteles responde con una doctrina de la excelencia moral que, con encomiable realismo, toma en consideración las contingencias operantes, *de facto*, sobre la moralidad humana, condicionándola sin anularla.

Concibe la virtud como un hábito que se adquiere mediante la práctica y que perfecciona un fondo previo de disposiciones y modos de ser de su poseedor; de ahí la sabia agudeza que demuestra en muchas observaciones de este tratado (y de la *Política*) relacionadas con la educación sentimental de la juventud y la ciudadanía. Además, la virtud es para él un hábito gratificante porque a cada ente le es placentero ejercitarse en sus funciones, y la felicidad es la específica función humana. Esa virtud representa siempre una forma de moderación moral en cuanto actividad que se sitúa entre dos extremos, en ese equilibrado término medio tan denostado injustamente por Heidegger, que lo calificaba, malentendiéndolo, como el modo vulgar de comprensión de la temporalidad humana. También demuestra buen sentido cuando razona sobre la «fragilidad del bien» (en expresión de Martha Nussbaum) y sobre la importancia que para la felicidad tiene procurarse un cierto número de bienes exteriores, toda vez que

la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o sin hijos no podría ser feliz del todo, o quizá menos aún aquellos cuyos hijos o amigos fueran completamente malos o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad (1099b).

IV

El empirismo aristotélico, que destila la amplia experiencia de la vida de un hombre dedicado a labores educativas y docentes, no está exento de un elevado ideal moral: el del hombre activo, racional, autónomo, medido, que controla sus pasiones y se mantiene feliz incluso ante la adversidad, siempre y cuando ésta no sea aplastante –como la que sufrió Príamo–, sabiendo incluso en ese caso soportar con dignidad impasible las vicisitudes de la contraria Fortuna. Ese ideal de hombre virtuoso se encierra todo él en la descripción que nuestro filósofo hace, en el célebre Libro VI, de la virtud intelectual de la prudencia (*phronesis*), estudiada por Pierre Aubenque en una monografía clásica. Prudente es la persona capaz de deliberar rectamente sobre lo que, en cada momento, conviene para vivir bien y elegir una vida buena. El entero edificio de la ética aristotélica acaba descansando, pues, en algo tan inasible e incontrolable como ese saber prudencial, intransmisible, indefinible, adquirido por *empiria*, sobre lo que es conveniente en cada momento concreto de la vida.

Aparentemente, la ética aristotélica es individualista porque sólo se ocupa de la felicidad de cada uno, singularmente considerado, y en su prosecución se diría que sólo interviene el propio agente moral individual en relación consigo mismo y con los bienes de su entorno. En *Política* Aristóteles da entrada al otro agente, la polis, a la que se encomienda la alta misión de educar a la ciudadanía. ¿Dónde quedan, en la obra aristotélica, las relaciones interpersonales, las interacciones con los otros, la red de influencias mutuas?

Es significativo que Aristóteles, tan insistente en destacar la importancia de los hábitos y modos de ser en el interior de la conciencia subjetiva para la adquisición de la virtud –«El alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse y odiar las cosas propiamente» (1179b)–, no preste atención alguna a las imitaciones sociales, esto es, las costumbres que repiten colectivamente todos o la mayoría en una comunidad y que despliegan infaliblemente una influencia decisiva en la constitución moral de la persona y en su imprescindible

socialización.

Sin embargo, ese olvido no es completo. En dos de los últimos libros de su *Ética a Nicómaco* (VIII y IX), que sirven de transición natural a la *Política*, Aristóteles desarrolla el estudio más extenso hasta entonces realizado sobre la *philia*, ese interregno entre lo ético y lo político que participa de los intereses de ambos. El campo semántico *philia* es más amplio que el nuestro de «amistad» y abarca, además de los propiamente amicales, un vasto campo de vínculos familiares, educativos, profesionales o coyunturales. Para el filósofo, la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud y –añade con una convicción que sugiere que nace de una inclinación personal arraigada– es «lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes» (1155a).

El hombre virtuoso, continúa Aristóteles, es alguien que está de acuerdo consigo mismo y tenderá a establecer contacto con otros como él, con los que cultivará una amistad basada en el trato frecuente; en el círculo de amigos comunes se crearán costumbres y, si llegan a ser muchos los ciudadanos que comparten iguales costumbres en el pensar, en el sentir y en el actuar, acabará floreciendo la concordia en toda la extensión de la polis:

La concordia parece ser una *amistad civil*, como se dice, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida. Tal concordia existe en los hombres buenos, puesto que éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí (1167b).

He aquí por qué la amistad, en el sistema aristotélico, culmina la ética y abre paso a la política.

1. Cfr. *Imitación y experiencia*, segunda parte, VI: «Substrato común a las tres clases de imitación: la relación modelo-copia como estructura fundamental de la cultura premoderna.»

2. Se cita por la siguiente edición: Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, trad. de J. Pallí.

5

Vida infinita

*El imposible intento orteguiano
de una filosofía de la vida al margen de
la condición mortal del hombre*

Este capítulo promueve lo que, en términos cervantinos, sería un «donoso escrutinio» a la teoría de la vida de Ortega y Gasset, concepto, como es sabido, tan central en su pensamiento que está presente en todas las etapas de su evolución intelectual. Tratará de mostrar que el vitalismo filosófico orteguiano, al dejar a la espalda un elemento inseparable e inmanente a la vida del hombre, como es su intrínseca mortalidad, volatiliza el meollo mismo de la esencia vital y lastra su filosofía con insuperable gravamen; vida humana es vida mortal, y olvidar o escamotear este hecho consustancial al vivir distorsiona la comprensión de lo que la vida verdaderamente es.

Si nos representáramos la idea de verdad como una cordillera que destaca sobre la llanura donde habitan los hombres, la historia universal sería un interminable y accidentado caminar a su alrededor. Cada momento histórico descubriría un lado, una faceta de esa mole inabarcable, y arrancaría siempre una veta auténtica de la verdad, pero nunca toda la verdad. En un capítulo anterior se ha sostenido la tesis de que la porción de ésta que corresponde al siglo XX se condensa en dos magnos desvelamientos que le son exclusivos: el de la finitud metafísica y el de la igualdad moral que, unidos ahora en una alianza que hace época, sustituyen a la anterior confederación formada por la «onto-teología» de la metafísica tradicional y el aristocratismo ético-político.¹

Sería reiterativo repetir aquí un argumento ya presentado más arriba; en lugar de ello lo daré por bueno y, asumiéndolo como presupuesto, lo contrastaré con las posiciones defendidas por Ortega y Gasset. El ilustre pensador español, tan alerta siempre a los cambiantes signos de los tiempos, tan vigilante centinela de las novedades culturales, tan sutil observador de las

modulaciones de las últimas tendencias espirituales, nunca vio, nunca comprendió, nunca sospechó la potente verdad de la finitud y de la igualdad, ni mucho menos su necesidad mutua.² *Ejemplaridad pública* ya desarrolló una amplia crítica al anacrónico aristocratismo orteguiano ciego o refractario a la verdad igualitaria, la cual se ha manifestado últimamente en toda su indiscutible evidencia.³ Restaba una crítica pareja a la impermeabilidad de su pensamiento con respecto a la finitud de la vida, que es la que ensaya a continuación este capítulo.

I

El modo de ser necesario (aquel cuya esencia es la existencia: Dios) se contrapone al modo de ser no-necesario, esto es, contingente. Ahora bien, hay dos formas de ser contingente.

Por un lado, la contingencia de lo que es de una manera pero podría ser de otra; así, una persona nació en Atenas pero podría haber nacido en Roma; es médico de profesión pero podría haber sido ingeniero; casó con una mujer de su pueblo pero podría haberlo hecho con una de otro pueblo o permanecer soltero. El historicismo, el perspectivismo, la doctrina del punto de vista, incluso el relativismo gnoseológico, nos han enseñado a desarrollar un sentido para apreciar estas mudables «circunstancias» de la vida, desdeñadas o ignoradas por una «filosofía perenne» que sólo se había interesado por la esencia inmutable de las cosas, su sustancia permanente, su naturaleza eterna y repetitiva.

Cierto que el ser del ente contingente es precario porque no existe en virtud de su propia esencia, pero la falta de firmeza de su estatuto ontológico no convierte las mentadas circunstancias biográficas en meros «accidentes» del ente, los cuales, para la conciencia moderna, conforman, por el contrario, el *quid* de la existencia individual, la vida humana misma. Ortega, con su prosa clarividente, pedagógica, cautivadora, plena de buen sentido, es el

maestro que educa a una generación de españoles sobre lo que cabría llamar – así en plural– *las contingencias de la vida*. Categorías orteguianas como «razón histórica» o «razón etimológica», su programa de «reabsorción de la circunstancia», su gigantomaquia contra el eleatismo o el naturalismo, su doctrina de las ideas y las creencias, aplicada luego a la sucesión de las generaciones históricas, entre otros lugares mayores de su obra, abundarían en este aspecto de la contingencia como potencialidad de un ente que podría ser o haber sido de otra manera a como actual y efectivamente es.

Por otro lado, la contingencia designa también aquello que es pero que simplemente podría *no* ser: no tanto las plurales contingencias de la vida como la *vida contingente* misma. Ya no se pone el acento en la mutabilidad y variabilidad de las cosas humanas (como cuando Ortega afirma que el hombre no tiene naturaleza sino historia), ni en la hipótesis de un modo de ser distinto del real; la contingencia que se predica ahora del ente, en esta segunda acepción del concepto, significa que ese ente que es, podría igualmente no ser. En lo que respecta a los seres vivos, la posibilidad equivale a total certidumbre: con seguridad absoluta, el ente viviente algún día, no tardando mucho, dejará de existir. No se dice que algo será o podrá ser de otro modo, sino que positivamente no será en modo alguno.

La primera forma de entender la contingencia es historicista, sociológica, cultural, ético-pragmática; la segunda, en cambio, es rigurosamente ontológica, porque describe un modo de ser del ente en cuanto ente: el modo de ser finito. El no-ser del ente viviente-finito es algo más que un accidente que acontece al final de su periodo de existencia porque esa negatividad del ser pertenece a la esencia de esa clase de ente y le acompaña mientras vive, permeando todas sus vivencias.

Entre los vivientes, el hombre es un ente finito singular porque sólo él tiene conciencia de su propio fin. Entiende que va a morir algún día y ese conocimiento le transforma. El futuro es enteramente imprevisible para el hombre menos en el dato de su propia muerte: ese es un hecho cierto que está siempre a disposición para contemplarlo, para meditarlo, para comprenderlo y comprenderse a sí mismo. Pues no al morir, sino al saberse finito, el hombre se recibe como mortal.

En este punto, importa introducir la distinción entre muerte y mortalidad. La muerte es una realidad física, biológica, que sucede al final de la vida; en cambio, la mortalidad es un atributo ontológico que caracteriza cierta clase de entes vivos. En su *Carta a Meneceo*, Epicuro pudo pronunciar el célebre *dictum* que recomienda disfrutar de los placeres de la vida sin preocuparse por la muerte porque mientras vivimos no morimos y cuando morimos ya no podemos pensar en ello. El consejo epicúreo acaso valga para mitigar el miedo a la muerte como suceso físico-biológico de un futuro aún indeterminado pero, desde luego, no para la mortalidad como autoconciencia de la propia naturaleza finita. Esa autoconciencia no se siente concernida sólo por sus postrimerías, ese último acto de su devenir en el mundo, sino por su propio ser en cuanto que, mientras vive y alienta sobre la tierra, es siempre y en todo momento una entidad mortal.

La distinción anterior entre muerte y mortalidad es útil para deslindar cuidadosamente entre dos posiciones contrapuestas sobre idéntica cuestión: de un lado, la anticipación obsesiva y luctuosa del hecho irremediable de la muerte humana, que por su absoluta negatividad corre el riesgo de aplastar todo esfuerzo por dar sentido a la propia existencia; de otro, la asunción moral consciente de nuestra condición mortal como paso previo necesario para proyectar un sentido a la vida y, dentro de los límites dados, establecer las condiciones para la autorrealización personal. Para la primera posición, la finitud de la vida se resume en absurdo, azar, tragedia, un sinsentido de fuerzas irracionales; para la segunda, vida humana es siempre vida mortal, lo cual implica sin duda un cruento no-ser ínsito en el provisional existir, pero al mismo tiempo la mortalidad representa el privilegio de esos particulares entes vivos que, siendo autoconscientes de su finitud, son capaces de aprovechar esta cualidad ontológica negativa para hallar en ella la forma de su individualidad más propia en este mundo.⁴

La filosofía de Ortega y Gasset desconoce o soslaya la contingencia ontológica de todo lo viviente, porque nunca dejó de pensar la vida como una cualidad *infinita*. Antonio Regalado destaca con acierto esta insuficiencia del vitalismo de Ortega,⁵ quien trata de compensar esta falta de realismo metafísico acentuando y aun exagerando la primera forma de contingencia con el resultado de disolver el problema fundamental de la mortalidad humana en las aguas corrientes del historicismo. El panvitalismo que agita como bandera no integra esa dimensión de la mortalidad humana porque, en su concepto, la vida es un veneno que mana y mana interminablemente. Siendo la vida humana en esencia una vida mortal, el intento orteguiano de elaborar una teoría de la vida del hombre al margen de su condición mortal implica un voluntarismo imposible, ilusorio, desmentido por la experiencia más elemental de la estructura real del mundo.

