

LUC FERRY

APRENDER A
VIVIR

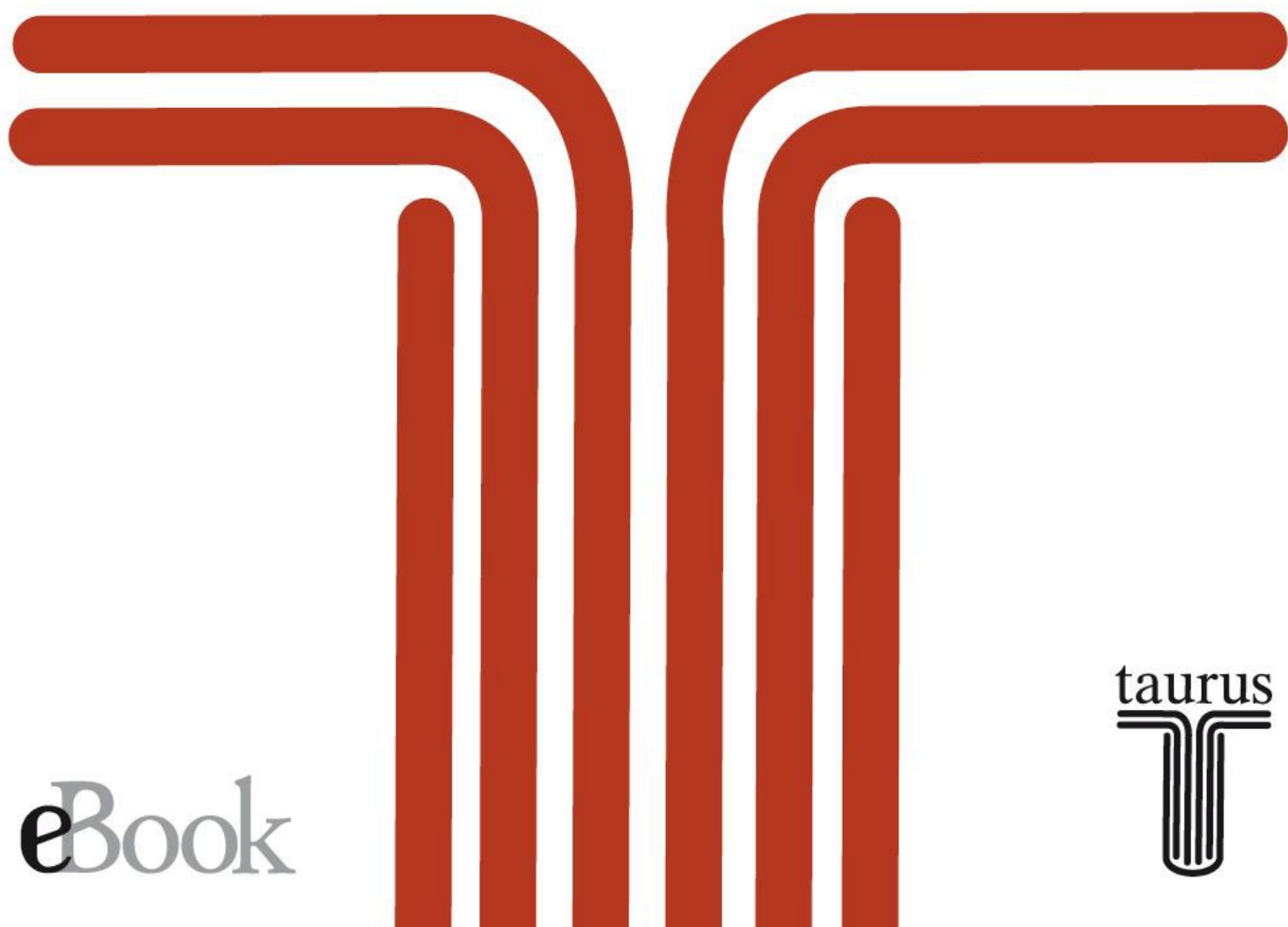


Filosofía
para mentes jóvenes

APRENDER A VIVIR

FILOSOFÍA PARA MENTES JÓVENES

LUC FERRY



eBook

taurus

The Taurus logo, which is a stylized 'T' shape. It consists of a vertical stem with three horizontal bars at the top, creating a unique, modern monogram.

LUC FERRY

APRENDER A VIVIR
FILOSOFÍA PARA MENTES JÓVENES

Traducción de Sandra Chaparro Martínez

TAURUS

PENSAMIENTO

www.megustaleerebooks.com

Índice

[Portadilla](#)

[Índice](#)

[Dedicatoria](#)

[Prólogo](#)

[¿Qué es la filosofía?](#)

[Un ejemplo de filosofía antigua: el amor a la sabiduría según los estoicos](#)

[La victoria del cristianismo sobre la filosofía griega](#)

[El humanismo o el nacimiento de la filosofía moderna](#)

[La posmodernidad: el caso de Nietzsche](#)

[Tras la deconstrucción. La filosofía contemporánea](#)

[A modo de conclusión...](#)

[Bibliografía](#)

[Notas](#)

[Sobre el autor](#)

[Créditos](#)

A Gabrielle, Louise y Clara

PRÓLOGO

En los meses posteriores a la publicación de mi libro *¿Qué es una vida realizada?*^[1], varias personas me pararon en la calle para decirme más o menos esto: «Le oí un día hablar de su obra... todo quedaba muy claro, pero cuando intenté leer su libro, no fui capaz de entender nada». Se trataba de una observación directa, en absoluto agresiva, y que me dejó completamente consternado. Me prometí a mí mismo buscar una solución, pero no tenía ni idea de cómo me las iba a arreglar para lograr, algún día, explicar las cosas con la misma claridad cuando escribía que cuando hablaba.

Una circunstancia concreta me brindó la ocasión de volver a reflexionar sobre este asunto. Durante unas vacaciones en un país donde la noche cae a las seis, algunos amigos me pidieron que improvisara un curso de filosofía para padres y niños. Esta tarea me obligó a ir a lo esencial como nunca había sido capaz de hacerlo antes, prescindiendo de la ayuda de palabras complicadas, citas eruditas o alusiones a teorías que mi público desconocía. Poco a poco, a medida que avanzaba en mi relato de la historia de las ideas, me iba dando cuenta de que en las librerías no había nada parecido al curso que, bien o mal, estaba construyendo sin ayuda de mi biblioteca. Naturalmente, hay historias de la filosofía muy renombradas. Las hay excelentes, pero las mejores son demasiado áridas incluso para quienes ya han abandonado el mundo universitario, ¡cuánto más para aquellos que nunca entraron en él! El resto apenas resulta de interés.

Este pequeño libro es el resultado directo de esas reuniones entre amigos. Aunque reescrito y completado, mantiene el estilo oral original. El objetivo que me he propuesto alcanzar con él es a la vez modesto y ambicioso. Modesto, porque va dirigido a un público de no especialistas, a imagen y semejanza de los jóvenes con los que tuve ocasión de conversar durante aquellas vacaciones. Ambicioso, porque me he negado a hacer la más mínima concesión a exigencias simplificadoras que podían haberme llevado a deformar la presentación de las grandes ideas. Siento tal respeto hacia las obras maestras de la filosofía, que no puedo decidirme a caricaturizarlas por motivos pseudopedagógicos. La claridad es una de las condiciones que debe cumplir una obra dirigida a principiantes, pero se debe obtener sin destruir el objeto al que se refiere porque si no, perderá su valor.

Por ello, he intentado proponer un curso de iniciación que, siendo lo más sencillo posible, no obviara la riqueza y la profundidad de las ideas filosóficas. El objetivo que persigo no es únicamente proporcionar un aperitivo, un barniz superficial o un resumen sesgado por someterme a los imperativos de la vulgarización. Se trata más bien de hacer posible un descubrimiento espontáneo de las ideas filosóficas que pueda cubrir dos tipos de exigencias: las de un adulto que quiere saber qué es la filosofía, pero no pretende ir necesariamente más allá, y las de un adolescente que eventualmente sí desea estudiar filosofía más a fondo, pero que aún no dispone de los conocimientos necesarios para

empezar a leer por sí mismo a los autores difíciles.

Ésta es la razón por la que he intentado consignar aquí todo lo que considero realmente necesario de la historia de las ideas formulada hasta el presente, una historia que me gustaría legar a todos aquellos a los que quiero «cuidar», en el sentido antiguo de la palabra, lo que incluye tanto a mi familia como a mis amigos.

¿Por qué llevar a cabo este intento?

En primer lugar, y desde un punto de vista egoísta, porque hasta el espectáculo más sublime puede convertirse en motivo de sufrimiento si uno no tiene la oportunidad de tener a su lado a alguien con quien compartirlo. O, dicho de otra forma, cada día que pasa me doy más cuenta de que la filosofía no forma parte de eso que vulgarmente llamamos «cultura general». Un hombre considerado culto, en Francia, por ejemplo, debe conocer la historia de su país, algunas de las grandes referencias literarias y artísticas, saber un poquito de biología o de física, pero nadie le reprochará que no sepa absolutamente nada de Epicteto, de Spinoza o de Kant. Sin embargo, con el paso de los años, he ido adquiriendo la convicción de que estudiar, aunque sólo sea un poco de filosofía, es algo de un valor incalculable para todo hijo de vecino, incluidos aquellos para los que nunca será una vocación. Y ello por dos razones muy simples.

La primera es que sin filosofía no se puede entender nada del mundo en que vivimos. Es el tipo de formación más clarificadora que existe, bastante más que la que proporcionan las ciencias históricas. ¿Por qué? Simplemente porque la práctica totalidad de nuestros pensamientos, de nuestras convicciones, pero también de nuestros valores, se inscriben, sin que nosotros seamos conscientes en todo momento, en el marco de alguna de las grandes visiones del mundo elaboradas y estructuradas por el hilo que recorre la historia de las ideas. Resulta indispensable comprenderlas para poder hacerse con su lógica, tener amplitud de miras, entender lo que está en juego, etcétera.

Algunas personas pasan gran parte de su vida anticipando las desgracias, preparándose para la catástrofe (la pérdida de un empleo, un accidente, una enfermedad, la muerte de un ser querido...). Otras, por el contrario, viven aparentemente en la despreocupación más absoluta. Pero tanto unos como otros consideran que las cuestiones de este tipo no deben gozar de derecho de ciudadanía en la existencia cotidiana, que proceden de un gusto por el morbo que conviene calificar de patológico. ¿Acaso saben, tanto unos como otros, que estas actitudes hunden sus raíces en visiones del mundo cuyos defensores y detractores ya las han explorado con una profundidad inaudita desde los tiempos de los filósofos de la Grecia antigua?

La opción por una ética igualitaria y no aristocrática, la elección de una estética romántica en vez de una clásica, el apego o el desapego hacia las cosas y los seres teniendo en cuenta el hecho de la muerte, la adhesión a ideologías políticas autoritarias o liberales, amar la naturaleza y los animales más que a los hombres, al mundo salvaje más que a la civilización, todas estas opciones y muchas más formaron parte de grandes construcciones metafísicas antes de convertirse en opiniones que se ofrecen, como si de un gran mercado se tratase, al consumo de los ciudadanos. Los desacuerdos, los conflictos, las posturas que se adoptaron en los orígenes, siguen estando en la base, lo

sepamos o no, de nuestras reflexiones y nuestros propósitos. Estudiarlos hasta el límite que esté a nuestro alcance, captar sus fuentes más profundas, supone dotarse de los medios no sólo para ser más inteligentes, sino también más libres. No veo en nombre de qué deberíamos privarnos de esta posibilidad.

Pero, a la vez que ganamos en comprensión, en inteligencia respecto a nosotros mismos y a los demás a través del estudio de las grandes obras de nuestra tradición, debemos tener presente que de lo que se trata, simplemente, es de que pueden ayudarnos a vivir mejor, con más libertad. Muchos pensadores contemporáneos lo dicen hoy, cada cual a su manera. En ocasiones uno no filosofa para divertirse; tampoco únicamente para comprender el mundo o entenderse a sí mismo, sino «para salvar el pellejo». A través de la filosofía podemos vencer los miedos que paralizan nuestra vida, y es un error creer que la psicología podría sustituirla hoy en esta tarea.

Aprender a vivir, a dejar de temer en vano los diversos rostros de la muerte o, simplemente, aprender a superar la banalidad de la vida cotidiana, el aburrimiento y el tiempo que pasa, éste fue el primer objetivo que se fijaron las escuelas de la Antigüedad griega. Merece la pena entender su mensaje porque, a diferencia de lo que sucede en el ámbito de la historia de las ciencias, las filosofías del pasado nos siguen hablando. He aquí un extremo que ya por sí solo merece que le dediquemos una reflexión.

Cuando se demuestra que una teoría científica es falsa, cuando se refuta a través de otra manifiestamente más verdadera, cae en desuso y ya no interesa a nadie (al margen de algunos eruditos). Pero las grandes cuestiones filosóficas sobre saber vivir, que se formularon en la noche de los tiempos, siguen estando presentes. Desde este punto de vista, se podría comparar la historia de la filosofía, más que con la historia de la ciencia, con la historia del arte. Del mismo modo que las obras de Braque o de Kandinsky no son «más bellas» que las de Vermeer o Manet, las reflexiones de Kant o Nietzsche en torno al sentido o la falta de sentido de la vida no son mejores (ni, por lo demás, peores) que las de Epicteto, Epicuro o Buda. Existen propuestas sobre cómo se puede entender la vida, actitudes que se adoptan ante la existencia que nos siguen hablando a través de los siglos y que nada puede convertir en obsoletas. Así, por mucho que las teorías científicas de Ptolomeo o Descartes estén totalmente «superadas» y no tengan ya más interés que el puramente histórico, podemos seguir bebiendo en la sabiduría de los antiguos, como podemos seguir amando un templo griego o una caligrafía china que están igual de vivos en pleno siglo XXI.

Siguiendo el ejemplo del primer manual de filosofía que se escribiera en la historia, el de Epicteto, este pequeño libro pretende tutear a su lector. Porque va dirigido a un alumno, a la vez real e ideal, que se encuentra en el umbral de la edad adulta, pero aún está ligado al mundo de la infancia. Que no se vea en la familiaridad del tono que empleo menosprecio alguno, sino una forma de amistad o de complicidad que sólo puede ir acompañada del tuteo.

1

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Así pues, voy a contarte la historia de la filosofía. No toda, por supuesto, pero sí sus cinco grandes momentos. Para cada una de estas etapas te ofreceré como ejemplo una o dos formas globales de ver el mundo o, como se dice a veces, uno o dos grandes «sistemas de pensamiento» ligados a una época, de modo que puedas empezar a leer por ti mismo, si te apetece. También quiero hacerte una promesa de entrada: si te tomas la molestia de seguirme, acabarás sabiendo de verdad lo que es la filosofía. Y tendrás, asimismo, una idea bastante precisa de si te interesa o no acercarte más a ella, por ejemplo leyendo con mayor profundidad a alguno de los grandes pensadores de los que te voy a hablar.

Desgraciadamente —a menos que, por el contrario, sea algo bueno, un ardid de la razón para obligarnos a reflexionar— la pregunta evidente, «¿qué es la filosofía?», es una de las más controvertidas que conozco. La mayoría de los filósofos actuales siguen dándole vueltas sin lograr ponerse de acuerdo en cuál es la respuesta.

Cuando cursaba mis últimos años de bachillerato, mi profesor me aseguraba que se trataba «simplemente» de «formar nuestro espíritu crítico con vistas a la autonomía», de un «método de pensamiento riguroso», de un «arte de la reflexión» que hundía sus raíces en una actitud basada en el «asombro» y el «planteamiento de preguntas». Éste es el tipo de definiciones que aún hoy seguirás encontrando diseminadas por los manuales de iniciación.

A pesar de todo el respeto que me inspiran personalmente las definiciones de este tipo, debo decir que no tienen mucho que ver con el fondo de la cuestión.

Es cierto que es deseable que en filosofía se reflexione. Que, a ser posible, se piense con rigor, en ocasiones incluso siguiendo el método crítico o planteando preguntas. Pero todo eso no es nada, absolutamente nada específico. Estoy seguro de que a ti mismo se te ocurren muchísimas otras actividades humanas que requieren del planteamiento de preguntas, o en las que uno debe esforzarse por argumentar lo mejor que sabe sin que ello implique, en absoluto, que uno tenga que ser filósofo.

Los biólogos y los artistas, los médicos y los novelistas, los matemáticos y los teólogos, los periodistas e incluso los políticos reflexionan y se plantean preguntas. Sin embargo no son, que yo sepa, filósofos. Uno de los principales defectos del mundo contemporáneo es el de querer reducir la filosofía a una simple «reflexión crítica» o, peor aún, a una «teoría sobre la argumentación». No cabe duda alguna de que la reflexión y la argumentación son actividades altamente estimables. De hecho, resultan indispensables para la formación de buenos ciudadanos, capaces de participar con cierto grado de autonomía en la vida de la ciudad, eso es cierto. Pero no son más que medios para alcanzar fines distintos a los de la filosofía, pues esta última ni es un instrumento político

ni un mero punto de apoyo para la moral.

Voy a proponerte que nos alejemos de esos lugares comunes y aceptes provisionalmente, hasta que lo veas con más claridad por ti mismo, otro enfoque.

Partiremos de una consideración muy simple, pero que contiene el germen de la pregunta central de toda filosofía: el ser humano, a diferencia de Dios —si es que Dios existe— es mortal o, por decirlo como los filósofos, es un ser «finito», limitado en el espacio y en el tiempo. Pero, a diferencia de los animales, es el único ser que tiene conciencia de sus límites. Sabe que va a morir y que también morirán sus seres queridos. No puede evitar hacerse preguntas ante una situación que, a priori, resulta inquietante, por no decir absurda o insoportable. Y, evidentemente, ésta es la razón por la que en primer lugar se acerca a las religiones que le prometen la salvación.

La finitud humana y el problema de la salvación

Quiero que comprendas bien esta palabra —salvación— y también que entiendas cómo las religiones intentan hacerse cargo de las cuestiones que suscita. De hecho, lo más sencillo para empezar a definir la filosofía es, como tendrás ocasión de comprobar, ponerla en relación con el proyecto religioso.

Abre un diccionario y verás que el término *salvación* designa ante todo «el hecho de ser salvado, de escapar de un gran peligro o de una gran desgracia». Muy bien. Pero ¿de qué catástrofe, de qué espantoso peligro pretenden ayudarnos a escapar las religiones? Ya conoces la respuesta: evidentemente, se trata de la muerte. Ésta es la razón por la que todas se esfuerzan, de modos diversos, por prometernos la vida eterna, por asegurarnos que un día volveremos a reencontrarnos con aquellos a los que amamos, familiares o amigos, hermanos o hermanas, maridos o esposas, niños o bebés, de los que la existencia terrena, ineludiblemente, nos va a separar.

Según el Evangelio de San Juan, Jesús mismo experimentó la muerte de un amigo, Lázaro, y lloró como lo hiciera el primer ser humano. Simplemente experimentó, como tú o como yo, la sensación de desgarró que nos produce la separación. Pero, a diferencia del resto de los simples mortales, era capaz de resucitar a su amigo. Y lo hizo, según Él, para demostrar que «el amor es más fuerte que la muerte». En el fondo, este mensaje es lo esencial de la doctrina cristiana de la salvación: para aquellos que aman, para aquellos que confían en la palabra de Cristo, la muerte no es más que una apariencia, un tránsito. A través del amor y de la fe, podemos obtener la inmortalidad.

Hay que reconocer que esta idea tranquiliza bastante. En efecto, después de todo, ¿qué es lo que deseamos? No estar solos, ser comprendidos, amados, que no nos separen de nuestros seres queridos; resumiendo, no morir y que ellos tampoco mueran. Ahora bien, la vida real acaba frustrando un día u otro todas estas esperanzas. Por eso, hay quien busca la salvación poniendo su confianza en un Dios y unas religiones que le aseguran que la alcanzará.

¿Por qué no, si uno lo cree y tiene fe?

Pero para aquellos que no están convencidos, para los que dudan de la verdad de estas promesas, el problema sigue ahí. Y es justamente ahí donde la filosofía, por así decirlo, toma el relevo.

La muerte en sí —este aspecto es crucial si quieres entender lo que es el campo de la filosofía— no es una realidad tan sencilla como por lo general se suele creer. No se limita a ser el «fin de la vida», un cese más o menos brutal de nuestra existencia. Para tranquilizarse, ciertos sabios de la Antigüedad afirmaban que no se trataba de un asunto sobre el que fuera necesario reflexionar porque había dos opciones: o bien estoy vivo y entonces la muerte —por definición— no está ahí, o bien hace acto de presencia y —también por definición— yo ya no estoy ahí y no puede inquietarme. En estas condiciones, ¿por qué apurarse ante este problema inútil?

Siendo honesto, debo decir que este razonamiento es un poco pobre. Porque la verdad es que la muerte, en contra de lo que sugiere este antiguo adagio, muestra rostros bien distintos, *al ser su presencia paradójicamente perceptible en toda su extensión en el corazón mismo de la vida más llena de vida.*

Pues bien, he ahí lo que en un momento u otro atormenta a ese desgraciado ser finito que es el hombre, porque sólo él es consciente de que su tiempo es limitado, de que lo irreparable no es una ilusión, y puede que le haga bien reflexionar sobre lo que debe hacer en su corta vida. Edgar Poe, en uno de sus poemas más famosos, encarnó esta idea de la irreversibilidad del curso de la existencia en un animal siniestro, un cuervo encaramado en el alféizar de una ventana, que sólo sabía decir y repetir una única fórmula: *Never more* («nunca más»).

Lo que Poe quería decir con esta imagen es que la muerte pertenece al ámbito del «nunca más». Es, en el seno mismo de la vida, lo que nunca volverá, lo que irreversiblemente sustituye a un pasado que uno no tiene oportunidad alguna de recuperar algún día. Puede tratarse de unas vacaciones de nuestra infancia, de lugares o de amigos de los que uno se aleja para no volver, del divorcio de nuestros padres, de las casas o las escuelas que una mudanza nos obliga a abandonar, o de miles de cosas. Aunque no se trate de la desaparición de un ser querido, todo aquello que pertenece al ámbito del «nunca más» forma parte del registro de la muerte.

Si lo consideras desde este punto de vista, verás qué lejos está la muerte de poder definirse exclusivamente como el final de la vida biológica. Conocemos infinidad de encarnaciones tuyas que aparecen en el bello seno de la existencia misma y cuyos múltiples rostros acaban por inquietarnos, a veces incluso sin que seamos del todo conscientes de ello. Para vivir bien, para vivir en libertad, para ser capaces de experimentar felicidad, generosidad y amor debemos, en primer lugar y ante todo, vencer el temor o, mejor dicho, los temores, ya que las manifestaciones de lo irreversible son diversas.

Pero es precisamente en este punto donde existe entre religión y filosofía una discrepancia fundamental.

Filosofía y religión: dos formas antagónicas de abordar el problema de la salvación

¿Cómo funcionan en la práctica las religiones de cara a la suprema amenaza que, según ellas, nos ayudarán a superar? En lo esencial, a través de la fe. En verdad es ella y sólo ella la que puede hacer recaer sobre nosotros la gracia de Dios. Afirman que si tienes fe en Él, Dios te salvará, y de ahí que ante todo exijan *humildad* que, a sus ojos (y esto es algo que no dejan de repetir los mejores pensadores cristianos, desde san Agustín a Pascal), es lo contrario de la arrogancia y la vanidad propias de la filosofía. ¿Por qué lanzar esta acusación contra el pensamiento libre? Pues simplemente porque la filosofía también pretende salvarnos, si no de la muerte misma, al menos de la angustia que nos inspira, *pero recurriendo sólo a nuestras propias fuerzas y con la sola ayuda de la razón*. He ahí, al menos desde un punto de vista estrictamente religioso, el orgullo filosófico por excelencia, la insufrible audacia ya perceptible en los primeros filósofos, los de la Grecia antigua, muchos siglos antes de Jesucristo.

Al no lograr creer en un Dios salvador, el filósofo es, ante todo, aquel que cree que conociendo el mundo, comprendiéndose a sí mismo y a los demás en la medida que nos lo permite nuestra inteligencia, se puede llegar a superar los miedos, pero más que desde una fe ciega, desde la lucidez.

En otras palabras, si las religiones se definen a sí mismas como doctrinas de salvación *a través de Otro*, por la gracia de Dios, podríamos definir los grandes sistemas filosóficos como doctrinas de la salvación *por uno mismo*, sin la ayuda de Dios.

Así, Epicuro definía la filosofía como una «medicina para el alma»^[2] cuyo objetivo último era hacernos comprender que «no se debe temer la muerte». Esta idea compendia todo el programa filosófico que su discípulo más destacado, Lucrecio, expusiera en su poema *De la naturaleza de las cosas*:

Ante todo es preciso dar caza y destruir ese miedo al Aqueronte [el río de los infiernos] que, penetrando hasta lo más hondo de nuestro ser, envenena la vida humana, todo lo colorea con la negrura de la muerte y no permite que ningún placer subsista limpio y puro.

Y todo esto se aplica igualmente a Epicteto, uno de los mayores representantes de otra escuela filosófica de la Grecia antigua de la que te voy a hablar en un instante, el estoicismo, que acabará reconduciendo *todos* los interrogantes planteados por la filosofía a una misma y única fuente: el miedo a la muerte.

Escuchemos, por un instante, cómo se dirige a su discípulo intercambiando con él algunas observaciones:

¿Tienes claro, le dice, que el origen de todos los males para el hombre, de la abyección, de la bajeza, es [...] el miedo a la muerte? Adiéstrate contra ella; que a ello tiendan todas tus palabras, todas tus lecturas, todos tus estudios y llegarás a saber que es el único medio que existe para hacer libres a los hombres^[3].

Volvemos a encontrar el tema en Montaigne, en su famoso adagio según el cual «filosofar es aprender a morir»; pero también en Spinoza, en sus bellas reflexiones sobre el sabio que «muere menos que el loco», en Kant, cuando se pregunta «qué nos cabe esperar», e incluso en Nietzsche mismo, cuyo pensamiento se reencuentra en la «inocencia del devenir» con algunos de los elementos más profundos de las doctrinas sobre la salvación elucubradas en la Antigüedad.

No te inquietes si estas alusiones a los grandes autores aún no te dicen nada. Es normal, puesto que estás empezando. Volveremos sobre cada uno de estos ejemplos para clarificarlos y explicitarlos.

Por el momento, lo único que importa es que entiendas por qué, en opinión de todos estos filósofos, el miedo a la muerte nos impide vivir bien. No es sólo que genere angustia. A decir verdad, la mayor parte del tiempo ni siquiera pensamos en ella, y estoy seguro de que no te pasas los días meditando sobre el hecho de que los hombres son mortales. Pero si dotamos el problema de mayor profundidad, parece que la irreversibilidad del curso de las cosas, que es una forma de muerte en el corazón mismo de la vida, amenaza todos los días con arrastrarnos hacia una dimensión del tiempo que corrompe la existencia: la del pasado donde se alojan los grandes destructores de la felicidad que son la nostalgia y la culpabilidad, el arrepentimiento y los remordimientos.

Quizá me digas que basta con no pensar en ello, que podemos intentar aferrarnos a los recuerdos más felices, en vez de rememorar los malos momentos.

Pero, paradójicamente, puede que el recuerdo de los instantes de felicidad nos saque insidiosamente del mundo de lo real. Porque, con el tiempo, los rememoramos como pertenecientes a un «paraíso perdido» que hace que, sin darnos cuenta, nos sintamos tan atraídos por el pasado que nos impida gozar del presente.

Como verás en las páginas que siguen, los filósofos griegos creían que el pasado y el futuro son los dos males que pesan sobre la vida humana, los dos focos de los que surgen todas las angustias que acaban echando a perder la única dimensión de la existencia que merece la pena vivir, simplemente porque se trata de la única real: la del instante presente. Les gustaba subrayar que el pasado ya no es y el futuro aún no es y que, por tanto, vivimos casi toda nuestra vida entre recuerdos y proyectos, entre la nostalgia y la esperanza. Pensamos que seríamos mucho más felices si finalmente consiguiéramos esto o aquello, zapatos nuevos o un ordenador más potente, otra casa, más vacaciones, otros amigos... Pero a fuerza de lamentar lo pasado o de esperar lo que está por venir acabamos por desperdiciar la única vida que merece la pena ser vivida, la que surge del aquí y del ahora, y que seguramente no sabemos apreciar como se merece.

De cara a estos espejismos que corrompen el placer de vivir, ¿qué nos prometen las religiones?

Que ya no debemos tener miedo porque nuestros mayores deseos se verán colmados, que podemos vivir el presente tal y como es, incluso esperando un futuro mejor, que existe un Ser bondadoso e infinito que nos ama por encima de todo. Así, Él nos salvará de la soledad, de la separación de aquellos otros seres queridos que, aunque desaparezcan un día de esta vida, nos estarán esperando en otra.

¿Qué hay que hacer para ser salvados de esta manera? Básicamente, basta con creer, pues es en el ámbito de la fe donde opera la alquimia por la gracia de Dios. De cara a Aquel que ellos consideran el Ser supremo, Aquel del que todo depende, nos invitan a adoptar una actitud que resumen en dos palabras: confianza —*fides*, en latín— y humildad.

Ésta es la razón por la que consideran que la filosofía, que invita a recorrer el camino contrario, raya en lo *diabólico*.

Partiendo de este punto de vista, la teología cristiana se adentra en una reflexión profunda sobre «las tentaciones del diablo». El demonio, a menudo descrito por una Iglesia deseosa de afianzar su autoridad (y en contra de lo que sugiere la imaginaria popular), no es aquel que nos aparta en el plano moral del buen camino, apelando a la debilidad de la carne. Es el que, en el plano espiritual, hace todo lo posible por *separarnos* (*diabolos* significa en griego «el que separa») del vínculo vertical que liga a los auténticos creyentes con Dios, salvándolos de la desolación y la muerte. El *diabolos* no se contenta con enfrentar a los hombres entre sí, haciendo, por ejemplo, que se odien o se declaren la guerra, sino que —y esto resulta aún más grave— separa al hombre de Dios y le libera así de todas las angustias que la fe no ha logrado sanar.

Un teólogo dogmático considera que la filosofía (excepto si se trata de una filosofía completamente subordinada a la religión y a su entero servicio, si bien en este caso ya no sería auténtica filosofía...) es la obra del diablo por excelencia, porque incita a los hombres a apartarse de sus creencias para usar su razón, su espíritu crítico y, al hacerlo, adentrarse sin darse cuenta en el ámbito de la *duda*, que es el primer paso para alejarse de la tutela divina.

En las primeras páginas de la Biblia, en el relato del Génesis, como recordarás, es la serpiente la que juega el papel del Maligno cuando lleva a Adán y Eva a *dudar* de la bondad de los mandamientos divinos que les impedían tocar el fruto prohibido. Si la serpiente quería que los dos primeros seres humanos se hicieran preguntas y probaran la manzana era con el único fin de que desobedecieran a Dios, porque sabía que al separarlos de Él podría infligirles todos los tormentos inherentes a la vida de los simples mortales. Es en el momento de la «caída», de la expulsión del paraíso original —donde nuestros dos humanos vivían felices, sin miedo alguno, en armonía tanto con la naturaleza como con Dios— cuando aparecen las primeras formas de angustia. Todas ellas están ligadas al hecho de que tras esa «caída», a su vez directamente vinculada a la duda sobre la pertinencia de los mandatos divinos, los hombres se convierten en mortales.

La filosofía —todas las filosofías, por muy distintas que sean las respuestas que intentan aportar— también promete ayudarnos a escapar de estos miedos primitivos. Comparte con las religiones, al menos en origen, la convicción de que la angustia nos impide vivir bien: no es ya que nos impida ser felices, es que tampoco nos deja ser libres. Éste es, como he intentado mostrarte por medio de algunos ejemplos, un tema omnipresente entre los primeros filósofos griegos: uno no puede ni pensar en actuar libremente cuando está paralizado por esa inquietud sorda que genera, por muy

inconsciente que sea, el miedo a lo irreversible. Se trata, por tanto, de invitar a los seres humanos a «salvarse».