La vida es para Ortega sinónimo de lujo, deporte, juego, aventura, afán, quehacer, empresa, hazaña, vocación, destino. Pedro Cerezo compendia todo este campo semántico en la noción de «salud»: «El imperativo de la vitalidad, del apetito y el gusto por incrementar la vida y mantenerla en trance creador. Esto es la salud.»⁶ En oposición a lo morboso, la salud, añade Cerezo, es un «modelo felicitario y aristocrático de actitud deportiva». La consigna deportiva de «estar en forma», como parte de una vida saludable, requiere prácticas de coraje, energía, decisión, que confieren *virtus* a su poseedor en su originario sentido de poder y fuerza. Vida sana es vida jovial, jocunda, gozadora, vivida con la «alegría creadora» de quien dice un «sí incondicional a la vida» y aspira a «ser con plenitud y perfección».

Ortega conoció muy pronto la obra de Bergson, quien en 1907, en el ápice de su celebridad, había publicado su ensayo más ambicioso, *La evolución creadora*. En él, el concepto de «durée», presentado en sus libros anteriores como un proceso acontecido en el interior de la conciencia, se transmuta en el grandioso principio evolutivo del cosmos en lucha con la materia inerte, y recibe el nombre de «vida». Al joven Ortega le resultaría probablemente incitante la exposición allí realizada de un vitalismo dinámico, fluyente, optimista y sobre todo creador, y lo cierto es que en sus escritos posteriores resuena muchas veces el velado eco de las proposiciones

bergsonianas. Con todo, esa suerte de cosmogonía del maestro francés, de lejano aliento gnóstico, debió de despertar menos afinidades en el ánimo de Ortega que ese otro *pathos* mucho más moderno, orgulloso y pagano del estilo de Nietzsche, quien acabará siendo la principal y más perdurable influencia en su comprensión de la vida.⁷

Desde que da a los periódicos sus primeros artículos, Ortega acusa la lectura temprana de Nietzsche y se sube a la ola del panvitalismo de éste, desafiante y expansivo. En 1908, con apenas veinticinco años, publica la pieza «El sobrehombre» en la que recuerda que «para Nietzsche vivir es *más vivir*, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder».⁸ Para destacar esas cualidades de la vida –potencia, sobreabundancia, desbordamiento–, otras veces Ortega recupera el término griego de *pleonexia*, que vincula explícitamente a un crecimiento y una expansión infinitos, a la manera de ese estadio estético del camino de la vida en el que el yo, sumergido en las profundidades de la autoposesión, no reconoce límites y tiende a proyectarse hacia lo absoluto: «Me refiero –dice en un artículo de 1909– a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexia*, es decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto [...] Cada cosa –afirma Spinoza– aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que instituyamos la categoría del henchimiento.»⁹

Aquí se observa que el ensanchamiento infinito de la vida ya ha adquirido una característica tonalidad biologicista que *El tema de nuestro tiempo* (1923) exaspera aún más.¹⁰ En particular, el capítulo VIII se complace en la metáfora animal para recuperar la idea nietzscheana de una «vida ascendente», una vida rebotante de vida, lujo de fuerzas sobrantes. La vida en ascenso crea siempre jerarquías, en los animales y en los hombres por igual. En los caballos, por ejemplo, la vida va remontando una serie gradual en la que cada escalón superior representa, respecto al inferior, «una realización más perfecta de las potencias equinas» y «de ese punto hacia arriba se va fijando el pura sangre, el animal “noble”, en quien el tipo se ennoblece». Esto

mismo sucede, dice a continuación, con la vida superior de determinados hombres dotados de una «magnífica gracia animal» y así en Napoleón «dio la estructura humana magníficas pulsaciones», cuya «deslumbrante ejemplaridad vital» se halla por encima de las categorías morales más comunes de lo bueno y de lo malo, por mucho que escandalice a una «inveterada hipocresía». Un escrito anterior, incluido en *El Espectador*, ya contenía un capítulo titulado «Vida ascendente y decadente» en el que la primera clase de vida servía para identificar a determinadas individualidades vitalmente privilegiadas: «Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. Todo esto nace en almas de este tipo con la plenitud magnánima de un lujo, como un rebosamiento de la interna abundancia.»¹¹

III

He aquí la apoteosis de una positividad ontológica sin mezcla de negatividad alguna, donde la vida –la «realidad radical»– fluye como caudaloso torrente que desborda todos los márgenes. La primera pulsión biológica, atlética y lujosa, vibrante de opulencia y magnanimidad –otro motivo nietzscheano: la virtud que hace regalos, ensalzada por Zaratustra¹² acabará siendo insostenible. Con la lectura de la obra de Dilthey el sesgo biológico cede el puesto al hermenéutico-simbólico; con la de Heidegger, su teoría de la vida se tiñe de adventicia ontología y, en lugar del panvitalismo ebrio, borboteante y dionisiaco de su primera época, nuevos acentos agonísticos llenan la prosa de la llamada «segunda navegación» orteguiana, cuando hacia 1932 se retira de la política activa y, a punto de cumplir los cincuenta años, se propone dejar toda esa obra suya circunstancial derramada en la plazuela periodística para trabajar en los grandes «mamotretos» que lleva prometiendo largo tiempo y aún no ha encontrado el momento de escribir.

El antiguo lema «yo soy yo y mis circunstancias» se actualiza como «vida

soy yo y mis circunstancias», las cuales se presentan ahora revestidas de una cierta negatividad, percibidas como «resistencia» que se opone con extrañeza a los deseos del yo y hace de este mundo un «antiparíso». La vida es entonces «desorientación», «estar perdido», y «el hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado».¹³ «Cada cual existe náufrago en su circunstancia.»¹⁴ «La vida como enfrente con la circunstancia es “inquietud”, “oscuridad”, “tiniebla”, “problematismo”, “preocupación”, “inseguridad”»; «la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias»; «el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno».¹⁵

La prodigalidad vital del hombre que, en la primera etapa, no se conformaba con el spinoziano perseverar en el ser y vivir sino que reclamaba un nietzscheano «más vivir», dar y regalar su exceso de vida, sufre en esta segunda etapa aguda contracción: el hombre se define como un ente que ni siquiera tiene ser, sólo «pretensión de ser» lo que no es, existencia de una inexistencia, aspiración a la felicidad siendo infeliz, futurición sin presente.¹⁶ «Ser hombre –dice en otro lugar– significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama.»¹⁷ El dramatismo de este ser indigente, menesteroso y precario que es el hombre, se acentúa con la esforzada superación del eleatismo naturalista presupuesto en la metafísica tradicional y el descubrimiento, en un estrato subyacente, de una realidad ilógica, contradictoria, variable, privada de identidad, en permanente movimiento y cambio.¹⁸

Ante el problema ontológico planteado –con unos préstamos conceptuales de filiación germánica que no acaban de casar con un temple, en el fondo, positivista, pragmático y *mondain* como el suyo–, Ortega a lo largo de su extensa segunda navegación reaccionará principalmente con una casi voluptuosa «huida hacia el historicismo», esto es, la averiguación y el relato de las plurales «contingencias de la vida» a las que antes se aludió, usando la estrenada «razón narrativa» para mostrar la fecha de nacimiento, la secuencia de generaciones y la fecha de caducidad de todo lo humano sin excepción, desde los usos, las sociedades y los imperios, hasta la cultura en su conjunto

y, como momento de máxima conciencia, la filosofía misma, cuyo epílogo él también escribe.

Pero, en otros momentos, parece que se decide a meditar en serio sobre la contingencia en su segundo modo, no el de las «contingencias de la vida», sino en el de «la vida contingente», el de la finitud de su propia condición mortal aceptada por el sujeto con plena consciencia de la negatividad ontológica que comporta, incorporada a la trama misma del vivir. La hostilidad de la circunstancia –sobre la que tanto insiste en los escritos de esta época– acaba siendo domesticada, humanizada por el hombre por medio de tres eficaces expedientes de «salvación».¹⁹ En primer lugar, el de introducir claridad y orden en la oscuridad caótica de la realidad *interpretando* la circunstancia y creándose un «mundo» simbólico: ésta es la función de la cultura. En segundo lugar, *transformando* la circunstancia para acomodarla a las necesidades y deseos humanos: esta es la función de la técnica. Finalmente, hallando en esa circunstancia una ocasión para la *autorrealización* personal y vital: ésta es la idea de vocación, que Ortega sitúa ahora en el centro de su reflexión filosófica y que evidencia cómo en sus manos el aguijón de la realidad se hace romo, la resistencia de la circunstancia termina por ceder al voluntarismo del yo y, en fin, lo negativo de la existencia, a través de una apresurada conciliación de los opuestos, se pone al servicio de una positividad finalmente triunfante.

Su antropología tardía recalca el carácter de empresa, quehacer y proyecto de la vida humana, y es precisamente esta especial índole proyectiva de la vitalidad la que permite una integración de la circunstancia adversa en una síntesis superior. Ortega plantea la síntesis en los siguientes términos: «De tal suerte, en mi pensamiento de la vida trasparece la unión indisoluble, la mutua necesidad de venir a síntesis, de las dos grandes verdades históricas sobre ella: la cristiana, para quien vivir es tener que estar en un valle de lágrimas; y la pagana, que convierte el valle de lágrimas en un *stadium* para el ejercicio deportivo. La vida como angustia y la vida como empresa.»²⁰ Ahora bien, la aludida «*conversión*» del valle de lágrimas en *stadium* sugiere que, de los dos elementos en liza que componen la síntesis –uno, cristiano y negativo; el otro, pagano-positivo–, el segundo prevalece ampliamente sobre

el primero porque *convierte* la negatividad de éste como ocasión y trampolín para aún más-vida, para la ampliación y confirmación de un proyecto vital mejorado. Ciertamente que la realidad es antiparaiso, infelicidad y riesgo para el hombre, pero en el momento en que éste, que podría salirse de la vida, decide cada minuto seguir viviendo, «acepta el defecto, la desventura, la dificultad y el absoluto riesgo que ella es. Y si lo acepta... ¡Ah!... Pero entonces la *convierte* de desdicha y desventura en tarea entusiasta que se acepta, es decir, en aventura y empresa».²¹

De manera que, según Ortega, el hombre dispone, a su voluntad, de un formidable poder, casi divino, de «conversión» de toda la negatividad existente en el mundo en reafirmación gloriosa del propio yo, el cual, como material elástico, se expande *ad infinitum* por el universo, sirviéndose de los obstáculos como flexible muelle para un movimiento de ascensión vital: «En la raíz de la vida –es decir, en el estrato más básico y profundo del fenómeno Vida– hay junto a la Nada y la “angustia” una *in-finita* alegría deportiva.»²² Mientras que la nada y la angustia despliegan una influencia limitada, la alegría deportiva de la vida utiliza esa resistencia extraña y hostil como plinto para impulsarse y recrearse infinitamente. Bajo esta luz se comprende que la teoría orteguiana de la vocación parezca sólo una radicalización de este optimismo ontológico por cuanto la vocación es, para el filósofo, esa misteriosa propiedad subjetiva por medio de la cual todas las contradicciones existentes en la finitud se resuelven por entero al integrarse en un «programa vital», en el cual se perfecciona la conversión última, mayor y fundamental: la del azar –que amenaza con corroer toda empresa humana– en necesidad vital, en destino íntimo del yo viviente.²³

IV

Nada escapa a la vida infinita, que convierte milagrosamente las piedras en pan. ¿Dónde quedan la tragedia, el absurdo, la injusticia, el sinsentido total

del sufrimiento sin consuelo, experimentados tarde o temprano por todos? ¿Dónde esas situaciones límites de la vida –la muerte ajena, el miedo a la inminencia o certidumbre de la propia– que desvelan la innata precariedad de cuantos mundos nos habíamos creado para mantener a raya la locura, el terror y la arbitrariedad de la mala fortuna? ¿Dónde la crueldad de recurrentes circunstancias catastróficas, que aniquilan masivamente cualquier ilusión de vocación humana bien redondeada? ¿Dónde el caos, la entrópica fatalidad, el principio de realidad y su oscuro imperio absoluto, el sórdido azar que se complace en malograr los planes humanos y frustrar sus deseos más profundos sembrando a su alrededor desolación y ruina?