Pero, como ya habrás comprendido a estas alturas, esa salvación no puede proceder de *Otro*, de un ser trascendente (lo que significa «exterior y superior» a nosotros), debe provenir de *nosotros mismos*. La filosofía quiere que nos aclaremos recurriendo a nuestras propias fuerzas, con la simple ayuda de la razón o que, al menos, aprendamos a utilizarla como es debido, con audacia y firmeza. A esto es a lo que, con toda seguridad, se refería Montaigne cuando, hablando de la sabiduría de los antiguos filósofos griegos, nos aseguraba que «filosofar es aprender a morir».

Así pues, ¿toda filosofía está abocada a ser atea? ¿No puede haber una filosofía cristiana, judía, musulmana? Y si puede existir, ¿en qué sentido? Dicho de otra manera, ¿qué estatuto debemos otorgar a grandes filósofos que como Kant o Descartes fueron creyentes? Por otro lado, puedes preguntar ¿por qué rechazar las promesas que hacen las religiones? ¿Por qué no aceptar con humildad el sometimiento a las leyes de una doctrina de la salvación en la que «esté presente Dios»?

Por dos razones principales que se encuentran ya, sin duda, en los orígenes de toda filosofía.

En primer lugar, y sobre todo, porque la promesa que nos hacen las religiones para calmar la angustia producida por la muerte, a saber, aquélla según la cual somos inmortales y vamos a reencontrarnos tras la muerte biológica con aquellos a los que amamos es, como si dijéramos, demasiado bonita para ser cierta. También demasiado bonita y asimismo muy poco creíble es la imagen de un Dios que sería como un padre para sus hijos. ¿Cómo conciliarla con la insoportable repetición de masacres y desgracias que amenazan con aplastar a la humanidad? ¿Qué padre dejaría a sus hijos en el infierno de Auschwitz, de Ruanda, de Camboya? Un creyente diría, sin duda, que es el precio que hay que pagar por la libertad, que Dios ha hecho a los hombres libres y que no se le debe imputar el mal que ellos mismos generan. Pero ¿qué decir de los inocentes? ¿Qué decir de los millares de niños pequeños martirizados en el curso de la comisión de innobles crímenes contra la humanidad? Un filósofo acaba por poner en duda que las respuestas que ofrecen las religiones basten[4]. Siempre termina por pensar algo más o menos parecido a que la fe en Dios, fundamentada en el rechazo, en la necesidad de consuelo, nos puede hacer perder en lucidez lo que nos hace ganar en serenidad. Siempre teniendo presente que respeta a los creyentes. No pretende necesariamente que estén equivocados, que su fe sea absurda ni, mucho menos, tener la certeza de la inexistencia de Dios. ¿Cómo, por otra parte, podría demostrarse que Dios no existe? Lo que ocurre simplemente es que carece de fe, eso es todo, y en estas condiciones se ve abocado a buscar en otra parte, a pensar de otra manera.

Pero hay más. El bienestar no es el único ideal sobre la tierra. La libertad es otro. Y si la religión calma la angustia convirtiendo la muerte en una ilusión, se arriesga a hacerlo al precio de la libertad de pensamiento. Porque siempre exige que, en mayor o menor medida, y como contrapartida al sosiego que pretende procurar, se abandone la razón para hacer sitio a la fe, que se abandone el espíritu crítico para poder creer. Quiere que

seamos, de cara a Dios, como niños pequeños, no como adultos a los que, en último término, no ve sino como razonadores arrogantes.

Filosofar en lugar de creer supone, en el fondo —al menos desde el punto de vista de los filósofos, que evidentemente no es el de los creyentes—, preferir la lucidez al confort, la libertad a la fe. En verdad se trata, en cierto sentido, de «salvar el pellejo», pero no a cualquier precio.

Puede que me preguntes por qué, si en lo esencial la filosofía no es sino una búsqueda de la vida buena más allá de la religión, una *búsqueda de salvación sin Dios*, se la presenta con toda naturalidad en los manuales como el «arte del bien pensar», del desarrollo del espíritu crítico, de la reflexión o la autonomía individual. ¿Por qué la comunidad política, la televisión, la prensa, la reducen tan fácilmente a un compromiso moral que enfrenta, en el ámbito del mundo tal y como es, a lo justo con lo injusto? ¿Acaso el filósofo por excelencia no es quien comprende lo que es, para después implicarse e indignarse ante los malos tiempos que corren? ¿Qué lugar debemos acordar a estas otras dimensiones de la vida intelectual y moral? ¿Cómo conciliarlas con la definición de filosofía que acabo de esbozar?

Las tres dimensiones de la filosofía: la inteligencia de lo que es (teoría), la sed de justicia (ética) y la búsqueda de salvación (sabiduría)

Aunque la búsqueda de una salvación al margen de Dios esté en el corazón de todo gran sistema filosófico, aunque éste sea su objetivo final y último, no se podría alcanzar sin pasar por una reflexión profunda en torno a la inteligencia de lo que es —lo que, por lo general, solemos denominar teoría— y de lo que debería ser o lo que habría que hacer —lo que habitualmente llamamos ética—[\[5\]](#).

La razón es fácil de entender.

Si la filosofía, al igual que las religiones, hace de la reflexión sobre la finitud humana su fuente más originaria, del hecho de que nosotros, simples mortales, tenemos los días contados y que somos los únicos seres en el mundo plenamente conscientes de ello se desprende que no podamos eludir la cuestión de qué debemos hacer en ese tiempo limitado. A diferencia de los árboles, las ostras o los conejos, no dejamos de hacernos preguntas sobre nuestra relación con el tiempo, sobre cómo debemos emplearlo o en qué debemos ocuparlo, tanto si es por un lapso breve, la hora o la mañana que viene, como si se trata de un periodo más largo, el mes o el año en curso. Inevitablemente, quizá con ocasión de una ruptura, de un suceso brutal, acabamos preguntándonos qué hacemos, qué podríamos o deberíamos hacer con toda nuestra vida.

En otras palabras, la ecuación «mortalidad + conciencia de ser mortal» es un cóctel que contiene el germen de todos los interrogantes filosóficos. Filósofo es aquel que, ante todo, piensa que no estamos aquí «de turismo», para divertirnos. O, mejor dicho, aunque en contra de todo lo que acabo de afirmar, acabara llegando a la conclusión de que lo único que merece la pena ser vivido es la diversión, esta certeza será el resultado

de un pensar, de una reflexión y no de un reflejo condicionado. Lo que implica que ha tenido que recorrer tres etapas: la de la *teoría*, la de la *moral* o la *ética* y, finalmente, la correspondiente a la conquista de la *salvación* o la *sabiduría*.

Simplificando, se podría formular así el proceso: lo primero que hace la filosofía por medio de la teoría es hacerse una idea del «terreno de juego», adquirir un conocimiento mínimo del mundo en el que se va a desarrollar nuestra existencia. ¿Qué parece ser hostil o amistoso, peligroso o útil, armonioso o caótico, misterioso o comprensible, bello o feo? Si la filosofía consiste en la búsqueda de la salvación, en la reflexión en torno al tiempo que va transcurriendo y que es limitado, no puede por menos que comenzar por hacerse preguntas sobre la naturaleza del mundo que nos rodea. Toda filosofía digna de tal nombre parte, por tanto, de las ciencias naturales que nos desvelan la estructura del universo: la física, las matemáticas, la biología, etcétera, pero asimismo de las ciencias históricas que arrojan luz sobre la historia de los hombres. «Aquí no entra nadie que no sea un geómetra», decía Platón a sus discípulos refiriéndose a su escuela, la Academia, y después de él, ninguna filosofía ha pretendido jamás economizar medios a la hora de obtener conocimientos científicos. Pero debemos ir más lejos y preguntarnos también por los *medios* a nuestro alcance para conocer. Por lo tanto la filosofía intenta, más allá de las consideraciones que forman parte de las ciencias positivas, comprender la naturaleza del conocimiento mismo, entender los métodos de los que se sirve. Por ejemplo: ¿cómo descubrir las causas de un fenómeno? Pero también se fija en los límites de la disciplina. Otro ejemplo: ¿se puede demostrar la existencia de Dios?

Estas dos preguntas, la de la naturaleza del mundo y la referente a los instrumentos de los que dispone la humanidad para llegar a conocer, también constituyen una parte esencial de la vertiente *teórica* de la filosofía.

Pero, evidentemente, además de por el terreno de juego, por el mundo y la historia en los que transcurrirá nuestra vida, debemos preguntarnos por el resto de los seres humanos, por aquellos con los que nos ha tocado jugar. Y no es ya por el hecho de que no estemos solos, sino porque, como demuestra algo tan simple como la educación, no podemos subsistir tras nacer sin la ayuda de otros humanos, para empezar de nuestros padres. ¿Cómo vivir con los demás, qué reglas de juego adoptar, cómo comportarnos de forma «vivable», útil, digna, de forma simplemente justa en nuestras relaciones con los demás? De esta cuestión se ocupa la segunda parte de la filosofía, una parte ya no teórica sino *práctica* que deriva, en un sentido amplio, de la esfera de la *ética*.

Pero ¿para qué conocer el mundo y su historia, para qué esforzarse en vivir en armonía con los demás? ¿Qué finalidad o qué sentido tienen todos esos esfuerzos? Además, ¿hay que buscarle un sentido? Todas estas preguntas, junto algunas otras del mismo tenor, nos remiten a la tercera esfera de la filosofía, la que se ocupa, como ya habrás podido deducir, de la *salvación* o de la *sabiduría*. Si la filosofía etimológicamente es «amor» (*philo*) a la «sabiduría» (*sophia*), debería autoanularse para dejar sitio, en la medida de lo posible, a la sabiduría misma, que es, sin duda, el fundamento de todo filosofar. Pues ser sabio no consiste, por definición, en amar o buscar el ser. Ser sabio supone simplemente vivir sabiamente, feliz y libre en la medida de lo posible, tras vencer,

finalmente, los miedos que la finitud despierta en nosotros.

Como esto está adquiriendo un tono muy abstracto, soy consciente de que no serviría de nada seguir explorando la definición de filosofía sin ilustrarla con ayuda de un ejemplo concreto, un ejemplo que te permitirá ver en acción las tres dimensiones (teoría, ética y búsqueda de la salvación) de las que estamos hablando.

Quizá lo mejor sea adentrarnos sin tardanza en el meollo de la cuestión y empezar por el principio, remontándonos a los orígenes, a las escuelas de filosofía que florecieron en la Antigüedad. Te propongo que analicemos la primera gran tradición de pensamiento: aquella que, pasando por Platón y Aristóteles, halla su expresión más acabada, o al menos la más «popular», en el estoicismo. Comenzaremos por ahí. Después podremos continuar explorando juntos los momentos más destacados de la filosofía. Lo que nos permitirá comprender asimismo por qué y cómo se pasa de una visión del mundo a otra. ¿Será porque la respuesta precedente no nos basta, porque ya no nos convence, porque otra prevalece sobre ella sin discusión posible, porque en realidad existe más de una respuesta?

Esto te permitirá comprender que la filosofía, una vez más al revés de lo que tiende a ser una opinión muy generalizada y falsamente sutil, ha avanzado bastante más en el desarrollo del arte de plantear preguntas que en el de diseñar respuestas. Y, como podrás apreciar *por ti mismo* —otra de las promesas cruciales de la filosofía, precisamente porque se mueve fuera del ámbito de lo religioso y no depende de la verdad de ningún Otro—, las respuestas que ofrece son profundas, apasionantes y, con esto lo digo todo, geniales.

UN EJEMPLO DE FILOSOFÍA ANTIGUA: EL AMOR A LA SABIDURÍA SEGÚN LOS ESTOICOS

Empecemos por un poco de historia para que, al menos, puedas hacerte una idea del contexto en el que nace la escuela estoica.

La mayor parte de los historiadores coinciden en afirmar que la filosofía vio la luz en Grecia en torno al siglo VI a. C. A este surgimiento se le suele denominar el «milagro griego», puesto que el nacimiento tan súbito de una disciplina resulta sorprendente. En efecto, ¿qué ocurría antes del siglo VI a. C. y en otros lugares, en otras civilizaciones ajenas a la griega? ¿A qué se debió esta brusca aparición?

Se puede discutir extensamente sobre esta cuestión con grandes y elaborados argumentos. Sin embargo, creo que hay dos respuestas bastante sencillas.

La primera es que lo que predominaba en todas las civilizaciones anteriores o ajenas a la Antigüedad griega eran las religiones que, por decirlo de algún modo, ocupaban el lugar propio de la filosofía. Eran éstas las que conservaban el monopolio de las respuestas aportadas al tema de la salvación, de los discursos pensados para calmar la angustia nacida de nuestro sentido de la mortalidad. Así lo confirma la pluralidad casi infinita de cultos cuyo rastro hemos podido reconstruir mejor o peor. Sin duda, los hombres buscaron su salvación durante mucho tiempo no en el ejercicio de la razón, sino en la protección de los dioses.

En cuanto a la cuestión de por qué esta búsqueda adoptó un día, en Grecia, la forma de una tarea «racional», al margen de las creencias religiosas, parece que la naturaleza democrática (al menos en parte) de la organización política de la comunidad pudiera haber tenido algo que ver, porque en ella se favorecían (como en ninguna otra antes) la libertad y la autonomía reflexiva de las élites. En sus asambleas, los ciudadanos griegos habían adquirido el hábito de discutir, de deliberar, de argumentar sin cesar en público, lo que, ciertamente, es una tradición republicana que favorece la aparición de un pensamiento libre, exento de las constricciones vinculadas a los distintos cultos religiosos.

Así, desde el siglo IV a. C. existían ya en Atenas numerosas escuelas filosóficas. La mayoría de las veces eran conocidas por el nombre de los lugares donde radicaban. Por ejemplo, el padre fundador de la escuela estoica, Zenón de Citio (h. 334-262 a. C.), enseñaba bajo unos pórticos cubiertos de pinturas. De aquí procede la palabra *estoicismo*, que sencillamente proviene del vocablo griego *stoa*, que significa «pórtico».

Las lecciones que daba Zenón bajo los famosos pórticos eran gratuitas y públicas. Obtuvieron un eco tan considerable que sus discípulos siguieron impartiendo sus enseñanzas después de su muerte.

El primer sucesor de Zenón fue Cleantes de Assos (h. 331-230 a. C.), y el segundo

Crisipo de Soles (h. 280-208 a. C.). Son los tres grandes nombres de lo que se conoce como el «estoicismo antiguo». A excepción de un breve poema de Cleantes, el *Himno a Zeus*, no conservamos prácticamente nada de las famosas obras redactadas por los primeros estoicos. No conocemos su pensamiento más que de forma indirecta, a través de autores muy posteriores (especialmente de Cicerón).

El estoicismo se revitalizó en la Grecia del siglo II a. C. y volvió a florecer, por tercera vez, mucho más tarde, en Roma. A diferencia de las obras pertenecientes a las dos primeras etapas, conocemos bien las correspondientes a este último periodo. Ya no son producto de filósofos que se iban sucediendo a la cabeza de la escuela en Atenas, sino de un miembro de la corte imperial romana, Séneca (h. 8 a. C.-65 d. C.) —que fue preceptor y ministro de Nerón—, de un profesor, Musonio Rufo (25-80) —que enseñaba estoicismo en Roma y fue perseguido por el mismo Nerón—, de Epicteto (h. 50-130) —un liberto cuyas enseñanzas, básicamente orales, nos han sido transmitidas por sus discípulos (especialmente Arriano) y que es el autor de dos libros que han pervivido a lo largo de los siglos: las *Disertaciones* y el *Manual*^[6]— y, por último, del mismísimo emperador Marco Aurelio (121-180).

Quisiera hacerte ver a través de algunos aspectos fundamentales cómo una filosofía (en este caso el estoicismo) puede responder al desafío de la salvación de forma muy distinta a la de las religiones; cómo puede ser capaz, sin más ayuda que la de la simple razón, de aportar soluciones ante la necesidad que tenemos de vencer los miedos que nacen de la finitud. Me ceñiré a los tres grandes ejes —teoría, ética y sabiduría— de los que te he venido hablando. También concederé mucho espacio a las citas de los grandes autores. Soy consciente de que tal vez hagan algo incómoda la lectura, pero resultan esenciales para que aprendas a ejercer, lo más rápidamente posible, tu espíritu crítico. Es preciso que te acostumbres a verificar siempre por ti mismo si lo que se te dice es cierto o no. Por eso resulta necesario que, siempre que sea posible, recurras a la lectura de los textos originales, sin contentarte jamás con meros comentarios.

I. *THEORIA*: LA CONTEMPLACIÓN DEL ORDEN CÓSMICO

Debemos conocer el mundo que nos rodea para poder encontrar nuestro lugar en él, para aprender a vivir e inscribir en él nuestras acciones. Como ya te había dicho, he ahí la primera tarea de la filosofía.

En griego, esta tarea adquiere el nombre de *theoria*. Merece la pena que nos detengamos a examinar la etimología del concepto^[7]. *To theion* o *ta theia orao* significa «yo veo lo divino (*theion*)», «yo veo las cosas divinas (*theia*)». Y, en efecto, para los estoicos la *theoria* consiste en esforzarse por contemplar aquello que de «divino» tiene la realidad que nos rodea. Dicho en otras palabras, la primera tarea que debe imponerse la filosofía es la de ver lo *esencial* del mundo, lo que hay en él que sea más real, más importante, más significativo. Ahora bien, para la tradición que culmina en el estoicismo, la esencia más íntima del mundo es *la armonía, el orden justo y bello* a la vez, que los

griegos denominaban *cosmos*.

Si quieres hacerte una idea precisa de a qué llamaban los griegos *cosmos*, lo más fácil es que te imagines que todo el universo es un ser **ordenado y animado**. En efecto, para los estoicos la estructura del mundo, o si lo prefieres, el orden cósmico no es sólo un todo magníficamente organizado, sino que es también un orden análogo al de cualquier ser viviente. En el fondo, el mundo material, el universo entero, es como un animal gigantesco y cada uno de sus elementos, cada órgano, ha sido admirablemente concebido y dispuesto armónicamente en el conjunto. Cada parte del Todo, cada miembro de ese cuerpo inmenso, ocupa el lugar exacto que debe y, a menos que ocurra una catástrofe (que las hay de vez en cuando, pero sólo duran un tiempo y todo vuelve enseguida a estar en orden), funciona en el sentido que le es propio, impecablemente, sin defectos, en armonía con los demás. He ahí lo que la *theoria* debe ayudarnos a desvelar y a conocer.

En muchas lenguas latinas, el término *cosmos* ha dado origen entre otras palabras a *cosmética*. Originalmente, ésta hacía referencia a la ciencia relativa a la belleza de los cuerpos que debía basarse en la justeza de las proporciones. Después se ha aplicado al arte del maquillaje que debe realzar lo que está «bien hecho» (y disimular en su caso aquello que lo está menos). Es a este orden, al cosmos como tal, a la estructura ordenada del universo entero, a lo que los griegos llamaban lo «divino» (*theion*) y no, como en el caso de los judíos o los cristianos, a un Ser exterior al universo que habría existido antes que éste y lo habría, de hecho, creado.

Por lo tanto, es a esta *divinidad*, que no tiene nada que ver con un Dios personal, sino que consiste en el orden del mundo, a la que los estoicos nos invitan a contemplar (*theorein*) con todos los medios apropiados a nuestro alcance —por ejemplo, estudiando ciencias positivas, física, astronomía e incluso biología, pero también multiplicando las observaciones que nos muestran cómo el *universo entero* (y no sólo esta parte o aquélla) está «bien hecho»—. Contemplamos así el movimiento regular de los planetas, pero todo, incluso la estructura del organismo vivo más pequeño, del insecto más minúsculo, prueba al observador atento que practica la *theoria* con inteligencia que la idea de cosmos, de orden justo y bello, describe adecuadamente la realidad que nos rodea siempre que se sepa contemplar como conviene.

Se podría decir, por tanto, que la estructura del universo no sólo es «divina», perfecta, sino también «racional», conforme a lo que los griegos denominaban *logos* (término del que procede la palabra *lógica*) y con el que se hace referencia precisamente a esa admirable ordenación de las cosas. Éste es el motivo por el que nuestra razón va a demostrar ser capaz, precisamente mediante el ejercicio de la *theoria*, de comprender el universo y de descifrarlo, exactamente de la misma manera que un biólogo comprende el significado o la función de los órganos de un cuerpo vivo que analiza.

Así, para los estoicos, abrir los ojos ante el mundo es como para un biólogo abrir los ojos ante el cuerpo de un ratón o un conejo para descubrir que todo está perfectamente bien hecho. El ojo resulta ser una construcción admirable para ver bien; el corazón y las arterias, para irrigar todo el cuerpo con la sangre que le permite vivir; el estómago, para digerir los alimentos; los pulmones, para oxigenar los músculos, etcétera. Todo es, desde

el punto de vista de los estoicos, a la vez «lógico», racional en el sentido del *logos* y «divino», *theion*. ¿Por qué recurrir a este término? Desde luego, no significa en absoluto que un Dios personal haya creado todas estas maravillas, sino que trata de resaltar el hecho de que, por un lado, estamos ante maravillas, pero por otro, *nosotros, los seres humanos, no somos sus creadores ni tampoco sus inventores*. Todo lo contrario, lo único que hacemos es descubrirlas ya totalmente acabadas, no las engendramos. Lo divino es lo no humano, puesto que es lo portentoso.

De esto es de lo que habla Cicerón, una de nuestras fuentes principales para conocer el pensamiento de los primeros estoicos (cuyas obras, como ya he dicho, hemos perdido prácticamente en su totalidad), en su ensayo *Sobre la naturaleza de los dioses* (I, 425). En él se mofa de pensadores como Epicuro, según los cuales el mundo, en contra de lo que afirman los estoicos, no es un cosmos, un orden, sino, por el contrario, un caos. He aquí lo que Cicerón les replica, aludiendo, precisamente, al pensamiento estoico:

Que Epicuro se mofe lo que quiera, [...] sin embargo, nada hay más perfecto que el mundo. [...] El mundo es un ser animado, dotado de conciencia, de inteligencia y de razón.

Te he citado este corto texto para que aprecies cuánta distancia hay entre esta forma de pensar y la nuestra, la de los modernos. Si hoy alguien pretendiera afirmar que el mundo es un ser animado, es decir, que tiene un alma y que la naturaleza le ha dotado de razón, ciertamente le tomarían por loco. Pero cuando uno entiende correctamente a los antiguos, lo que decían ciertamente no tiene nada de absurdo. Al afirmar que el universo era de carácter divino expresaban su convicción de que tras el caos aparente de las cosas operaba un orden lógico que la razón humana podía sacar a la luz.

Y de paso aprovecho para decirte que es exactamente esta idea, según la cual el mundo posee una especie de alma (es como un ser vivo), la que más tarde se denominará *animismo* (de la palabra latina *anima*, que significa «alma»). También se hablará en relación a esta cosmología (a esta concepción del cosmos) de *hilozoísmo*, que significa literalmente que la materia (*hylè*) es como un animal (*zoon*), que es un ser vivo. Y es la misma doctrina a la que se denominará *panteísmo* (de la palabra griega *pan*, que significa «todo», y *theos*, Dios) y según la cual lo que es divino es la totalidad del mundo y no alguna forma de ser exterior a éste que lo habría creado, por así decirlo, desde fuera.

Si saco a colación todo este vocabulario, no te quepa duda alguna de que no se trata del placer de recurrir a la jerga filosófica. Todo lo contrario, pretendo que puedas empezar a leer por ti mismo las obras de los grandes autores sin que te detenga la barrera (en el fondo bien tonta) formada por esos términos a los que se llama «técnicos» y que la mayoría de las veces impresionan mucho más de lo que aclaran.

Por lo tanto, desde el punto de vista de la *theoria* estoica el cosmos es, más allá de algunos episodios accidentales y provisionales que son las catástrofes, esencialmente *armonioso*, lo que tendrá consecuencias considerables —y enseguida veremos por qué—

en el ámbito de lo «práctico» (es decir, en el plano de la moral, de lo jurídico y de lo político). Porque es precisamente en la medida en que la naturaleza es armoniosa en la que puede, de algún modo, servir de modelo a la conducta de los hombres. Ésta es la razón por la que el famoso imperativo según el cual conviene imitarla en todo podrá aplicarse no sólo en el ámbito de la estética, del arte, sino también en el de la moral y la política.

Porque el carácter armonioso de este orden hace que no pueda ser más que *justo y bueno*, y por ello Marco Aurelio afirma en sus *Meditaciones*:

Todo lo que acontece, acontece justamente, cosa que descubrirás si observas con exactitud, [...] como si fuese obra de alguien que distribuyese conforme al mérito.

La idea de Marco Aurelio es que la naturaleza, al menos cuando funciona con normalidad, al margen de los accidentes o catástrofes que de vez en cuando nos asuelan, acaba haciendo justicia con cada uno de nosotros, en el sentido de que nos dota de lo esencial, de aquello que necesitamos: un cuerpo que nos permite movernos por el mundo, una inteligencia que nos capacita para adaptarnos y riquezas naturales que han de bastarnos para sobrevivir. De manera que en este gran reparto cósmico cada cual recibe lo debido.

Esta teoría de lo justo preludia una fórmula que servirá de base a todo el derecho romano: «Dar a cada cual lo suyo», colocar a cada cual en su lugar, lo que presupone que existe para cada uno algo así como un sitio, un «lugar natural», como dicen los griegos, en el seno del cosmos, y que ese cosmos es, en sí mismo, justo y bueno.

Como comprenderás, desde esta perspectiva uno de los objetivos de la vida humana será encontrar el lugar justo en el seno del orden cósmico. Para la mayor parte de los pensadores griegos —a excepción de los epicúreos— es llevando a cabo esta búsqueda, o mejor dicho, realizando exitosamente esta tarea, como se pueden alcanzar la felicidad y la vida buena. Desde una perspectiva análoga, la *theoria* posee asimismo una dimensión estética, ya que la armonía del mundo que desvela es para los hombres un modelo de belleza. Todo ello partiendo de que existen catástrofes naturales que parecen invalidar la idea de que el cosmos sea justo y bueno —ya hemos dicho que no serían sino accidentes transitorios—, puesto que existen en el seno de la naturaleza elementos que, al menos a primera vista, parecen feos, incluso horrorosos. Por tanto, según los estoicos, hay que saber ir más allá de las impresiones inmediatas y no quedarse con el punto de vista ordinario que adopta la gente incapaz de reflexionar. Es lo que Marco Aurelio expresa con gran fuerza en su libro titulado *Meditaciones*:

La melena del león, la espuma que mana de la boca de los jabalíes, y muchas otras cosas, si se las considera aisladamente, están lejos de ser bellas y, sin embargo, al ser consecuencia de los fenómenos naturales cobran un aspecto bello y nos cautivan, de modo que si uno tiene sensibilidad e inteligencia algo profunda para los fenómenos del conjunto, casi no advertirá nada que no le resulte más o menos agradable. [...]

Incluso, con ojos inteligentes, podrá ver en una vieja y en un viejo una cierta plenitud y frescura y, en los niños, un amable encanto.

Se trata de la misma idea que ya expuso uno de los grandes filósofos griegos en los que se inspira el estoicismo, Aristóteles, quien denunció que aquellos que consideraban el mundo malo, feo o desordenado eran víctimas de una ilusión, al no darse cuenta de que a éste no hay que analizarlo en sus detalles sin recurrir a una inteligencia correcta que abarque la totalidad. En efecto, si la gente corriente considera que el mundo es imperfecto se debe a que, según él, cometen el error de «aplicar a la totalidad del universo observaciones que sólo se refieren a objetos sensibles y puede que incluso a un número reducido de éstos». En efecto, la región del mundo sensible que nos rodea es la única en la que reinan la degeneración y la corrupción. Pero ésta no es, se podría decir, más que una pequeña parte del Todo, de manera que «sería más justo absolver al mundo sensible pensando en el mundo celeste, que condenar al mundo celeste debido al mundo sensible». Dicho más claramente, si nos limitamos a ver sólo nuestro pequeño rincón del mundo, no veremos la belleza del conjunto. Pero el filósofo que contempla, por ejemplo, el movimiento admirablemente regular de los planetas sabrá elevarse hasta alcanzar un punto de vista superior que le permita comprender la perfección de ese Todo del cual sólo somos un ínfimo fragmento.

Por lo tanto, como ves, el carácter divino del mundo es, a la vez *inmanente y trascendente*.

Una vez más utilizo adrede estas palabras entresacadas del vocabulario filosófico porque te serán de utilidad en las páginas que siguen. Decimos de una cosa que es inmanente al mundo cuando no se sitúa más allá de él. Caso contrario decimos que es trascendente. Desde esta perspectiva, el Dios de los cristianos es trascendente en relación al mundo, mientras que lo divino de los estoicos, que nunca está situado en un «más allá» de ningún tipo, porque no es otra cosa que la estructura armoniosa cósmica o cósmica del mundo mismo, es perfectamente inmanente.

Ello no quita para que, desde otro punto de vista, se pueda decir igualmente que lo divino de los estoicos es «trascendente» no en relación al mundo, sino en relación a los hombres, en el sentido de que es *radicalmente exterior y superior a ellos*. Éstos, efectivamente, lo descubren maravillados, sobre todo si tienen algo de filósofos, pero en absoluto lo inventan o lo producen.

Escuchemos lo que dice sobre esto Crisipo, quien fuera discípulo de Zenón y el segundo de los directores de la escuela estoica: «Las cosas celestes y aquellas otras cuyo orden es invariable no pueden haber sido hechas por el hombre.»

Cicerón comenta estas declaraciones de los primeros estoicos añadiendo: «El mundo debe ser sabio, y la naturaleza, que abarca todas las cosas, ha de ser así de excelente debido a la perfección que emana de la razón (*logos*); de modo que el mundo es Dios y una naturaleza divina abarca el mundo en su conjunto.»

Se podría decir, por tanto, que lo divino, según los estoicos, es la «trascendencia en la inmanencia». Ahora comprenderemos mejor por qué se afirma que la *theoria* es la

contemplación de las «cosas de naturaleza divina» que, sin dejar de pertenecer al mundo de lo real, no son en absoluto ajenas al ámbito de la actividad humana.

De paso me gustaría que tomaras nota de una idea difícil sobre la que volveremos más tarde para intentar entenderla mejor, pero que ya puedes retener en algún rincón de tu cabeza: la *theoria* de la que nos hablan los estoicos nos desvela, como se suele decir, lo más perfecto y lo más *real* —lo más divino en sentido griego— del mundo. Lo más real, lo más esencial de la descripción del cosmos es su ordenación, la armonía que emana de él, y no, por ejemplo, el hecho de que en algunos momentos apreciemos en él defectos, como puedan ser los monstruos o las catástrofes naturales. Ésta es la razón por la que la *theoria* que nos descubre todo y nos dota de los medios necesarios para comprenderlo es, a la vez, lo que los filósofos llamarán más tarde *ontología* (una doctrina que define la estructura o la esencia más íntima del Ser) y una teoría del conocimiento (un estudio sobre los medios intelectuales a través de los cuales podemos alcanzar cierto conocimiento del mundo).

Lo importante es que retengamos que la *theoria* filosófica, entendida en este doble sentido, no es reducible a una única ciencia concreta como la biología, la astronomía, la física o la química. Porque, si bien recurre continuamente a las ciencias positivas, en sí misma ni es una ciencia experimental, ni su ámbito de estudio se limita a un área concreta. De este modo, no se interesa sólo por los seres vivos como la biología, o por los planetas como la astronomía, ni siquiera exclusivamente por la materia inanimada como la física, sino que intenta aprehender la esencia o la estructura más íntima de la totalidad del mundo. Sin duda, se trata de una tarea muy ambiciosa que incluso puede parecer algo utópica, teniendo en cuenta lo que le exigimos a la ciencia hoy en día. Pero la filosofía no es una ciencia más entre otras y, aunque deba tener en cuenta las soluciones aportadas por otras disciplinas, su objetivo principal no pertenece al ámbito de lo científico. Lo que busca no son sólo datos objetivos, pretende dar cuenta del orden del mundo que nos rodea, de los elementos que nos permiten inscribir nuestra existencia en él.

Resulta muy difícil entender todo esto en el estadio en que nos encontramos. Por el momento puedes dejar a un lado estos aspectos, pero tendremos que volver sobre ellos para precisar mejor la naturaleza de las diferencias que existen entre la filosofía y las ciencias exactas.

Sea como fuere, tengo la certeza de que empiezas a apreciar por ti mismo que esta *theoria* de la que hablamos, en contra de lo que ocurre con las ciencias modernas (que en principio se consideran «neutrales», en el sentido de que describen lo que es y no lo que debería ser), tendrá repercusiones prácticas en el plano moral, jurídico y político. En efecto, es evidente que la descripción del cosmos que acabamos de evocar no puede dejar indiferentes a los hombres que se preguntan por la mejor forma de vivir nuestras vidas.

II. ÉTICA: UNA FORMA DE JUSTICIA QUE ADOPTA COMO MODELO EL ORDEN CÓSMICO

¿Qué tipo de ética correspondería a esta *theoria* que hemos descrito brevemente?

Sobre la respuesta no cabe duda alguna: la que nos permita unirnos o ajustarnos al cosmos; ésta es a los ojos de los estoicos la consigna de toda acción justa, el principio mismo de toda moral y de toda política. Porque la justicia es, ante todo, rectitud, *ajuste*. Al igual que un ebanista o un constructor de violines ajustan una pieza de madera en un contexto más amplio (en un mueble o en un violín), lo mejor que podemos hacer es esforzarnos por *encajar* en el seno del orden armonioso y bueno que nos desvela la *theoria*. Lo que, de paso, te permite comprender el sentido que tiene la actividad teórica para los filósofos. Como puedes apreciar, no adquieren el conocimiento desinteresadamente, sino que inmediatamente intentan elaborar a partir de él una ética.

Éste es el motivo por el que las escuelas filosóficas de la época, al contrario de lo que sucede hoy en nuestros colegios o en nuestras universidades, dan menos importancia a los discursos que a los actos, a los conceptos que al *ejercicio de la sabiduría*.

Te voy a contar una pequeña anécdota para que comprendas bien lo que quiero expresar. Antes de que Zenón fundara la escuela estoica existía en Atenas otra en la que los estoicos se inspiraron mucho: la de los cínicos. Actualmente, en lenguaje coloquial, la palabra *cínico* tiene una connotación peyorativa. Decir de alguien que es un cínico es tanto como afirmar que no cree en nada, que es una persona que carece de principios, a la que los valores le importan un comino y que no respeta a los demás. Pero en su momento, en el siglo III a. C., no era así en absoluto y se consideraba a los cínicos unos moralistas muy exigentes.

El origen del término es gracioso: deriva directamente de la palabra griega *perro*. Y me dirás, ¿qué relación puede existir entre un perro y una escuela centrada en la sabiduría filosófica? Hela aquí: los filósofos cínicos se regían por un principio fundamental, el de intentar vivir sus vidas en función de la naturaleza y no de las convenciones sociales artificiales de las que no paraban de mofarse. Una de sus actividades favoritas consistía en fastidiar a las buenas gentes en la calle, en las plazas de mercado, en burlarse de sus creencias, como diríamos hoy en «escandalizar a los burgueses». Ésta es la razón por la que se les comparaba con esos perrillos que nos mordisquean las pantorrillas o se ponen a ladrar entre nuestras piernas para molestarnos más.

Así, se decía que los cínicos —sobre todo uno de sus representantes más eminentes, Crates, el que precisamente fuera maestro de Zenón— obligaban a sus discípulos a multiplicar los ejercicios prácticos, instándolos a no hacer caso del «qué dirán» para centrarse en la misión esencial de vivir de acuerdo al orden cósmico. Por ejemplo, se les pedía que tiraran al suelo, en la plaza del mercado, un pez muerto atado a una correa. Como podrás imaginar, el desgraciado abandonado a este tipo de bromas se convertía inmediatamente en el blanco de todas las burlas y de todas las pullas. Pero, como se solía decir, «le servía de lección». ¿Para aprender qué? Precisamente a no preocuparse de la opinión de los demás a la hora de actuar, para que pudiera tener lugar lo que los creyentes llaman muy adecuadamente una «conversión»: en este caso no una conversión a Dios, sino a la naturaleza cósmica de la que la locura humana nunca nos debe apartar.

Crates mismo, haciendo gala de un estilo diferente (pero igualmente conforme a la

naturaleza), no dudaba en hacer el amor en público a su esposa Hiparquia, y, al igual que ocurriría hoy, la gente se quedaba atónita. Pero, por muy extraño que pueda parecerle esto, es el resultado directo de adoptar lo que podríamos denominar la «ética cosmológica»: la idea de que la moral y el arte de vivir en general deben adecuar sus principios a la armonía que regula todo el cosmos. Ahora comprenderás por qué, para los estoicos, la *theoria* resultaba ser la primera de las disciplinas que había que practicar; como es lógico, las consecuencias que se podían extraer de ello no eran en absoluto despreciables.

Cicerón, haciéndose eco de los estoicos, explica este punto muy bien en otro de sus libros, titulado *Del supremo bien y del supremo mal* (III, 73):

Pues quien desee vivir de acuerdo con la naturaleza debe partir del estudio de todo el mundo y de su gobierno. Nadie puede juzgar rectamente sobre los bienes y los males sin haber conocido antes todos los principios que rigen la naturaleza e, incluso, la vida de los dioses y si está o no de acuerdo la naturaleza del hombre con la universal. En cuanto a los viejos preceptos de los sabios que ordenan obedecer el tiempo, tomar por modelo a la divinidad, conocerse a uno mismo y evitar todo exceso, nadie puede comprender sin ayuda de la física qué valor tienen (y lo tienen grandísimo). Y también cuánto sirve la naturaleza para cultivar la justicia y para conservar la amistad y los demás afectos; sólo esta ciencia puede enseñarlo.

Todo ello porque, según Cicerón, la naturaleza es «la más bella de las normas».

Ahora podrás comprender hasta qué punto esta visión antigua de lo que son la moral y la política se encuentra en las antípodas de lo que pensamos hoy al respecto en nuestras democracias, en las que se supone que es la voluntad de los hombres, y no el orden natural, la que debe primar sobre cualquier otra consideración. Ésta es la razón por la que hemos adoptado el principio de mayoría para elegir a nuestros representantes e incluso para escoger y elaborar nuestras leyes. Por otra parte, tenemos serias dudas sobre el hecho de que la naturaleza sea «buena». En el mejor de los casos, siempre que no nos regale un huracán o un *tsunami*, se ha convertido para nosotros en una materia neutra, ni buena ni mala en sí misma desde el punto de vista moral.

Para los antiguos, no es ya sólo que la naturaleza estuviera detrás de todo lo bueno, sino que, al margen de ella, quedaba en nada la voluntad de una mayoría de seres humanos llamados a decidir sobre el bien y el mal, sobre lo que es justo o injusto, puesto que entendían que los criterios que nos permiten discriminar entre unas cosas y otras derivan todos de un orden natural exterior y superior a los seres humanos. En líneas generales, lo bueno es lo que se ajusta al orden cósmico, *lo queramos o no*, y lo malo es lo contrario, *nos guste o no*. Lo esencial es ajustarse, mediante la práctica, a la armonía del mundo, a fin de encontrar el sitio justo que el Todo nos ha asignado a cada cual.

Si quieres comparar esta concepción de la moral con cualquier otra que pudieras conocer y que aún se dé en nuestras sociedades, piensa en la ecología. En efecto, para los ecologistas (y aquí parten, sin saberlo, de algunas ideas de la Antigüedad griega) la

naturaleza es un todo armonioso que a los humanos interesa respetar e incluso, en ciertos casos, imitar. En este sentido se habla no del cosmos, pero sí de conceptos como la biosfera o los ecosistemas. Como dijera un filósofo alemán, gran teórico de la ecología contemporánea, Hans Jonas: «Los fines que debe perseguir el hombre residen en la naturaleza». Lo que dicho de otra manera viene a significar: los objetivos que deben proponerse los seres humanos en el plano de lo ético están inscritos (como lo estaban en el pensamiento de los estoicos) en el orden mismo del mundo. De modo y manera que el «deber ser» —es decir, lo que conviene hacer desde el punto de vista moral— nunca está al margen del ser, de la naturaleza tal y como es.

Como ya dijera Crisipo unos veinte siglos antes que Jonas: «No existe otro medio, o al menos no uno más apropiado, para llegar a la definición de las cosas buenas o malas, de la virtud o la felicidad, que el partir de la naturaleza común y de la norma que rige el mundo». Proposición que Cicerón comenta a su vez en los siguientes términos: «Y aún el mismo hombre fue engendrado con el fin de contemplar (*theorein*) e imitar el mundo; [...] el mundo posee la virtud. Es, pues, sabio y, por consiguiente, divino (*Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 14)». De lo cual cabe deducir que no son nuestros juicios sobre lo real, sino más bien, lo real en sí, en tanto que divino, lo que se revela como el fundamento de los valores éticos y jurídicos.

¿Es ésta la última palabra de la filosofía? ¿Debe limitarse a ofrecer, por medio de la *theoria*, una «visión del mundo» para luego dedicarse a deducir de ella los principios morales por los que debe regirse el actuar humano?

De ninguna manera, como tendrás ocasión de comprobar, puesto que aún estamos en el umbral de nuestra búsqueda de salvación, de ese intento de elevarnos hasta la auténtica sabiduría que consistiría en perder todo temor ligado a la finitud, a la perspectiva de un tiempo que pasa y a la muerte. Y es en este punto, sobre la base de la teoría y de la práctica que acabamos de describir, donde la filosofía estoica será capaz de desplegar su auténtica utilidad.

III. DEL AMOR A LA SABIDURÍA A LA PRÁCTICA DE LA SABIDURÍA: NO HAY QUE TEMER LA MUERTE, NO ES MÁS QUE UN TRÁNSITO, PORQUE SOMOS UN FRAGMENTO ETERNO DEL COSMOS

La pregunta es tan obvia que uno podría olvidarse plantearla. No obstante, después de todo, quizá tampoco sea tan evidente: ¿para qué necesitamos la *theoria*, para qué la moral? ¿Para qué tomarse, después de todo, tantas molestias para contemplar el orden del mundo, para aprehender la esencia más íntima del ser? Y ¿para qué esforzarse con tanta tenacidad en ajustarse a él? Además, existen otras cosas a las que dedicar la vida aparte de la filosofía, otros oficios posibles. Nadie está obligado a ser filósofo. Por fin rozamos los interrogantes más elevados, la pregunta última de toda filosofía: la de la salvación.

Para los estoicos, al igual que para el resto de los filósofos, existe un «más allá» de la moral. En la jerga de los filósofos a esto se le llama *soterología*, término que procede del griego *soterios*, que significa lisa y llanamente «salvación». Como ya he contado, esta

última vertiente se plantea en relación con el tema de la muerte, en relación a esa «finitud» que nos amenaza a todos en un momento u otro, nos hace interrogarnos sobre el carácter irreversible del transcurso del tiempo y, por consiguiente, sobre el mejor uso que podamos hacer de él. Por otro lado, aunque no todos los seres humanos se hagan filósofos, todo el mundo se acaba planteando, un día u otro, cuestiones filosóficas. Como también te he dicho ya, la filosofía, a diferencia de las grandes religiones, promete ayudar a «salvarnos», a vencer nuestros miedos e inquietudes, no a través de Otro, de un Dios, sino por nosotros mismos, sin más ayuda que nuestras propias fuerzas, simplemente recurriendo a la razón.

O, como ha explicado una gran filósofa contemporánea, Hannah Arendt, en un pasaje de su libro *La crisis de la cultura*, tradicionalmente los antiguos consideraban dos formas de responder a los desafíos planteados a los humanos por el hecho insoslayable de su mortalidad, dos maneras, si se quiere, de intentar vencer la muerte o, al menos, los miedos que nos inspira.

La primera es natural y reside, simplemente, en el hecho de la procreación: teniendo hijos, asegurando, como se dice, la propia descendencia, uno se inscribe de alguna manera en el ciclo eterno de la naturaleza, en el universo de las cosas que no conocen la muerte. La inmortalidad se probaría por el hecho de que nuestros hijos se parecen a nosotros, tanto física como moralmente. Así, ellos proyectan, a través del tiempo, algo de nosotros. El problema es, ciertamente, que una vía de acceso a lo perdurable de este estilo sólo sirve para la especie. Si podemos hacer que esta última parezca potencialmente inmortal, el individuo en cambio es evidente que nace, crece y muere, de modo y manera que si nos consideramos perennes porque procreamos, el ser humano no sólo se estanca en el proceso, sino que no se eleva en absoluto por encima de la condición de otras especies animales. Por decirlo claramente: puedo tener tantos hijos como quiera, eso no impedirá que yo muera, ni tampoco que los vea morir, llegado el caso. Es cierto que aseguraré en cierta medida la supervivencia de la especie, pero en absoluto la del individuo, de la persona. Por lo tanto, la procreación no es una buena respuesta para los interrogantes planteados por la salvación...

La segunda forma de buscar una salida al problema ya es algo más elaborada: consiste en realizar acciones heroicas y gloriosas que puedan formar parte de un poema épico, dejar un rastro escrito cuya principal virtud consiste en vencer, en cierto modo, lo efímero del tiempo. Se podría así decir que los libros de historia —y a estas alturas ya debes saber que en la Grecia antigua ya existían gruesos tomos de historia, como los escritos por Tucídides—, al contar las gestas extraordinarias realizadas por algunos hombres, los salvan del olvido que amenaza todo lo que no forma parte del reino de la naturaleza.

Y es que los fenómenos naturales son cíclicos. Se repiten indefinidamente, como en el caso de la noche que sigue al día, el invierno que sigue al otoño o el buen tiempo tras la tormenta. Y esa repetición garantiza que no se les olvide: el mundo natural es, en este sentido, ciertamente un poco peculiar, pero no obstante resulta comprensible y participa sin esfuerzo de una cierta forma de «inmortalidad» mientras que todas las cosas que

deben su existencia a los hombres, como las obras, las acciones y las palabras, son perecederas, se ven contaminadas, por así decirlo, por la mortalidad de su autores. Es precisamente ese imperio de lo efímero lo que se puede combatir, al menos en parte, con ayuda de la gloria.

Según Hannah Arendt, éste sería el auténtico objetivo de los libros de historia en la Antigüedad: al narrar los actos heroicos realizados por Aquiles durante la guerra de Troya, intentaban sustraerlos de la esfera de lo perecedero y convertirlos en hechos pertenecientes al ámbito de la naturaleza[8]:

Si los mortales lograban dotar de algún tipo de permanencia sus obras, sus acciones y sus palabras sustrayéndolas del ámbito de lo perecedero, se podría considerar que, al menos hasta cierto punto, habían conseguido penetrar y permanecer en el mundo de lo que dura para siempre, y los mismos mortales podrían encontrar su lugar en ese cosmos donde todo es inmortal excepto los hombres.

Es verdad que en ciertos aspectos los héroes griegos no están muertos del todo, puesto que aún hoy, gracias a que lo escrito es más estable y permanente que lo dicho, podemos leer el relato de sus acciones y gestas. Así, la gloria puede asemejarse a una forma de inmortalidad personal y ésta es la razón por la que, sin duda, fue y aún es codiciada por los seres humanos. Sin embargo, también hay que decir que, para la mayoría de ellos, nunca será más que un premio de consolación, por no decir una forma de vanidad.

Tras el nacimiento de la filosofía entra en escena una *tercera vía* para hacer frente a los desafíos planteados por la finitud. Ya expliqué cómo según Epicteto (que en este punto expresa la convicción de todos los grandes cosmólogos) el móvil último de todo interés por la sabiduría filosófica es el miedo a la muerte. Pero gracias a la filosofía, remitirá la angustia existencial, porque ésta ofrece, más allá de los falsos consuelos de la procreación y la gloria, una respuesta que se asemeja peculiarmente a la actitud religiosa, salvando siempre la distinción que ya conoces entre la «salvación a través de Otro» y la «salvación por uno mismo».

De este modo, según los estoicos el sabio podrá, gracias a una correcta ejercitación del pensamiento y de la acción, alcanzar una cierta forma humana, si no de inmortalidad, al menos de eternidad. Con toda seguridad va a morir, pero la muerte no será el fin absoluto para él, sino una transformación, un paso si se quiere, de un estadio a otro en el seno de un universo cuya perfección *global* es de una estabilidad absoluta y, por ello mismo, divina.

Vamos a morir, es un hecho, como lo es que las espigas de trigo, un día, serán segadas. ¿Habría por ello, se pregunta Epicteto, que volver la cabeza y abstenerse supersticiosamente de formular este tipo de pensamientos, no vayan a ser de mal augurio? No, porque «las espigas desaparecen, pero el mundo no». Merece la pena que nos detengamos para comentar esta formulación:

—Las hojas se caen, el higo seco reemplaza al fresco, las pasas al racimo de uvas,

¡he aquí según tú las palabras que traen malos augurios! En realidad lo único que percibimos son transformaciones de estadios anteriores a otros, no hay destrucción, sino un aprovechamiento y una disposición bien ordenados. La emigración no es sino un pequeño cambio. La muerte es un cambio mayor, pero no supone una transición del ser actual al no ser sino al no ser del ser actual.

—¿Así que ya no seré más?

—Tú ya no serás lo que eres, sino otra cosa que el mundo necesite[9].

De forma parecida aparece en las *Meditaciones* de Marco Aurelio (IV, 14):

Has surgido como una parte. Desaparecerás en lo que te ha engendrado, o mejor, serás recogido en su razón inseminadora mediante cambio.

¿Qué significan estos textos? En el fondo, simplemente, que al alcanzar cierto nivel de sabiduría teórica y práctica, el ser humano comprende que la muerte no existe en realidad, que no es más que el paso de un estadio a otro, no una anulación, sino una forma de ser diferente. En tanto que miembros de un cosmos divino y estable, podemos participar, nosotros también, de esa estabilidad y de esa divinidad. Si lo comprendemos así, percibiremos de golpe hasta qué punto el miedo que sentimos hacia la muerte no se justifica, no sólo desde un punto de vista *subjetivo*, sino tampoco desde un sentido *panteísta*, pues siendo *objetivamente* el universo eterno y dado que nosotros estamos llamados a no ser más que un fragmento en su seno, ¡jamás dejaremos de existir!

Por lo tanto, según Epicteto, llegar a comprender bien el pasaje anterior sería la finalidad misma de toda actividad filosófica. Será ésta la que nos permita a cada uno llevar una vida buena y feliz, la que nos puede enseñar, dicho en sus propias y bellas palabras, «a vivir y a morir como un Dios»[10], es decir, como un ser que, percibiendo su vínculo privilegiado con todos los demás seres en el seno de la armonía cósmica, alcanza la serenidad, la conciencia del hecho de que, aun siendo mortal en un sentido, no por ello resulta menos eterno en otro. Ésta es la razón por la que, según Cicerón, a veces la tradición se esfuerza por «divinizar» a algunos hombres ilustres como Hércules o Esculapio: puesto que sus almas «sobrevivían y gozaban de la eternidad, con razón se les ha tenido por dioses, pues eran óptimos y eternos»[11].

Y dicho esto, la tarea no resulta nada sencilla, pues si —como comprobarás enseguida— la filosofía quiere generar una teoría de la salvación fundamentada en el ejercicio de la razón y no simplemente aspirar a la sabiduría, sino ayudarnos a vencer los miedos y así hacer hueco a la sabiduría en sí, es preciso que se encarne en algún tipo de ejercicios prácticos.

La verdad es que sólo así la doctrina de la salvación adquiere un sentido real y abre una nueva dimensión. Si he de ser sincero, a mí no me convence del todo la respuesta estoica y podría, de ser necesario, formular algunas críticas a su postura. Por lo demás,

estas objeciones se hacían ya en tiempos de los propios estoicos. Pero en esta presentación de los grandes momentos de la filosofía, he preferido abstenerme de toda consideración negativa, porque creo que antes de criticar es preciso comprender bien. Y, sobre todo, porque antes de «pensar por uno mismo» es imprescindible cultivar la humildad de «pensar a través de otros», con ellos y gracias a ellos.

Ahora bien, hay que reconocer, aunque yo no sea estoico y no comparta sus formulaciones, que representa un esfuerzo grandioso y que las respuestas que intenta aportar son impresionantes. Esto es lo que, llegados a este punto, quisiera mostrar, trayendo a colación algunos de los ejercicios pensados para adquirir sabiduría. Porque la filosofía, como su propio nombre indica, aún no es sabiduría, sino sólo «amor» (*philo*) a la «sabiduría» (*sophia*). Y, en opinión de los estoicos, sólo se puede pasar de un estadio a otro por medio de la realización de ejercicios concretos. Si la filosofía debe culminar en una doctrina de la salvación y si aquello que debemos superar ante todo son los miedos ligados a la finitud, es preciso orientar todos estos ejercicios hacia la supresión de la angustia, razón por la que considero que conservan aún hoy un inestimable valor, incluso para quien, por lo demás, no comparta los puntos de vista de los estoicos. Pero mejor juzga por ti mismo.

Unos ejercicios de sabiduría para poner en práctica de forma concreta la búsqueda de salvación

Se refieren sobre todo a nuestra relación con el tiempo, puesto que, evidentemente, es en él donde anidan las angustias que alimentan los remordimientos y las nostalgias relacionadas con el pasado, pero también las esperanzas y los proyectos que uno quiere inscribir en el futuro. Resultan tanto más interesantes y significativos en la medida en que vamos a reencontrarnos con ellos, bajo distintas formas, a lo largo de toda la historia de la filosofía. De hecho, están presentes en el pensamiento de otros importantes autores muy alejados de los estoicos, en Epicuro y Lucrecio, pero también en Spinoza y Nietzsche, e incluso en tradiciones totalmente distintas a la de la filosofía occidental, como el budismo tibetano. Yo voy a limitarme a hablar de cuatro variantes, pero debes saber que hay muchas más que tratan la cuestión de cómo llegar a fundirse en el Todo cósmico.

Los dos grandes males: el lastre del pasado y los espejismos del futuro

Empecemos por lo esencial: según un planteamiento apenas esbozado en el prólogo de este libro (lo que no implica que no estuviera destinado a pasar a la posteridad), los dos mayores males que pesan sobre la existencia humana (en opinión de los estoicos), los dos frenos que nos bloquean y nos impiden acceder a un desarrollo completo son la nostalgia y la esperanza, el apego al pasado y la preocupación por el porvenir. Hacen, sin cesar, que nos perdamos el instante presente, nos impiden vivir plenamente. Se podría decir

que, desde este punto de vista, el estoicismo está detrás de uno de los aspectos probablemente más profundos del psicoanálisis: aquel que analiza cómo quien acaba siendo prisionero de su pasado nunca será «capaz de disfrutar ni de actuar», como dice Freud. Esto significa, entre otras cosas, que la nostalgia de los paraísos perdidos, de los goces y sufrimientos de la infancia, tienen en nuestras vidas un peso mucho mayor del que se les reconoce.

Ésta es, sin duda, la primera de las convicciones que halla expresión práctica más allá del entramado teórico de la sabiduría estoica. Marco Aurelio la formula al inicio del libro XII de sus *Meditaciones*, probablemente mejor de lo que lo haría cualquier otro:

Todas aquellas cosas a las que ansías llegar dando un rodeo puedes tenerlas ya si no te las escatimaras a ti mismo. Esto es, si abandonases el pasado y confiaras el futuro a la providencia y dirigieras el presente sólo a la piedad y a la justicia. A la piedad, para que ames la parte que te ha tocado, pues la naturaleza te la trajo a ti y a ti a ella. A la justicia, para que libremente y sin retorcimientos digas la verdad y actúes conforme a la ley y al valor.

Para poder salvarnos, para acceder a la sabiduría que está por encima de la filosofía, resulta imperativo aprender a vivir sin miedos vanos ni nostalgias superfluas, lo que supone que uno debe dejar de vivir en dimensiones temporales que, como el pasado y el futuro, no tienen existencia real alguna, para atenerse, en la medida de lo posible, al presente:

Que no te confunda la reflexión sobre la vida entera. No andes cavilando en cuáles y cuántas cosas penosas es de creer que te han de pasar, sino que a la vista de cada una de las presentes pregúntate a ti mismo qué parte de la tarea es intolerable e insufrible. [...] Luego, acuérdate de que ni el futuro ni el pasado te pesan, sino el presente siempre[12].

He ahí la razón por la cual hay que aprender a desembarazarse de esas cargas extrañamente ancladas en dos símbolos de la nada. Marco Aurelio insiste en ello:

Recuerda que cada cual vive el instante presente, el momento. El resto, o es pasado o un oscuro porvenir. Así pues pocos entienden de la vida que realmente debemos afrontar.

O como afirmaba también Séneca en sus *Epístolas morales a Lucilio*:

Hay que guardarse de estas dos cosas: el miedo al porvenir y el recuerdo de antiguos males. Estos últimos ya no me conciernen y el porvenir aún no me concierne[13].

A lo que podríamos añadir, para ser más exactos, que no son sólo los «antiguos

males» los que echan a perder la vida presente de quienes pecan de falta de sabiduría, sino que, paradójicamente, pueden incluso ser más nocivos los recuerdos de los días felices que hemos perdido irremediablemente y que «nunca volverán»: *Never more*.

Si has comprendido correctamente esta idea, entenderás igualmente por qué, paradójicamente, en contra de la opinión más generalizada, el estoicismo enseñará a sus discípulos a desprenderse de aquellas ideologías que conceden valor a la esperanza.

«Esperar algo menos, amar algo más»

Un filósofo contemporáneo, André Comte-Sponville, ha señalado correctamente que en este punto el estoicismo se aproxima a uno de los temas más sutilmente tratados por la sabiduría oriental, en especial por el budismo tibetano: la esperanza (la idea de que no se puede vivir sin esperanza) es, en contra de lo que ya es un lugar común, la mayor de las infelicidades. Porque por su misma naturaleza pertenece al orden de la carencia, de la tensión creada por la insatisfacción. Vivimos constantemente en el seno de la dimensión de un proyecto, precipitándonos tras objetivos localizados en un futuro más o menos lejano, y creemos, suprema ilusión, que nuestra felicidad depende de que podamos alcanzar esos fines —poco importa que sean mediocres o grandiosos— que nos hemos autoimpuesto. Comprar el último MP3 que ha salido al mercado, una cámara de fotos más potente, tener una habitación más hermosa, una moto más moderna, seducir a alguien, llevar a cabo un proyecto, crear una empresa del tipo que sea: todas y cada una de las veces caemos ante el espejismo de una felicidad aplazada, de un paraíso por construir, en este mundo o más allá.

Olvidamos que no existe otra realidad que la de aquí y ahora, y que esa extraña huida hacia delante seguramente nos hará fracasar. Casi todos los días experimentamos dolorosamente cómo un objetivo alcanzado nos deja indiferentes cuando no decepcionados. Como esos niños que abandonan sus juguetes nuevos al día siguiente de Navidad, la posesión de bienes que hemos deseado ardientemente apenas nos hace mejores o más felices que antes, pues las dificultades de la vida y la tragedia de la condición humana permanecen inalteradas y, según la famosa fórmula de Séneca, «mientras se espera vivir, la vida pasa».

Ésta es la lección de Perrette, si te acuerdas de la famosa fábula de La Fontaine. El cántaro de leche no se rompe sólo por razones anecdóticas, sino porque el tipo de fantasma al que da vida Perrette jamás puede llegar. Es como cuando jugamos a imaginar que somos millonarios: que hemos ganado la lotería y que, por tanto, vamos a comprar esto o aquello, o que daremos una parte al tío Juan o a la tía Ninette, que parte la destinaremos a obras de beneficencia, o que haremos un viaje. Y después, ¿qué? Al final siempre es la tumba lo que se perfila en el horizonte, y uno comprende rápidamente que la acumulación de todos los bienes materiales posibles e imaginables, aunque no se deba tampoco ignorar este aspecto (no seamos hipócritas, como dice el chiste: el dinero ayuda al menos a soportar la pobreza), no arregla nada esencial.

Por eso, según un célebre proverbio budista, hay que aprender a vivir como si el instante más importante de tu vida fuera el que estás viviendo en este mismo momento y las personas que más contaran fueran las que tienes delante. Porque el resto simplemente no existe, el pasado ya no es y el futuro no es aún. Las dimensiones temporales no son sino realidades imaginarias que nos echamos a la espalda para convertirnos en esas «bestias de carga» de las que se mofaba Nietzsche y así perder mejor «la inocencia del devenir» y justificar nuestra incapacidad para lo que Nietzsche denominaba (muy en la línea de los estoicos) el *amor fati*, el amor a lo real tal como es. Felicidad perdida, felicidad por venir pero, de resultas de esto, presente huidizo, reenviado a la nada cuando se trata de la única dimensión real de la existencia.

Epicteto utiliza este punto de vista para desarrollar una de las cuestiones más famosas del estoicismo en sus *Disertaciones*, una cuestión de la que no te había hablado todavía porque sólo ahora dispones de todos los elementos que te permiten comprenderla bien: la vida buena, es decir, la vida libre de temores y de esperanzas es ***una vida reconciliada con lo que es, la existencia que acepta el mundo como tal***. Ahora entenderás que esta reconciliación no puede tener lugar al margen de la convicción de que el mundo es divino, armonioso y bueno.

He aquí lo que Epicteto aconseja a su discípulo: hay que acabar con «la mentalidad triste»; le dice:

El miedo, el deseo, la envidia, la malevolencia, la avaricia, la molicie, la intemperancia. Eso no hay quien pueda expulsarlo más que mirando sólo a la divinidad, sintiendo afecto sólo por ella, consagrado a sus mandatos. Pero pretendes otra cosa, en pos de una llamada que es más fuerte que tú, gimiendo y suspirando, buscando siempre fuera la bienaventuranza y sin poder nunca gozarla. En efecto, la buscas en donde no está y dejas de buscarla donde está^[14].

Es preciso leer esta exhortación en sentido «cósmico» o panteísta, y no como una especie de retorno a no se sabe bien qué tipo de monoteísmo.

Sobre todo no te equivoques: el Dios del que habla Epicteto no es un Dios personal como el de los cristianos, no es sino un sinónimo del cosmos, otro nombre para hablar de la razón universal a la que los griegos denominaban logos, una cara del destino que debemos aceptar e incluso desear con toda nuestra alma y a la que, sin embargo, víctimas de las ilusiones generadas por la conciencia común, creemos que debemos oponernos e intentar doblegar. Como siempre recomienda el maestro al discípulo:

Imaginamos que la tarea del filósofo es algo de este tipo, que debe armonizar su propia voluntad con los sucesos, de modo que ni suceda en contra de nuestra voluntad algo de lo que sucede, ni deje de suceder algo de lo que no sucede cuando nosotros queremos que sí lo haga. De lo que resulta, a quienes lo sostienen, el no fallar en lo que desean, el no ir a parar en lo que rechazan, el pasar la vida sin tristezas, sin miedos, sin perturbaciones^[15].

Claro está que a priori estas recomendaciones parecen absurdas al común de los mortales. Apenas ven en ellas otra cosa que una forma de «quietismo», es decir, una especie de fatalismo especialmente simple. Así, la sabiduría pasa por ser un nombre pomposo para una locura porque responde a una visión del mundo, una cosmología cuya comprensión más profunda supone un esfuerzo teórico fuera de lo común. Pero ¿no es precisamente esto último lo que distingue la filosofía de los discursos ordinarios, no es eso lo que le da un encanto que no se parece a ningún otro?

Debo reconocer que yo mismo estoy muy lejos de compartir la resignación estoica. Más adelante, cuando hablemos del materialismo contemporáneo tendré la ocasión de decirte con más exactitud por qué. Pero creo que han descrito de manera admirable una de las dimensiones posibles de la vida humana que, en ciertos casos —en general cuando todo va bien— puede, en efecto, adoptar el aire de alguna forma de sabiduría. Ciertamente, hay momentos en los que no estamos para transformar el mundo, sino simplemente para amarlo y disfrutar con todas nuestras fuerzas de la belleza y del gozo que nos brinda.