Vienen a la memoria los millones y millones de vidas rotas, tachadas, truncadas antes de tiempo, interrumpidas sin vislumbre ni insinuación de proyecto vital. Y no sólo ellos: todos los hombres, cuando ya están adelantados en el esfuerzo de vivir, experimentan en mayor o menor medida el desengaño, el cansancio de la vida, el agostamiento de los deseos, la ausencia de destino alguno, la resignada nostalgia, la renuncia. En fin, la experiencia no nos enseña, por desgracia, el ejemplo de vidas logradas y destinos cumplidos, o de vocaciones tan felices y lujosas que redimen todas las contradicciones y paradojas de la mortalidad humana, incluido el no-ser de la muerte. Por el contrario, la mortalidad –y la negatividad que le es inherente– forman parte, en términos orteguianos, de la auténtica «realidad radical» de la vida humana, del «fondo insobornable» del hombre con verdadera experiencia del mundo. El hombre es ese ser-de-corta-vida que se muere siempre demasiado pronto.

¿Cómo trata Ortega de permanecer, pese a todas estas evidencias contrarias, en el lado soleado de la vida? Su empeño traiciona su desnudo voluntarismo cuando proclama: «La vida no es, no puede ser una tragedia.»²⁴ Las circunstancias adversas, la negatividad de nuestro entorno –ese «repertorio de facilidades y dificultades para vivir»–, son para él, al cabo, sólo resistencias exteriores a la vida infinita, adventicias, provisionales y superables por medio de la aludida varita mágica que convierte el carbón en oro. En un pasaje de *En torno a Galileo*, reconoce nuestro filósofo que «más de una vez nos hemos sorprendido pensando lo siguiente: “Yo hago esto y

aquello y lo de más allá para vivir, pero este vivir mío, tomado en su integridad, desde el nacer hasta el morir, ¿tiene algún sentido?»». Pero, aunque este pensamiento nos sobrevenga a veces, quien adopta esta perspectiva, dice, ya se ha salido de la vida en busca de un sentido «transvital» y es por ello un extremista desesperado «que hace de un pensamiento entre muchos su único pensamiento, si ustedes quieren, su obsesión». Ortega, que siente todavía los placeres de la vida, sus incitaciones y atractivos, prefiere situarse en otra perspectiva, la «intravital», a vivir exclusivamente de aquella preocupación sobre el valor total de la vida.²⁵

Para justificar esta segunda perspectiva, que da la espalda drásticamente a las ultimidades de la mortalidad humana, el olimpismo orteguiano echa mano de una pirueta mental sobremanera artificiosa, tan poco convincente como inconsistente con su propia doctrina de la vida. Sostiene Ortega que «el viviente no puede no ser. Por eso el viviente no puede dejar de ser. Puede querer o pensar no ser, pero no puede ser no-ser. Consecuencia de esto es que la vida no tiene principio ni fin.»²⁶ Y en otro lugar: «Ese morirme es una de las dos cosas que no le pasan a mi vida. Mi muerte existirá para los que me sobrevivan pero yo no asisto a ella, no me acontece –la muerte no me es.»; «Mi muerte ni siquiera eso: nadie puede contármela –es mera teoría o idea que tengo, sólo que la principal y más grave de todas las teorías.»²⁷

¿Es convincente, algo más que un juego verbal, esa vida infinita, sin principio ni fin, o esa muerte irreal con la que uno se entretiene a modo de pasatiempo teórico? Por otro lado, ¿cómo casar esta recomendación de no considerar en serio –por transvital– el único hecho cierto y absolutamente seguro de mi futuro, como es mi muerte, si habíamos aprendido antes que la vida es, por esencia, proyecto y futurición?

Sencillamente no es posible levantar una teoría de la vida al margen de la condición mortal del hombre. Vida humana es siempre vida mortal y el hombre es constitutivamente ese ente que puede no-ser y que, *de facto*, algún día no será: la contingencia de su estatuto ontológico no se contrae a un hecho acontecido al final de la biografía (la muerte) sino que se extiende a una negatividad estructural que cada uno va experimentando, paso a paso, mientras vive (mortalidad) y de la que nacen los hilos trenzados del tapiz de

la vida.

Ortega acuna el sueño de una vida infinita que haga desaparecer la contingencia esencial del mundo con sólo desearlo; en este sentido, se alinea sorprendentemente con esa tendencia titánica del idealismo que concede a la subjetividad el poder de constituirse en absoluto (en este caso, un absoluto vital), ignorando o sobrevolando la negatividad irrestricta del mundo objetivo, que no se deja reducir ni convertir en función positiva por mucha voluntad que uno ponga en ello. De Ortega aprendemos aún hoy muchas lecciones, pero sin duda no es el esperado maestro que nos enseña a ser mortal. Sus reflexiones sobre la muerte y la mortalidad valen quizá como receta de sabiduría práctica en situaciones de tribulación y duelo –esa admirable determinación suya a disfrutar cuanto sea posible de los bienes de esta vida sin ceder a la amargura ni a la desesperación– pero como filosofía de la vida no hace justicia a las contradicciones irresolubles de ésta.

V

¿Cómo explicar que el magisterio de Ortega, tan extraordinario en tantos aspectos y temas, fallara a la hora de definir la esencia de la vida humana, siendo esta la idea axial de su entero sistema filosófico?

Por un lado, se deja sentir en su obra, sin duda, la influencia de un Nietzsche extremista que, entre el platonismo y el nihilismo, no deja apenas espacio para una finitud de estatus intermedio. Por otro, probablemente tuvo parte también en su orillamiento de la mortalidad inmanente a la vida el prurito orteguiano de destacar su originalidad filosófica frente al existencialismo alemán y francés, siendo inducido por ese motivo a exagerar un panvitalismo exultante en oposición a la sombría necrofilia de sus rivales. A estas dos circunstancias relacionadas con la cadena de influencias filosóficas y con competiciones entre escuelas, de las tesis presentadas en *Aquiles en el gineceo* se extrae una tercera conjetura acerca de esa magna

abdicación de su magisterio que hunde sus raíces en la posición en el mundo adoptada por el propio filósofo y en su personal asunción de la mortalidad humana.

Dichas tesis sostienen que toda mortalidad es siempre política y que se experimenta exclusivamente en el ámbito finito de la polis.²⁸ La socialización del yo y, por tanto, la experiencia de la mortalidad, que comporta una salida del estadio estético de la vida –caracterizado este último por una *infinita* autoposesión inhibida del deber–, se produce por vía de una doble especialización: la del corazón (transición del amor romántico al amor ético) y la del oficio (necesidad de «ganarse la vida» con alguna actividad profesional). En este planteamiento, la negatividad no es a su vez negada – como en la filosofía vitalista de Ortega– sino conscientemente recibida, porque en ella –en la mortalidad política, en la especialización, en la determinación social– halla el yo la forma de su individualidad más propia.

Pues bien, Ortega abominó de ambas especializaciones. Humorísticamente dijo de sí mismo: «Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, “hombre de mundo”, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más.»²⁹ Es conocido que en multitud de escritos destiló su más exquisito desprecio por lo que llamó «la barbarie del especialismo» y practicó un humanismo generalista que le hizo vulnerable al reproche de diletantismo y que quizá haya contribuido a esa impresión de «obra incompleta» que producen sus escritos reunidos.

En cuanto a la otra especialización, la del corazón, no es necesario aportar aquí los testimonios de su correspondencia privada que explicitan su escasa estima por el compromiso sentimental; no faltan tampoco en su propia obra filosófica y, como muestra, bastaría tomar al azar algunas citas de sus estudios sobre el amor, como aquella en la que hace suyo el juicio de Stendhal sobre el matrimonio, al que derechamente califica de institución *contra natura*.³⁰

De modo que, en suma, Ortega, un hombre muy sociable pero, en los términos definidos, insuficientemente socializado, careció de convicción íntima y de experiencia consentida acerca de la única vía efectiva de acceso a

la mortalidad humana y por esa razón comprendió la vida con los atributos con los que el yo estético se comprende a sí mismo: los de la infinitud.

VI

En el atardecer de su vida, un Ortega azacaneado por las convulsiones de la historia española y mundial, tras muchos años de exilio y abatimiento, empieza a reconocer al azar su imperio sobre el destino de los hombres: «Porque si yo veo nuestra vida como un permanente drama es porque considero como el factor decisivo de ella algo trascendental que la domina, zarandea y apuñala. Este algo trascendente es... el puro Azar. Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa», dice en 1949.³¹

Pierde presencia en el Ortega tardío su antigua doctrina de la vocación, con la que, en sus ensayos de la pre-guerra, el hombre dominaba sobre las fortuitas contingencias de la vida y las dotaba de sentido integrándolas armoniosamente en su programa vital. De Goethe, que representaba antaño el ejemplo de una vocación frustrada, le interesa ahora su máxima estoica de la «renuncia» o «resignación» (*Entsagung*). Encuentra en ella el camino para una nueva etapa de la cultura europea: «Los pueblos europeos han ensayado ya toda la baraja de las ilusiones. Ahora se trata de la última ilusión: la ilusión de vivir sin ilusiones»; «Aquí tienen ustedes –continúa– la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que expresa y formalmente parte de las negatividades humanas.»³²

Esa nueva cultura cuya aurora anunciaba el viejo Ortega era la democracia, entendida como el proyecto de una civilización igualitaria sobre bases finitas. Él ya no pudo participar en las labores de construcción; se lo impidió, por un lado, su aristocratismo congénito y, por otro, una ontología sin contingencia, fundada en la idea de una vida ubérrima brotando de un chorro incesante. Y cuando, al final de sus días, abrió los ojos a la finitud y se

convenció de la realidad de lo que estaba naciendo, ya era tarde, porque su época había pasado. Con todo, todavía tuvo tiempo para señalar a la filosofía venidera, con todo el peso de su gran autoridad, su tarea pendiente:

Una de las limitaciones y aun deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas todas hasta ahora sidas, es que ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitutivamente es, a saber, mortal.³³

-
1. Véase el capítulo 3 de este libro: «Ingenuidad aprendida».
 2. Si admitimos que el ser es finito, de ello se sigue que es igualitario. Porque si el fundamento de todo hombre es igualmente finito, nadie puede pretender ser más que nadie: todos valen lo mismo.
 3. *Ejemplaridad pública*, § 23: «La “minoría selecta” en Ortega y Gasset: originalidad y crítica».
 4. Sobre estos temas, cfr. *Aquiles en el gineceo, o aprender a ser mortal*, pp. 124-126.
 5. A. Regalado, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, caps. 12 y 13. En especial, las perspicaces citas de las pp. 229, 231 y 235: «Tras el argumento de Ortega se arroja un *esprit fort*, un agnóstico que no quiere reconocer el hecho de que la muerte como posibilidad de la vida humana actúe en la composición esencial del hombre como ser temporal e histórico»; «El hecho es que el filósofo madrileño introduce un elemento de infinitud en el ser finito del hombre, de ahí su apego a una dialéctica de lo real histórico, experiencia de lo histórico en lo infinito de la reflexión. Aunque el sujeto de la historia no sea el Espíritu Absoluto, sino el hombre individual mortal y finito, la suma de experiencias históricas del hombre y las posibilidades de nuevas y futuras experiencias introducen un elemento de infinitud en la realidad humana»; «El ser es sólo en tanto se cristaliza históricamente como un itinerario que lleva a cabo el hombre y que se transforma en las huellas de su afán de ser. Por lo tanto, a Ortega no le interesan las raíces ontológicas de la temporalidad sino la manifestación pragmática de la temporalidad en tanto se constituye como un continuo advenir, una perenne procreación de futuros.»
 6. P. Cerezo, «La ética de la alegría creadora», *Revista de Estudios Orteguianos*, núm. 18, mayo de 2009, p. 134.
 7. Una influencia estudiada por Gonzalo Sobejano en *Nietzsche en España, 1890-1970*, Madrid, Gredos, 2004, pp. 527-565.
 8. J. Ortega y Gasset, «El sobrehombre», *Obras Completas I*, Madrid, Taurus-Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004, pp. 178-179. En adelante, todas las citas, mientras no se exprese lo contrario, remiten a la misma edición (indicada con las siglas *OC*).
 9. «Renan», *OC II*, pp. 41-42. Unos años más tarde, en 1916, durante unas conferencias impartidas en Argentina –que se publicarán póstumamente bajo el título «Introducción a los problemas actuales de la filosofía»–, Ortega vuelve a glosar el mismo término griego emparentándolo con el «más vivir» nietzscheano: «¿Es el fin de la vitalidad el aumento de sí mismo, su potenciación y crecimiento, aquello que misteriosamente aparece en algunos textos de los griegos bajo el nombre de *pleonexía*, henchimiento, ser más? Fenómenos recientemente estudiados podrán acercarnos a creer esto último, que vivir no es conservarse, perseverar en el ser –así Spinoza–, sino que es vivir más, tender a plenitud de potencia –así Nietzsche–»; en *OC VII*, pp. 583-84.
 10. Se lee al final del cap. VI, a modo de compendio de lo anteriormente expuesto: «*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo [...] “Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos” –decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas [...] Pero esto significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital*»; en *OC III*, p. 593.
 11. «El Quijote en la escuela» (1920), *OC II*, p. 416.
 12. *Ibid.*, p. 427 (nota): «El poder social pasará de manos del *homo oeconomicus* o utilitario a manos de otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es, vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar sino, al contrario, regalar.»
 13. Cfr. *Principios de metafísica según la razón vital*, *OC VIII*, pp. 567, 591, 619.
 14. «Prólogo a una edición de sus obras» (1932), *OC V*, p. 93.