Por ejemplo, cuando buceas en el mar y te pones tus gafas para mirar los peces, no lo haces para cambiar las cosas, ni para mejorarlas o corregirlas, sino sólo para admirarlas y amarlas. Sobre esta base los estoicos nos invitan a la reconciliación con lo que es, con el presente como tal, más allá de nuestras esperanzas y lamentaciones. Nos invitan a disfrutar esos momentos de gracia y, para multiplicarlos y hacerlos lo más numerosos que sea posible, nos sugieren cambiar antes nuestros deseos que el orden del mundo.

De ahí procede también otra de las recomendaciones esenciales que nos hacen: puesto que la única dimensión real de la vida es la del presente y ya que, por definición, ese presente está en un estado de permanente fluctuación, es de sabios habituarse a no apegarse a lo que pasa. Si no lo hacemos así, seremos nosotros mismos los que nos predispongamos a padecer los peores sufrimientos.

Alegato a favor del «desapego»

Es en este sentido en el que el estoicismo, desde un punto de vista muy cercano al defendido por el budismo, hace un alegato a favor del desapego en lo que respecta a las posesiones mundanas, como sugiriera Epicteto en un texto del que, sin duda, no disenterían los maestros tibetanos:

¿Cuál es entonces el ejercicio adecuado? En primer lugar, el más elevado y principal, en pocas palabras, cuando tomes cariño a algo —no a nada inalienable, sino a algo como una olla o un vaso de cristal— que cuando se rompa te acuerdes, no te alteres. También [actuarás] así en esto: cuando beses a tu hijito, a un hermano o a un amigo, nunca dejes ir del todo tu fantasía. [...] Recuérdete a ti mismo algo así: que amas a un mortal, que no amas nada de lo tuyo; te ha sido dado para este momento, no como cosa inalienable ni para siempre. [...] ¿Qué mal hay en que, mientras besas a

tu hijo, digas susurrando «mañana morirás»? [\[16\]](#)

Has de entender bien lo que quiere decir Epicteto: no se trata de mostrarse totalmente indiferente y mucho menos de faltar a los deberes que nos impone la compasión hacia los demás, especialmente hacia los que amamos. Pero no por ello hay que dejar de desafiar como a la peste los apegos que nos hacen olvidar eso que los budistas, por su parte, llaman la «impermanencia», el hecho de que en este mundo nada es estable, que todo cambia, que todo pasa. No entenderlo supone ser incapaz de defenderse de los terribles tormentos de la nostalgia y de la esperanza. Hay que saber contentarse con el presente, amarlo sin desear otra cosa, sin lamentar lo que se es. La razón que nos guía y nos invita a vivir conforme a la naturaleza cósmica también debe estar purificada de sedimentos que con su peso la debilitan, que la llevan a perderse en las dimensiones irreales del tiempo que son el pasado y el futuro.

Esta verdad, una vez aprehendida por el espíritu, está aún lejos de poder ponerse en práctica. Por este motivo, Marco Aurelio invita a su discípulo a encarnarla en algo concreto:

Por ello [...] si separas, digo, de este principio rector lo que depende de la pasión y del tiempo, lo que está más allá y en el pasado, y te haces a ti mismo como Empédocles, «una esfera circular que se goza en su transparente unicidad», y sólo te preocupas de vivir lo que vives, esto es, el presente, podrás pasar al menos el resto de vida que te queda hasta morir imperturbablemente, benévolamente, y reconciliado con tu propio genio [\[17\]](#).

Como veremos más adelante, esto es exactamente lo que Nietzsche denominaba muy gráficamente «la inocencia del devenir». Pero para elevarse hasta esta forma de sabiduría es necesario tener el valor de pensar la propia vida al modo del «futuro anterior».

«Cuando sobrevenga la catástrofe, yo estaré preparado»: una idea de salvación que ha de escribirse en futuro anterior

¿Qué significa esto? Como sin duda habrás notado en la propuesta que Epicteto hace a propósito de su propio hijo, siempre se trata de la muerte y de las victorias que la filosofía nos permite alcanzar sobre ella o, al menos, sobre el miedo que ésta nos inspira, impidiéndonos vivir bien. En este punto, los ejercicios se dirigen a alcanzar la espiritualidad más elevada: se trata de vivir el presente, de distanciarse de remordimientos, lamentos y angustias que nos anclan en el pasado y en el porvenir. Se trata de gozar de cada instante de la vida como éste se merece, es decir, con la total y plena conciencia de que, dado que somos mortales, siempre puede ser el último. Por tanto, hay que «llevar a cabo cada acción en la vida como si fuera la última» (Marco Aurelio: *Meditaciones*, III, 5-2).

Ahora vemos claramente la importancia espiritual de los ejercicios que permiten al

sujeto despojarse de los pesados apegos al pasado y al futuro. Se trata de vencer los miedos ligados a la finitud a través de la puesta en práctica de una convicción que no es intelectual, sino más íntima, casi carnal, y que supone que, en el fondo, no existe diferencia alguna entre la eternidad y el presente, siempre y cuando este último no quede desvalorizado frente a las demás dimensiones temporales.

Existen momentos de gracia en la vida, instantes en los que experimentamos esa extraña sensación de estar, por fin, reconciliados con el mundo. Te vuelvo a poner el ejemplo de la inmersión submarina. Puede que no te diga nada; puede que, en lo que a ti respecta, no sea significativo, pero estoy seguro de que podrás encontrar tú mismo muchos otros ejemplos y que cada cual, según sus gustos o sus humores, tendrá los suyos en la cabeza. Un paseo por el bosque, un baño de sol, un estado amoroso, el sentimiento gozoso y no obstante tranquilo que nace de haber hecho algo bien, en la serenidad que, tal vez, pueda inundarte tras un gran momento creativo, poco importa. En todo caso, estamos hablando de esa coincidencia entre nosotros y el mundo que nos hace perfectos, cuando el vínculo con la armonía se establece espontáneamente, sin forzarlo. Cuando todo parece desaparecer de golpe para dejar lugar a un presente que parece durar. Un presente, por así decirlo, denso, en el que nada del pasado o el futuro viene a romper la serenidad que experimentamos.

Procurar que toda la vida se parezca a esos instantes, eso es lo que en el fondo constituiría el ideal de la sabiduría. Y es en este punto donde rozamos algo muy cercano al orden de la salvación en el sentido de que nada puede turbar la serenidad que nace de la supresión de los temores ligados a otras dimensiones temporales. Cuando accede a ese grado de lucidez, el sabio puede «vivir como un dios» en la eternidad de un instante al que ya no relativiza nada, en el seno de una felicidad absoluta que ninguna angustia puede estropear.

Podríamos decir así que, tanto en el estoicismo como en el budismo, la dimensión temporal de la lucha contra la angustia de la muerte es la del «futuro anterior». El proceso se formula de esta manera: «Para cuando el destino me vaya a golpear, ya estaré preparado». Cuando sobrevenga la catástrofe, o al menos lo que los hombres suelen considerar habitualmente como tal —la muerte, la enfermedad, la miseria y todos los males ligados al carácter irreversible del tiempo que pasa—, podré hacerle frente gracias a la capacidad que adquirí de vivir el presente, es decir, de amar el mundo tal cual es, como se presenta.

Si ocurriera uno de esos accidentes a los que calificamos de desagradables, lo que más aligerará tu pena será el hecho de que no haya sido algo inesperado... Te dirás a ti mismo: «Ya sabía que era mortal. Ya sabía que podía tener que abandonar mi país, sabía que podría tener que exiliarme, sabía que podrían llevarme a prisión». Luego, si vuelves sobre ti mismo, si buscas de dónde surgió el accidente, te darás cuenta de golpe de que partió de ese ámbito en el que las cosas no dependen de nuestra voluntad, no nos pertenecen.

Verás que la naturaleza nos dirige de una manera justa y buena, siempre y cuando consideres las cosas no desde el punto de vista de lo pequeño y concreto, sino adoptando la perspectiva de la armonía general.

Esta sabiduría nos sigue hablando hoy, a pesar de los siglos transcurridos y de las divergencias fundamentales entre aquel mundo y el nuestro, ligadas a la historia y a la cultura propias de su época. Y aún gozará de una larga posteridad, hasta llegar a Nietzsche, por ejemplo, como tendremos ocasión de ver enseguida.

Pero ya no vivimos en el mundo griego. Las grandes cosmologías, y con ellas las «sabidurías relativas al mundo», han desaparecido en su versión esencial.

De ahí que debas empezar a plantearte una cuestión importante: ¿por qué y cómo se pasa de una visión del mundo a otra? ¿Por qué, después de todo —y estamos hablando del mismo interrogante considerado desde un ángulo diferente—, parece haber muchos filósofos, ligados entre sí en el seno de una historia de las ideas, y no un único pensamiento capaz de transitar a través de los tiempos y de dar satisfacción de una vez por todas a los seres humanos?

Lo mejor para empezar a delimitar la pregunta es simplemente partir del ejemplo que nos ocupa, el de las doctrinas de salvación relacionadas con las grandes cosmologías de la Antigüedad. Porque la sabiduría estoica no fue capaz de impedir la aparición de teorías concurrentes, entre las que destacan las avanzadas por un cristianismo naciente que, si no le dio un golpe fatal (acabo de señalar que aún hoy el estoicismo tiene algo que decir), al menos la relegó a un segundo plano durante siglos.

De esta forma, examinando a través de un ejemplo concreto cómo se pasa de una visión del mundo a otra —de la estoica a la cristiana—, podremos sacar algo más en limpio sobre el sentido general de la historia de la filosofía.

Hay que reconocer que el estoicismo, a pesar de lo grandioso de sus disposiciones, adolece de una debilidad esencial cuando da respuesta al problema de la salvación, que genera una brecha, deja sitio a otras respuestas y, por consiguiente, permite a la maquinaria histórica una nueva puesta a punto.

Como habrás apreciado tú mismo, la doctrina estoica de la salvación es *anónima e impersonal*. Nos promete la eternidad, pero desde el anonimato, en tanto que fragmento inconsciente del cosmos. Para ella, la muerte no deja de ser un tránsito, pero es un paso que nos lleva de un estado personal y consciente, del que tú y yo gozamos como los seres vivos y pensantes que somos, a un estado de fusión con el cosmos en el que perdemos nuestra individualidad consciente. Así, no resulta del todo cierto que ofrezca solución al problema de la angustia generada por la percepción de la finitud. Intenta desembarazarnos de nuestros miedos vinculados a la idea de la muerte, pero al precio de un eclipse del *yo* que —por decirlo de una forma suave— no es nuestro mayor anhelo. Lo que nos gustaría por encima de todo es reencontrarnos con aquellos a los que amamos y, a ser posible, recuperar sus rostros, sus voces, no percibirlos como

fragmentos cósmicos indiferenciados, como piedras u hortalizas...

Es precisamente en este punto en el que me atrevería a decir que el cristianismo no va a escatimar en su respuesta. Nos lo va a prometer todo, exactamente todo lo que queremos, una inmortalidad personal y la salvación de nuestros allegados. Partiendo de lo que percibía como un punto débil de la sabiduría griega, va a elaborar, con pleno conocimiento de causa, una nueva doctrina de salvación tan «eficiente» que será capaz de hacer batirse en retirada a las filosofías de la Antigüedad para pasar a dominar el pensamiento del mundo occidental durante más de quince siglos.

LA VICTORIA DEL CRISTIANISMO SOBRE LA FILOSOFÍA GRIEGA

Cuando era estudiante —y debo decir que empecé mis estudios en 1968 y que en aquellos tiempos las cuestiones religiosas no estaban de moda— prácticamente no se abordaba la historia de las ideas de la Edad Media. Es decir, se hacía *zapping* y uno se saltaba alegremente el tema de todas las religiones monoteístas. ¡Nada menos! Uno podía aprobar sus exámenes, incluso convertirse en profesor de filosofía y no saber nada sobre judaísmo, islamismo o cristianismo. Había que elegir algún curso sobre la Antigüedad —sobre todo griega—, pero a continuación se abordaba directamente a Descartes. Sin transición. Se pasaban por alto quince siglos, más o menos desde finales del siglo II a. C. (desde los estoicos) hasta principios del siglo XVI, de modo que durante esos años no supe prácticamente nada de la historia intelectual del cristianismo, salvo lo que la cultura común nos permitía aprender, es decir, sobre todo banalidades.

Esta manera de aprender es absurda, y no quisiera que cometieras el mismo error. Aunque no seas creyente, *a fortiori* aunque uno se muestre hostil ante las religiones (como tendremos ocasión de comprobar en el caso de Nietzsche), uno no tiene derecho a ignorarlas. Aunque sólo sea para poder criticarlas, hay al menos que conocerlas un poco para poder saber de qué estamos hablando. Eso sin contar con que aún son capaces de explicar un montón de cosas del mundo en el que vivimos que proceden totalmente del universo de lo religioso. No hay ningún museo, ni siquiera los dedicados al arte contemporáneo, que no requiera, para ser apreciado, un mínimo de conocimientos teológicos. Prácticamente no hay un solo conflicto en el mundo que no esté más o menos secretamente ligado a la historia de las comunidades religiosas: católicos y protestantes en Irlanda, musulmanes, ortodoxos y católicos en los Balcanes, animistas, cristianos y musulmanes en África, etcétera.

Y dicho esto, lo normal sería que, teniendo en cuenta la definición de filosofía por la que he optado al principio de este libro, no figurara en él un capítulo consagrado al cristianismo. No es ya sólo que la noción de «filosofía cristiana» parezca caer fuera del ámbito de nuestro tema de estudio; es que incluirla parece incluso contradictorio si tenemos en cuenta todo lo que ya he explicado: que la religión es el mejor ejemplo de una búsqueda de salvación al margen de la filosofía, una salvación lograda por Dios, realizada a través de la fe, y no por uno mismo y su propia razón.

Entonces, ¿por qué hablar de ello aquí?

Por cuatro razones bastante simples que, no obstante, merecen una breve explicación.

La primera razón es que, como ya comenté al final del capítulo anterior, la doctrina cristiana de la salvación, aunque carezca de fundamentos filosóficos, aunque de hecho se pueda calificar de antifilosófica, va a entrar en competición con la filosofía griega. Se va, por así decirlo, a aprovechar de los puntos débiles de la propuesta estoica en relación a la

salvación, para subvertirla desde dentro. Como te mostraré en un instante, incluso va a pervertir el vocabulario filosófico en su propio provecho, dotándolo de significados novedosos, «religiosos», y va a proponer, a su vez, una respuesta inédita, completamente nueva, a la pregunta de la relación que mantenemos con la muerte y con el tiempo, lo cual le permitirá suplantar, casi sin concesión alguna, las respuestas que la filosofía venía ofreciendo desde hacía siglos. Probablemente fue merecedora de este vuelco.

La segunda razón es que, aunque la doctrina cristiana de la salvación no sea filosófica, no por ello dejará el ejercicio de la razón de ocupar su lugar en el seno del cristianismo. Junto a la fe, la inteligencia racional se ejercerá al menos en dos direcciones: por un lado, a la hora de desentrañar los evangelios, es decir, de meditar sobre el mensaje de Cristo e interpretarlo. Por otro, para conocer y explicar una naturaleza que, en tanto que obra de Dios, bien podría llevar impreso algo así como la marca de su Creador. Volveremos sobre ello, pero lo dicho ha de bastarte para entender que, paradójicamente, en el seno del cristianismo habrá un lugar reservado, ciertamente modesto y subalterno, pero no por ello menos real, para algún momento filosófico, entendido como el uso de la razón humana, destinada a clarificar y reforzar la doctrina de la salvación, si bien bajo la premisa de que ésta descansará sobre principios religiosos y de que la fe será su principal fundamento.

La tercera razón deriva directamente de las dos precedentes: ¿no hay nada más esclarecedor para entender qué es la filosofía que compararla con lo que no es (la religión), con aquello a lo que incluso se opone radicalmente, puede que por la cercanía existente entre las dos! Esa cercanía entre religión y filosofía se produce debido a que ambas consideran, en última instancia, que la salvación está relacionada con la sabiduría entendida como una victoria ligada a las inquietudes que genera la finitud humana. Pero las enfrenta el hecho de que los puntos de vista defendidos por una y otra no sólo son diferentes, sino incluso contradictorios e incompatibles. Los evangelios, y en especial el cuarto, redactado por Juan, demuestran un conocimiento veraz de la filosofía griega y, en especial, del estoicismo. Está claro que hubo una confrontación, por no decir una competición, entre ambas doctrinas de la salvación, la cristiana y la griega, de manera que la comprensión de los motivos que pudieran haber llevado a la primera a llevarse por delante a la segunda resulta altamente esclarecedora no sólo para aprehender la naturaleza exacta de la filosofía, sino para entender cómo, tras el largo periodo de dominio de las ideas cristianas, la filosofía clásica reaparecerá, aunque reformulada en el marco de nuevos horizontes: los de la filosofía moderna.

Por último, existen en el ámbito del cristianismo, especialmente en lo que se refiere al plano moral, ciertas nociones que siguen teniendo hoy en día una gran importancia (incluso para los no creyentes). Ideas que adquirirán, extraídas de sus fuentes puramente religiosas, una autonomía tal que serán retomadas por la filosofía moderna, incluso por los ateos. Considerar que el valor moral de un ser humano no depende de sus dones o de talentos naturales, sino del uso que haga de ellos, de su libertad, y no de su naturaleza, es una idea que el cristianismo regaló a la humanidad y que, a pesar de todo, los moralistas modernos, incluso los no cristianos o los anticristianos, van a retomar por su cuenta. Por

ello sería absurdo pasar directamente de la filosofía griega a la moderna sin decir una palabra sobre el pensamiento cristiano.

Para empezar, quisiera volver al tema que esbozamos al final del último capítulo y explicar por qué cierta forma de pensamiento cristiano tomó el relevo de la filosofía griega y dominó Europa hasta el Renacimiento. No ocurre porque sí: debe haber razones que expliquen una hegemonía tan importante, que merecen que mostremos aunque sea un mínimo interés y que dejemos de pasar silenciosamente por encima de una historia de las ideas cuyos efectos más profundos llegan hasta nuestros días. A decir verdad, los cristianos dieron respuestas a nuestros interrogantes sobre la finitud que no tenían equivalente entre los griegos; casi me atrevería a decir que son respuestas tan eficaces, tan tentadoras, que buena parte de la humanidad las considera literalmente incuestionables.

Para comprender mejor la comparación entre esta doctrina de la salvación religiosa y las ideas filosóficas sobre la salvación sin Dios, voy a retomar nuestros tres grandes ejes: teoría, ética y sabiduría. De este modo no perderemos el hilo de lo que ya hemos visto. Yendo a lo esencial, señalaré en primer lugar cuáles son los cinco rasgos fundamentales que suponen una ruptura radical con el mundo griego. Cinco rasgos que te permitirán comprender cómo, partiendo de una *theoria* nueva, el cristianismo va a elaborar una moral totalmente inédita, seguida de una doctrina de la salvación fundamentada en el amor que le permitió ganar el corazón de los hombres y reducir, durante mucho tiempo, la filosofía al estatus subalterno de simple «sirvienta de la religión».

I. *THEORIA*: DE CÓMO LO DIVINO DEJA DE IDENTIFICARSE CON EL ORDEN CÓSMICO PARA ENCARNARSE EN UNA PERSONA: CRISTO; DE CÓMO LA RELIGIÓN NOS INVITA A LIMITAR EL USO DE LA RAZÓN PARA DEJAR SITIO A LA FE

El primer rasgo, y el más fundamental de todos, es que el logos, del que ya hemos hablado, y que se confundía en el caso de los estoicos con la estructura impersonal, armónica y divina del cosmos como un todo, pasará a identificarse entre los cristianos con una persona concreta, Cristo. Para gran escándalo de los griegos, los nuevos creyentes afirmarán que el logos, es decir, lo divino, no es en absoluto idéntico al orden armonioso del mundo como tal, sino que se habría encarnado en un ser excepcional, Cristo.

A priori me puedes decir que este cambio te deja frío. Después de todo, ¿qué supone para nosotros hoy?, ¿qué más nos da que el logos, que para los estoicos designaba la ordenación «lógica» del mundo, sea identificado con Cristo por parte de los creyentes? Podría contestarte que aún andan unos cuantos millones de cristianos por el mundo y que, aunque sólo sea por este motivo, comprender qué los anima, aprehender los motivos, el contenido y el significado de su fe no es algo necesariamente absurdo para quien se interese aunque sea sólo un poco por sus semejantes. Pero, sinceramente, esta respuesta sería insuficiente. Porque lo que está en juego en este debate aparentemente muy abstracto, por no decir bizantino, en torno a la pregunta de dónde y en qué se

encarna lo divino —el logos—, si en la estructura del mundo o, por el contrario, en una persona excepcional, no es sino el paso de una doctrina de la salvación *anónima y ciega* a la promesa de que seremos salvados no solamente por una persona, Cristo, sino también *en tanto que personas*.

Como verás, esta «personificación» de la salvación nos permitirá comprender, en primer lugar, cómo se puede pasar de una visión del mundo a otra, cómo una respuesta novedosa puede reemplazar una más antigua al aportar un plus, al desplegar un poder de convicción mayor y brindar ventajas considerables en relación a las soluciones precedentes. Pero aún hay más: al basarse en una definición de la persona humana y unas ideas inéditas sobre el amor, el cristianismo dejará huellas incomparables en la historia de las ideas. No entender esto supone vetarse toda comprensión del mundo intelectual y moral en el que aún hoy vivimos. Por poner un único ejemplo, está claro que sin la revalorización típicamente cristiana del ser humano, del individuo como tal, nunca habrían visto la luz esos derechos del hombre hacia los que hoy sentimos tanto aprecio.

Resulta, pues, esencial que tengamos una idea más o menos precisa de los argumentos con los que el cristianismo va a romper radicalmente con la filosofía estoica.

Es preciso que sepas, en primer lugar (si no, no podrás entender nada) que, en la traducción de los evangelios en los que se narra la vida de Jesús, el término *logos*, tomado directamente de los estoicos, se traduce por «Palabra». Para los pensadores griegos en general, y para los estoicos en concreto, la idea de que el logos pudiera designar otra cosa que no fuera la organización racional, bella y buena del conjunto del universo no tiene, siendo estrictos, sentido alguno. Desde su punto de vista, pretender que un hombre (sea quien fuera, y aun tratándose del mismo Cristo), es el logos, la «Palabra encarnada» según la fórmula evangélica, raya en el puro delirio, pues supone atribuir carácter divino a un simple ser humano, mientras que para ellos lo divino, si recuerdas bien, es grandioso al solaparse con el orden cósmico universal, y es imposible identificarlo con una pequeña persona concreta, sean cuales fueren sus méritos.

No sólo en Grecia. También en Roma hubo un periodo, especialmente durante los años de Marco Aurelio, el último gran pensador estoico, pero en general a finales del siglo II d. C., en el que el cristianismo estuvo muy mal visto en el ámbito del Imperio y en el que se masacraba a los cristianos denunciando su intolerable «desviación». Y es que, en aquella época, no se tomaban a broma estas ideas.

¿Por qué? ¿Qué alteraciones generó, en último término, este cambio aparentemente inocente del significado de una simple palabra? En verdad, dio lugar nada más y nada menos que a una auténtica revolución en la definición de lo divino. Hoy sabemos ya muy bien que estas revoluciones no pasan sin dolor.

Volvamos por un instante a ese texto en el que Juan, autor del cuarto de los evangelios, da este vuelco en relación al pensamiento estoico. He aquí lo que dice (me permito comentarlo libremente entre corchetes):

En el principio existía la Palabra [*logos*], y la Palabra estaba junto a Dios y la

Palabra era Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada... [hasta aquí todo va bien, los estoicos aún podrían estar de acuerdo con Juan, especialmente con la idea de que el logos y lo divino son una misma y única realidad]. Y la Palabra se hizo Carne [¡aquí empieza el estropicio!], y puso su morada entre nosotros [¡no se admiten más apuestas: lo divino se ha hecho hombre, se ha encarnado en Jesús, lo que para los estoicos no tendría sentido alguno!]. Y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad [llegados a este punto estamos ante un delirio total desde el punto de vista de los sabios griegos. ¡Se presenta a los discípulos de Cristo como testigos de la transformación del logos/Palabra = Dios en hombre = Cristo; como si este último fuera el hijo del primero!].

¿Qué significa esto? Yo diría que, simplemente, aun cuando en la época fuera una cuestión de vida o muerte, significa que lo divino ha cambiado de sentido, que ya no se considera una *estructura impersonal* sino, por el contrario, *una persona concreta*, Jesús, el «Hombre Dios». Cambio de significado abismal que va a llevar a la población europea por una ruta totalmente distinta a la preconizada por los griegos. En unas pocas líneas, las primeras de su Evangelio, Juan nos invita a creer que la Palabra se ha encarnado, que lo divino como tal ya no se refiere a la estructura racional y armonizada del cosmos, al orden universal, sino a un simple ser humano. ¿Cómo no iba un estoico un poco sensato a pensar que se estaban burlando de él en este punto, que todo en lo que él creía se había convertido en motivo de escarnio? Porque es evidente que este vuelco no tiene nada de inocente. Necesariamente, tendrá consecuencias considerables para la doctrina de la salvación, para la cuestión de nuestra relación con la eternidad, por no hablar de la inmortalidad.

En un instante tendremos ocasión de comprobar cómo, en este contexto, Marco Aurelio ordenará la muerte de san Justino, un viejo estoico convertido en el primer padre de la Iglesia y en el primero de los filósofos cristianos.

Pero profundicemos por un instante más en los aspectos novedosos de esta *theoria* inédita. Como recordarás, la *theoria* cubre dos aspectos, por un lado desvela la estructura esencial del mundo (lo divino) y, por otro, proporciona los instrumentos de conocimiento necesarios para explicar lo anterior (la visión). Así, no es sólo lo «divino», el *theion*, lo que se transforma de arriba abajo al convertirse en un ser personal, sino también el *orao*, la «mirada» o, si quieres, la forma de contemplarlo, de comprenderlo y de aproximarse a ello. En lo sucesivo, la *razón* dejará de ser la facultad teórica por excelencia, y pasará a serlo la *fe*. A partir de este momento, la religión intentará, con todas sus fuerzas, oponerse a ese racionalismo que fue el corazón de la filosofía para, por esta vía, destronar a la filosofía misma.

Segundo rasgo: la fe ocupará el lugar de la razón, incluso se alzarán contra ella. Así, para los cristianos el acceso a la verdad ya no pasa (desde luego no en primer término y ante todo, como para los filósofos griegos) por el ejercicio de una razón humana capaz de aprehender el orden racional, «lógico» del Todo cósmico del que ella

misma sería un elemento principal. Lo que permitirá el acercamiento a lo divino, lo que hará posible que lo conozcamos y contemplemos, será algo de un orden totalmente distinto. El elemento fundamental ya no será la inteligencia, sino la *confianza* depositada en la palabra de un hombre, el Hombre Dios, Cristo, quien pretende ser Hijo de Dios, el logos encarnado. Se le va a creer porque es digno de fe, y los milagros que se le atribuyen también juegan su parte en el crédito que disfruta.

Recuerda, una vez más, que *confianza* en origen significaba «fe». Para contemplar a Dios, el instrumento teórico adecuado es la fe, no la razón y, por eso mismo, hay que dar crédito a la Palabra de Cristo, que anuncia la «buena nueva»: aquélla según la cual nos salvaremos precisamente por la fe y no merced a nuestras propias obras, es decir, por medio de nuestras acciones, que resultan ser demasiado humanas por muy admirables que sean. Y no se trata tanto de *pensar por uno mismo* como de *confiar en Otro*. He ahí, sin duda alguna, la diferencia más profunda y significativa que existe entre filosofía y religión.

De ahí también la importancia concedida al testimonio, que debe ser lo más directo posible para resultar creíble como señala, en el marco del Nuevo Testamento, la primera epístola de Juan:

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de vida —pues la vida se manifestó y nosotros la hemos visto, y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre y que se nos mostró—, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros.

Es de Cristo de quien habla Juan en estas líneas y habrás podido comprobar que todo su discurso descansa sobre una lógica totalmente distinta a la propia de la reflexión con ayuda de la razón: no se trata de *argumentar* a favor o en contra de la existencia de un Dios que se habría hecho hombre —puesto que, evidentemente, una argumentación de este tipo estaría más allá de la razón y sería imposible— sino de *dar testimonio y de creer*; de decir que uno ha visto la «Palabra encarnada», a Cristo, que uno lo ha «palpado», tocado, entendido, que uno ha hablado con Él y que ese testimonio es digno de fe. Tú puedes creer o no, como prefieras, que el logos divino, la vida eterna que está cerca del Padre, se ha encarnado en un Hombre Dios que descendió a la tierra. Pero, en cualquier caso, ya no se trata de una cuestión de inteligencia y de razonamiento. Llevado a sus extremos, se trataría más bien de lo contrario: «Bienaventurados los pobres de espíritu», dice Cristo en los evangelios, porque ellos creyeron y, por tanto, verán a Dios. Mientras que los «inteligentes», los «soberbios», como dice san Agustín hablando de los filósofos, siempre ocupados con sus razonamientos, pasarán, debido a su orgullo y su arrogancia, junto a lo esencial sin verlo.

De donde se deduce el tercero de los rasgos: lo necesario para hacer realidad y

practicar convenientemente la nueva teoría no es el entendimiento propio de los filósofos, sino la humildad de las gentes simples. Y esto es así precisamente porque no se trata tanto de pensar por uno mismo como de creer en Otro. La humildad es un tema omnipresente en los que sin duda fueron, junto a santo Tomás, los dos mayores filósofos cristianos: san Agustín, que vivió en el Imperio romano en el siglo IV d. C., y Pascal, que residió en Francia en el siglo XVII. Tanto uno como otro fundamentan todas sus críticas contra la filosofía —y nunca se privan de criticarla, hasta el punto que da la impresión de que para ellos se trata del enemigo por excelencia— sobre la constatación de que es, en sí misma, fuente de orgullo.

Uno no acabaría nunca de citar los pasajes en los que san Agustín denuncia fundamentalmente el orgullo y la vanidad de los filósofos que se niegan a aceptar que Cristo fuera la encarnación de la Palabra, de lo divino, que son incapaces de creer en la modestia de una divinidad reducida al estatus de simple mortal y posible presa del sufrimiento y la muerte. Como afirma en una de sus obras más importantes, *La ciudad de Dios*, en relación a los filósofos:

Los soberbios desdeñan la posibilidad de adoptar a Dios por maestro porque la Palabra se ha hecho Carne y habita entre nosotros.

Y esto es lo que se niegan a admitir. ¿Por qué? Porque sería necesario que se despojaran de su inteligencia y su razón para hacer sitio a la confianza y la fe.

Por tanto, si lo piensas bien, la religión esgrime una *doble humildad* contra la filosofía griega, que entra en juego, como siempre, en los dos momentos clave de la *theoria*, la percepción de lo divino (*theion*) y la forma de contemplarlo (*orao*). Por una parte, se propugna la humildad, me atrevería a decir que objetiva, de un logos divino que se ve reducido al estatus de modesto ser humano (lo que parece bien poco a los griegos). Por otra, tenemos una vertiente subjetiva, la que se refiere a nuestro propio pensamiento, al que los creyentes exigen que «suelte la presa», que abandone la razón para basarse en la confianza, para hacer hueco a la fe. No hay nada más significativo en este punto que los términos utilizados por san Agustín para burlarse de los filósofos:

Inflados de orgullo por la elevada opinión que tienen de su ciencia, no escuchan a Cristo cuando dice: «Aprended de mí, que soy dulce y humilde de corazón, y encontraréis reposo para vuestra alma».