15. «Prólogo para alemanes» (1934), *OC IX*, pp. 152, 154 y 162.
16. «Meditación de la técnica», *OC V*, p. 570.
17. «Ensimismamiento y alteración» (1939), *OC V*, p. 540.
18. Cfr. *La razón histórica*, Lección V, *OC IX*, pp. 452 y ss.
19. Ortega se proponía continuar, con el análisis de otras «salvaciones», aquella primera que inició en *Meditaciones del Quijote*: cfr. «Prólogo para alemanes», *OC IX*, p. 163.
20. «Sobre ensimismarse y alterarse» (1933), *OC V*, p. 252.
21. *La razón histórica*, *OC IX*, p. 541, donde insiste en la síntesis cristiano-pagana y añade: «La vida como angustia, ¿señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además: la vida como empresa. [...] Seguir en la vida es aceptar libérrimamente la angustiosa tarea. Y esto es la definición del esfuerzo deportivo.»
22. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *OC IX*, p. 1140.
23. Véanse sobre todo los dos ensayos sobre Goethe de 1932: *Pidiendo un Goethe desde dentro* y *Goethe, el libertador*.
24. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, *OC IX*, p. 1143.
25. *En torno a Galileo*, *OC VI*, pp. 465-66.
26. *¿Qué es conocimiento?*, *OC VIII*, pp. 199-200. Y sigue: «Esto califica muy bien el sentido que tiene la categoría raciovital de “existir”. Yo no puedo vivir el comienzo ni el término de mi vida. (De aquí cabe (?) derivar una crítica de la idea de muerte en Heidegger).»
27. *La razón histórica*, *OC IX*, pp. 529-30. Y, en *Idea del teatro*, *OC IX*, p. 872, puede leerse: «Esa extrañísima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita y, sin embargo, no tener principio ni fin. Así es, a mi juicio, como hay que plantear el problema de mi propia muerte y no como lo plantea el melodramático señor Heidegger.»
28. Frente a la posición de, por ejemplo, un Heidegger que sitúa el encuentro con la finitud, extramuros de la polis, en el interior de la propia subjetividad solipsista: cfr. *Aquiles en el gineceo*, «El dilema de la experiencia humana», pp. 129 y ss.
29. *OC IX*, p. 126.
30. *OC II*, p. 280.
31. «Alrededor de Goethe» (conferencia de la librería Buchholz, 24 de noviembre de 1949), en *Goethe. Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, p. 129.
32. «Sobre un Goethe bicentenario», en *Goethe. Dilthey, op.cit.*, p. 80. En las conferencias de 1949 *El hombre y la gente*, hay un momento (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1980, p. 222) en el que Ortega reclama también una «nueva cultura» basada en negatividades: «Es preciso, más aún, es acaso lo más importante, dada la altura de las experiencias vitales a que ha llegado el Occidente y la inevitabilidad de instaurar una *nueva cultura*, nueva en sus más profundas raíces, ya que la tradicional –y me refiero a las más contrapuestas tradiciones– se ha agotado como una cantera exhausta, es –digo– lo más importante: que necesitamos aprender a ver que, siendo la condición humana limitada, finita y, por tanto, constituida últimamente por negatividades, son éstas en las que tenemos que apoyarnos puesto son lo que sustancialmente somos, y en consecuencia, que necesitamos verlas como positividad.» La vida como lujo y actividad deportiva cede el terreno a la negatividad y limitación de la condición humana, que no se deja «convertir» tan fácilmente como antes, si bien sí permite al yo hallar en ese elemento finito la forma de su individualidad más propia.
33. *El hombre y la gente, op. cit.*, pp. 162-3.

6

Ortega al pie del Helicón

Si uno de mis hijos me pidiera algún día consejo acerca de cómo iniciarse en los grandes problemas filosóficos, le recomendaría sin vacilar que leyera las obras de José Ortega y Gasset. Y no sólo porque sus ensayos muestran con claridad el exacto estado de la historia del pensamiento en la primera mitad del siglo XX y representan, por eso mismo, una excelente introducción a las profundidades del cavilar filosófico, sino porque además cumplen ese ministerio con una gracia, un encanto, una seducción, una cortesía y una gozosa mundanidad que por desgracia han estado ausentes de la disciplina casi desde su inicio.

Y, sin embargo, en la aurora de la filosofía encontramos, incitantes y divertidas, a las divinas musas, hijas de Zeus.

I

Historiadores de la cultura coinciden últimamente en situar el nacimiento del racionalismo filosófico no en los textos de los físicos milesios, como ha sido costumbre hasta ahora, sino, casi un siglo antes, en los primeros hexámetros de un poema de juventud de Hesíodo, la *Teogonía*. Con sus narraciones pintorescas y fabulosas sobre las sucesivas generaciones de los dioses, sus uniones y matrimonios, Hesíodo trata de explicar la causa y el fundamento de la realidad del mundo, preguntándose por el origen de cuanto existe de una forma genuinamente filosófica que anticipa las investigaciones de Tales,

Anaxímenes y Anaximandro.

Para Hesíodo, las musas, desde el origen de los tiempos, alegran con su delicado canto el inmenso corazón de Zeus «alabando la augusta estirpe de los dioses a los que engendró Gea y el vasto Urano»; es decir, ellas cantan precisamente una teogonía. La de Hesíodo es, para su propio autor, sólo una reiteración de la que las musas entonan en el Olimpo en presencia de Zeus y que éstas le revelaron al poeta en un día memorable.

En efecto, en los primeros versos del poema, Hesíodo cuenta que se hallaba al pie del monte Helicón apacentando sus ovejas cuando se le acercaron las musas, le dieron un cetro que lo consagraba como poeta y le infundieron una voz divina, al mismo tiempo que le decían: «Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdad, pero sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.»¹ Las musas inspiraron a Homero mitos falsos sólo aparentemente verdaderos y, en cambio, han querido comunicarle a él, Hesíodo, la auténtica verdad.

Es notable que el primero de nuestros textos filosóficos arranque con la escena autobiográfica de la vocación literaria de su autor. La filosofía, cabe inferir, nació por encomienda directa de las musas para celebrar la verdad con el encantamiento que ellas derraman en sus cantos, ellas que fueron engendradas para «olvido de males y remedio de preocupaciones».

Este primer y originario destino de la filosofía fue, sin embargo, prontamente frustrado. Con algunas excepciones –Jenófanes, Parménides, Empédocles y, más tarde, Lucrecio–, enseguida sus cultivadores cambiaron la poesía por la prosa filosófica, más exacta, más informativa, más lógica que el verso, pero carente de ritmo, de sonoridad, de hechizo; carente, en suma, de musa. Ese Platón que quiso en su mocedad ser poeta trágico fue capaz en los diálogos tempranos y en algunos de su madurez –*Banquete*, *Fedro*, *Fedón*– de embriagarse con la hermosura, la luminosidad y el calor de la verdad, pero él mismo perdió no tardando mucho ese *eros* mágico, se burocratizó y fundó una Academia. Aristóteles distingue pedantemente las propiedades antes coexistentes del ser: por un lado, la verdad (*Metafísica*), por otro, el bien (*Ética a Nicómaco*), por otro, la belleza (*Poética*).

Desde entonces siempre ha sido así: una verdad filosófica sin bondad ni

belleza, la mayoría de las veces, prosa reseca, tediosa, mineralizada, exánime. A las escuelas antiguas –epicúrea, estoica y escéptica– le siguió la Escolástica medieval y más tarde, durante la Modernidad, la filosofía –convertida en teoría del conocimiento– se puso ancilarmente, y sin gracia ninguna, al servicio de la ciencia. Academicismos, escolasticismos, científicismos porfiaron durante largos siglos en el duro trabajo con el concepto, y se olvidaron del corro de musas que danzan y cantan eternamente celebrando la verdad de los bienaventurados dioses.

II

Y entonces entró Ortega y Gasset en la historia de la filosofía. Ortega es un filósofo apolíneo, de conceptos bien recortados, diamantinos, luminosos. A Ortega todo el mundo lo comprende y sus ensayos están al alcance de todos los entendimientos. Por otra parte, sus páginas apuntan siempre a lo esencial. Sus escritos sobre metafísica, antropología, técnica, sociología, política, historiografía, estética o teoría de España suscitan con admirable desnudez lo nuclear de cada materia, sin dejarse enredar en cuestiones superfluas o de escuela, interesantes sólo para el gremio correspondiente. Quien lea sus libros se familiariza sin sentirlo con los temas capitales de nuestro tiempo. Allí están, expuestos con claridad meridiana, los asuntos que, oscurecidos y distorsionados por la jerga al uso, desarrollarán más tarde la hermenéutica, el existencialismo, la filosofía analítica, la deconstrucción, el pragmatismo, la teoría crítica, etcétera. A veces su propia claridad confunde, acostumbrados como estamos a asociar «lo profundo» con lo técnico y lo abstruso.

Ortega dijo que la claridad es la cortesía del filósofo, pero debió explicar qué entendía por cortesía. El modo orteguiano de filosofar rezuma una convicción: la verdad, y sobre todo la verdad filosófica, ha de atraer, por su propia naturaleza, a todo hombre despierto y curioso. Una verdad que es exclusiva de un grupo no es una verdad; a lo sumo –y es mucho decir– es

sólo conocimiento. Su destino son las revistas especializadas y las bibliotecas universitarias. Pero si alguien plantea los asuntos auténticamente filosóficos, sobre el sentido de la vida y de la muerte, sobre el mundo y la cultura, sobre el saber y el comunicar y el crear, sobre la sociedad y la historia, todo esto necesariamente incumbe a todo hombre que vive de forma consciente su vida, no sólo al académico, al *scholar*, al investigador del ramo. De manera que la cortesía filosófica orteguiana descansa en una previa concepción mundana del ser y del hombre: si la verdad concierne a todo hombre, el filósofo debe dirigirse a todos con un lenguaje y un aparato conceptual que no estorbe esa cualidad de comprensión universal.

Pero es que, además –y esto es fundamental–, la verdad es atractiva y seductora, irradiante y cálida como el sol platónico. Ortega no sólo escribe con elegancia, sino que hace de la elegancia una prenda de la verdad. Por eso es tan injusto el reproche de estilista o literato que ya en su época se le endosó y que sólo manifiesta un prejuicio filosófico antiguo contra la amenidad en el pensamiento. La prosa orteguiana persuade, convence, entretiene. ¿Dónde está dicho que la filosofía no pueda divertir y aficionar al lector? Si Platón expulsó a los poetas de su república, con un gesto que simboliza el duradero asentamiento del aburrimiento en la filosofía, Ortega los restituye en su posición y con ellos, a la musa que los inspira. Con su acento vibrante, jubiloso, exuberante y gozador, Ortega une la belleza y la emoción a la rigurosa verdad y así cambia el aburrimiento de la tradición filosófica por una racionalidad amable y lujosa.

Ortega fue un filósofo hondamente cívico. Su pensamiento convida al lector a ser un ciudadano maduro, socializado y responsable y, en una pluralidad de ocasiones y contextos teóricos, ofrece un arsenal de razones convincentes a favor de la civilidad y contra la marea de la barbarie en pleamar. Incluso cuando, en su segunda etapa sobre todo, desarrolla argumentos relativistas o historicistas de sabor antimoderno, que serán luego retomados por la postmodernidad, lo hace con su característica prudencia, moderación y buen estilo, de manera que se diría que civiliza la postmodernidad aun antes de que ésta se entregue a sus conocidos excesos.

Uno no puede evitar pensar que el radicalismo de la filosofía de

Nietzsche o de Heidegger, su nihilismo delirante, su exagerado desprecio de toda la tradición filosófica anterior, su intención titánica de destruirlo todo y empezar de nuevo, están relacionados de alguna forma con la misantropía de sus vidas y con su insuficiente sociabilidad personal. Cuando alguien frecuenta salones, buena sociedad, damas inteligentes y hermosas, periódicos y tertulias, como hizo Ortega, aprende a comportarse con modales y tiene eso que se llama «mundo». Un filósofo con «mundo», un filósofo mundano, tenderá a formular un sistema propicio a la convivencia entre los hombres. El aislamiento del filósofo solitario, que se siente inseguro y torpe en sociedad, será en cambio proclive, por efecto compensatorio, a las ensoñaciones irresponsables de autoexaltación individual. Nadie debería permitirse escribir en un libro lo que no se vea con fuerzas para exponer sin sonrojarse en una asamblea de hombres y mujeres refinados y razonables. «Brillar en sociedad» es un test de razonabilidad de las hipótesis filosóficas, y ahí Ortega alcanzó la cumbre máxima. Si la humanidad se levantara una mañana nietzscheana o heideggeriana, se precipitaría al punto a la anarquía; si se levantara orteguiana, sería, cuando menos, más habitable que la actual. En ese sentido, Ortega fue el gran educador del siglo XX, como Goethe lo fue del XIX.

III

No se trata de exaltar en triunfo a Ortega y Gasset, ni mucho menos. Él mismo lamentó no haber escrito los libros que había planeado para su sistema, interrumpido por mil solicitudes periodísticas y políticas que le reclamaron, por lo que su obra completa aparece fragmentada en centenas de artículos periodísticos, ensayos, colaboraciones, cursos y conferencias. Su estilo acusa a veces un tono declamatorio más propio del XIX, trufado de barroquismos verbales que a nuestros oídos del XXI resuenan a veces a metal antiguo. Hay filósofos más originales, más creativos, más innovadores o más geniales que él, aunque pocos derrochan tanto talento. La falta congénita de

sentido religioso para la totalidad de lo existente resta a veces a sus escritos metafísicos el hálito de grandeza de otros clásicos del pensamiento occidental; cuando Ortega murió, Heidegger escribió una breve nota necrológica en la que refería un encuentro entre los dos y lo mucho que le había impresionado el «positivismo» del español. Por último, como se dijo en el capítulo anterior, Ortega, siempre tan alerta de la actualidad, tan en vanguardia, tan avizor de los nuevos signos, no vio, sin embargo, el avance de las dos grandes novedades culturales del siglo XX: la finitud y la igualdad, que, unidas, estaban preparando una transformación del orbe espiritual y social sin parangón en el pasado. Su actitud de fondo es la de una subjetividad panvitalista y aristocrática, que le sitúa, en esos aspectos, a la espalda de los tiempos.

«¡Dichoso aquel de quien se prendan las musas! Dulce le brota la voz de la boca», se lee en la *Teogonía*.² La voz de Ortega fue apolínea, elegante, mundana, cortés y civilizada, y todo indica que las musas se prendaron de él. Hay, pues, que imaginar al filósofo pastor al pie del Helicón viéndolas danzar en corro y cantar y recibiendo el encargo de celebrar la verdad. Con él las hijas de Zeus y Mnemósine se reconciliaron finalmente con la filosofía, después de siglos de enemistad.

1. Hesíodo, *Teogonía*, vv. 27-29, citado por *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978, trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez.

2. Hesíodo, *ibid.*, v. 95.

7

Contra la vida privada

Los anteriores capítulos han mostrado de qué manera una filosofía mundana podría cumplir en nuestra época una elevada misión civilizatoria en el caso de que, adoptando la ingenuidad como método, se decidiera a asumir la tarea de moldear una imagen natural del mundo para las generaciones venideras y, por medio de ella, a establecer, en el espacio finito de la polis, unas condiciones cognitivas y sentimentales propicias a la concordia y la amistad cívica de los ciudadanos.

Este capítulo final del libro lleva a cabo una confrontación de la filosofía mundana, tal como ha sido expuesta en los capítulos anteriores, con esa disciplina que Michael Sandel ha denominado «filosofía pública».¹

La filosofía mundana empezaría por formularle a esta disciplina los siguientes interrogantes. ¿Qué debemos entender por *filosofía pública*? ¿Se trataría de una filosofía acerca de la vida pública en contraposición a otra de carácter privado? ¿Existe realmente una *filosofía privada* o sobre la vida privada? ¿Es legítima, es convincente esta parcelación de la filosofía y de la vida en dos mitades? ¿Habría alguna vía de aproximación a la vida en su unidad originaria, anterior a su división en esferas antagónicas? ¿Cómo sería una filosofía que meditase sobre la vida unitaria así comprendida?

I

Muchos aceptarían como diagnóstico de las sociedades occidentales la

siguiente paradoja: son sociedades que, por un lado, se hallan exhaustivamente normativizadas por una selva exuberante de leyes estatales coactivas, que burocratizan el *exterior* de nuestras vidas hasta el último rincón y no dejan ningún espacio público sin reglamentar; y sin embargo, por otro lado, el *interior* de esas mismas vidas está entregado, en cada ciudadano, a su arbitrio personal, elevado a derecho sagrado e inviolable, inmanente al sentimiento de su propia dignidad. Ese ámbito sacrosanto confiado *in toto* al arbitrio subjetivo recibe en nuestro tiempo el nombre de «vida privada». En su vida privada, el sujeto no rinde cuentas a nadie porque no reconoce la existencia de principios comunes con fuerza suficiente para imponerse sobre su conciencia. El resultado es una ausencia de reglas en la esfera individual-moral, que se generaliza en un plano social como anomia. En suma, *burocratización* y *anomia* son los dos signos distintivos de la cultura contemporánea.

Estado coactivo y vida privada han sido históricamente los dos vectores dinámicos actuantes en la dialéctica de la modernidad. Podría decirse que la modernidad ha tenido que soportar la tensión no resuelta entre esos dos polos, el *colectivismo estatal* y el *subjetivismo*, ambos con tendencia a convertirse en soberanos absolutos.

Se ha contado muchas veces la historia de la creación del Estado moderno y de la progresiva concentración de poder en el aparato estatal. «Cosmos de privilegios» llamó Max Weber a la Edad Media porque, en efecto, durante ese largo milenio medieval el poder se hallaba fragmentado en innumerables centros que conformaban una compleja y heterogénea constelación política: emperadores, papas, coronas, casas nobles, condados, señoríos, feudos, dignidades eclesiásticas, órdenes religiosas, parlamentos, cortes generales, municipios y gremios, entre otros más que podrían mencionarse. El esfuerzo de los monarcas se dirigió desde el primer momento, por arriba, a sacudirse la jurisdicción supranacional del emperador y del Papa y, por abajo, a someter el abigarrado conglomerado de prerrogativas, cartas, fueros y leyes especiales de los estamentos inferiores, cada uno con potestades limitadas y parciales, pero sumados todos ellos, un poder, en conjunto, superior al del rey.

Sin embargo, la evolución histórica favoreció los intereses de un rey que

formó un ejército permanente para defender las fronteras del reino, a continuación estableció impuestos para pagar a los soldados, creó después unos cuadros administrativos para gestionar esos ingresos y gastos, y por último extendió a todo el territorio el mismo Derecho real. De esta manera, la monarquía preparó los elementos del Estado moderno: territorio, ejército, fiscalidad, administración unificada y Derecho común. La concentración del poder en la corona llegó a su máxima intensidad en las «monarquías absolutas» de los siglos XVI a XVIII, llamadas absolutas porque el rey, soberano y fuente de todo Derecho, se situaba en una posición definida como *legibus solutus*, absuelto o independiente de las leyes humanas, pues, como llegó a decir Bossuet, contemporáneo de Luis XIV y preceptor del Delfín, el trono regio no es el trono de un hombre sino el de Dios.

Pero si en la modernidad se exagera el polo del *colectivismo estatal*, que cuida del bien común y del interés general, paralelamente actúa en ella el polo contrapuesto, el de la pujante *subjetividad*. Los mismos atropellos que el ciudadano sufre por obra del Estado Absoluto le ayudan a tomar conciencia de sí mismo y de los derechos que como hombre le son inherentes. También ha sido escrita muchas veces la historia de los derechos humanos. Pasos importantes en ella son las Cartas y los Fueros por los que el rey, en el Medioevo, se comprometía a respetar ciertos privilegios especiales de grupos o estamentos (por ejemplo, en 1188 el Pacto en las Cortes de León entre el rey Alfonso IX y su reino; y en 1215 la Carta Magna otorgada por Juan Sin Tierra a favor del parlamento inglés); durante el Renacimiento, la doctrina del tiranicidio y del derecho de resistencia, motivada por el horror ante las atrocidades de la Noche de San Bartolomé; y a continuación, en el Barroco y la Ilustración, la teoría del pacto político y social, compartida por autores tan distintos como Althusio, Grocio, Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, una teoría que supone, en todos los casos, la tesis de la preexistencia en el individuo de un derecho natural que antecede al Estado, el cual nace artificialmente por convención. En 1789 se aprueba en Francia, con valor político pero aún no jurídico, la primera Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano; a diferencia de los Pactos y Fueros medievales, esta Declaración neoclásica reconoce derechos universales (no para situaciones particularizadas),

individuales (no grupales o estamentales) y «naturales, inalienables y sagrados» (no dependientes de reconocimiento paccionado). En el siglo XIX y primera mitad del XX esos derechos, llamados fundamentales, se introducen en la parte dogmática de las constituciones contemporáneas y adquieren así fuerza jurídica y vinculante para el Estado. Por último, a partir de la Declaración Universal de 1948, los derechos humanos se internacionalizan.

En el siglo XVIII, esos dos polos de la modernidad, estatalismo y subjetivismo, miden sus fuerzas, se enfrentan en el campo de batalla político y libran una pelea de poder a poder: en ese momento el Estado Absoluto declinaba poco a poco y el individuo, en cambio, a las puertas del Romanticismo, tomaba cada vez con más intensidad conciencia de ser, como dice Kant, un fin en sí mismo y nunca medio, ni siquiera medio del Estado ni del bien común. Los derechos fundamentales han sido definidos con razón como la constitucionalización del antiguo derecho de resistencia, porque son resistentes al interés general; el Estado no ostenta, ni aduciendo que actúa en beneficio del bien común, título legítimo para interferir en el coto privado —«natural, inalienable, sagrado»— de los derechos del hombre a la vida, a la libertad y a la propiedad.

Se enfrentaron cara a cara, pues, los dos polos constitutivos de nuestra bifronte modernidad, que habían estado gestándose en los siglos anteriores, y la riña desembocó dramáticamente en la Revolución francesa, que selló un pacto político entre las partes sobre bases nuevas y duraderas. La caída del Antiguo Régimen y el advenimiento de las constituciones liberales dieron lugar a la creación del Estado de Derecho, un delicado equilibrio entre individuo y Estado.

Conforme a este nuevo pacto político, *el monopolio de la violencia legítima* se confía al Estado, el cual se reserva la potestad de aprobar leyes, ejecutarlas coactivamente por medio de sus funcionarios y establecer procedimientos para la resolución pacífica de conflictos (los tres poderes del Estado). Pero en el ejercicio de estas potestades coercitivas exorbitantes existe un límite que el Estado nunca puede lícitamente traspasar: el límite de la *vida privada de las personas*, garantizada jurídicamente en forma de una pluralidad de derechos humanos y fundamentales. En las etapas posteriores

una ola igualitaria y democrática dotará de mayor legitimidad democrática a los poderes constituidos del Estado y aumentará el contenido de los derechos subjetivos –sociales además de liberales– así como el número de sus titulares, pero las bases del Estado de Derecho liberal se mantendrán sin alteraciones sustanciales hasta hoy.

Al amparo del recién conquistado «derecho a la vida privada», durante los tres últimos siglos tuvo lugar en las naciones occidentales un grandioso proceso de *liberación subjetiva*, esto es, de progresiva ampliación de la esfera de la libertad individual frente a las tradicionales opresiones políticas, ideológicas, sociales y económicas que habían sido moneda corriente en el Antiguo Régimen. Cada avance de esa esfera de la libertad del individuo implica un abandono o retroceso de un espacio similar antes ocupado por el Estado. Éste renuncia poco a poco a su antigua pretensión perfeccionista de hacer virtuosos a los súbditos, quienes, en su nueva condición de ciudadanos, se sientan en el trono de su vida privada y, como los antiguos soberanos de las monarquías absolutas, disfrutan de una libertad ilimitada para elegir sin interferencias el estilo de vida que deseen, conforme a sus preferencias, planes y opciones personales. El nuevo individualismo en auge, inspirador de un nihilismo que cuestiona las legitimidades tradicionales, las creencias y costumbres colectivas históricamente cohesionadoras, acelera la liberación incoada y alienta la negación de autoridad moral a las instituciones políticas, convertidas en meros instrumentos burocráticos y coactivos de reglamentación del espacio público. El proceso liberatorio culmina con los movimientos contraculturales de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, momento en el que la ampliación de la esfera de la libertad subjetiva alcanza un punto de máximo histórico, prácticamente insuperable.