En este caso, el texto seminal se encuentra en el Nuevo Testamento, en la primera epístola a los Corintios redactada por san Pablo. Es un texto un tanto difícil, pero tendrá tanto eco en la posteridad, una importancia tan suprema para la historia cristiana de los siglos siguientes, que merece la pena dedicarle un poco de atención. Muestra cómo la idea de la encarnación de la Palabra, por tanto la idea de que el logos divino se ha hecho Hombre y que Cristo es, en este sentido, el hijo de Dios, resulta inaceptable tanto para los judíos como para los griegos. Para los judíos, porque un Dios débil, que se deja

martirizar y crucificar sin reaccionar, parece despreciable y es totalmente opuesto a la imagen que se han hecho de su Dios, todopoderoso e iracundo. Para los griegos, porque una encarnación así de mediocre contradice la grandeza del logos tal y como la concibiera la «sabiduría del mundo» de los filósofos estoicos. He aquí el texto:

¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles. Mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres.

Con estas palabras, Pablo evoca la imagen, inusitada para la época, de un Dios que ya no es grandioso: no es colérico, ni aterrador, ni omnipotente, como lo era el de los judíos, sino débil y misericordioso hasta el punto de dejarse crucificar, lo que, desde el punto de vista del judaísmo de la época, bastaría para demostrar que realmente no había en Él nada divino. Pero tampoco es sublime y cósmico, como la divinidad panteísta griega que representaba la estructura perfecta de Todo el universo. Y serán precisamente este escándalo y esta locura las que le harán fuerte. Será esa humildad que exige de sus creyentes la que le convertirá en el portavoz de todos los débiles, los pequeños, los desubicados. Aún hoy, cientos de millones de personas le reconocen en la extraña fuerza que emana de esa misma debilidad.

Y esto es precisamente lo que, según los creyentes, los filósofos no saben aceptar. Quiero volver sobre este tema por un instante para que aprecies bien la amplitud del problema de la humildad religiosa cuando se la contrapone a la arrogancia filosófica. Es un tema recurrente en *La ciudad de Dios* (libro X, capítulo 29), en el que san Agustín arremete contra los filósofos más importantes de su tiempo (de hecho, discípulos lejanos de Platón) que se negaban a aceptar que lo divino pudiera convertirse en Hombre (o la Palabra hacerse Carne) incluso aunque sus propias ideas debieran (según san Agustín) llevarlos a estar de acuerdo con los cristianos:

Pero para aceptar esta verdad se precisa humildad, de la que es muy difícil persuadir a vuestras cabezas altaneras. Pues, ¿qué cosa se puede decir de increíble, sobre todo para vosotros, que tenéis tal sabiduría que debéis exhortaros a vosotros mismos a creer esto? ¿Qué —repito— hay de increíble para vosotros cuando se dice «Dios ha tomado el alma y el cuerpo humanos»? [...] ¿Por qué, pues, cuando se os predica la fe cristiana, os olvidáis o fingís ignorar lo que acostumbráis a tratar y enseñar? ¿Por qué no queréis haceros cristianos a causa de vuestras opiniones, que vosotros mismos combatís, sino porque Cristo vino humilde y vosotros sois soberbios?

Aquí volvemos a encontrarnos con la doble humildad de la que hablaba hace un instante: la de un Dios que acepta «rebajarse» hasta el punto de convertirse en un Hombre entre hombres; la del creyente que renuncia al uso de la razón para depositar toda su confianza en la Palabra de Jesús y hacer así sitio a la fe.

Como podrás apreciar claramente ahora, los dos momentos de la *theoria* cristiana — definición de lo divino, definición de la actitud intelectual que permite entrar en contacto con la divinidad— son las antípodas de los propugnados por esa filosofía griega contra la que arremete Agustín. Esto explica perfectamente el cuarto de los rasgos que quiero traer a colación.

Cuarto rasgo: debido a esta perspectiva que concede primacía a la humildad y a la fe sobre la razón, a «pensar a través de Otro» más que a «pensar por uno mismo», la filosofía, si bien no va a desaparecer, acabará convirtiéndose en «sirvienta de la religión». Esta formulación proviene del siglo XI y salió de la pluma de san Pedro Damiano, un teólogo cristiano cercano al Papa. Tuvo un gran éxito, porque implica que, en lo sucesivo, en el ámbito de la doctrina cristiana la razón debe ajustarse enteramente a esa fe que la guía.

Ante la pregunta «¿existe una filosofía cristiana?», la respuesta debe ser matizada. Hay que decir: no y sí.

No, en el sentido de que las verdades más elevadas son, tanto en el caso del cristianismo como en el de las grandes religiones monoteístas, lo que denominamos «verdades reveladas», es decir, transmitidas a través de las palabras de un profeta, de un mesías o, en el caso del cristianismo, del mismísimo Hijo de Dios, Jesucristo. Nos hacemos eco de estas verdades, convertimos en objeto de una creencia activa la identidad de quien nos las anuncia y proclama. Así, uno siente la tentación de afirmar que, en el seno del cristianismo, no hay lugar para la filosofía, puesto que en él, todo lo que resulta esencial se decide por medio de la fe. De manera que la doctrina de la salvación —volveremos sobre ella dentro de unos instantes— es una doctrina de salvación a través de Otro, por la gracia de Dios y en absoluto dependiente de nuestras propias fuerzas.

Pero, desde otro punto de vista, se podría decir que, a pesar de todo, sí se da cierta actividad filosófica cristiana, aunque ocupe un lugar secundario en el entramado general y no se refiera a la doctrina de la salvación propiamente dicha. ¿En qué lugar del esquema podemos encuadrarla, de modo que sin perder su consideración de subalterna pueda, con todo, ser importante?

San Pablo señala esta posibilidad y la trata a menudo en sus epístolas: hay dos lugares donde cabe la razón y, utilizándola, se puede desplegar una actividad puramente filosófica. Por un lado, como seguramente sabrás si alguna vez has echado un vistazo a alguno de los evangelios, Cristo se expresa continuamente mediante parábolas y símbolos. Evidentemente, hay que interpretarlos si se quiere captar su significado más profundo. Aunque las palabras de Cristo compartan con los grandes relatos de la tradición oral y los cuentos de hadas la particularidad de ir dirigidas a todo el mundo, es

preciso realizar todo un esfuerzo de reflexión, poniendo en juego nuestra inteligencia, para lograr descifrarlas en toda su profundidad. Ésta será la nueva tarea para una filosofía que sólo ha de estar al servicio de la religión.

Pero no se trata únicamente de leer las Escrituras. También hay que descifrar la naturaleza, es decir, la «creación», pues una aproximación racional a ella debería ayudar a «demostrar», por así decirlo, la existencia de Dios a través de la bondad y la hermosura de sus obras. A partir de los tiempos de santo Tomás, en el siglo XIII, este tipo de actividad de la filosofía cristiana cobrará especial importancia. Será la que lleve a los teólogos a intentar formular las «pruebas» de la existencia de Dios y, más concretamente, a intentar demostrar que, estando el mundo tan perfectamente bien hecho —algo de lo que a los griegos no les cabía la menor duda—, había que admitir la existencia de un creador inteligente de todas estas maravillas.

De momento no voy a entrar en más detalles, pero ya podrás apreciar en qué sentido se puede y en cuál no se puede decir que hay o que no hay una filosofía cristiana. Si se entiende bien el proceso, hay que conceder que sigue existiendo un lugar para la actividad de una razón llamada básicamente a ayudar en la interpretación de las Escrituras y en la comprensión de la naturaleza, a efectos de extraer de este estudio una mejor comprensión de las enseñanzas divinas. Pero, evidentemente, la formulación de una doctrina de salvación ya no es privativa de la filosofía y, aunque en principio no exista contradicción entre ambas, las verdades reveladas por la fe ocupan siempre un primerísimo lugar frente a las verdades reveladas por la razón.

Quinto y último rasgo: al no ser el núcleo de una doctrina de salvación sino estar al servicio de la religión, la filosofía se convertirá en «escolástica», esto es, en el sentido etimológico del término, en una disciplina escolar, y dejará de ser una forma de sabiduría o una disciplina de vida. Este punto es absolutamente crucial, porque explica en gran medida que, aún hoy, cuando muchos creen haber dejado definitivamente de ser cristianos, la mayoría de los filósofos sigan rechazando la posibilidad de que la filosofía esté en la base de una doctrina de la salvación o, incluso, que sea una forma de adquirir sabiduría. Tanto en los institutos como en las universidades se ha convertido, básicamente, en una historia de las ideas, en la sombra de un discurso reflexivo, crítico o argumentativo. Por ello sigue siendo un aprendizaje puramente discursivo (es decir, perteneciente sólo al orden del discurso) y, en este sentido, una escolástica, todo lo contrario de lo que era en la Grecia antigua.

No cabe duda de que el cristianismo lleva a cabo una ruptura tras la cual la filosofía deja de invitar a sus discípulos a la práctica de aquellos ejercicios de sabiduría que hacían de la disciplina algo esencial en las escuelas griegas. Resulta muy comprensible puesto que la doctrina de la salvación fundamentada en la fe y la revelación ha dejado de pertenecer al ámbito de la razón. Es normal que se sustraiga a la filosofía. La tarea de esta última se irá reduciendo rápidamente a una simple clarificación de conceptos, a un comentario erudito de realidades que la sobrevuelan y que, en todo caso, están fuera de su ámbito. Se filosofa sobre el sentido de las Escrituras o sobre la naturaleza en tanto que

obra de Dios, pero ya no sobre las finalidades últimas de la vida humana. Incluso parece que lo que debe hacer la filosofía es hablar de realidades exteriores a ella: hay así una filosofía de la ciencia, del derecho, del lenguaje, de la política, del arte, de la moral, etcétera, pero casi nunca, so pena de parecer ridícula o dogmática, la filosofía se presenta como amor a la sabiduría. Con raras excepciones, la filosofía contemporánea, aunque ya no sea cristiana, asume casi sin dudarlo el estatus servil y secundario al que la relegara la victoria del cristianismo sobre el pensamiento griego.

Personalmente, creo que es una pena, y procuraré explicarte por qué en el capítulo consagrado a la filosofía contemporánea.

Pero, por el momento, veamos cómo con esta nueva *theoria* basada en una concepción radicalmente inédita de lo divino y de la fe, el cristianismo va a desarrollar una moral que rompe, en muchos puntos clave, con el mundo griego.

II. ÉTICA: LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD O EL NACIMIENTO DE LA IDEA MODERNA DE HUMANIDAD

Cabría esperar que el dominio que empezara a ejercer la religión sobre el pensamiento, la relegación de la filosofía a un segundo plano, tuviera como consecuencia una regresión en el plano de la ética. Sin embargo, por lo que parece, también se podría llegar a la conclusión de que lo que ocurrió fue lo contrario. El cristianismo aportará en el plano moral al menos tres nuevas e importantes ideas (no griegas, en esencia), directamente ligadas a la revolución teórica para cuyo diseño, como hemos visto, se pusieron manos a la obra. Ahora bien, en estas ideas se esconde la modernidad. No cabe duda de que ya resulta muy difícil imaginar, aun haciendo grandes esfuerzos, cómo pudieron resultar tan turbadoras para los hombres de la época. El mundo griego era, básicamente, un mundo aristocrático, un universo jerarquizado en el que los mejores por naturaleza debían en principio estar «arriba», mientras que los rangos inferiores se reservaban para los menos buenos. Además, no hay que olvidar que la polis griega funcionaba gracias a la esclavitud.

En cambio, el cristianismo aportará la idea de que la humanidad es esencialmente una y que todos los hombres son iguales en dignidad, idea inaudita en la época y que nuestro universo democrático heredará en su totalidad. Pero esta noción de igualdad proviene de alguna parte y es importante entender bien cómo la teoría que acabamos de analizar llevaba ya en sí el germen de este nuevo mundo de igual dignidad de todos los hombres.

Así, una vez más, para presentarte las cosas de la forma más sencilla posible me limitaré a señalarte las tres características de la ética cristiana que resultan decisivas para entender el proceso adecuadamente.

Primero: la libertad de elección, el «libre albedrío» se convierte en el fundamento de la moral y la noción de igual dignidad de todos los seres humanos entra en escena por primera vez. Ya hemos visto cómo y en qué sentido se puede decir que las grandes cosmologías griegas partían de la naturaleza como norma. Además, la naturaleza se

entendía jerarquizada, es decir, básicamente no igualitaria. Se afirmaba que en todas las categorías de seres se desplegaban grados que iban de la excelencia más sublime a la mayor de las mediocridades. En efecto, si uno parte del punto de vista de lo natural, es evidente que estamos muy desigualmente dotados: somos más o menos fuertes, rápidos, grandes, bellos, inteligentes, etcétera. Todo don natural puede ser repartido desigualmente. Por otro lado, en el vocabulario moral de los griegos la noción de virtud está directamente ligada al talento o don natural. La virtud es, sobre todo, la excelencia de una naturaleza bien dotada. Por ponerte un ejemplo muy típico del pensamiento griego, he aquí por qué Aristóteles puede hablar tranquilamente en uno de sus libros consagrado a la ética de un «ojo virtuoso». En este caso se está refiriendo únicamente a un ojo excelente, un ojo que ve perfectamente, que no está afectado ni de miopía ni de presbicia.

En otras palabras, el mundo griego es un mundo aristocrático, es decir, un universo que se basa en la convicción de que existe una *jerarquía natural entre los seres*, entre los ojos, las plantas o los animales, pero también entre los hombres: algunos están hechos por naturaleza para mandar, otros para obedecer. Ésta es, por otra parte, la razón que permite a la vida política griega aceptar sin dificultades la esclavitud.

Los cristianos consideran ilegítima esta convicción y creen que hablar de un ojo «virtuoso» no tiene ningún sentido. En esto apuntan ya a la moralidad moderna de la que te hablaré en el próximo capítulo. Para ellos, lo que cuenta no son los talentos naturales en sí, los dones recibidos en el momento de nacer. Es evidente que éstos están desigualmente repartidos entre los hombres y que, sin duda, unos son más fuertes o más inteligentes que otros, exactamente igual que existen por naturaleza ojos mejores y peores.

Pero en el plano de la moral, estas desigualdades no han de tener ninguna importancia, pues lo único que importa es el *uso* que se haga de esas cualidades recibidas al comienzo, *no las cualidades en sí*. Lo que es moral o inmoral tiene que ver con la libertad de elección, aquello a lo que los filósofos denominarán «libre albedrío» y no con los talentos naturales. Puede que esto te parezca secundario o evidente: en su tiempo era algo literalmente inaudito, porque al abrirse paso esta idea, el mundo entero se tambaleó. Por decirlo brevemente: el cristianismo nos sacó de un universo aristocrático y nos llevó hacia la *meritocracia*, es decir, hacia un mundo que valorará, en primer lugar y sobre todo, no las cualidades naturales de partida, sino los méritos que cada cual despliegue al hacer uso de ellos. Así salimos del mundo natural de las desigualdades —pues la naturaleza no es igualitaria— para entrar en otro igualitario, artificial, en el sentido de que es un mundo construido por nosotros, pues se entiende que la dignidad es la misma en todos los seres humanos, sean cuales fueren las desigualdades de hecho, y que lo que importa es la libertad y no los talentos naturales.

La argumentación cristiana será retomada más tarde por los moralistas modernos, incluidos los más laicos pues es, a la vez, simple y fuerte.

Básicamente, nos dice lo siguiente: existe una prueba indiscutible de que los talentos heredados de la naturaleza no son intrínsecamente virtuosos, que no hay nada de moral

en ellos y es que todos, sin excepción, *pueden utilizarse tanto para el bien como para el mal*. La fuerza, la inteligencia, la memoria, etcétera, todos los dones que se obtienen en el momento del nacimiento son, ciertamente, cualidades, pero no en el plano moral, pues todos ellos pueden ponerse al servicio de lo mejor o de lo peor. Cuando utilizas tu fuerza, tu inteligencia o tu belleza para llevar a cabo el crimen más abyecto, ¡estás demostrando que los talentos naturales no tienen absolutamente nada de virtuoso en sí!

Por tanto, sólo se puede decir que es virtuoso el uso que se haga de ellos como, por otro lado, pone de manifiesto una de las parábolas más célebres de los evangelios, la parábola de los talentos. Puedes elegir hacer el uso que quieras de tus talentos naturales, bueno o malo. Pero es ese uso el que será moral o inmoral, no los talentos en sí. Así, hablar de un ojo virtuoso se convierte en un absurdo. Sólo de una acción libre se puede decir que es o no virtuosa, no de un hecho de la naturaleza. Es en lo que a partir de ese momento pasará a denominarse libre albedrío donde se encuentra el núcleo de todo juicio sobre la moralidad de un acto.

En el plano moral, el cristianismo llevó a cabo una auténtica revolución en la historia del pensamiento, una revolución que todavía se dejará sentir a las puertas de la publicación de la gran Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, de cuyas raíces cristianas no cabe dudar, ya que puede que por primera vez en la historia de la humanidad sea la libertad, y no la naturaleza, la que se erija en fundamento de la moral.

Al mismo tiempo, como ya te he señalado, hará su primera aparición la noción de la igual dignidad moral de todos los seres humanos. De ahí que el cristianismo esté, de forma más o menos encubierta, detrás de los orígenes de la democracia moderna. Paradójicamente, aunque la Revolución Francesa se mostró muy hostil hacia la Iglesia, debía al cristianismo al menos una parte esencial del mensaje igualitarista que utilizó contra el Antiguo Régimen. Por otra parte, constatamos aún hoy que las civilizaciones que no han conocido el cristianismo tienen grandes dificultades para crear regímenes democráticos, sobre todo porque la idea de igualdad no tiene nada de evidente para ellos.

El segundo gran cambio está directamente ligado al primero: consiste en proponer que, en el plano moral, el espíritu es más importante que la letra, el «fuero interno» más decisivo que la observancia literal de la ley de la comunidad, que no deja de ser, después de todo, una ley externa. He evocado ya la parábola de los talentos. En este punto, una vez más, nos puede servir de modelo un episodio de los evangelios. Se trata del famoso pasaje en el que Cristo defiende a la mujer adúltera que la multitud se apresta a lapidar según era costumbre. El adulterio, el hecho de engañar a la mujer o al marido, era considerado por todos un pecado en la época, y existía una ley que ordenaba lapidar a las adúlteras. Ésta sería la letra del código jurídico en vigor. Pero ¿cuál es su espíritu, su conciencia interna? Cristo se abre paso entre la multitud. Pone en cuestión las consideraciones de los conformistas, de los que sólo postulan la aplicación estricta y mecánica de la norma. Y apela, precisamente, a su conciencia, diciéndoles: «En vuestro fuero interno, ¿estáis seguros de que lo que hacéis está bien? Y si os analizáis a vosotros mismos, estáis seguros de que hallaréis que sois mejores que esta mujer que os aprestáis

a matar y que, tal vez, sólo ha pecado por amor? Quien no haya pecado nunca, que tire la primera piedra». Y todas aquellas gentes, en vez de seguir la letra de la ley, miraron dentro de sí mismos para poder captar el espíritu, para reflexionar igualmente sobre sus propios defectos y empezar a preguntarse, a continuación, si no estarían siendo unos jueces despiadados.

Una vez más, es posible que no seas capaz de ver de buenas a primeras todo lo que el cristianismo tenía de innovador, no sólo en relación al mundo griego, sino también en relación al mundo judío. Precisamente debido al lugar de honor que el cristianismo reserva a la conciencia, al espíritu antes que a la letra, no impondrá, prácticamente, ningún tipo de reglamentación de la vida cotidiana.

Los rituales carentes de sentido del tipo «comer pescado los viernes» son inventos tardíos, proceden del siglo XIX, y no tienen fundamento en los evangelios. Puedes leerlos y releerlos, y no encontrarás nada, o casi nada sobre lo que conviene comer o no, sobre la forma en que hay que casarse, sobre los rituales que hay que cumplir para probar y probarse sin cesar que uno es un buen creyente. Así como la vida de los musulmanes y los judíos ortodoxos está plagada de imperativos externos, de deberes relacionados con las acciones que se deben llevar a cabo en el seno de la comunidad política, el cristianismo opta por obligar a la introspección para llegar a saber qué está bien y qué no según el espíritu de Cristo y su mensaje, en vez de fijarse en la letra ceremonial de unos rituales que se respetan sin pensar.

Una vez más, esta actitud favorecerá considerablemente el paso a la democracia, el surgimiento de sociedades laicas, no religiosas. Cuando la moral se convierte en un asunto esencialmente interno de cada cual, parecen existir menos motivos para que entre en conflicto con las convenciones externas. Poco importa que uno rece una o cien veces al día, poco importa que esté prohibido o no comer esto o aquello. Todas o casi todas las leyes resultan aceptables siempre que no afecten al fondo, al espíritu de un mensaje cristiano que no tiene nada que ver con lo que se come, ni con los hábitos que se tienen, ni con el respeto a los rituales.

Tercera innovación fundamental: se trata simplemente de la idea moderna de humanidad que hace su entrada en escena. Siempre partiendo de la premisa de que, por otra parte, no estamos ante una idea desconocida para los griegos u otras civilizaciones. Sin duda, nadie ignoraba que existía una especie humana diferente a las otras especies animales. Los estoicos, en concreto, estaban muy apegados a la idea de que todos los hombres formaban parte de una única comunidad. Eran, como se dirá más adelante, cosmopolitas.

Pero, sin embargo, de la mano de los cristianos, la idea de humanidad toma una nueva importancia. Fundamentada en la igual dignidad de todos los seres humanos, adquirirá una dimensión ética de la que antes carecía. Y esto es así debido a una razón muy profunda que vamos a examinar juntos. En el mismo momento en que el libre albedrío se erige en el fundamento de la acción moral, desde el momento en que se entiende que la virtud reside no en los talentos naturales que están desigualmente repartidos, sino en el

uso que uno elija hacer de ellos, en una libertad en relación a la cual todos somos iguales, cabe deducir que todos los hombres son igualmente dignos. Al menos desde un punto de vista moral —pues es evidente que los dones de la naturaleza siguen estando tan desigualmente repartidos como antes—, pero en el plano ético esto, en el fondo, no tiene ninguna importancia.

Lo que está claro es que en lo sucesivo ya no se procederá a dividir a la humanidad según algún tipo de jerarquía natural y aristocrática de los seres, en mejores y menos buenos, en superdotados y subdotados, en amos y esclavos. Por ello, según los cristianos, hay que recalcar que todos somos «hermanos», con el mismo rango en tanto que criaturas de Dios y dotados de una idéntica capacidad para elegir libremente el sentido de nuestras acciones.

Que los hombres sean ricos o pobres, inteligentes o simples de espíritu, bien nacidos o no, dotados o no, ya no reviste importancia. La idea de la igual dignidad de los seres humanos convertirá a la humanidad en un concepto ético de primer nivel. Con ella, la noción griega de *bárbaro* —sinónimo de «extranjero»— tiende a desaparecer para dejar paso a la convicción de que la humanidad o es *una* o no es. En una jerga filosófica que tiene mucho sentido usar en este punto, se podría decir que la cristiana es la primera moral ***universalista***.

Y dicho esto, la cuestión de la salvación, como siempre, no se ve en absoluto determinada por la de la moral, con la que no se confunde. Sin embargo, es precisamente en este ámbito, más incluso que en el de la ética, donde la religión cristiana va a innovar de forma sorprendente, asestando así un golpe mortal a la filosofía. Hay que recalcar que en relación a la pregunta inicial (de forma muy general: cómo vencer las inquietudes que suscita en el hombre la conciencia de su finitud) el cristianismo apuesta fuerte, pues así como los estoicos describían la muerte como el tránsito de un estadio personal a uno impersonal, como el paso del estatuto de individuo consciente al de fragmento cósmico inconsciente, el pensamiento cristiano sobre la salvación no duda en prometernos claramente la inmortalidad personal.

¿Cómo resistirse? Por otro lado, esta promesa no se hace a la ligera, de forma superficial. Por el contrario, se integra en un dispositivo intelectual de una profundidad inmensa, en un pensamiento en torno al amor y la resurrección de los cuerpos que merece, como ya te he dicho, el rodeo. Por lo demás, si esto no fuera así, no se acabaría de entender cómo es posible que el cristianismo haya tenido el éxito colosal que tuvo y que aún no se ha extinguido en nuestros días.

III. SABIDURÍA: UNA DOCTRINA DE LA SALVACIÓN A TRAVÉS DEL AMOR, QUE NOS PROMETE, POR FIN, LA INMORTALIDAD PERSONAL

El núcleo de la doctrina cristiana de la salvación está directamente vinculado a la revolución teórica que hemos visto desarrollarse en el momento en que se abandona una concepción cósmica para pasar a una idea personal del logos, es decir, de lo divino. Sus tres rasgos más característicos se desprenden directamente de esta última formulación.

Cuando hayas leído sobre el primero de estos rasgos, vas a poder valorar hasta qué punto la doctrina de la salvación cristiana presentaba argumentos lo suficientemente fuertes como para imponerse a los alegados por los estoicos.

Primer rasgo: si el logos, lo divino, se ha encarnado en una persona, Cristo, la providencia cambia de sentido. Deja de ser, como suponían los estoicos, un destino anónimo y ciego para convertirse en una atención personalizada y benevolente comparable con la que despliega un padre hacia sus hijos. Por eso mismo la salvación a la que podemos aspirar si nos acomodamos, no ya al orden cósmico, sino a los mandamientos de la persona divina, será igualmente personal. Lo que el cristianismo va a prometernos es la inmortalidad singular, y no ya una suerte de eternidad anónima y cósmica en la que no somos sino un pequeño fragmento inconsciente de una totalidad que nos engloba y nos supera por todas partes.

Éste es el giro crucial que fue ya perfectamente descrito en la segunda mitad del siglo II d. C. (en el año 160, para ser precisos), en la obra del primer padre de la Iglesia, san Justino. Se trata del diálogo con un rabino, Tarphon, al que Justino había tenido ocasión de conocer en Éfeso. Lo que resulta realmente revolucionario en el libro de Justino es que está redactado de forma increíblemente personal para la época. Sin duda, el santo conocía a la perfección la filosofía griega e intentaba ubicar la doctrina cristiana de la salvación entre las grandes obras de Platón, Aristóteles y los estoicos. En esencia, Justino cuenta cómo ha «probado» (si se me permite decirlo así) las diferentes doctrinas de salvación paganas (hoy diríamos laicas o no religiosas), cómo y por qué ha sido sucesivamente estoico, aristotélico, pitagórico, luego un ferviente platónico, para acabar siendo cristiano.

Este testimonio no tiene precio para entender cómo percibía un hombre de aquella época la doctrina cristiana de la salvación en relación a aquellas otras que ya la filosofía anterior había puesto a su disposición. He ahí, por otro lado, el motivo por el que no resultará inútil que te explique, en pocas palabras, quién era Justino y en qué contexto publica su diálogo.

Pertenecía al movimiento de esos primeros cristianos a los que se denominaba apologetas. De hecho, es su principal representante en el siglo II. ¿De qué estamos hablando? ¿Qué quiere decir la palabra *apología*? Si recuerdas tus cursos de historia antigua, debes saber que en el Imperio romano por entonces, las persecuciones de cristianos seguían siendo bastante frecuentes. Además de la de las autoridades romanas, el cristianismo suscitaba la hostilidad de los judíos, de modo que los primeros teólogos cristianos empezaron a redactar *apologías* de su religión, es decir, una especie de defensas dirigidas a los emperadores romanos con el fin de proteger a sus comunidades de los rumores que se esparcían sobre su culto. Se les acusaba (de forma falsa) de todo tipo de horrores, y esas acusaciones acababan calando en la opinión de los demás: se decía que adoraban a un Dios con cabeza de asno, que en sus ritos cometían actos de antropofagia (que practicaban el canibalismo), que realizaban asesinatos rituales, que se abandonaban a todo tipo de bajezas, como el incesto, lo cual, evidentemente, no guarda

relación alguna con el cristianismo.

El texto de las apologías redactadas por Justino estaba pensado para dar testimonio de la realidad de las prácticas cristianas, al margen de estas habladurías. La primera de ellas, redactada en el año 150, fue remitida al emperador Antonio; la segunda, a Marco Aurelio, aquel del que decíamos (si recuerdas) que fue uno de los mayores representantes del pensamiento estoico (ya que, dicho sea de paso, ser político y filósofo no es algo que esté reñido).

En aquellos tiempos, la ley romana impedía que se molestara a los cristianos, a no ser que fueran denunciados por una persona con «credibilidad». Sería un filósofo perteneciente a la escuela cínica, Crescens, el que acabaría cumpliendo este siniestro papel. Acérrimo adversario de Justino, celoso del eco que hallaban sus enseñanzas, hizo que le condenaran y que fuera decapitado junto a seis de sus discípulos, ajusticiados con él en el año 165, bajo el reinado (lo cual es todo un símbolo) del más eminente de los filósofos estoicos de la época imperial, Marco Aurelio. Tenemos un relato de su proceso. Es el único documento auténtico que conservamos sobre el martirio de un pensador cristiano en la Roma del siglo II.

Resulta particularmente interesante leer lo que declara Justino para defenderse de las acusaciones de los estoicos que le quieren ejecutar. La manzana de la discordia gira, básicamente, en torno al tema de la doctrina de la salvación, y se resume en lo que ya hemos dicho. Si el Palabra se ha encarnado, la providencia altera sustancialmente su significado: de anónima e impersonal, como la entendían los estoicos, pasa a ser personal, no sólo debido a Aquel que la ejerce, sino también para aquel al que se dirige. Razón por la cual, en opinión de Justino, la doctrina cristiana de la salvación va mucho más allá que la de los estoicos, al hablar de la inmortalidad consciente de una persona individual, singular, y no de la de un fragmento del cosmos:

Evidentemente —dice, refiriéndose a los pensadores griegos— ellos intentan convencernos de que Dios se ocupa del universo en conjunto, de los géneros y de las especies. ¡Pero si no se ocupara de mí o de ti, de cada cual en concreto, nosotros no le rezaríamos noche y día!

El destino ciego e implacable de los antiguos deja paso a la sabiduría benevolente de una Persona que nos ama como personas, en ambos sentidos de la expresión. De este modo, el amor será llamado a convertirse en la llave de la salvación.

Pero como vas a tener ocasión de comprobar, no se trata de un amor cualquiera, se trata de lo que los filósofos cristianos denominarán «amor de Dios». Y llegados a este punto nos conviene, una vez más, entender bien qué se quiere expresar con esta idea para comprender cómo esta forma de amor no sólo se va a diferenciar de todas las demás, sino que además nos va a permitir acceder a la salvación, es decir, superar el miedo a morir e incluso, a ser posible, a la muerte misma.

Segundo rasgo: el amor es más fuerte que la muerte. Quizá te preguntes qué

relación existe entre un sentimiento como el amor y la cuestión sobre qué puede salvarnos de la finitud y de la muerte. Tienes razón en que no es algo evidente a priori. Para llegar a entenderlo, lo más sencillo es partir de la idea de que, en el fondo, existen tres tipos de amor que forman lo que podríamos denominar un «sistema coherente», algo parecido a una configuración que englobaría todas las demás.

En primer lugar, existe un amor que podría definirse como *amor apego*. Es el que todos experimentamos, que nos une a alguien hasta el punto de que no podemos imaginar la vida sin él. Solemos experimentar este tipo de amor tanto en el seno de la familia como hacia aquel del que nos enamoramos. Una de sus facetas es el *amor pasión*. Además, los cristianos se muestran de acuerdo en este punto con los estoicos y los budistas, pues opinan que es el amor más peligroso, el menos inteligente de todos. No es ya que sea capaz de apartarnos de nuestros auténticos deberes para con Dios, sino que, sobre todo y por definición, no es conciliable con la idea de la muerte, no tolera las rupturas ni los cambios, por otro lado inevitables un día u otro. Aparte del hecho de que, por lo general, es posesivo y celoso, el *amor apego* nos depara los peores sufrimientos que podamos imaginar. Ya hemos puesto sobre el tapete este razonamiento y no pretendo desarrollarlo en mayor profundidad.