El Estado se abstiene de señalar el bien a sus ciudadanos, considerados sujetos autónomos dotados de juicio suficiente para elegir por sí mismos lo que más les conviene, y se repliega a su función de *fuerza de Derecho*. La complejidad de las modernas sociedades obliga a una prolija normatividad y a una burocratización extrema de toda la *exterioridad* de lo humano y de todas las formas de relaciones intersubjetivas. Cualquier posible conducta ciudadana está prevista y regulada por el Derecho y esta proliferación de

normas es tan excesiva que, en cierta manera, en algunos casos llega a someter al ciudadano a una cierta servidumbre, porque le es difícil no sorprenderse a sí mismo potencialmente en estado de incumplimiento de algún perdido precepto de los innumerables decretos administrativos vigentes y merecer una de las sanciones legalmente previstas, a la espera de un funcionario que quiera imponerla. Pero si la red normativa, por un lado, es tan extensa que ocupa todo el espacio público disponible, por otro carece de *vis directiva* y no se dirige al ciudadano con fuerza moral sino sólo con *vis coactiva* y en consecuencia no puede ni pretende obligar al ciudadano en conciencia sino sólo ofrecerle dos opciones, ambas lícitas: cumplir las leyes o, en la otra opción, tras realizar un cálculo de coste-beneficio, disfrutar de las ventajas de no cumplirlas y aceptar de algún modo el castigo anudado al incumplimiento. Ambas opciones dejan a salvo las prerrogativas intocables de la vida privada.

La moralidad, el orden simbólico, el mundo del sentido y la significatividad humanas, expulsados del Edén por un ángel de flamígera espada, se refugian en bloque en la *interioridad* de la vida privada. Ahora bien, si la exterioridad estaba presidida, como se ha dicho, por el normativismo burocrático, la interioridad se halla, por el contrario, en un estado de ausencia total de normas (anomia). El pluralismo y relativismo moral que dimanaban del proceso de liberación subjetiva ha cancelado la posibilidad de proponer reglas éticas comunes y válidas para todos. Es notable que en la filosofía contemporánea se conozcan varios y matizados proyectos de éticas públicas (Rawls, Habermas, etcétera) pero sorprendentemente ningún modelo de ética privada prescriptiva, salvo acaso una versión popularizada del antiguo ideal romántico de la autenticidad. El lenguaje de la liberación exhorta al individuo solamente a que «sea él mismo», a que «viva a su manera», porque su «vida es suya» y nadie tiene derecho a opinar sobre su estilo de vida. El presupuesto implícito a estas máximas es que, en el ámbito privado, todas las opciones, planes y estilos de vida están confiados al arbitrio de cada cual, valen lo mismo y son igualmente lícitos mientras no perjudiquen a terceros. En una democracia, a los ciudadanos adultos se les atribuye autonomía de juicio para elegir su

específica forma de autorrealizarse, sin tener que rendir cuentas a nadie ni admitir tribunales ni tutelas sobre estas decisiones personales. De manera que, en nuestras sociedades, la vida privada se halla blindada no sólo frente al Derecho sino –lo cual es distinto– también frente a la ética y de ahí que con carácter general no sean bienvenidas ni prescripciones ajenas sobre cómo conducirse en el espacio íntimo ni insinuaciones no solicitadas sobre virtud cívica, que para algunos evocan el estado de servidumbre del Antiguo Régimen, cuando el Estado se permitía guillotinar la cabeza de un súbdito sólo por lo que en ella se le hubiera ocurrido pensar o creer, haciéndose culpable de albergar prohibidos estados de conciencia.

Este marcado dualismo de nuestro tiempo –por un lado el polo público/externo y por otro el privado/interno, el primero saturado de normativismo y el segundo abandonado a la anomia– conduce a un círculo vicioso. Porque la anomia en la vida privada fomenta conductas que se proyectan públicamente en comportamientos antisociales y el Estado, desapoderado como agente educativo, trata de reprimirlos con más y más leyes coactivas castigando con sanciones aún más severas esas desviaciones en incesante aumento. La anomia, en suma, alimenta el hiper-normativismo y éste, a su vez, induce al individuo a encerrarse en ese espacio libertario sin reglas ni coacciones que es su vida privada.

II

Junto al descrito *proceso liberatorio*, desarrollado en los tres últimos siglos, hay que poner el *proceso civilizatorio*, que no termina nunca. Civilizar es establecer gravámenes y restricciones a la libertad individual; al consentir voluntariamente estas coacciones exteriores, que inhiben su espontaneidad y sus deseos, este individuo se socializa, acepta unas reglas de civilizada vida en común y se hace ciudadano.

Parece sumamente pertinente preguntarse cómo, en el estado actual de la

cultura, se produce la mencionada socio-individuación, cómo se socializa el hombre contemporáneo y se hace ciudadano, cómo se civiliza y se realiza en él el proceso civilizatorio precisamente en un momento histórico en el que el paralelo y reciente proceso liberatorio, refractario a toda restricción y limitación de la libertad individual, ha llegado a un irrebasable máximo histórico. ¿Qué ofrece nuestra cultura para retener o sublimar las inclinaciones instintivas de los hombres recientemente liberados? ¿Qué razones pueden resultarles de verdad hoy convincentes para que interioricen o al menos observen externamente una cierta dosis de «urbanidad» en su comportamiento? ¿Qué estímulos, qué motivaciones pueden inducirles a renunciar a sus pulsiones antisociales y bárbaras, cuando la única ética residual para su vida privada les insiste en su derecho a la autorrealización y no reconoce reglas ni principios comunes de convivencia, salvo la fuerza del Derecho?

Resulta claro que no es sostenible ni vivible una civilización edificada exclusivamente sobre una vida privada en permanente estado de liberación. La modernidad ha «urbanizado» a la mayoría de la población occidental, que se ha trasladado masivamente a las ciudades, pero, sin duda, no es lo mismo vivir en sociedad que vivir socializado. Visto lo anterior, la pregunta podría reformularse en los siguientes términos: *¿qué forma adopta la civilización en una cultura liberada?*

Una manera de iniciar una respuesta sería proponer una comparación: ¿cómo se produciría la socialización del individuo hace tres, cuatro o cinco siglos? Es de creer que el hombre, en los siglos XVI, XVII y XVIII, tendría, como ahora, el deseo de autoafirmarse, de desinhibirse del deber, de vivir para sí mismo y de obtener gratificaciones inmediatas. Pero una conjunción de fuerzas conspiraba para que las resistencias interiores cedieran y ese hombre aceptase prontamente los gravámenes inherentes a la civilizada vida en común. La sociedad tradicionalista era jerárquica y aristocrática, y en ella una minoría rectora, dotada de instrumentos coactivos extraordinarios, con poder incluso de vida y muerte sobre los miembros de su familia y de su hacienda, se proponía a sí misma como pauta clara de conducta y castigaba severamente la rebeldía al cumplimiento de lo prescrito; además, en dichas

sociedades regían unas creencias y unas costumbres colectivas muy fuertes e inflexibles; las creencias (religión y patriotismo principalmente) suministraban un mundo simbólico compartido, y las buenas costumbres operaban, en el orden práctico, una socialización masiva de las gentes, de modo que las desviaciones de la línea de conducta pautaada no sólo merecían sanción jurídica sino también reproche social al ser consideradas casos de inmoralidad, pecado, herejía, locura o falta al decoro. Haciéndole sentir el peso combinado de todos estos elementos, las comunidades tradicionales, intensamente autoritarias, controlaban al pueblo con mano de hierro y se aseguraban su obediencia. La esfera de la libertad del hombre tradicional era muy estrecha y la presión para elegir lo socialmente correcto, inmensa, casi irresistible.

En contraste, el proceso liberatorio moderno ha desmantelado definitivamente el tinglado de las sociedades tradicionales y el principio de autoridad que las estructuraba, ha arrasado las creencias y costumbres colectivas y, en su lugar, ha construido una gran casa para la vida privada, en cuyo interior, dentro de sus sagrados muros, *todo está permitido*. En el ámbito doméstico, el niño aprende muy pronto la gramática de la liberación y el joven, abandonado a su anomia íntima, sale al mundo, burocrático y normativista, sin que nada en éste, ni en el orden simbólico ni en el práctico, le empuje a la socialización o le invite a la dolorosa asunción de las cargas civilizatorias.

El proceso de liberación individual creó su propio lenguaje de lucha contra opresiones y restricciones tradicionales. Costó tanto, tanto tiempo, tanto esfuerzo y tanta sangre esta liberación subjetiva que el lenguaje por ella generado arraigó profundamente en la conciencia moderna y hoy le sirve a ésta para comprender el mundo y comprenderse a sí misma. Y ahora, pasado un cierto tiempo, dicho lenguaje, convertido en escolástica, se erige como principal obstáculo para abordar apropiadamente la tarea civilizatoria pendiente. Pues esta tarea ya no es seguir ampliando una esfera de la libertad ya suficientemente ampliada, sino dotarla de contenido moral. Nadie niega que subsistan todos los días infracciones y graves atentados a la libertad, pero la diferencia con el pasado estriba en que, en las democracias avanzadas

actuales, por imperfectas que sean, esas violaciones se consideran siempre ilegítimas. Por tanto, la tarea civilizatoria futura no es tanto la liberación del hombre, ya consumada, como su *emancipación*, todavía pendiente; en otras palabras, no es el momento de mayores ampliaciones de la esfera de la libertad individual, sino el de pensar sobre el uso social y responsable de esa esfera ampliada. Y –hay que añadir– en esta importantísima tarea, el vigente dogma de la vida privada, tal como está configurado en este momento, en lugar de ayudar a su resolución, constituye una de las causas que están contribuyendo a retrasar la emancipación aún pendiente.

La crítica a la actual formulación de la vida privada presupone una distinción muy importante que conviene enunciar ahora con el mayor énfasis. Esta distinción se refiere a la diferente consideración, jurídica o moral, de ese concepto decisivo.

Desde una perspectiva *jurídica*, la vida privada es un derecho inalienable de las personas inmanente a su dignidad. Conforme a este derecho fundamental, la esfera donde el hombre adopta sus decisiones, íntimas o intersubjetivas, concernientes a su estilo de vida –a lo que da sentido a ella y significatividad a sus elecciones vitales– no puede lícitamente ser interferida por el Estado ni por sus poderes y funcionarios, salvo excepciones tasadas de interpretación restrictiva. La maquinaria garantista del Estado de Derecho protege a las personas contra las intromisiones no consentidas que violan su derecho a la vida privada. Ese derecho a ser cada uno el hombre que quiere ser sin interferencias ilegítimas, basado en el presupuesto de que cada cual posee la llave de su vida, compendia la altísima contribución del proceso liberatorio moderno a la historia de la humanidad. Sobre esto no puede haber dudas: es imposible exagerar hasta qué punto el derecho a la vida privada es una admirable conquista jurídica ganada a la barbarie.

Ahora bien, una es la perspectiva jurídica y otra muy distinta la *moral*. Tras siglos de dramática liberación y de identificación del progreso moral con la ampliación de la esfera de la libertad subjetiva, se ha producido un incorrecto deslizamiento argumental que hoy constituye un error muy arraigado: se aprueba el derecho de cada uno a disfrutar su vida privada sin coacciones y de ahí se deduce de modo insensato que cualquier ejercicio

efectivo de ese derecho vale éticamente lo mismo.

Estamos obligados a distinguir entre lo que, desde una perspectiva jurídica, tenemos *derecho a hacer*, porque somos ciudadanos libres y el Derecho nos protege y –en otro plano–, desde una perspectiva ética y civilizatoria, la *opción moral por lo bueno*, por la vida buena, por el bien común. Y así, se puede estar decidida e inequívocamente a favor de la protección de la vida privada como derecho fundamental de las personas, hallando en este avance un brillante progreso moral de la humanidad, y afirmar al mismo tiempo con pareja rotundidad que ese progreso no implica que debemos considerar igualmente estimables todas las formas de vida privada, idénticas en valor y altura moral. No es cuestión tanto de rechazar el ideal de la vida privada como de elevar su práctica pidiéndole que se abra a sus formas superiores.

La libertad es el presupuesto de la ética pero no la ética misma. La libertad ofrece a las personas un surtido de opciones vitales, más rico ese surtido cuanto más amplia es la esfera de su libertad, y en este sentido ha de ser considerado un gran bien moral; pero la más ampliada de todas las esferas y el más variado de los surtidos no aseguran en el hombre la elección de lo mejor, la opción moral por lo bueno. No sería una descripción injusta del hombre actual afirmar que es libre antes de haber aprendido a serlo; que ha recibido de las generaciones precedentes el gran legado de una libertad ensanchada hasta límites sin precedentes pero que carece o ha perdido las instrucciones de su uso inteligente. Y una vida privada sin previo aprendizaje para disfrutarla apropiadamente, anclada en la reclamación de garantías formales para su derecho pero negligente o desinteresada en la determinación de sus modos superiores de ejercicio, constituye una anomalía destinada a retrasar el momento de la emancipación pendiente.