En el extremo opuesto nos encontramos con el amor al prójimo en general, al que también denominamos *compasión*. Es ese sentimiento que nos impulsa a ocuparnos incluso de personas a las que no conocemos porque sabemos que son infelices. Lo vemos en los gestos de caridad cristiana que se expresan en ese universo (puede que también ateo) de la acción caritativa o, como decimos hoy, humanitaria. Verás que, curiosamente, aun siendo *prójimo* y *próximo* palabras muy parecidas, pueden ser casi antónimas. Por lo general, al hablar de *prójimo* nos referimos al otro en general, al anónimo, a aquél hacia quien uno precisamente no siente apego, al que apenas conocemos, pero al que sin embargo ayudamos, por así decirlo, movidos por el deber. Mientras que lo *próximo*, lo cercano, es el objeto principal del *amor apego*.

En una posición equidistante entre estas dos primeras formas de amor está el *amor de Dios*. Y es éste y sólo éste el que se erigirá en fuente última de la salvación. Éste y sólo éste el que, en opinión de los cristianos, demostrará ser más fuerte que la muerte.

Veamos todo esto un poco más de cerca, pues estas definiciones de amor resultan tanto más interesantes cuanto que han sido capaces de mantenerse a lo largo de los siglos y siguen vigentes, tan presentes hoy en día como en la época en que fueron inventadas. Volvamos un momento a las críticas que se han vertido sobre el *amor apego* para calibrar qué tuvo en común el cristianismo sobre este tema con las grandes doctrinas del estoicismo y del budismo antes de volver a divergir.

Si recuerdas, el estoicismo (que en esto está muy cerca del budismo) considera la muerte el peor obstáculo para llevar una vida feliz. Pero esta angustia, aparentemente, no puede eliminarse con amor. Por decirlo más claramente, existe una contradicción que parece insuperable entre un amor que conduce de forma casi ineluctable al apego y una muerte que implica separación. Si la ley que rige este mundo se basa en la finitud y el cambio; si, como dicen los budistas, nada es permanente (es decir, las cosas son

perecederas y variables), parece que quien se apega a cosas o seres que son mortales peca de falta de sabiduría. Lo que ciertamente no significa que haya que recaer en la indiferencia, algo que ni los estoicos ni mucho menos los budistas recomendarían. La compasión, la benevolencia y la solicitud hacia los demás, en verdad hacia todas las formas de vida, debe erigirse en la regla ética más elevada a la que adecuar nuestra conducta. Pero de la pasión, lo mejor que se puede decir es que no fomenta la sabiduría, e incluso los lazos familiares, si se convierten en excesivamente absorbentes, deben disolverse.

Y esto sería así porque el sabio griego, al igual que el monje budista, quiere vivir en la medida de lo posible en cierta soledad. Lo cierto es que la palabra *monje* proviene de la palabra griega *monos*, que significa «solo». Y es que la sabiduría sólo puede florecer en esa soledad, sin verse menguada por los tormentos vinculados a toda forma de apego. ¡Desde luego es imposible tener una mujer o un marido, hijos y amigos sin apegarse a ellos de alguna manera! Debemos desembarazarnos de estos lazos si queremos vencer el miedo a la muerte. Como repite hasta la saciedad la sabiduría budista:

La condición ideal para morir es aquella en que se ha abandonado todo, interior y exteriormente, de modo que, en el momento esencial, se experimente el menor grado posible de envidia, de deseo y de apego al que el espíritu pudiera aferrarse. Porque, antes de morir, debemos desembarazarnos de todos nuestros bienes, amigos y familia[18].

Esta operación no se puede llevar a cabo en cualquier momento, porque exige toda una vida previa de sabiduría.

Ya hemos hablado de estos temas y no voy a volver sobre ellos. Sólo quiero que tengas muy en cuenta que, desde este punto de vista, la argumentación cristiana es igual a la de las sabidurías antiguas, al menos en los primeros tiempos.

Como se afirma en el Nuevo Testamento (en la epístola a las comunidades de Galacia, VI, 8):

El que siembra en la carne, de ella cosechará corrupción; el que siembra en el campo del espíritu, de él cosechará vida eterna.

De forma similar, san Agustín desaprueba a los que se vinculan, por amor, a criaturas mortales:

Buscáis la vida feliz en la región de la muerte: no está allí. ¿Cómo hallar vida bienaventurada cuando no hay vida siquiera?[19]

Lo mismo cabe decir en relación a Pascal, que expone de forma muy clarificadora en un fragmento de sus *Pensamientos* (1670) las razones por las que es indigno, no ya apegarse a otros, sino incluso dejar que alguien sienta apego por nosotros. Te aconsejo que leas el pasaje entero, pues es muy explícito en la presentación de la argumentación

cristiana en contra de los apegos experimentados hacia seres finitos y mortales que, en un momento u otro, nos acabarán decepcionando:

Resulta injusto que alguien se apegue a mí, aunque lo haga con placer y voluntariamente. Estaría engañando a aquel en quien permito que nazca el deseo, pues no soy el fin que ha de perseguir nadie y no tengo con qué satisfacer ese deseo. ¿Acaso no estoy condenado a morir? Si es así, el objeto de su apego morirá. Y así, yo sería responsable de haber hecho a alguien creer una falsedad, por mucho que le persuada dulcemente y que me crea gustoso. Pues aunque me resulte placentero el proceso, no dejaría de ser culpable si me dejara amar. Y si atrajera a la gente de modo que quisiera unirse a mí, debería advertir a aquéllos dispuestos a vivir una mentira que no deben tomar por cierta cualquier ventaja que parezcan soñar que ofrezco. Por lo cual, no deben apegarse a mí, pues lo mejor es que dediquen su vida y su solicitud a complacer a Dios o a buscarle[20].

En un sentido idéntico, san Agustín habla en sus *Confesiones* de cómo, cuando era un hombre joven y aún no era cristiano, permitió que su corazón fuera literalmente devastado al unirse a un amigo al que la muerte se llevó bruscamente. Toda su infelicidad partía de la falta de sabiduría que implica apegarse a seres mortales:

Pues, ¿de dónde procedía esa aflicción que se había enseñoreado de mi corazón, sino del hecho de que había dejado reposar mi alma sobre la inestabilidad de arenas movedizas, amando a una persona mortal como si fuera inmortal?

Ésta es la infelicidad a la que están condenados todos los amores humanos por ser muy humanos y no buscar en el otro más que «testimonios de afecto» que nos revalorizan, nos dan seguridad y satisfacen nuestro ego:

Es lo que transforma en amargura lo que antes juzgábamos dulzura. Es lo que anega nuestro corazón en lágrimas y hace que la pérdida de la vida de los que mueren se convierta en una muerte para los que siguen vivos.

Por lo tanto, hay que saber resistirse a los afectos cuando son exclusivos, pues todo muere en este mundo, todo está sujeto a la desaparición y a la muerte. Tratándose de criaturas mortales:

[Es preciso que] mi alma no se una más a un amor que la tenga cautiva cuando se abandone a los placeres de los sentidos. Pues como las criaturas mortales se mueven hacia su fin, el alma se ve desgarrada por las distintas pasiones que la atormentan sin descanso. Porque el alma desea naturalmente reposar en aquel al que ama, pero es imposible que repose en cosas pasajeras que no pueden subsistir al estar siempre inmersas en el flujo y el cambio perpetuo[21].

Yo no sabría decirlo mejor, y el sabio estoico, al igual que el budista, creo que podría suscribir, sin más, las dos grandes propuestas de san Agustín en este punto.

Pero ¿quién ha dicho que el hombre sea mortal? En el fondo, aquí es donde reside la innovación del cristianismo. Pase que uno no deba apegarse excesivamente a lo pasajero. Pero ¿por qué habría que desapegarse de aquello que no parece pasar? Esto se perfila como una carencia del razonamiento: si el objeto de mi apego no fuera mortal, ¿por qué habría de ser engañoso o poco razonable amarle? Si mi amor por el otro se prolonga por toda la eternidad, ¿por qué no debería apegarme a él?

Tengo la certeza de que ya sabes la respuesta o te la imaginas: toda la originalidad del mensaje cristiano descansa precisamente sobre la «buena nueva» de la inmortalidad real, es decir, de la resurrección no sólo de las almas, sino también de los cuerpos singulares, de las personas como tales. Si se afirma que los humanos son inmortales siempre y cuando respeten los mandamientos de Dios, siempre que vivan y amen «en Dios», si se postula que esta inmortalidad no sólo es que no sea incompatible con el amor, sino que puede que sea efecto del amor, ¿por qué privarse? ¿Por qué no apegarnos a nuestro prójimo si Cristo nos promete que podremos reencontrarnos con ellos tras nuestra muerte biológica y compartir con ellos una vida eterna, siempre y cuando todos nuestros actos estén vinculados a Dios?

De esta forma, entre el *amor apego* y la simple compasión universal que nunca puede desplegarse hacia un ser concreto se abre un espacio para una tercera forma de amor: el amor *en Dios* hacia criaturas que son en sí mismas eternas. Y es aquí donde san Agustín, sin duda, quería llegar:

Señor, bienaventurados aquellos que te aman, que aman a su amigo en ti y se convierten en rivales por tu amor. Pues el único que no pierde a uno solo de sus amigos es el que los ama en Aquel a quien jamás se puede perder. ¿Y quién es Aquél sino nuestro Dios? [...] Nadie te pierde, Señor, más que quien te abandona.

Y nosotros, siguiendo el hilo de este razonamiento, podríamos añadir que nadie pierde a los seres concretos a los que ama a no ser que deje de amarlos en Dios, es decir, al margen de lo que de eterno hay en ellos, algo que descansa en lo divino y se ve protegido por ello.

Hay que reconocer que esta promesa resulta, cuanto menos, tentadora. Alcanzará su forma más acabada en el ámbito de la doctrina cristiana de la salvación, es decir, en la doctrina única entre todas las grandes religiones de la resurrección no sólo de las almas, sino también de los cuerpos.

Tercer rasgo: por fin una inmortalidad individual. La resurrección de los cuerpos como punto culminante de la doctrina cristiana de la salvación. Ahí donde para el sabio budista el individuo no es más que una ilusión, una agregación provisional destinada a la disolución y la falta de permanencia; ahí donde para el sabio estoico el *yo* está destinado a fundirse en la totalidad del cosmos, el cristianismo promete, por el contrario,

la inmortalidad de la persona singular. De su alma, desde luego, pero también y sobre todo de su cuerpo, su rostro, su voz amada, puesto que las personas serán salvadas por la gracia de Dios. He aquí una promesa de lo más original, me atrevería a decir incluso que de lo más seductora, pues es a través del amor, no sólo a Dios, no sólo al prójimo, sino a los seres más próximos, como se obtiene la salvación. El amor —he aquí todo el milagro cristiano, todo su poder de seducción igualmente— ha dejado de ser el problema que era para los budistas y los estoicos (amar es prepararse para experimentar los peores sufrimientos) y se convierte en la solución de los cristianos. Siempre que no se trate exclusivamente del amor a Dios, sino que, por el contrario, englobe del mismo modo el amor hacia criaturas singulares, hacia las personas, siendo, eso sí, un amor *en* Dios, es decir, un amor basado en Él y dirigido hacia aquello que nunca desaparecerá de la persona amada.

Ésta es la razón por la que san Agustín, tras haber practicado una crítica radical al *amor apego* en general, no excluye que su objeto pueda ser divino, incluso que pueda ser Dios mismo. Pues es el amor hacia las criaturas en Dios lo que les permite escapar a la finitud para acceder a la esfera de la eternidad:

Si te agradan las almas, ámalas en Dios, porque si bien en sí mismas son errantes y mutables, acaban siendo fijas e inmóviles en Él, de quien obtienen toda la solidez de su ser y sin el cual se hundirían y perecerían. [...] Estad con Él y permaneceréis estables[22].

No hay nada más sorprendente en este aspecto que la serenidad con la que san Agustín evoca los duelos que le han conmovido, no ya antes de su conversión al cristianismo, sino tras ésta, empezando por la muerte de su madre, a la que estaba muy unido:

De ese modo era también reprimido, por la fuerza de la razón, aquello que había en mí de pueril y me provocaba el llanto con la voz juvenil, la del corazón, y callaba. Porque juzgábamos que no era conveniente celebrar aquel entierro con quejas lastimeras y gemidos, con los cuales se suele frecuentemente deplorar la miseria de los que mueren, o su total extinción. Ella no había muerto miserablemente y aún se mantenía viva la parte principal de sí misma[23].

De forma similar, Agustín no duda en evocar «la muerte bienaventurada de dos de sus amigos», muy queridos y a los que había tenido la suerte de ver convertirse a tiempo, de modo que se pudieran beneficiar de la resurrección de los justos[24]. Como tenía por habitual, Agustín encontró el argumento preciso, pues es la resurrección la que, en última instancia, fundamenta esa tercera forma de amor que es el amor en Dios. Ni apego a las cosas mortales que resulta funesto y conduce a los peores sufrimientos (en este punto estoicos y budistas le darían la razón), ni compasión vaga y general hacia ese famoso prójimo que representa a todo el mundo, sino amor apegado, carnal y personal hacia

seres concretos, cercanos y no sólo cercanos, siempre que ese amor se encuentre en Dios, es decir, se viva desde la perspectiva de la *fe que fundamenta la posibilidad de una resurrección*.

De aquí el vínculo indisoluble que surge entre el amor y la doctrina de la salvación. Es por y en el amor de Dios que Cristo aseguró ser aquel que «moría nuestra muerte, haciendo inmortal esta carne mortal»^[25]; así pudo prometernos que nuestra vida de amor no se acabará tras la muerte terrenal.

Pero no te confundas, todo esto siempre partiendo de que la idea de inmortalidad de los seres ya estaba presente bajo múltiples formas y nombres en filosofías y religiones anteriores al cristianismo.

Sin embargo, la resurrección cristiana presenta la particularidad única de asociar tres temas fundamentales por medio de su doctrina de la vida bienaventurada: el de la inmortalidad personal del alma, el de la resurrección del cuerpo (y de los rostros amados concretos) y el de la salvación a través del amor, por muy concreta que sea su expresión, siempre y cuando se trate de un amor *en* Dios. Y es este último el que se erige en el punto central de toda la doctrina cristiana de la salvación. Sin ese amor —al que de modo significativo en los Hechos de los Apóstoles se denomina «buena nueva»— se difumina todo el mensaje de Cristo, tal y como se señala sin ambigüedades en el Nuevo Testamento, y más concretamente en la primera epístola a los corintios (XV, 13-15):

Si proclamamos que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo podéis decir algunos de vosotros que no hay resurrección de los muertos? Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado y nuestra proclamación no tiene fundamento, ni tampoco vuestra fe.

La resurrección es, por así decirlo, el alfa y el omega de la soteriología cristiana: la encontramos no sólo al término de la vida terrena, sino también en sus inicios, como demuestra la liturgia del bautismo, considerado una primera muerte (simbólica por inmersión) y una primera resurrección a la vida auténtica, la que goza la comunidad de seres destinados a la eternidad, cuyos miembros son, por tanto, amables, con un amor que podrá, al no perderse nunca, ser singular.

No volveremos a insistir sobre lo mismo: no es sólo el alma la que resucita, es más bien el compuesto *alma/cuerpo entero* y, por tanto la persona en tanto que tal. Cuando Jesús reapareció tras su muerte ante sus discípulos, les propuso que le tocaran, para que se desvanecieran todas sus dudas y, como prueba de su materialidad, pidió algunos alimentos que procedió a comer ante ellos:

Y si el Espíritu de Aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que ha resucitado de entre los muertos, Cristo Jesús, también hará vivir vuestros cuerpos mortales a través de su Espíritu, que habita en vosotros (epístola a los romanos, 8, 11).

Que se trate de algo difícil, casi imposible de imaginar no cambia las cosas: ¿con qué cuerpo renaceremos?, ¿a qué edad?, ¿qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo espiritual, glorioso, etcétera? Son cuestiones que forman parte de los misterios insondables de una revelación que, en este punto y según los cristianos, está fuera del alcance de nuestra razón. Las enseñanzas propias de la doctrina cristiana no dejan lugar a dudas.

En contra de lo que oirás repetir miles de veces a los ateos hostiles a la religión cristiana, lo anterior no conduce directamente a una encarnizada lucha contra el cuerpo, la carne o la sensualidad. Si así fuera, ¿cómo habrían podido aceptar ellos mismos que lo divino se hubiera hecho Carne en la persona de Cristo, que el logos hubiera tomado el cuerpo material de un simple ser humano? Incluso en el catecismo oficial de la Iglesia, un texto básico al alcance de todos, se insiste:

La carne es la base de la salvación. Creemos en un Dios que es el creador de la carne; creemos en una Palabra que se hizo Carne para salvar a esa carne; creemos en la resurrección de la carne, en la consumación de la creación y la redención de la carne. [...] Creemos en la auténtica resurrección de esta carne que poseemos ahora[26].

Así que no te dejes impresionar por aquellos que actualmente reniegan de la doctrina cristiana y la deforman. Uno puede no ser creyente —y de paso te diré que yo no soy creyente—, pero eso no es razón para decir que el cristianismo sea una religión fundamentada en el desprecio a la carnalidad; esto es algo, simplemente, inexacto.

Además, es este último punto de la doctrina cristiana que acabo de comentar el que le ha permitido, como comprenderás fácilmente, mantenerse casi sin fisuras por encima de la filosofía durante más de quince siglos.

La respuesta cristiana (al menos si uno cree) seguramente sea la que despliega mejores «efectos prácticos» de todas: si no se excluye el amor, ni tan siquiera el apego hacia el cúmulo de aquello que de divino tiene lo humano (y no se excluye, como hemos podido comprobar en los casos de san Agustín y Pascal), si los seres concretos, no ya el prójimo, sino quienes nos son cercanos, son parte integrante de lo divino en la medida en que son salvados por Dios y están llamados a una resurrección concreta y personal, la soteriología cristiana es la única que nos permite no sólo superar el miedo a la muerte, sino incluso la muerte misma. Al actuar de forma personal (no anónima ni abstracta), parece proponer a los hombres la buena nueva de una victoria por fin real: el logro de la inmortalidad personal que nos ensalza por encima de nuestra condición de mortales.

Entre los griegos, y en especial en el caso de los estoicos, el miedo a la muerte se acaba superando en el momento en que el sabio comprende que él mismo no es sino una parte, sin duda ínfima, pero no obstante real, del orden cósmico eterno. Y es en tanto que tal, a través de su adhesión al logos, como llega a pensar en la muerte como un simple tránsito de un estado a otro, y no como una desaparición radical y definitiva. Habita nada menos que en una salvación eterna que, al igual que su providencia y por las

mismas razones que ésta, es impersonal. Es en tanto que fragmentos inconscientes de una perfección en sí misma inconsciente como podemos pensarnos eternos, nunca en tanto que individuos.

La personalización del logos altera todos los elementos del problema: si las promesas que me ha hecho Cristo, la Palabra encarnada que quienes nos han ofrecido testimonio fiable pudieron contemplar con sus propios ojos, son verdaderas; si la providencia se hace cargo de mí como persona; si es así de humilde, mi inmortalidad será así de personal. Es, por tanto, *la muerte misma y no sólo los temores que suscita en nosotros* lo que, por fin, se vence. La inmortalidad ya no es esa realidad anónima y cósmica del estoicismo, sino una individual y consciente, la de la resurrección de las almas acompañadas de sus gloriosos cuerpos. Así, es la concepción del amor *en Dios* la que conferirá su sentido último a esta revolución llevada a cabo por el cristianismo a partir de los términos del pensamiento griego. Y es ese amor el que conforma el corazón de la nueva doctrina de salvación que demostrará ser al final «más fuerte que la muerte».

¿Cómo y por qué empieza a eclipsarse esta doctrina cristiana en el Renacimiento? ¿Cómo y por qué logrará la filosofía volver a situarse por encima de la religión a partir del siglo XVII? ¿Con qué novedades la sustituye? Estamos ante la cuestión del nacimiento de la filosofía moderna, un tema apasionante que vamos a abordar a continuación.

EL HUMANISMO O EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Tomemos un instante para resumir.

Hemos visto cómo la filosofía antigua partía en lo esencial de una doctrina concreta de la salvación: del estudio del cosmos. Desde el punto de vista de un discípulo de las escuelas estoicas, era evidente que para salvarse, para vencer el miedo a la muerte, lo primero que había que hacer era esforzarse por comprender el orden cósmico para, en segundo lugar, proceder a imitarlo y, en tercero, fundirse en él, encontrar en él nuestro lugar y alcanzar de este modo algún tipo de eternidad.

También hemos analizado juntos cómo la doctrina cristiana tomó la delantera a la filosofía griega, y cómo un cristiano, para poder salvarse, debía, en primer lugar, entrar en contacto con la Palabra encarnada a través de la humildad de la fe, después observar sus mandamientos en el plano ético para, finalmente, practicar el amor *en* Dios a la par que el amor *a* Dios, a fin de que tanto él mismo como su prójimo pudieran entrar en el reino de la vida eterna.

El mundo moderno nacerá tras el hundimiento de la cosmología antigua y una puesta en cuestión sin precedentes de las autoridades religiosas. Si nos remontamos a las raíces del proceso, veremos que estos dos movimientos tienen un origen intelectual común (aunque, por supuesto, hubo otras causas más materiales, económicas y políticas que contribuyeron notoriamente a esta doble crisis). En menos de un siglo y medio, va a tener lugar en Europa una revolución científica sin precedentes en la historia de la humanidad. Por lo que yo sé, no ha habido ninguna otra civilización que haya conocido una ruptura así de profunda y radical con su propia cultura.

Te daré algunos puntos de referencia históricos. En líneas generales, se entiende que este vuelco moderno tiene lugar en un periodo que va de la publicación de la obra de Copérnico *De las revoluciones de las órbitas celestes* (1543) a la de Newton *Principia mathematica* (1687), pasando por los *Principios de la filosofía* de Descartes (1644) y la publicación de las tesis de Galileo sobre *La relación entre la Tierra y el Sol* (1632).

Sé perfectamente que aún no conoces ninguno de estos títulos y que no vas a leer (al menos próximamente) estas obras. Pero yo te hablo de su existencia aunque sólo sea para que seas consciente de que estas cuatro fechas y estos cuatro autores van a suponer un cambio sin precedentes en la historia del pensamiento. Con estos trabajos nace una nueva era en la que consideramos que seguimos viviendo. No es solamente el hombre, como ya hemos dicho, el que «ha perdido su lugar en el mundo»; es más bien el mundo mismo, al menos ese cosmos que servía de marco cerrado y armonioso a la existencia humana desde la Antigüedad, el que se volatiliza pura y simplemente, dejando a los espíritus de la época sumidos en un estado de desarraigo que cuesta imaginar hoy en día.

Al mismo tiempo que aniquilaba los principios de la cosmología antigua —afirmando,

por ejemplo, que el mundo no es redondo, circunscrito, jerarquizado y ordenado, sino un caos infinito y carente de sentido, un campo de fuerzas y de objetos que chocan entre sí al margen de cualquier tipo de armonía—, la física moderna debilitaba considerablemente los principios de la religión cristiana.

En efecto, no es sólo que la ciencia pusiera en cuestión ciertos postulados que la Iglesia había defendido imprudentemente en ámbitos en los que habría hecho mejor no entrometiéndose —la edad de la Tierra, su situación en relación con el Sol, el momento en el que nacieron el ser humano y las especies animales, etcétera—; es que, como punto de partida, invitaba a los seres humanos a adoptar una actitud de duda permanente, a desarrollar un espíritu crítico muy poco compatible, sobre todo en la época, con el respeto a las autoridades religiosas. La fe, ya algo tocada por las rígidas restricciones impuestas por la Iglesia, empezará también a vacilar, de modo y manera que los espíritus más esclarecidos se encontraron en una situación verdaderamente dramática en lo referente a las antiguas doctrinas de salvación que parecían menos creíbles a cada momento que pasaba.

Hoy es casi un lugar común hablar de la «crisis de orientación» para insinuar de paso que, especialmente entre los jóvenes, «todo da igual»: la cortesía y la sabiduría de la vida, el sentido de la historia y el interés por la política, la adquisición de unos conocimientos mínimos en literatura, religión o arte... Pero puedo decirte que ese pretendido eclipse de los «fundamentos», ese supuesto declive que hace añorar los «buenos viejos tiempos» es una pequeña chispa, por no decir una broma, en comparación con lo que debieron experimentar los hombres de los siglos XVI y XVII ante este cuestionamiento general, al ver cómo se deshacían las estrategias de salvación que habían considerado probadas durante siglos. Literalmente desorientados, los hombres debieron disponerse a encontrar por sí mismos, y puede que en sí mismos, los nuevos puntos de referencia sin los cuales es imposible aprender a vivir en libertad y sin miedo. Ésta es la razón por la que se habla de humanismo para referirse a un periodo histórico en el que el hombre se encuentra solo, privado del auxilio del cosmos y de Dios.

Para tener plena conciencia del abismo que se abre deberías meterte en la piel de un ser que se da cuenta de que todos los descubrimientos científicos más recientes y más fiables invalidan la idea de que el cosmos es armónico, justo y bueno, y que, por consiguiente, le va a resultar totalmente imposible basar un modelo ético en dicho orden. Pero aún hay más, ¡la fe en Dios, que podía ser una tabla de salvación, también hacía aguas por todas partes!

Si partimos de la consideración de los tres grandes ejes que estructuran las cuestiones filosóficas, veremos cómo es necesario replantearse la cuestión de la teoría, la de la ética y la de la salvación. Y he aquí, a grandes rasgos, cómo se plantea el problema tras el desmoronamiento del cosmos y la puesta en duda de lo religioso.

En primer lugar, *en el plano teórico*: ¿cómo pensar el mundo, qué hacer para comprenderlo simplemente y poder situarse en él, si no es finito, ordenado y armonioso, sino infinito y caótico, según las enseñanzas de los nuevos físicos? Uno de nuestros mejores historiadores de la ciencia, Alexandre Koyré, ha hecho una descripción muy

acertada de la revolución científica de los siglos XVI y XVII. Según él, su origen hay que situarlo

en la destrucción de la idea del cosmos [...]. El fin del mundo concebido como un Todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial encarnaba una jerarquía de valores y de perfección; [...] en la sustitución de éste por un universo indefinido, e incluso infinito, que no refleja ningún tipo de jerarquía natural, que se mantiene unido exclusivamente por el hecho de que las leyes que rigen todas y cada una de sus partes son idénticas, debido a que sus componentes últimos se sitúan al mismo nivel ontológico. [...] Todo esto tiende a olvidarse hoy, pero los espíritus de la época se vieron literalmente desquiciados por el surgimiento de esta nueva visión del mundo, tal y como lo expresa John Donne en unos célebres versos que escribiera en 1611, tras tener conocimiento de los principios de la revolución copernicana:

A todo convierte en incierto la nueva filosofía.

El elemento fuego se ha extinguido del todo.

El Sol se ha perdido y la Tierra; y nadie hoy
puede ya decirnos dónde buscarlos. [...]

Todo está hecho pedazos, la coherencia ha desaparecido.

No más relaciones justas, ya nadie es capaz de llegar a un acuerdo[27].

«Ya nadie es capaz de llegar a un acuerdo»: ni el mundo consigo mismo en el seno de la armonía del cosmos, ni los humanos con el mundo en el ámbito de una visión moral natural. Hoy no nos podemos hacer a la idea de la angustia que se tuvo que apoderar de los hombres del Renacimiento cuando empezaron a presentir que el mundo ya no era ni un capullo ni una casa, que ya no resultaba habitable.

En el plano ético, la revolución teórica tuvo otro efecto devastador: el universo ya no tenía nada de cosmos, por lo tanto era imposible convertirlo en un modelo que imitar en el ámbito de la moral. Si a eso le añadimos que temblaban los cimientos mismos del cristianismo, si la obediencia a Dios empezaba a no ser algo simplemente debido, ¿dónde buscar los principios de una concepción moral de las relaciones entre los hombres, de un nuevo fundamento de la vida en común? Estaba claro: había que reestructurar la moral que había servido de guía a través de los siglos de la A a la Z. ¡Casi nada!

En cuanto a la *doctrina de la salvación*, es inútil insistir sobre lo mismo. Como ya sabes, son las razones anteriores las que hacen que tanto las teorías de los antiguos como las de los cristianos ya no resultaran creíbles para los espíritus esclarecidos, a menos que fueran reescritas.

Tal vez ahora seas capaz de calibrar mejor lo que la filosofía moderna tuvo que reconstruir ante los retos planteados en el seno de sus tres planos fundamentales. Tuvo que enfrentarse a unas dificultades de una extensión incomparable, sometida a una gran presión, pues, como señala Donne en su poema, no cabe duda de que la humanidad nunca se había sentido tan conmocionada, tan disminuida en el plano intelectual, moral y espiritual.

Como verás, la grandeza de la filosofía está a la altura de los retos a los que se enfrentó. Para entenderla, empecemos por el primero de los planos, el de la teoría.

I. UNA NUEVA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO: UN ORDEN DEL MUNDO QUE YA NO VIENE DADO, SINO QUE HA DE SER CONSTRUIDO

Las causas del paso de un mundo cerrado al universo infinito son de una complejidad y una diversidad extremas. En este proceso desempeñaron un papel numerosos factores y aquí no podemos enumerarlos y mucho menos analizarlos en detalle. Digamos solamente que, entre muchos otros, hay que mencionar el progreso tecnológico, especialmente la aparición de nuevos instrumentos de observación astronómica que, como el telescopio, permitieron observar fenómenos que hubiera sido imposible ver en tiempos de las cosmologías antiguas.

Por ponerte un único ejemplo, pero uno de esos que conmocionó a los espíritus de la época: el descubrimiento de las *novae*, es decir, de estrellas nuevas, y la constatación de la desaparición de las ya existentes no cuadraban con el dogma de la «inmutabilidad celeste» tan caro a los antiguos, es decir, con la idea de que la perfección absoluta del cosmos residía en el hecho de que era eterno e inmutable y nada lo podría alterar. Esta idea era absolutamente esencial para los griegos —de ella dependía en última instancia la salvación—, y los astrónomos modernos demostraron que se trataba de una creencia falsa, simplemente porque se contradecía con los hechos.

Podemos nombrar muchas otras causas que contribuyeron al declive de las cosmologías antiguas, especialmente en el ámbito económico y sociológico, pero las relacionadas con la evolución de la tecnología no son en absoluto despreciables. Porque, antes de pasar a comprobar qué vuelcos provoca esta desaparición del cosmos en el plano ético, debemos tener en cuenta, en primer lugar, que será la *theoria* misma la que cambie por completo su sentido.

El libro seminal sobre este tema, el que será un hito en la filosofía moderna y pasará a ser un auténtico monumento en la historia del pensamiento, es la *Crítica de la razón pura* de Kant (1781). Entiéndeme bien, no pienso resumirlo en unas cuantas líneas. Pero aunque se trate de un libro tremendamente difícil de leer, me gustaría intentar darte una idea de cómo plantea la cuestión de la *theoria* en términos totalmente inéditos. Después volveremos sobre cuestiones más sencillas.

Retomemos brevemente el hilo de un razonamiento que ya empiezas a conocer bien: si el mundo ya no es un cosmos, sino un caos, un entramado de fuerzas que entran sin cesar en conflicto unas con otras, está claro que el conocimiento tampoco puede adoptar la forma de una *theoria* propiamente dicha. Si recuerdas, la etimología del término hacía referencia a *theion orao*, «contemplo lo divino». Desde este punto de vista, se podría decir que, con el desmoronamiento del bello orden cósmico y su reemplazo por una naturaleza conflictiva despojada de sentido, ya no hay nada *divino* en el universo que el espíritu humano pudiera tener interés en contemplar. El orden, la armonía, la belleza, de entrada, han dejado de ser dones, ya no están inscritos a priori en el corazón de lo real.