No se trata en modo alguno de restaurar la imagen del mundo de las sociedades tradicionales, jerárquicas y autoritarias, dichosamente superadas por el curso de los tiempos. No, pero tampoco de conformarse resignadamente con la anomia ética dominante. Se trata más bien de encontrar y definir un *ideal civilizatorio* para las democracias contemporáneas, capaz de movilizar las fuerzas vivas latentes en nuestra

cultura. Todas las épocas han tenido su ideal –que, como tal ideal, no asegura un resultado sino sólo señala una dirección– y también la civilización democrática necesita uno hacia el que direccionar sus energías.

Este ideal democrático habrá de ser de tal condición que, en primer lugar, el conocido y vigente dualismo vida privada/espacio público (anomia/normativismo) sea extraño a su naturaleza. O dicho con más precisión: dicho dualismo no se predicará ya más de dos esferas de la sociedad, una privada para la casa y el trabajo, y otra pública para el Derecho y el Estado, porque se trasladará al seno mismo de cada persona.

Cada hombre, a lo largo de su vida, atraviesa un estadio privado (estético) y otro estadio público (ético), y la virtud cívica consiste en el paso consciente y asumido del primero al segundo: esto es, en renunciar a vivir para sí mismo, desinhibido del deber, y en aceptar integrarse responsablemente en la comunidad productiva a la que pertenece, con las razonables restricciones a la libertad que se siguen de ello. Cuando, con convicción y en conciencia, se produce esta reforma de la vida privada, el individuo, en ese mismo acto, accede a la «publicidad de la polis» y es ya por derecho propio «persona pública», aunque desde una perspectiva sociológica permanezca confinada a las tareas profesionales y domésticas de las denominadas impropiedades personas o vidas privadas. Ese paso de lo privado a lo público en el seno de la persona implica una decisión de ésta sobre su vida privada y sobre el ejercicio de su libertad y, en consecuencia, una sustitución de la anomia por un ideal prescriptivo, que involucra todas las dimensiones de la personalidad, sin excluir la privada.

De lo anterior se sigue que no ha de esperarse la emancipación, pendiente en nuestra cultura, de las teorías de la justicia o de las comunidades de comunicación no distorsionada mientras se siga entregando la vida privada, en su sentido ético, a la arbitrariedad subjetiva de los ciudadanos. Estos programas de éticas públicas (Rawls, Habermas) confían la creación de una sociedad justa y bien ordenada exclusivamente al establecimiento de instituciones públicas apropiadas, teniendo buen cuidado en dejar intacta y fuera de toda responsabilidad cívica a la vida privada de las personas (sus planes de vida, sus preferencias, sus elecciones sobre los modos de su

autorrealización personal, que permanecen intangibles). Ahora bien, una vida anómica produce con toda seguridad conductas sociales desviadas que instituciones y leyes coactivas, por mucho que sean justas y estén bien ordenadas, no son capaces de corregir y orientar. Por tanto, un ideal emancipatorio no puede confiar su realización a la reforma de las instituciones si no incluye antes una reforma de la vida privada de los ciudadanos. Dicho de otra manera, es vano todo ese intento de establecer la justicia en la sociedad sin que los ciudadanos sean ellos mismos de alguna manera justos, porque de nada vale cambiar las instituciones que gobiernan la conducta externa de los ciudadanos si éstos no reforman también la intención de su inquieto corazón.

Esta llamada a la participación de la vida privada en el proceso civilizatorio no trae consigo, como podría temerse, una privatización del ideal democrático, como si la emancipación fuera una cuestión que se planteara y resolviera por entero en una dimensión doméstica. Las fuerzas latentes movilizadas por el nuevo ideal, aunque nacen en la decisión personal de cada uno sobre el ejercicio virtuoso de su libertad, también *se proyectan socialmente y se generalizan*; si no, ninguna reforma social y política sería posible.

La generalización de las conductas es competencia que la modernidad asigna en exclusiva al Estado, el cual, usando de su capacidad normativa, aprueba leyes coactivas que fomentan o prohíben comportamientos en sus destinatarios: son ejemplos de comportamientos fomentados por la ley los incentivados con desgravaciones fiscales, y ejemplos de los prohibidos, los delitos tipificados en el Código Penal. Ahora bien, esta generalización de conductas por vía legal no es eficaz cuando lo que ha de generalizarse es la virtud, esto es, determinadas decisiones sobre el ejercicio de la libertad en el ámbito de la vida privada, porque, como se ha dicho, la ley regula la conducta externa de los ciudadanos pero no es capaz de reformar sus estilos de vida.

El modo propio de generalización de la virtud es la *costumbre*, no la ley. La costumbre es esa conducta que, por ser periódicamente reiterada y compartida por muchos, invita a repetirla al hombre que la presencia o la vive. No se impone por coacción, como la ley, sino por la persuasión que el

hábito, debido a su ingrediente hospitalario, masivo y seguro, ejerce sobre el ánimo de quien lo observa, induciéndole a imitarlo. De todas las costumbres existentes, interesa aquí sólo aquellas que contribuyen a la socialización de la virtud cívica y que, por cumplir esta función ético-política, merecen el nombre de «buenas costumbres».

Entre las aportaciones de la reciente filosofía política hay dos, la comunitarista y la republicana, que son especialmente indicadas para reconstruir la estructura de estas «buenas costumbres», que se componen, como indica el sintagma, de «costumbres» –hábitos colectivos–, pero sólo de aquellas que merecen el calificativo de «buenas» o virtuosas porque colaboran en el proceso civilizatorio y en la necesaria socialización de los ciudadanos.

El comunitarismo, frente al liberalismo individualista, ahistórico y formalista, ha llamado la atención acertadamente sobre la dependencia que el hombre muestra, en la determinación de sus preferencias y elecciones personales, de un contexto previo de prácticas, bienes y fines históricos suministrados por una tradición de costumbres sociales e institucionales; no existe ese imaginado «yo desvinculado» del liberalismo (*unencumbered self*) porque, en realidad, ese yo se halla desde el comienzo inserto en una objetividad antecedente de costumbres que le configuran como individuo. Por su parte, el neo-republicanismo reprocha al liberalismo con acierto su tendencia al ensimismamiento en el *hortus conclusus* de la vida privada y recupera para el debate filosófico contemporáneo la centralidad política del concepto clásico de virtud cívica, que exige del hombre un determinado uso de su libertad y un específico estilo de vida.

En suma, el republicanismo reintroduce la virtud en nuestra vida privada y el comunitarismo nos ayuda a tomar conciencia de que esa virtud sólo podrá hallarse y practicarse en un cuerpo de costumbres cívicas. La combinación de ambas doctrinas da como resultado la aludida noción de «buenas costumbres».

Además, estas dos doctrinas mutuamente se enriquecen y se contrapesan. Porque el comunitarismo nos previene contra la propensión del republicanismo a imaginar la república virtuosa e igualitaria de modo

estatalista –como conjunto de instituciones, programas públicos y leyes–, recordándonos que, conforme a lo dicho, la única polis virtuosa viable es una *república de mores*, sin la cual la secundaria y derivada república de leyes coactivas no se sostiene ni un solo día. Y, por su parte, el republicanismo, con su especial sentido para la prioridad del bien común y para la igualdad ante la ley, nos inmuniza frente a las tentaciones de un comunitarismo inclinado con frecuencia a complacerse sólo en las costumbres tradicionalistas, premodernas y locales, que legitiman el conservadurismo del *statu quo* y amparan los privilegios históricos de minorías, pasando muchas veces por encima del superior derecho de la mayoría democrática.

Para concluir esta segunda sección del capítulo, conviene resumir los razonamientos previos perfilando *las condiciones* que el ideal democrático ha de reunir para que promueva eficazmente la emancipación ética pendiente.

Como primera condición, ha de ser un ideal que enuncie una prescripción moral para la vida privada del ciudadano, recomendando un determinado ejercicio de su libertad y cancelando moralmente (no jurídicamente) el derecho a la anomia. Y como segunda condición, ha de ser un ideal transitivo, capaz de propagar socialmente esa conducta virtuosa en la vida privada por medio de un cuerpo articulado de costumbres. Esas buenas costumbres serán, en primer lugar, las observadas por la mayoría de la población republicana, porque son éstas las que importan a efectos constitucionales, sin perjuicio del respeto que merecen las practicadas por las minorías; y, en segundo lugar, han de ser siempre costumbres modernas y democráticas, orientadas a la socialización masiva de la ciudadanía y a la aceptación por ésta, con el mínimo gasto de energía, por persuasión y no por coacción, de los gravámenes inherentes a la civilización democrática.

Cómo llevar a cabo esta deseable generalización de la virtud en una «democracia sin mores» como la nuestra, que, tras el declinar de las creencias colectivas, ha prescindido también de las «buenas costumbres» –el único instrumento de socialización masiva y pacífica de la ciudadanía–, es una incertidumbre que añade aún más complejidad a la realización histórica del ideal.

III

El ideal democrático que propone la filosofía mundana es el de la ejemplaridad. Lo que resta de este último capítulo del libro se referirá a sólo un aspecto de él: su efecto en la vida privada.

Conviene distinguir entre ejemplo y ejemplaridad. El *ejemplo* es un hecho del mundo y pertenece a la facticidad empírica de lo que ocurre en el orden de la experiencia; la *ejemplaridad*, en cambio, no describe los hechos del mundo sino que prescribe una regla moral, no lo que es sino lo que debe-ser. Los ejemplos son positivos o negativos (en este caso, antiejemplos o contraejemplos) mientras que la ejemplaridad indica siempre un valor positivo, como el ideal moral.

Aunque la modernidad, desde Kant, ha pretendido forjar el ideal moral de la autonomía subjetiva (según la cual, el hombre moral se da leyes a sí mismo y «se sirve de su propio entendimiento sin seguir la guía de otro»), lo cierto, lo diariamente verificable y comprobable en nuestra experiencia, es que el hombre, todo hombre, siempre y en todo lugar, se halla, *de hecho*, arrojado a un horizonte de ejemplos personales, envuelto en una «red de influencias mutuas» de la que no puede escapar: él es ejemplo para los demás, los demás son ejemplo para él. Y esto es así en la infancia, cuando recibimos la influencia de los ejemplos de nuestro entorno aun antes de haberse constituido nuestra subjetividad consciente, y son condición de posibilidad de ésta; pero lo es igualmente después, en la edad adulta, porque, aunque entonces las fuentes de ejemplos se diversifican, se sofistican y se combinan en la conciencia, los ejemplos siguen desplegando su eficacia como imagen de uno mismo y como paradigma de lo que es bueno, honesto, digno o hermoso en la vida, o de todo lo contrario.

Este principio es válido en el espacio doméstico, y lo es también en el vecinal, escolar, profesional, empresarial, ciudadano o político. Todos somos siempre ejemplos para todos, nadie escapa a la influencia de los ejemplos: este principio lo conocen y aplican a diario los padres, los educadores, los anunciantes de productos destinados al consumo, los municipios que ponen

nombres de ciudadanos ilustres a las calles, las plazas y las instituciones públicas, los políticos que anhelan ser elegidos por los votantes, los gobernantes y los legisladores.

A esta extraordinaria influencia del ejemplo se añade una característica especialísima que atañe a la *verdad moral* y que hace del ejemplo un poder aún más extraordinario. Cuando quiero definir la esencia de un objeto físico, matemático o lógico, verbigracia, una mesa, es frecuente servirse de un ejemplo para facilitar la comprensión del concepto, pero, una vez que éste ha sido captado, el ejemplo ya es prescindible, porque sólo en el concepto reside la verdad y el ejemplo, en cambio, como dice Kant, se parece a una muleta que ayuda a acceder al lugar deseado pero que uno desecha y arroja al suelo cuando ya ha llegado a él. Nada añade mi visión de una multiplicidad de mesas fenoménicas en la experiencia sensible cuando ya he comprendido exactamente la verdad lógica del concepto de mesa.