Por tanto, para volver a encontrar algo parecido a la coherencia, para hacer que el mundo en el que viven los hombres siga teniendo algún tipo de sentido, será necesario *que el ser humano mismo, utilizando su saber, introduzca desde el exterior el orden en un universo que ya no lo ofrece a primera vista.*

Ésta es la nueva tarea que se asigna a la ciencia moderna: en lo sucesivo, ya no se dedicará a la contemplación pasiva de una belleza dada, ya inscrita en el mundo. Tendrá que llevar a cabo una labor activa, una elaboración, tender hacia la formulación de leyes que permitan dotar de sentido un universo desencantado que, a priori, carece de todo. La ciencia ya no será un espectáculo pasivo, sino una actividad del espíritu.

Para no limitarnos a hablar de fórmulas generales y abstractas, me gustaría darte al menos un ejemplo de ese tránsito de lo pasivo a lo activo, de lo dado a lo construido, de la *theoria* antigua a la ciencia moderna.

Piensa en el principio de causalidad, es decir, el principio según el cual a todo efecto precede una causa o, si lo prefieres, todo fenómeno se debe explicar racionalmente, lípidamente: hay que encontrar su razón de ser, aquello que lo explica.

En vez de contentarse con descubrir el orden del mundo por medio de la contemplación, el sabio moderno intentará introducir, con la ayuda de uno de estos principios, la coherencia y el sentido en el caos de los fenómenos naturales. Y será de forma *activa* como habrá que establecer los vínculos «lógicos» entre algunos fenómenos que tendrán la consideración de efectos y otros en los que alcanzará a discernir sus causas. Dicho de otra forma, el pensamiento teórico ya no será un «ver», un *orao* como podría hacer pensar la palabra misma *theoria*, sino un *agir*; una tarea que va a consistir en *religar* los fenómenos naturales entre sí, de modo que formen una cadena y unos expliquen a los otros. A esto se denominará el «método experimental», prácticamente desconocido por los antiguos, y pasará a ser el método fundamental de la ciencia moderna.

Te pondré un ejemplo concreto de su funcionamiento recurriendo a las palabras de Claude Bernard, uno de nuestros más grandes médicos y biólogos, que en el siglo XIX publicó un libro que se hizo célebre: *Introducción a la medicina experimental*. Su obra ilustra perfectamente la teoría del conocimiento de Kant que ocupará el lugar de la antigua *theoria*.

Claude Bernard narra, pormenorizadamente, uno de sus descubrimientos: la función glucogénica del hígado, es decir, la capacidad del hígado de fabricar azúcar. En efecto, Bernard había observado, haciendo análisis, que había azúcar en la sangre de los conejos que diseccionaba. Y se planteó la cuestión del origen de ese azúcar: ¿procedía de los alimentos ingeridos o lo fabricaba el organismo. Y, en este último caso, ¿qué órgano lo producía? De modo que separó los conejos en distintos grupos: a algunos les daba de comer alimentos que contenían azúcar; a otros sin azúcar, y puso a dieta al tercer grupo (¡pobres!). Después, pasados algunos días, analizó la sangre de los conejos para ver qué contenía y en todos los casos, proviniera del grupo que fuera, encontró azúcar. Esto significaba que la glucosa no procedía de los alimentos, sino que era fabricada por el organismo.

No voy a darte los detalles sobre cómo Bernard llegó a descubrir que era el hígado el que fabricaba azúcar. Poco nos importa en este momento. Lo que sí nos interesa es comprobar cómo había cambiado la labor asignada a la *theoria* desde tiempos de los griegos. Ya no se trataba de contemplar, la ciencia no era un espectáculo más, sino, como habrás podido apreciar a raíz de este ejemplo, una actividad que consiste en religar los fenómenos entre sí, en *asociar* un efecto (la presencia de azúcar) a una causa (el hígado). Y esto es exactamente lo que Kant, mucho antes que Claude Bernard, había formulado y analizado en su *Crítica de la razón pura*, a saber, la idea de que, en lo sucesivo, la ciencia debía realizar una tarea de asociación o, dicho en sus propias palabras, de *síntesis* —que en griego significa «poner juntos», «reunir», o si se prefiere, «religar»—. El pensamiento causa/efecto liga entre sí dos fenómenos, como sucede en el experimento de Bernard con el azúcar y el hígado.

Es preciso que te cuente algo más sobre este libro de Kant antes de que pasemos a lo esencial, es decir, a comprobar qué va a suponer el humanismo en el plano ético y no sólo en el teórico.

Cuando yo tenía tu edad y abrí la *Crítica de la razón pura* por primera vez, me sentí terriblemente decepcionado. Me habían dicho que Kant era quizá el mayor filósofo de todos los tiempos. Y no sólo no entendía nada, absolutamente nada, sino que ni siquiera veía por qué, desde las primeras páginas de esta obra mítica, se planteaba una cuestión que me parecía totalmente bizantina, incluso carente de todo interés: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Como ves, no se puede decir que se trate de un tema de reflexión especialmente picante así a primera vista (a decir verdad, tampoco tras un segundo vistazo).

Con el paso de los años seguí sin comprender a Kant. Es cierto que conseguía leer las palabras y las frases, alcanzaba a dotar de un significado más o menos plausible los conceptos, pero el conjunto seguía careciendo de sentido para mí, y mucho menos lograba discernir el problema existencial que estaba en juego.

Sólo cuando tuve conciencia de la cuestión radicalmente inédita que Kant intentaba resolver tras el desmoronamiento de las cosmologías antiguas, fui capaz de darme cuenta de la enjundia de esa pregunta que, hasta ese momento, me había parecido puramente «técnica». Al hacerse preguntas sobre nuestra capacidad de crear «síntesis», de formular «juicios sintéticos», Kant se limitaba a plantear el problema de la ciencia moderna, el problema del método experimental, es decir, la cuestión de cómo formular aquellas leyes que rigen el establecimiento de las asociaciones, de *vínculos coherentes y esclarecedores entre los fenómenos*, teniendo en cuenta que ya no se partía de un orden dado y había que introducirlo desde el exterior.

II. UNA REVOLUCIÓN ÉTICA PARALELA A LA DE LA TEORÍA: SI EL MODELO QUE HAY QUE IMITAR YA NO NOS VIENE DADO, COMO OCURRÍA EN EL CASO DE LA NATURALEZA DEL MUNDO ANTIGUO, HABRÁ QUE INVENTARLO DE AHORA EN ADELANTE

La revolución teórica llevada a cabo por Kant tuvo consecuencias considerables en el

plano de la moral. La nueva imagen del mundo forjada por la ciencia moderna ya no tenía nada que ver con la de los antiguos. El universo que nos describe Newton, en concreto, no es en absoluto un universo de paz y de armonía. Ya no es una bella esfera cerrada en sí misma, donde se puede vivir bien siempre que uno encuentre su lugar, como si de una casa confortable se tratara, sino que estamos ante un mundo de fuerzas y de choques, en el que los seres no pueden situarse por la simple y buena razón de que pasarán a formar parte del infinito, carente de límites en el espacio y en el tiempo. Como comprenderás, de todo esto se deduce que ya no podrá servir de modelo para fundamentar la moral.

Por tanto, será necesario repensar todas las cuestiones filosóficas de principio a fin.

Yendo a lo esencial, se puede decir que el pensamiento moderno va a situar al hombre en el lugar que antes ocupaban el cosmos y la divinidad. Los filósofos intentarán fundamentar de nuevo la teoría, la moral y las doctrinas de la salvación, pero esta vez a partir de la idea de humanidad. Acabo de hablarte del pensamiento de Kant, de darte una panorámica de lo que implica para el conocimiento: en lo sucesivo habrá de ser el hombre el que, recurriendo a su capacidad de pensar, reintroduzca el sentido de la coherencia en un mundo que, al contrario de lo que ocurría en el caso del cosmos de los antiguos, no parece basarse en ningún «a priori».

Si quieres hacerte una idea de lo que significa en el plano de la moral fundamentar los valores en el hombre mismo, no tienes más que pensar en la famosa Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, que constituye, sin duda alguna, la expresión más visible y conocida de esta revolución sin precedentes en la historia de las ideas. Instala al hombre en el centro del universo cuando, para los griegos, lo esencial era, con diferencia, el mundo mismo. No sólo hace del hombre el único ser sobre la tierra digno de respeto, sino que postula la igualdad entre todos los seres humanos, sean ricos o pobres, hombres o mujeres, blancos o negros. Lo que todas las corrientes que componen la filosofía moderna sitúan por encima de todo es el *humanismo*.

A decir verdad, esta mutación plantea una cuestión de fondo: admitiendo que los principios antiguos, cósmicos y religiosos, hubieran cumplido su tiempo, y suponiendo que uno alcanza a comprender por qué se vieron eclipsados, ¿qué puede haber de extraordinario en el ser humano que permita fundamentar en él toda una *theoria*, una moral y una doctrina de la salvación, comparables a las que permitieron concebir el cosmos y lo divino?

Precisamente para responder este interrogante la filosofía moderna empieza a situar en el centro de sus reflexiones una cuestión aparentemente extraña: la diferencia que existe entre los hombres y los animales. Quizá pienses que se trata de un tema secundario, casi marginal. Pero lo cierto es que es un planteamiento que forma parte del núcleo de ese humanismo naciente por una excelente y muy profunda razón: si a los filósofos de los siglos XVI y XVII les apasionaba la definición de animal, si deseaban saber cuál era la diferencia esencial entre la humanidad y la animalidad, no era por casualidad ni por motivos superficiales, sino porque es comparando a un ser con aquello que le es más próximo como mejor se puede aprehender su *diferencia específica*, lo que realmente le

caracteriza.

De hecho, los animales son, por decirlo a la manera de un gran historiador del siglo XIX, Michelet, como nuestros «hermanos inferiores». Son, en el orden de lo vivo, los que más se parecen a nosotros y, como te podrás imaginar, a partir del momento en que la idea de cosmos se desmorona y la religión vacila, cuando la mejor propuesta consiste en situar al hombre en el centro del universo y de la reflexión filosófica, la cuestión de lo que es «propio del hombre» se convierte en un planteamiento intelectualmente crucial.

Al comulgar los filósofos modernos con la idea de que no es ya que el hombre tenga derechos, sino que es el único ser que los posee —como se afirma en la Declaración de 1789—, al situarle al margen de los demás seres, le dan una relevancia mucho mayor no sólo que a los animales, sino que al difunto cosmos, e incluso que a una divinidad cuya existencia se había convertido en dudosa. Por tanto, era evidente que debía haber algo que diferenciara a los hombres del resto de la creación. De modo que es precisamente esta distinción, esta *especificidad radical*, la que hay que poner al día, para después poder extraer de ella los principios necesarios para refundar la *theoria*, la moral y las doctrinas de la salvación.

Partiendo del debate sobre el animal y, como contrapartida, sobre la humanidad del hombre, se entra directamente en el ámbito de la filosofía moderna. Y en este debate será Rousseau quien, en el siglo XVIII, retomando las discusiones abiertas especialmente por Descartes y sus discípulos, aportará la contribución más decisiva.

Ésta es la razón por la que te propongo que empecemos por él. Ya verás cómo siguiendo el hilo que plantea en torno al problema de la animalidad llegaremos hasta lo más profundo de las nuevas posturas defendidas por la filosofía moderna.

La diferencia entre animalidad y humanidad según Rousseau: el nacimiento de la ética humanista

Si tuviera que salvar un texto de la filosofía moderna, uno que me llevaría a una isla desierta como se suele decir, no tengo duda alguna sobre cuál elegiría: se trata de un pasaje del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* que Rousseau publicó en 1755. Lo citaré brevemente para que puedas leerlo y meditar sobre él. Pero, para que lo entiendas bien, primero debes saber que en tiempos de Rousseau se recurría a dos criterios clásicos a la hora de diferenciar el animal del hombre: por una parte, a la inteligencia, por otra a la sensibilidad (a la afectividad, a la sociabilidad, que engloba asimismo la capacidad de habla).

Según Aristóteles, por ejemplo, había que definir al hombre como un «animal racional», es decir, como un ser vivo (esto es lo que tendríamos en común con los otros animales) que contaba con una característica propia (lo cual sería su «diferencia específica»): la capacidad de razonar.

Descartes y los cartesianos no aceptan como criterio diferenciador único el de la razón o la inteligencia. Añaden la afectividad, pues para Descartes los animales son

comparables a máquinas, a autómatas, y es un error creer que tienen sentimientos. Lo que, por otra parte, explica por qué no hablan (no tienen que expresar estados de ánimo), aunque disponen de órganos que les permitirían hacerlo.

Rousseau va a superar estas distinciones clásicas para pasar a proponer otra, inédita en ciertos aspectos (aun cuando sus premisas se encuentran ya en Pico della Mirandola en el siglo XV). Esta nueva definición de lo humano resultará realmente genial, en el sentido de que vamos a poder identificar qué es lo que hay en el hombre que nos pueda permitir fundamentar una nueva moral, una ética que ya no va a ser ni cósmica ni religiosa, sino de base humanista. Y va a dar lugar asimismo, por extraño que pueda parecer, a unas ideas totalmente nuevas sobre un tipo de salvación *acósmica* y *atea*.

Lo primero que afirma Rousseau es que es evidente que el animal, por mucho que parezca una «máquina ingeniosa» como decía Descartes, posee una inteligencia, una sensibilidad y ostenta la facultad de comunicarse. Por tanto, lo que diferencia a los seres humanos en última instancia ni es la razón, ni la afectividad, ni siquiera la capacidad de habla, aunque, a primera vista, puedan parecer elementos diferenciadores. ¡De hecho, todos los que tienen un perro saben perfectamente que el perro es más sociable, e incluso inteligente, que muchos seres humanos! Es cierto que existen diferencias entre nosotros y los animales en estos dos aspectos, pero se trata de una cuestión de grado, no es una diferencia radical, cualitativa. La etología contemporánea —es decir, la ciencia que estudia el comportamiento animal— confirma de calle este diagnóstico. Hoy tenemos la certeza de que los animales poseen una inteligencia y una capacidad afectiva muy desarrollada y que, entre los grandes simios, hay especímenes capaces de adquirir el manejo de elementos del lenguaje muy sofisticados.

Por tanto, Rousseau hace muy bien en rechazar tanto las tesis cartesianas —que reducen al animal al estatus de máquina, de un autómata carente de sensibilidad— como las antiguas que hacían del hombre el único ser vivo con capacidad de raciocinio.

El criterio de diferenciación entre el hombre y los animales ha de ser otro.

Rousseau lo va a situar en el ámbito de la libertad o, como dice recurriendo a una palabra que vamos a analizar, de la *perfectibilidad*. Explicaré mejor ambos términos más adelante, cuando hayas leído el texto de Rousseau. Por el momento, me limitaré a decir que esta perfectibilidad servía para dar nombre a cierta aproximación a nuestra *capacidad para perfeccionarnos a lo largo de toda nuestra vida*, mientras que el animal, guiado desde sus orígenes y de forma segura por la naturaleza (o como se decía en la época, por el instinto), es, por así decirlo, *perfecto «de golpe», desde su nacimiento*. Si la observamos objetivamente, constatamos que a la bestia la conduce un instinto infalible, común a su especie, como si de una norma intangible se tratara, una especie de programa informático del que jamás puede desembarazarse del todo. Así, de golpe y plumazo se ve *privada tanto de libertad como de la capacidad para perfeccionarse*: privada de libertad porque, de alguna manera, se encuentra encerrada en su programa, ha sido «programada» por la naturaleza de modo y manera que esta última hace las veces de cultura. Y privada de la capacidad de perfeccionamiento porque, al verse guiada por una norma natural intangible, no puede evolucionar indefinidamente,

sino que, de alguna forma, es la naturaleza misma la que la limita.

En cambio el hombre se va a definir a la vez por su libertad, su capacidad de eludir el programa que guía al instinto natural, y, a la vez, por su capacidad para generar una historia en la que la evolución es un a priori indefinido.

Rousseau expresa estas ideas en un texto realmente magnífico. Tómate tu tiempo para leerlo antes de que podamos avanzar. Ofrece muchos ejemplos que, si bien en algunos casos tienen un valor más que nada retórico, no por ello dejan de tener una extraordinaria profundidad.

He aquí el pasaje:

No veo en cualquier animal más que una máquina ingeniosa, a la que la naturaleza ha dado sentidos para estimularse a sí misma y para protegerse, hasta cierto punto, de cuanto tiende a destruirla o perturbarla. Percibo precisamente las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que la naturaleza hace todo por sí sola en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre concurre a las suyas en calidad de agente libre. La una escoge o rechaza por instinto, el otro por un acto de libertad; lo cual hace que la bestia no pueda apartarse de la regla que le está prescrita, ni siquiera cuando le sería ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte de ella con frecuencia para perjuicio suyo. Así es como una paloma morirá de hambre junto a una fuente llena de las mejores carnes, y un gato sobre un montón de frutos o de grano, aunque ambos bien podrían nutrirse del alimento que desdeñan si se les hubiera ocurrido intentarlo. Así es como los hombres disolutos se entregan a excesos que les causan la fiebre y la muerte, porque el espíritu deprava los sentidos y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla. [...] Pero aun cuando las dificultades que rodean todas estas cuestiones dejaran pie para disputar sobre esta diferencia del hombre y del animal, hay otra cualidad muy específica que los distingue sobre la que no puede haber réplica: es la facultad de perfeccionarse; facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás y reside entre nosotros, tanto en la especie como en el individuo, mientras que un animal al cabo de algunos meses es lo que será toda su vida, y lo mismo su especie, al cabo de mil años. ¿Por qué sólo el hombre está expuesto a volverse imbecil? ¿No es así como retorna a su estado primitivo y como, mientras la bestia, que nada ha adquirido y tampoco tiene nada que perder, permanece siempre con su instinto, el hombre, volviendo a perder por la vejez u otros accidentes todo cuanto su perfectibilidad le había hecho adquirir, vuelve a caer más bajo que la bestia misma?[\[28\]](#)

Estas frases bien merecen una reflexión.

Empecemos por examinar los ejemplos del gato y la paloma. ¿Qué nos quiere decir con ellos Rousseau?

De entrada, que en el caso de los animales, la naturaleza configura un código intangible, una especie de «programa informático» como te decía antes, del que son incapaces de desembarazarse: ésta es la razón por la que se ven privados de libertad. Es

como si la paloma estuviera encerrada, como si fuera prisionera de su «programa» de granívoro, al igual que el gato lo es de su condicionamiento de carnívoro. Y ninguno de los dos es capaz de escapar (aunque sea mínimamente) de él. No cabe duda de que la paloma puede picotear algunos pedacitos de comida o el gato mordisquear algunas briznas de hierba (como se les ve hacerlo a veces en los jardines), pero, por lo general, su programación natural no les deja prácticamente margen de maniobra.

Ahora bien, la situación del ser humano es la distinta. Ésta es la razón por la que puede considerarse *libre* y, por consiguiente, *perfectible*, porque él podrá, a diferencia de los animales lastrados por una naturaleza casi eterna, *evolucionar*. Está tan poco programado por la naturaleza que puede desembarazarse de todas las reglas prescritas para los animales. Por ejemplo, puede cometer *excesos*, beber alcohol o fumar hasta morir (algo que los animales no pueden hacer). O, dicho en unas palabras de Rousseau en las que se contiene toda la política moderna, «en el hombre, la voluntad habla incluso cuando calla la naturaleza».

En este sentido se podría decir: en el caso del animal, la naturaleza habla todo el tiempo y en alta voz, tan alta que, a decir verdad, éste no puede sino obedecerla. En el caso del hombre asistimos a todo lo contrario, lo que le domina es una cierta determinación: es obvio que la naturaleza está ahí, y muy presente, como nos recuerdan todos los biólogos. Tenemos un cuerpo, un programa genético (el de nuestro ADN) formado por los genomas transmitidos por nuestros padres. Y, sin embargo, el hombre puede apartarse de las reglas naturales, e incluso crear una cultura que sea contraria a ellas punto por punto —por ejemplo, la cultura democrática que tenderá a contrarrestar la lógica de la selección natural para garantizar la protección de los más débiles—.

Pero contamos con otro ejemplo del carácter antinatural de la libertad humana —del desligamiento o del exceso, es decir, de la primacía de la voluntad sobre los «programas naturales»— aún más sorprendente. Desgraciadamente, se trata de un ejemplo paradójico que no habla precisamente a favor de la humanidad, puesto que se trata del fenómeno del mal, que resulta muy impresionante. Es preciso que te tomes un tiempo para reflexionar sobre este tema y te formes una opinión al respecto. Pero, como verás, es un argumento poderoso a favor de la idea de Rousseau sobre el carácter antinatural, y por tanto no animal, de la voluntad humana. En efecto, el ser humano parece ser el único capaz de mostrarse como un ser realmente diabólico.

Entiendo perfectamente la objeción que surge inmediatamente en la mente de cualquiera: ¿acaso los animales no son, en general, igual de agresivos y crueles que los hombres?

A primera vista así parece, sin duda, y podríamos dar un montón de ejemplos que los defensores de la causa de los animales tienden a callarse. Cuando era niño vivía en una casa de campo y tenía una veintena de gatos a los que he visto destripar sus presas con una crueldad aparentemente injustificable, comer ratones vivos, jugar durante horas con pájaros a los que habían arrancado las alas o sacado los ojos.

Pero el mal *radical*, ese en el que piensa Rousseau, que desde su punto de vista resulta desconocido a los animales y es patrimonio exclusivo de la humanidad, es de otra

naturaleza: parte del hecho de que no sólo «se hace el mal», sino *que se convierte al mal un proyecto*, lo que no es en absoluto lo mismo. El gato produce un mal al ratón, pero hasta donde nosotros podemos juzgarlo, este daño no es el objetivo de su tendencia natural a cazar. Por el contrario, todo indica que el ser humano es capaz de organizarse conscientemente para hacer el mayor mal posible a su prójimo. Esto es lo que, por otra parte, la teología tradicional denominaba *maldad*, lo que de demoniaco hay en nosotros.

Desgraciadamente lo demoniaco parece ser algo muy específico del hombre. Así lo prueba el hecho de que no hay nada en el mundo animal, de hecho en todo el ámbito de la naturaleza, realmente parecido a la tortura.

Como señalaba uno de nuestros mejores historiadores de la filosofía, Alexis Philonenko, al principio de su obra *El archipiélago de la conciencia europea*, aún hoy se puede visitar en Gante, en Bélgica, un museo que da que pensar: el Museo de la Tortura, precisamente. Ahí se pueden ver, expuestos en vitrinas, los asombrosos productos de la imaginación humana en este ámbito: tijeras, punzones, cuchillos, tenazas, cascots, arrancauñas, aplastadodos y muchas otras dulzuras más. No falta de nada.

Como ya comenté, los animales se devoran vivos unos a otros. Por eso nos parecen crueles. Pero basta con reflexionar un poco para comprender que a lo que tienden no es al mal como tal, y que su crueldad no se debe más que a la indiferencia que muestran ante el sufrimiento del otro. E incluso cuando parecen «matar por placer», en realidad no hacen más que seguir, lo mejor que pueden, un instinto que los guía y los lleva, por así decirlo, de la brida. Todos los que han tenido un gato saben, por ejemplo, que si los cachorros se «divierten torturando» a sus presas es porque, al hacerlo, se ejercitan y rematándolos están aprendiendo una lección de caza, mientras que el animal adulto se contenta, la mayoría de las veces, con matar lo más rápidamente posible a los ratones o pájaros que captura. Una vez más, aquello que nos parece cruel está vinculado a la indiferencia total con la que esos productos de la naturaleza que son los animales hacen gala de las relaciones que en ella existen entre el depredador y su presa; algo que no tiene nada que ver con una voluntad consciente de hacer el mal.

Pero el ser humano no es indiferente. Hace el mal y sabe que lo hace, y puede que incluso se complazca en ello. Y es evidente que, al contrario que los animales, es capaz de hacer del mal un objetivo consciente.

Luego todo parece indicar que *la tortura gratuita es un exceso al margen de toda lógica natural*. Se me podrá objetar que, después de todo, el sadismo es un placer como cualquier otro y que es en calidad de tal como está inscrito en la naturaleza humana. Pero esto no es una explicación. Es un sofisma, una tautología digna de los sabios de Molière que explican los efectos de un somnífero aludiendo a la «virtud dormitiva» que hay en él: creemos dar cuenta del sadismo hablando del goce inherente al sufrimiento del otro, es decir, ¡invocando al sadismo mismo! La verdadera cuestión es otra: ¿por qué se obtiene tanto placer *gratuito* al transgredir, con lo prohibido? ¿Por qué este exceso en el mal cuando, después de todo, el mal es inútil?

Se podrían poner un número infinito de ejemplos. El hombre tortura a sus semejantes sin otra finalidad que la tortura misma: ¿por qué obligaron —como hemos tenido ocasión

de leer en un informe sobre los crímenes de guerra cometidos en los Balcanes— los milicianos serbios a un desgraciado abuelo croata a comerse el hígado de su nieto aún vivo? ¿Por qué cortaban los hutus los pechos a las mujeres tutsis para divertirse y calzar mejor sus cajas de cerveza? ¿Por qué incluso la mayor parte de los cocineros despiezan y trinchan con tanto gusto a las ranas vivas, o trocean una anguila empezando por la cola, cuando sería más fácil y lógico matarlas previamente? Lo cierto es que la tomamos fácilmente con los animales cuando carecemos de material humano porque no se trata, como ya señalaran los críticos de la teoría cartesiana de los animales máquinas, de autómatas que no sufren. ¿Alguna vez se ha visto a un hombre gozar torturando a un monstruo o a un reloj? Me temo que no hay una respuesta «natural» convincente para ninguna de estas cuestiones: la elección del mal, de lo demoníaco parece pertenecer más bien a un orden distinto al de la naturaleza. No sirve para nada; de hecho, la mayoría de las veces llega a ser hasta contraproducente.

En esta vocación antinatural, en esta constante posibilidad del exceso que leemos en un ojo humano que no refleja únicamente la naturaleza, podemos descifrar lo peor, pero también, y por la misma razón, lo mejor, el mal absoluto y la generosidad más impresionante. A este exceso es a lo que Rousseau denomina *libertad*: es el signo de que no estamos encerrados, o en todo caso no completamente, en nuestro programa natural de animales aunque, por otra parte, nos parezcamos a ellos.

Tres grandes consecuencias que se desprenden de esta nueva definición de las diferencias entre animalidad y humanidad: los hombres son los únicos seres que tienen historia, dignidad e inquietudes morales

Las consecuencias que tiene esta constatación son abismales. Voy a limitarme a señalar tres que tendrán un peso considerable en el plano de la moral y la política.

Primera consecuencia: los humanos, a diferencia de las bestias, estarán dotados de lo que podríamos llamar una doble historicidad. Por un lado, contarán con una historia en tanto que individuos, en tanto que personas, lo que uno suele denominar *educación*. Por otro, tendrán asimismo historia en tanto que miembros de la especie humana, participarán de la historia de las sociedades humanas, eso que normalmente denominamos *cultura y política* [29]. Considera el caso contrario, el de los animales, y verás que es totalmente diferente. Contamos con descripciones de las «sociedades animales» desde la Antigüedad. Se habla, por ejemplo, de las termitas, de las abejas o de las hormigas. Pero todo nos hace pensar que el comportamiento de estos animales es el mismo desde hace millares de años: su hábitat no ha variado un ápice, como tampoco su forma de libar, de alimentar a la reina, de repartirse los papeles, etcétera. En cambio, las sociedades humanas no cesan de cambiar: si nos remontamos dos mil años no podríamos reconocer París, Londres o Nueva York. Como contrapartida, no nos resultaría difícil reconocer un hormiguero y ciertamente no nos sorprendería de entrada la forma en que

los gatos cazan ratones o ronronean sobre las rodillas de sus amos.

Puede que me digas que, si no consideramos las especies en general, sino individuos concretos, los animales se benefician de ciertos procesos de aprendizaje. Por ejemplo, aprenden a cazar con la ayuda de sus progenitores. ¿No es ésta una forma de educación que contradice lo que acabo de afirmar? Sin duda, pero no hay que confundir aprendizaje con educación: el aprendizaje sólo dura un tiempo, termina en el preciso momento en que se alcanza un objetivo, mientras que la educación humana no tiene fin y sólo acaba con la muerte. Además, esta pretendida constatación no se aplica, ni mucho menos, a todos los animales. Algunos de ellos no requieren de ningún periodo de adaptación para comportarse desde el momento de su nacimiento como adultos en miniatura, algo que no tiene parangón en el caso de los seres humanos.

Piensa, por ejemplo, en las jóvenes tortugas marinas. Seguramente has visto, igual que yo, sus imágenes en los documentales sobre animales: en el mismo momento en que salen del huevo, saben encontrar espontáneamente, sin ayuda de ningún tipo, la dirección del océano. Son capaces de realizar todos los movimientos que les permiten andar, nadar, comer; resumiendo, sobrevivir, ¡mientras que las crías del hombre permanecen voluntariamente junto al fuego familiar hasta los veinticinco años! Puedo estar encantado de ello, pero lo que quiero es que te des cuenta de la diferencia.

Estos casos —se podrían citar muchos más y discutir largamente en torno al tema— bastan para mostrarte hasta qué punto Rousseau tocó un punto crucial al hablar de la libertad y la perfectibilidad, o lo que en el fondo es lo mismo, de la historicidad. ¿Cómo explicar la diferencia entre las crías de tortuga y las humanas si no es recurriendo a alguna forma de libertad, a la posibilidad de desembarazarse de la norma natural que guía las bestias en todo momento y les impide, por así decirlo, cambiar? Lo que hace que la pequeña tortuga no tenga ni historia personal (educación) ni historia política y cultural es que se ve guiada siempre, desde el principio, por las reglas de la naturaleza, por un instinto del que le es imposible desembarazarse. A la inversa, lo que permite al ser humano contar con esa doble historicidad es precisamente el hecho de que puede exceder el programa de la naturaleza, que puede evolucionar indefinidamente, educarse a lo largo de toda su vida y entrar a formar parte de una historia cuyo fin nadie puede prever hoy. Dicho en otras palabras, la perfectibilidad, la historicidad si quieres llamarla así, es la consecuencia directa de una libertad definida como posibilidad de desembarazarse de la naturaleza.

Segunda consecuencia: como diría Sartre —que citaba a Rousseau sin saberlo—, si el hombre es libre, no existe naturaleza humana, ni esencia de lo humano que definan lo que es la humanidad y que precedan su existencia y la determinen. En un pequeño libro que te aconsejo leer, *El existencialismo como forma de humanismo*, Sartre desarrolla esta idea afirmando (le gustaba mucho recurrir a la jerga filosófica) que, en el caso del hombre, «la existencia precedía a la esencia». De hecho, más allá de la retórica sofista es exactamente la misma idea de Rousseau casi punto por punto. Los animales comparten una esencia común a su especie que precede a su existencia individual: hay

una «esencia» de gato o de paloma, un programa natural que se manifiesta en el instinto de granívoro o carnívoro, y este programa, esta esencia, es perfectamente común a toda la especie. La existencia de cada individuo está inscrita en ella y la determina de un extremo a otro. Ningún gato, ninguna paloma, pueden evadirse de esta esencia que los determina completamente suprimiendo así cualquier tipo de libertad.

En el caso humano ocurre todo lo contrario. No se ve predeterminado por ninguna esencia, no hay ningún programa capaz de encerrarle completamente, ninguna categoría que le aprisione totalmente, de modo que no pueda emanciparse al menos en parte: su parte libre. Y esto es así tanto si nazco hombre como mujer, tanto si soy francés como si soy no lo soy, si procedo de un medio rico o pobre, elitista o popular, etcétera. Pues no hay nada que pruebe que las categorías de las que partimos me vayan a encerrar durante toda mi vida. Puedo ser una mujer, como Simone de Beauvoir, y renunciar a tener hijos; ser pobre, proceder de un medio desfavorecido y llegar a hacerme rico; ser francés, aprender una lengua extranjera y cambiar de nacionalidad, etcétera. El gato no puede dejar de ser carnívoro, ni la paloma granívora.

A partir de esta idea de que no existe ningún tipo de naturaleza humana, de que la existencia del hombre precede a su esencia, como diría Sartre, se puede plantear una magnífica crítica al racismo o al sexismo.