Muy otra cosa sucede con la verdad moral. Si quiero comprender la esencia de la valentía, la amistad o la vergüenza, no basta la definición lógica del concepto, tal como podemos encontrarla en un diccionario o en una enciclopedia, pues, en este caso, la definición lingüística no agota ni remotamente toda la verdad del concepto moral. La verdad moral, en toda su plenitud, se revela exclusivamente a través de la concreción empírica del ejemplo percibido por los sentidos: lo que la valentía sea se percibe sólo mediante la intuición y sólo el ejemplo de valentía –este o aquel acto concreto de valentía– propone a la intuición, con evidencia sensible, la esencia de la valentía. El hombre aprende los conceptos morales mediante el ejemplo, por lo que su entero aprendizaje moral depende de los ejemplos significativos que le rodean y la moralidad que éstos le transmiten moldeando silenciosamente su conciencia práctica. La importancia de «predicar con el ejemplo», como dice el consejo tantas veces repetido, se debe a que, en el terreno moral (no así en el científico o metafísico), sólo el ejemplo *predica*, sólo él encierra verdad, no los tratados ni los discursos, los cuales, sin la alianza del ejemplo, pierden veracidad y son como «campana que suena o címbalo que retiñe», en expresión evangélica.²

De modo que el hombre no sólo se halla *a nativitate* fatalmente envuelto

en una red de influencias mutuas, dando y recibiendo ejemplo en su círculo de influencia, sino que, como se ha visto ahora, el ejemplo es, además, el vehículo privilegiado para la comprensión de la verdad moral, pues sólo en él comparece en su integridad su indefinible esencia y se le hace comprensible al hombre. Los citados padres, educadores, legisladores, etcétera, conocen también, desde la aurora de los tiempos, esta segunda propiedad del ejemplo moral y la usan para sus diferentes fines.

La realidad del ejemplo, su influencia sobre nuestras vidas y su importancia en el aprendizaje práctico, tiene una directa consecuencia moral sobre nuestras vidas.

Si somos ejemplo para los demás, no es indiferente qué uso hacemos de nuestra libertad porque, nos guste o no, tenemos una *responsabilidad* sobre el ejemplo de nuestra vida privada y sobre el efecto, bárbaro o civilizatorio, que produce en nuestro círculo de influencia. De manera que si, desde una perspectiva jurídica, uno puede elegir entre ser civilizado o bárbaro sin interferencia pública, desde la perspectiva del ejemplo esta opción no es nunca neutral. Al contrario, cuando comprendo que los demás están destinados a recibir la marca de mi ejemplo –como yo lo estoy a la suya– y que su aprendizaje de las reglas morales depende, entre otros, de mi comportamiento privado, el poder de mi ejemplo en la vida de los demás me impone el *deber* de responder personalmente con mi vida. Es entonces cuando nace en lo íntimo de mi conciencia un imperativo categórico que dice: «Sé ejemplar, reforma tu vida privada, conviértete en ejemplo de aceptación consciente y voluntaria de los gravámenes civilizatorios, ejerce sobre tu círculo de influencia un impacto emancipatorio.»

Es importante insistir en que en el terreno moral no existen zonas neutras, exentas de la influencia del ejemplo. Como no somos mónadas morales y de hecho vivimos siempre en comunidad, *todo ejemplo es público* por cuanto el ejemplo es siempre ejemplo-para-alguien. Este ser-para-alguien del ejemplo muestra que un ejemplo privado es tan imposible como un lenguaje privado. Desde la perspectiva del ejemplo carece de sentido, en consecuencia, distinguir entre una esfera pública y otra privada, porque lo público del ejemplo absorbe todas las dimensiones: moralmente en el ejemplo todo es

público. El ejemplo doméstico de los padres sobre los hijos o sobre los vecinos, el obrero en la fábrica, el profesional en la oficina, el profesor en la escuela, el ciudadano en la calle, ¿acaso debemos considerarlo privado? El círculo de influencia de estos ejemplos morales será más o menos amplio, pero siempre público.

La llamada «vida privada» se nos revela ahora sólo como una provincia de la publicidad del ejemplo, de ese ser-para-alguien inherente al ejemplo.

La cancelación de las fronteras entre lo público y privado que se realiza en el ejemplo se confirma en la noción de ejemplaridad. Por ejemplaridad cabe entender aquel ejemplo que, si se generaliza socialmente, produce en la comunidad un efecto fecundo, cívico, emancipatorio. El imperativo de la ejemplaridad señala al hombre el deber de progresar en el camino de los estadios, de socializarse, de especializarse y adquirir por derecho propio la condición de persona pública. La liberación, digna de respeto por el progreso moral que ha traído, puede ser, sin embargo, desde la perspectiva de las formas inferiores y superiores de la libertad, una forma no civilizada de ejercitarla, una forma, en fin, de barbarie. La liberación del yo no garantiza su emancipación moral, la cual exige además la apertura de la vida privada al ámbito de la ejemplaridad pública de la polis. Cuando el individuo permanece aún en el estadio estético (adolescente), pretende crearse una individualidad privadamente al margen de su socialización y de la ejemplaridad a la que está llamado. Quien, por el contrario, avanza en el camino de la vida desde el estadio estético al ético y decide integrarse en la economía productiva de la polis, lo hace siempre bajo el signo de la ejemplaridad: un hombre ejemplar es una individualidad que ha sabido encontrar un sentido a su vida *precisamente en el proceso de socializarla*.

Por eso también aquí carece de sentido distinguir entre una esfera pública y otra privada. Desde luego, el hombre cotidiano y real se halla dividido en una pluralidad de compartimentos –domésticos, profesionales o ciudadanos– y nadie pone en duda que una misma persona puede, por separado, cumplir en diferente grado, que va del cero al infinito, el deber de ejercer la paternidad de modo responsable, el de ser competente profesionalmente o el de pagar con puntualidad los impuestos debidos.

Ahora bien, si en la vida real se admite toda clase de divisiones y variaciones sobre el grado de cumplimiento de la pluralidad de deberes que pesan sobre la persona, para el ideal de la ejemplaridad sólo vale el conjunto de la vida. No es concebible un ideal que lo sea en una parte de la totalidad del hombre y no en otra, o de modo distinto en cada una de ellas, sin involucrar al mismo tiempo y de modo integral todas las facetas personales. Lo mismo sucede con el ideal de la ejemplaridad: sería un desatino imaginar una ejemplaridad parcelada, hecha de retazos de una vida escindida entre esferas, ya que, por esencia, en la ejemplaridad se halla encerrada la necesidad de una «uniformidad de vida», que es como Cicerón definió el *decorum*. Estas personas ejemplares *inspiran* confianza, y este término que usamos para producir su efecto en nosotros, *inspiración*, sugiere que la confianza no es una mercancía que se fabrica técnicamente sino una propiedad inaprehensible que emanan mágicamente ciertas personas que, por su vida general, consideramos *fiabes*; nos fiamos de ellas porque son *fidedignas*, dignas de fe por la rectitud general de vida, no en consideración sólo a su competencia profesional o a otros comportamientos específicos. Lo que interesa al ideal de la ejemplaridad es el ejemplo de una vida que, en conjunto, cabe calificar de emancipada, digna de generalización y de imitación colectiva.

El lugar intermedio entre la vida privada del individuo y el Estado, donde se produce la generalización de la ejemplaridad, son «las costumbres del país». Ellas son el único vehículo viable de regeneración moral de una comunidad, cuyo ejercicio excede de las competencias del Estado coactivo. La democracia ha renunciado a los Estados perfeccionistas que señalan al ciudadano una particular concepción del bien, pero no ha renunciado ni puede hacerlo a un perfeccionismo de *mores*. A través de un hábito de normalidad social, se masifican en la mayoría ciudadana determinados paradigmas de comportamiento. Si esos hábitos promueven conductas responsables y cívicas y alientan la asunción espontánea, no forzada, de las cargas civilizatorias, esa mayoría ciudadana adquirirá y practicará masivamente la virtud sin coacción, imitándose unos a otros, y la emancipación colectiva estará más cerca.

La comunidad democrática, si quiere responder convincentemente a la cuestión de «cómo vivir juntos hoy», está abocada a encontrar la manera de producir «buenas costumbres». Y, como se demuestra más extensamente en otra parte,³ las costumbres son imitaciones colectivas de una ejemplaridad de origen, primaria, persuasiva, contagiosa, innovadora; en suma, carismática.

La virtud del hombre ejemplar encierra una fuerza innovadora (*virtus*) que es el único motor realista de movilización y transformación social. Se dijo antes que en el ejemplo se hace intuible la verdad moral en toda su evidencia sensible. Si alguien, haciendo un uso responsable de su libertad, ha elegido un estilo de vida que, por su civismo, contiene una regla moral socialmente generalizable, los demás percibirán en él la personalización concreta del ideal de la ejemplaridad. Y, como todo ideal que propone alguna forma de perfección humana, será capaz de movilizar fuerzas latentes, conforme a la máxima que dice: *exempla trahunt*, los ejemplos atraen, imantan la inclinación espontánea y la conducen amablemente a la regla universal, exhibida allí, al mismo tiempo, en toda su realidad práctica y en toda su necesidad moral.

El contacto entre lo real y lo necesario en la ejemplaridad presta a ésta una inmensa fuerza de atracción, y su presencia –una exhortación a la virtud y al uso cívico de la libertad– despierta en el círculo de influencia el movimiento de una tendencia espontánea, instintiva, hacia la reiteración del ejemplo, mucho más eficaz en la reforma de la vida privada que la coerción administrada por los poderes políticos. La coerción acaso cambie la conducta externa de los ciudadanos pero no sus corazones, que sólo se dejan persuadir por *una oferta convincente de sentido* personificada en el hombre ejemplar. De ahí que sólo la ejemplaridad, una potencia carismática y transitiva por naturaleza, almacene la energía centrífuga necesaria para generar «buenas costumbres» en la sociedad.

Este capítulo último del libro, que ya termina, quiso mostrar la inviabilidad de una comunidad política que excluye la vida privada de su ideal. Expuso los obstáculos que retrasan la emancipación pendiente y finalmente presentó la ejemplaridad como un ideal que remueve esos obstáculos, porque en su propia naturaleza está, al mismo tiempo, el

prescribir normas para la vida privada y el generalizarlas por medio de buenas costumbres.

1. Cfr. M. Sandel, *Filosofía pública: ensayos sobre moral en política*, Madrid, Marbot, 2008.

2. Cfr. 1 Corintios 13, 1.

3. Cfr. *Ejemplaridad pública*, § 27: «La virtud carismática, creadora de costumbres.»

Procedencia de los capítulos

Cuatro capítulos del libro –los tres primeros y el último– proceden de otras tantas conferencias leídas los años 2009 y 2010: «Ensayo de filosofía mundana» el 5 de octubre de 2010, en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) con ocasión del IX Congreso de Ontología organizado por el profesor Víctor Gómez Pin; «Historia de la cultura en cuatro imágenes» se presentó en Ronda el 11 de septiembre de 2009 con el título «Imagen genealógica vs. imagen lógica del mundo» en el ciclo «Las elites en la Historia», convocado por el Centro de Estudios Históricos de la Real Maestranza de Caballería de Ronda; el tercer capítulo, que da título al presente libro, corresponde a la conferencia pronunciada en diversas universidades estadounidenses durante los meses de febrero y marzo de 2009 y publicada en *Revista de Occidente*, núm. 336, de mayo de 2009; finalmente, la lectura de «Contra la vida privada» tuvo lugar el 5 de mayo de 2010 en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en Valencia con motivo de unas jornadas organizadas por el profesor Antonio Lastra a propósito de «La filosofía política de Michael Sandel», a la que siguió una mesa redonda con el citado profesor de la universidad de Harvard.

La procedencia de los otros tres capítulos es la siguiente: «Concordia: estar de acuerdo consigo mismo y con los demás» salió como prefacio a la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, dentro de la colección «Grandes Obras del Pensamiento», distribuida en mayo de 2010 con el diario *El País*; «Vida infinita. El imposible intento orteguiano de una teoría de la vida al margen de la condición mortal del hombre» es mi contribución a la obra colectiva *Vivir para pensar. Homenaje a Manuel Cruz*, Barcelona, Paidós, 2011, coordinada por Fina Birulés, Antonio Gómez Ramos y Concha Roldán; y por último,

«Ortega al pie del Helicón» fue escrito para servir de prólogo a la reunión de ensayos de Ortega y Gasset programada en la «Biblioteca de Grandes Pensadores» de la editorial Gredos, pero, antes de su aparición en este sello, dicho texto, con el debido permiso, fue publicado como artículo en la *Revista de Estudios Orteguianos*, núm. 19, de noviembre de 2009.

Los siete capítulos de *Ingenuidad aprendida* reproducen los textos de las cuatro conferencias y de las tres mencionadas colaboraciones literarias, revisados y adaptados para la presente edición.

Índice

Prólogo: Limitarse es extenderse

1. Ensayo de filosofía mundana
2. Historia de la cultura en cuatro imágenes
3. Ingenuidad aprendida
4. Concordia, o estar de acuerdo consigo mismo y con los demás
5. Vida infinita.
6. Ortega al pie del Helicón
7. Contra la vida privada

Edición al cuidado de María Cifuentes

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 1.º 1.ª A
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: agosto 2014

© Javier Gomá, 2011
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2014
Ilustración de la cubierta: Amalia Fernández de Córdoba, *Rousseau dibujando*

Conversión a formato digital: Maria Garcia
Depósito legal: B. 7793-2014
ISBN: 978-84-16072-73-6

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.