¿Qué suponen el racismo o el sexismo, más allá de que todos somos clones unos de otros? La idea de que existe una esencia propia de cada raza, de cada sexo, convierte a los individuos en sus prisioneros. El racista afirma que el africano es infantil; el judío, inteligente, o el árabe perezoso, y por la utilización del artículo «el» uno ya sabe que se encuentra ante un racista, ante una persona convencida de que los individuos de un mismo grupo comparten la misma «esencia». Algo similar ocurre con el sexista, que se muestra muy dispuesto a aceptar que en la esencia de la mujer, en su naturaleza está ser más sensible que inteligente, más tierna que valiente, eso por no mencionar que cree que «están hechas» para tener hijos y quedarse en casa entre cacerolas.

Son exactamente este tipo de ideas las que Rousseau descalifica y cuyas raíces mina. Como no existe la naturaleza humana, como ningún programa natural puede encerrar totalmente a los hombres, los seres humanos, hombres y mujeres, son libres, indefinidamente perfectibles y no están en modo alguno programados por predeterminaciones ligadas a la raza o al sexo. Ciertamente no pueden huir, como diría Sartre al hilo de Rousseau, de su «situación». Es cierto, de hecho es innegable, que pertenezco a un entorno social y que soy hombre o mujer. Pero, como seguro que has comprendido ya, desde el punto de vista filosófico que maneja Rousseau estas cualidades no son comparables a los programas, pues sin duda dejan, más allá de las constricciones que imponen, un margen de maniobra, un espacio de libertad. Y es este margen, esta posibilidad de escape, lo que define al hombre y lo que el racismo, «inhumano», quiere anular a todo precio.

Tercera implicación: el hombre es un ser moral por el mero hecho de ser libre, de no dejarse aprisionar por ningún tipo de código natural o histórico. ¿Cómo podrían

imputársele las buenas o malas obras si no fuera libre de elegir? ¿Quién piensa en condenar a un tiburón que acaba de comerse a un surfista? Sin embargo, cuando un camión provoca un accidente, se juzga al camionero, no al camión. Ni los animales ni las cosas son moralmente responsables de los efectos que provocan sobre el ser humano, por muy lesivos que sean.

Puede que todo esto te parezca evidente, por no decir un poco tonto. Pero reflexiona y pregúntate a ti mismo por qué sucede así.

Verás que se impone una respuesta y que ésta nos remite a Rousseau de nuevo: hace falta sustraerse de lo real para juzgar lo que es bueno o malo, del mismo modo que hay que distanciarse de lo que natural o históricamente nos es propio para adquirir eso que solemos llamar «espíritu crítico», sin el cual no hay juicio de valor posible.

Kant dijo que Rousseau era el «Newton del mundo de la moral». Evidentemente, se refería a que con sus ideas sobre la libertad del hombre, Rousseau era a la ética moderna lo que Newton a la nueva física[30]: un pionero, un padre fundador sin el cual nunca nos habríamos podido librar de los principios antiguos, del cosmos y la divinidad. Identificando, con una agudeza incomparable, la raíz del principio de diferenciación entre lo humano y lo animal, Rousseau nos permitió descubrir que era en el hombre en el que descansaba la piedra angular sobre la que construir una nueva visión moral del mundo. Vamos a ver enseguida de qué forma.

Para que valores mejor toda la importancia del análisis rousseauiano, puede ser muy útil que te hagas una pequeña idea de la suerte que corrió.

La herencia de Rousseau: una definición del hombre como «animal desnaturalizado»

En el siglo XX encontrarás una transformación graciosa de estas ideas de Rousseau en un libro de Vercors, *Los animales desnaturalizados*[31]. Voy a decirte unas palabras sobre él, en primer lugar porque es fácil de leer e interesante, pero además porque en su trama principal se hace una descripción muy gráfica de la problemática filosófica que estamos planteando en términos conceptuales.

De forma muy resumida ésta es la trama de la novela: en los años cincuenta, un equipo de sabios británicos va a Nueva Guinea en busca del famoso eslabón perdido, es decir, de un ser intermedio entre el hombre y el animal. Esperan descubrir un fósil de gran tamaño de alguna especie de simio aún desconocido; ya estaban locos de alegría, pero lo que encuentran, por el mayor de los azares y para su gran sorpresa, es una colonia de seres «intermedios» muy vivos a los que designan con el nombre de *tropis*. Son cuadrumanos, y por tanto simios. Pero viven como los trogloditas, en cavernas de piedra, y, sobre todo, entierran a sus muertos, lo que deja perplejos a nuestros exploradores, como supondrás: es algo que no se asemeja a ninguna costumbre animal. Es más, parecen disponer de un embrión de lenguaje.

¿Dónde situarlos entre el hombre y la bestia? La cuestión se convierte en más apremiante cuando un hombre de negocios poco escrupuloso, ¡intenta domesticarlos para

convertirlos en esclavos! Algo que se puede admitir si son animales, pero si se clasifican como hombres, se convierte en algo inaceptable, de hecho, ilegal. Pero ¿cómo saberlo, cómo saber dónde está la línea de demarcación?

El héroe del libro se sacrifica: tiene un bebé con una de las hembras (¿o mujeres?) *tropi*, lo que prueba que se trata de una especie más próxima a nosotros que a los simios (porque como quizá sepas, los biólogos consideran que, salvo contadas excepciones, sólo los miembros de una misma especie pueden reproducirse entre sí).

Cómo hay que clasificar entonces a ese niño: ¿es un hombre o un animal? Hay que decidirlo a cualquier precio, puesto que su extraño padre ha tomado la decisión de matar a su propio hijo, precisamente para obligar a la justicia a pronunciarse.

Así se abre un proceso que apasiona a toda Inglaterra y del que se ocupa prácticamente toda la prensa mundial. Los mejores especialistas se sientan en el banquillo: antropólogos, biólogos, paleontólogos, filósofos, teólogos, etcétera. Aunque el desacuerdo entre ellos es absoluto, sus argumentos son tan espléndidos en el ámbito de sus especialidades que ninguno consigue llevarse el gato al agua.

Será la esposa del juez la que dé con el criterio decisivo: si entierran a sus muertos, dice, los *tropis* son humanos. Porque una ceremonia de este tipo supone plantearse una pregunta metafísica (en griego *metá* significa «más allá» y *physis*, «naturaleza»), lo que implica cierto distanciamiento de la naturaleza. Como dice a su marido:

Para preguntar hacen falta dos, el que pregunta y el interrogado. Ahí se encuentra, me parece a mí, el punto que buscamos. El animal y la naturaleza son uno. El hombre, dos.

No sabría traducir mejor el pensamiento de Rousseau. El animal es un ser hecho de naturaleza, se funde en ella. El hombre, por el contrario, es más, es el ser antinatural por excelencia.

Este criterio precisa de algún comentario más, y seguro que a ti se te ocurren otros muchos. Después de todo, los animales ni llevan reloj ni usan paraguas, no conducen coches, no escuchan el MP3 ni fuman en pipa ni cigarrillos. En estas condiciones, ¿por qué debería el criterio de la distancia frente a la naturaleza ser más importante que cualquier otro?

Se trata de una pregunta muy pertinente. Y la respuesta no admite duda: es el criterio más importante porque se trata del único que incide, a la vez, en el plano ético y el cultural. En efecto, como acabo de explicarte, es esa distancia la que hace que podamos entrar en la historia de la cultura, que no tengamos que permanecer anclados a la naturaleza. Pero también es la que nos permite poner el mundo en cuestión, juzgarlo y transformarlo, inventar, como se suele decir, «ideales», *distinguir entre el bien y el mal*. Sin distancia no habría moral posible. Si la naturaleza fuera nuestro código, si estuviéramos completamente programados por ella, jamás habría visto la luz ningún tipo de juicio ético. Es verdad que los humanos se preocupan por la suerte que corren los animales —por ejemplo, se movilizan para salvar ballenas—, pero, dejando al margen los

cuentos de hadas, ¿alguna vez has visto una ballena preocuparse de la suerte de un ser humano?

Con esta nueva antropología, con esta definición de lo que es propio del ser humano, Rousseau abre una vía esencial para la filosofía moderna. Más concretamente, la moral laica más influyente en los dos siglos siguientes partirá de ella: la postulada por el filósofo alemán más importante del siglo XVIII, Emmanuel Kant, una moral cuyas derivaciones tendrán un peso considerable en la tradición republicana.

Si has comprendido correctamente lo que he dicho sobre Rousseau, no tendrás ningún problema tampoco para entender los grandes principios de esa moral totalmente inédita para la época, y serás capaz de medir la ruptura radical que produce con las cosmologías antiguas.

La moral kantiana y los fundamentos de la idea republicana: la «buena voluntad», la acción desinteresada y la universalidad de los valores

En efecto, serán Kant y los republicanos franceses (que defienden posturas muy próximas) los que expondrán de forma sistemática las dos consecuencias morales más importantes para la libertad de esta nueva definición rousseauiana del hombre: la idea de que la virtud ética reside en la acción, a la vez desinteresada y orientada, no al interés particular y egoísta, sino al bien común y a lo «universal» —dicho en un lenguaje más sencillo, orientada no sólo hacia aquello que me beneficia a mí, sino también a todos los demás—.

Estos dos principios, el desinterés y la universalidad, son los dos pilares de la moral que Kant va a exponer en su famosa *Crítica de la razón práctica* (1788). Han sido (y son todavía hoy) tan bien recibidos universalmente —en especial a través de las ideas sobre los derechos del hombre a cuya fundamentación han contribuido poderosamente— que prácticamente han llegado a definir lo que podría calificarse sin más como la moral moderna.

Empecemos por la idea del desinterés y veamos cómo podemos deducirla directamente de la nueva concepción del hombre elaborada por Rousseau.

La acción verdaderamente moral, la acción realmente «humana» (y resulta significativo que ambos términos tiendan a coincidir) será en primer lugar y ante todo la acción desinteresada, es decir, la que da fe de eso que es propio del hombre: la libertad, entendida como la facultad de desembarazarse de la lógica de las inclinaciones naturales, porque hay que reconocer que estas últimas nos empujan hacia el egoísmo. La capacidad de resistirnos a las tentaciones a las que nos expone es exactamente aquello a lo que Kant denominaba la «buena voluntad», en la que veía el nuevo principio de toda moralidad auténtica. Es cierto que mi naturaleza (en la medida en que *también* soy un animal) tiende a la exclusiva satisfacción de mis intereses personales, pero yo (ésta es al menos la hipótesis principal de la moral moderna) tengo la posibilidad de desembarazarme de sus mandatos y de actuar de manera desinteresada, altruista (es decir, volcándome en los

demás y no pensando sólo en mí). Ahora comprenderás perfectamente que esta idea no tiene ningún sentido si eliminamos la hipótesis de la libertad: hay que suponer que somos capaces de escapar a nuestra programación «natural» para poder admitir que seamos capaces de ahorrarnos a «nuestro querido yo», como diría Freud.

Lo más sorprendente de esta nueva perspectiva moral, antinaturalista y antiaristocrática (porque, al contrario de lo que ocurre con los talentos naturales, esta capacidad de ejercer la libertad se nos supone a cualquiera de nosotros), es que el valor ético del desinterés se nos hace tan evidente que ni siquiera nos tomamos la molestia de reflexionar sobre él. Si yo descubro, por ejemplo, que a una persona que se muestra benevolente y generosa conmigo lo que le mueve es la esperanza de obtener disimuladamente cualquier tipo de ventaja (por ejemplo, quiere heredarme), va de suyo que el valor moral atribuido por definición a sus gestos se desvanece de golpe. De forma similar, no atribuyo ningún valor moral a un conductor de taxi que acepta llevarme, porque sé que lo normal es que lo haga movido por el interés. En cambio, no puedo dejar de agradecer, como si hubiera actuado de forma muy humana, a quien aparentemente sin ningún tipo de interés particular en juego, tiene la amabilidad de llevarme en autoestop un día de huelga.

Estos ejemplos, y todos los que puedas imaginar desde una perspectiva análoga, apuntan hacia la misma idea: desde la perspectiva del humanismo naciente, virtud y acción desinteresada son inseparables. Ahora bien, esta vinculación sólo tiene sentido partiendo de la definición rousseauniana del hombre. Es imprescindible poder actuar libremente, sin estar programado por ningún tipo de código natural o histórico, para acceder a la esfera del desinterés y la generosidad voluntaria.

La segunda deducción ética fundamental que cabe extraer del pensamiento rousseauniano está directamente vinculada a la primera: hablamos de la importancia que se da al bien común, a la universalidad de las acciones morales entendidas como la superación de los intereses particulares. El bien ya no está ligado a mis intereses privados, a los de mi familia o a los de mi tribu. Siempre en el bien entendido de que no hay por qué excluirlos, sino que se trata, al menos en principio, de tener en cuenta también el interés de los demás, en el caso más extremo de la humanidad entera como, por otro lado, exigirá la Declaración de los Derechos del Hombre.

Una vez más, el vínculo con la idea de libertad está claro: la naturaleza es, por definición, particularista; yo soy hombre o mujer (lo que ya es una particularidad), tengo un cuerpo determinado, con sus gustos, sus pasiones, sus deseos, que no son necesariamente altruistas (esto es una litotes). Si siempre hago caso a mi naturaleza animal, posiblemente pase algún tiempo antes de que me digne tan siquiera a tener en cuenta el bien común y el interés general (a menos, evidentemente, que se solapen con mis intereses particulares, por ejemplo, con mi comodidad personal). Pero siendo libre, teniendo la facultad de desligarme de las exigencias de mi naturaleza, de ofrecerles resistencia, por mínima que sea, en ese mismo acto de desvinculación, debido a que soy capaz de distanciarme de mí mismo, puedo aproximarme a los otros para establecer una comunicación con ellos y, por qué no, tomar en consideración sus propias exigencias.

Estarás de acuerdo en que ésta es la condición mínima necesaria para establecer una convivencia respetuosa y pacífica.

Libertad, virtud de la acción desinteresada (*buena voluntad*) y preocupación por el interés general: he aquí las tres grandes palabras que definen la moral moderna basada en el deber, exactamente en el deber, porque nos dice que hemos de ofrecer resistencia, librar un combate contra la animalidad o la naturalidad que hay en nosotros.

Éste es el fundamento por el que la definición moderna de moralidad debe expresarse, en opinión de Kant, en forma de mandamientos indiscutibles o, por decirlo en sus propias palabras, de «imperativos categóricos». Si damos por sentado que ya no se trata de imitar la naturaleza, de recurrir a ella como modelo, sino de combatirla y, en especial, de luchar contra el egoísmo natural que hay en nosotros, es evidente que hacer el bien, fomentar el interés general, no es algo que vaya de suyo, sino que es preciso vencer resistencias. De ahí su carácter imperativo.

Si fuéramos buenos espontáneamente, si estuviéramos naturalmente inclinados a hacer el bien, no haría falta recurrir a mandatos imperativos. Pero, como sin duda habrás percibido, esto está lejos de ser el caso. Por tanto, la mayor parte del tiempo no tenemos dificultad alguna para saber qué habría que hacer a fin de actuar correctamente, pero nos permitimos excepciones, simplemente porque nos preferimos a los demás. He aquí por qué el imperativo categórico nos invita a hacer, como se dice a los niños, un «esfuerzo sobre nosotros mismos» e intentar progresar en la tarea de perfeccionarnos.

De este modo, los dos pilares de la ética moderna —la intención desinteresada y la universalidad del fin elegido— se solapan en la definición de hombre como «perfectibilidad». En ella encontramos su fuerza última: porque libertad significa, ante todo, la capacidad de actuar contra la determinación de los intereses «naturales», es decir, particulares. Adoptando distancias ante lo particular, uno se eleva hacia lo universal, el lugar donde se tiene en cuenta a los demás.

De aquí también el hecho de que esta ética repose enteramente sobre la idea del mérito: a todos nos sabe mal cumplir con nuestro deber, seguir los mandatos de la moralidad, aunque reconozcamos que parten de un buen fundamento. Actuar bien tiene por ello su mérito, como lo tiene preferir el interés general al particular, el bien común al egoísmo. Por eso la ética moderna es, fundamentalmente, una ética meritocrática de inspiración democrática. Se opone casi punto por punto a las concepciones aristocráticas de la virtud.

La razón es muy simple y ya hemos hablado de algo similar al referirnos al nacimiento de la moral cristiana, en la que el republicanismo se inspira profundamente. Aunque reine la desigualdad en el ámbito de los talentos innatos —la fuerza, la inteligencia, la belleza y muchos otros dones naturales están desigualmente repartidos entre los hombres—, según la idea de mérito, todos debemos tender a ser iguales. Porque aquí no se trata, como diría Kant, de «buena voluntad», sino que la igualdad es lo propio de todo hombre, sea fuerte o no, bello o no, etcétera.

Para captar bien toda la novedad de la ética moderna debes tener muy presente el grado exacto de la revolución que supone la idea de meritocracia respecto a las

definiciones antiguas, aristocráticas, de la virtud.

Moral aristocrática y moral meritocrática: las dos definiciones de virtud y la revalorización moderna del trabajo

Hemos visto claramente por qué, en lo sucesivo, no va a haber ningún modelo natural que nos permita responder a la pregunta clásica, ¿qué debo hacer? No es sólo que la naturaleza haya dejado de parecer buena en sí, sino que la mayor parte del tiempo hemos de oponernos a ella y combatirla para alcanzar cualquier tipo de bien. Y esto ocurre así tanto en lo que nos concierne como en lo que sucede al margen de nosotros.

¿Al margen de nosotros? Piensa, por ejemplo, en el famoso terremoto de Lisboa que en 1775 causó en pocas horas la muerte de millares de personas. En su tiempo, el suceso impresionó a todos los espíritus y la mayoría de los filósofos se preguntaron sobre el sentido de las catástrofes naturales: ¿acaso la naturaleza es tan hostil y peligrosa, por no decir amenazadora, que ya no debemos hacer un modelo de ella como querían los antiguos? Ciertamente, no debemos.

En nosotros, la cosa está aún peor, si es posible. Si hago caso a mi naturaleza, será siempre el egoísmo más insistente el que me hable con gran fuerza, el que me lleve a perseguir mis intereses más particulares en detrimento de los de los demás. ¿Cómo podría llegar a imaginar, aunque fuera por un instante, que es posible alcanzar el bien común, el interés general, si me contento con escuchar exclusivamente los dictados de mi naturaleza? Lo cierto es que, si por ella fuera, los demás podrían pasarse esperando siempre.

Ésta es la cuestión crucial para construir la ética moderna que ha enterrado las cosmologías antiguas: ¿dónde podemos hallar las raíces de un orden nuevo?, ¿cómo construir un mundo coherente para los humanos sin recurrir a la naturaleza, que ya no es un cosmos, ni a la divinidad, que no sirve de ayuda nada más que a los creyentes?

La respuesta que fundamenta el humanismo moderno tanto en el plano moral como en el jurídico o el político es: en la sola voluntad de los hombres, siempre que acepten la necesidad de restringirse a sí mismos, de autolimitarse al entender que *quizá su libertad termine allí donde empieza la de los demás*. Sólo de esta limitación voluntaria de nuestros infinitos deseos de expansión y de conquista puede nacer una relación pacífica y respetuosa entre los hombres, un «nuevo cosmos», pero esta vez es un cosmos ideal y no natural, que debe ser construido porque no viene dado.

Kant describe esta segunda naturaleza, esta coherencia inventada y creada con ayuda de la voluntad libre de los hombres en nombre de sus valores comunes, utilizando la expresión «reino de los fines». ¿A qué se debe esta formulación? Simplemente a que, en este nuevo mundo —el de la voluntad, no el de la naturaleza—, se tratará a los hombres como a fines y no como a medios. Como a seres dotados de una dignidad absoluta a los que no se debe usar para lograr objetivos pretendidamente superiores. En el mundo antiguo, en el seno del Todo cósmico, el ser humano no era sino un átomo entre otros, un fragmento de una realidad muy superior a ellos. Ahora se convierte en el centro del

universo, el ser por excelencia digno de un respeto absoluto.

Esto puede parecer evidente, pero no hay que olvidar que, para la época, es una revolución inaudita.

Si quieres comprobar en qué medida la moral de Kant resulta revolucionaria en comparación con la postulada por los antiguos (en especial por los estoicos), no hay nada más esclarecedor que darse cuenta de hasta qué punto se ha invertido la definición del concepto de *virtud* con el paso de la una a la otra.

Yendo a lo esencial: los saberes cosmológicos definían la virtud o la excelencia como una prolongación de la naturaleza, como la realización más perfecta posible de cada ser, de lo que constituye su naturaleza, aquello que indica la función o finalidad de la existencia de cada cual. Ésta estaba inscrita en la naturaleza de cada ser, era algo innato en lo que se podía leer su destino último. Así, Aristóteles en la *Ética nicomaquea*, que muchos consideran el libro sobre moral más representativo de la Antigüedad griega, comienza con una reflexión sobre la finalidad específica del hombre en relación con la de otros seres:

En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad, parece que lo bueno o el bien están en la función, así también ocurre en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, y éste es, por naturaleza, inactivo?[\[32\]](#)

Por lo tanto, en este caso es la naturaleza la que fija los fines del hombre y dota a la ética de una dirección concreta. Hans Jonas afirma, con mucha razón, que en la idea antigua de cosmología los fines «están domiciliados en la naturaleza», inscritos en ella. Lo que no significa que, en el cumplimiento de la tarea que le es propia, el individuo no encuentre dificultades, que no le sea necesario ejercer su voluntad y sus facultades de discernimiento. Pero la ética ocupa exactamente el mismo lugar que cualquier otra actividad, como aprender a tocar un instrumento de música: es necesario ejercitarse para ser mejor, el más excelente, pero, sobre todo, hace falta *talento*.

Si bien el mundo aristocrático nunca prescindió de un cierto uso de la voluntad, se suponía que sólo un don natural podía mostrar la vía que seguir y facultar a las personas para superar las dificultades que se encontraran en el camino. Ésta es la razón por la que la virtud o la excelencia (ambas palabras son sinónimos) se definen, como ya te he indicado hace poco recurriendo al ejemplo del ojo, como una «justa medida», un término medio entre dos extremos. Si de lo que se trata es de realizar con la mayor perfección posible nuestro destino natural, es evidente que éste no puede consistir más que en un término medio. Así, por ejemplo, el valor estaría en un punto equidistante entre la cobardía y la temeridad, como la buena vista entre la miopía y la presbicia, de manera que, aquí, la justa medida no tiene nada que ver con una posición «centrista» o moderada sino, más bien, al contrario, con cierta perfección.

En este sentido, se podría decir que un ser que realiza perfectamente su naturaleza o

su esencia se encuentra a la misma distancia de esos dos polos opuestos que, situándose en los límites de su definición, encierran en sí la monstruosidad. En efecto, el ser monstruoso es aquel que, a fuerza de extremismos, acaba por escapar a su propia naturaleza. Sería como un ojo ciego o un caballo con tres patas.

Como te he explicado hace poco, cuando yo comenzaba mis estudios de filosofía tuve grandes dificultades para entender cómo Aristóteles podía hablar, con toda seriedad, de un caballo o de un ojo «virtuosos». Este texto (entre otros) extraído de la *Ética nicomaquea* me sumió en un abismo de perplejidad:

Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función. Por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo). Del mismo modo, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar al jinete y para hacer frente a los enemigos[33].

Demasiado influido, inconscientemente, por la perspectiva moderna, meritocrática, no veía qué pintaba la idea de virtud en esta coyuntura.

Pero desde una perspectiva aristocrática, la propuesta no tiene ningún misterio. El ser virtuoso no es el que alcanza cierto nivel merced a esfuerzos libremente emprendidos, sino el que funciona bien, excelentemente, según su propia naturaleza y finalidad. Y esto vale tanto para las cosas como para los animales y los seres humanos, ya que la felicidad se supone ligada a esta autorrealización.

Así, desde una visión de la ética de esta naturaleza, no es posible dar una solución «objetiva» al problema de los límites. Es en el orden de las cosas, en la realidad del cosmos donde hay que buscar las pistas, como hace el fisiólogo para intentar entender la finalidad de los órganos y miembros. Y al hacerlo se perciben los límites en el marco de los cuales hay que llevar a cabo tal o cual actividad. Al igual que no se puede sustituir sin causar lesiones un hígado por un riñón, cada cual debe buscar su lugar en el espacio social y quedarse ahí, siendo así que es el juez el que, en todo caso, deberá intervenir para restablecer un orden armonioso y dar (según la famosa fórmula del derecho romano) «a cada cual lo suyo».

Para nosotros, los modernos, todas las dificultades provienen del hecho de que ya no nos es posible hacer una lectura cósmica de este tipo, basada en el escrutinio del cosmos y el desciframiento de la naturaleza. Podríamos describir la diferencia cardinal entre la ética cosmológica de los antiguos y la ética meritocrática e individualista de los republicanos modernos tras la antropología de Rousseau del siguiente modo. Como te acabo de explicar, en el caso de los antiguos la virtud, entendida como excelencia en su género, no se opone a la naturaleza, sino todo lo contrario; no es más que una *actualización exitosa de las disposiciones naturales de un ser*, un tránsito, como diría Aristóteles, de la «potencia al acto». Sin embargo, para los filósofos de la libertad, en especial para Kant, la virtud es exactamente lo contrario, una *lucha de la libertad contra la naturaleza* que hay en nosotros.

Digámoslo una vez más. Nuestra naturaleza se inclina hacia el egoísmo, y si yo quiero hacer un hueco a los otros, si quiero poner límites a mi libertad condicionándola a la de los demás, debo hacer un esfuerzo, debo violentarme, y sólo así es posible un nuevo orden de coexistencia pacífica entre los seres humanos. En esto consiste la virtud y, como puedes apreciar, en modo alguno en la realización de una naturaleza funcional. Esta virtud, y sólo esta virtud, hace posible un nuevo cosmos, un nuevo orden del mundo fundamentado en el hombre y ya no en el «viejo» cosmos o en Dios.

En el ámbito político, este nuevo espacio de vida en común presenta tres rasgos característicos, totalmente contrarios a los del mundo aristocrático de los antiguos: igualdad formal, individualismo y revalorización de la idea de trabajo.

Sobre la igualdad seré breve, pues ya te he dicho lo esencial. Si uno identifica la virtud con talentos naturales, entonces, en efecto, los demás no importan. Desde este punto de vista, lo normal es construir un mundo aristocrático, es decir, un universo esencialmente desigualitario que no sólo postula una jerarquía natural entre los seres, sino que tiende a considerar que los mejores están «arriba» y los menos buenos «abajo». Si, por el contrario, uno considera que la virtud no está en la naturaleza, sino en la libertad, los demás adquieren valor y se impone la democracia.

El individualismo no es sino una consecuencia directa de este razonamiento. Para los antiguos, el Todo, el cosmos, es infinitamente más importante que sus partes, que los individuos que lo componen. Es lo que se denomina *holismo* (palabra que procede de *holos*, que significa el «todo»). Para los modernos, la relación es la contraria: el Todo no tiene nada de sagrado, puesto que desde su punto de vista el cosmos ya no es ese lugar divino y armonioso en cuyo seno hay que encontrar, a cualquier precio, el lugar en el que corresponde a cada cual insertarse. Sólo el individuo cuenta, hasta el punto de que, en un caso extremo, se prefiere el desorden a la injusticia. Ya no se piensa que se tenga derecho a sacrificar a los individuos para proteger el Todo, pues el Todo sólo es la suma de los individuos, una construcción ideal en el seno de la cual cada ser humano es un *fin en sí*, a partir de este momento se impondrá la prohibición de tratarle como un mero medio.

Como habrás podido comprobar, aquí el término *individualismo* ya no es sinónimo de egoísmo como se suele creer. Al contrario, hablamos de un mundo moral en el cual a los individuos, a las personas, se las valora según su capacidad de sustraerse a la lógica del egoísmo natural para construir un mundo ético artificial.

Por último, y siempre desde esta misma perspectiva, empieza a considerarse que el trabajo es lo propio del hombre, hasta el punto de que a quien no trabaja no sólo se le considera un hombre pobre que carece de salario, sino también un pobre hombre, en el sentido de que no podrá realizarse, ni hacer realidad su destino en esta tierra: construirse construyendo el mundo, transformándolo para hacerlo mejor con su sola fuerza de voluntad. En el mundo aristocrático, el trabajo se consideraba una tara, una actividad sevil, en el sentido propio del término. En el mundo moderno, por el contrario, se convierte en un vector esencial de la realización del *yo*, un medio no sólo para educarse —la educación moderna es inconcebible sin trabajo—, sino también para desarrollarse y cultivarse.

Como podrás apreciar, actualmente nos encontramos en las antípodas de ese mundo antiguo que fue el primero que te describí.

Resumamos un momento para que no pierdas el hilo: hemos visto hasta ahora cómo los moralistas modernos dejaron de extraer sus fundamentos de la imitación del cosmos —la ciencia moderna lo había hecho volar en pedazos— o de la obediencia a los mandatos divinos —a su vez debilitados por las conquistas, cada vez más creíbles, de las ciencias positivas—. También has podido apreciar cómo las morales antiguas adolecían de una gran dificultad. Y hemos visto cómo a partir de la nueva definición de hombre propuesta por el humanismo moderno —especialmente por Rousseau— fue posible construir nuevas formas de moral, empezando por la desarrollada por Kant y los republicanos franceses.

Así, el ser humano pasa a ser, como se diría en jerga filosófica, el *sujeto* que en adelante ocupará el lugar de las entidades antiguas (el cosmos y la divinidad), para acabar convirtiéndose lentamente en el fundamento último de todos los valores morales. En efecto, él es el que aparece como el centro de atención, como el único ser que, al final, resulta ser verdaderamente digno de respeto en el sentido moral del término.

Pero mi discurso está cronológicamente mal situado. Empecé por presentar el surgimiento de esta nueva forma de filosofía moderna a partir de Rousseau y Kant, que son filósofos del siglo XVIII, cuando, en verdad, la ruptura con el mundo antiguo tiene lugar en el siglo XVII, especialmente con la filosofía de Descartes.

Debemos dedicar a éste algunas palabras, puesto que se trata del auténtico fundador de la filosofía moderna y siempre es de utilidad que tengas al menos una idea sobre las razones por las que debemos considerar que marca tanto una ruptura como un punto de partida.

El cogito de Descartes o los orígenes de la filosofía moderna

Cogito ergo sum, «pienso, luego existo»: posiblemente ya hayas oído esta fórmula. Si no fuera así, simplemente has de saber que se trata de una de las más célebres sentencias filosóficas de todo el mundo. Se dice, con mucha razón, que supone un hito en la historia de las ideas, porque inaugura una nueva época: la del surgimiento de ese humanismo moderno en cuyo seno la subjetividad se convertirá en la reina. ¿Qué significa esto exactamente?

Al principio de este capítulo te he explicado por qué razón, tras las críticas vertidas contra el cosmos de los antiguos y la crisis naciente de las autoridades religiosas por causa de la ciencia moderna, el hombre se sumerge en la duda y se hace preguntas intelectuales y existenciales de una profundidad desconocida hasta el momento. Hemos visto cómo en el poema de John Donne se intentaba traducir el espíritu de los sabios de la época. Todo parecía rebatir las teorías de conocimiento al uso, pero también la ética y puede que incluso (ahora llegaremos a ello) las doctrinas de la salvación. Por eso se

requiere un nuevo principio, que ya no puede ser ni el cosmos, ni la divinidad. Como dicen los filósofos, a partir de este momento el hombre pasará a ser *sujeto*.

Y bien, en realidad es Descartes el que «inventa» este nuevo principio; lo hace antes que Rousseau y que Kant lo desarrollen, como sabemos, partiendo del debate sobre el animal. Es quien hará de eso que en principio parece una debilidad, de la terrible duda que surge como consecuencia de la desaparición de los mundos antiguos, una fuerza, un medio formidable con el que es capaz de construir, de nuevas, todo el edificio del pensamiento filosófico.

En sus dos obras fundamentales, *El discurso del método* (1637) y *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes imagina, bajo formas diversas, una especie de ficción filosófica: se obliga a sí mismo a convertir en objeto de duda por principio, como decía él por una cuestión de método, absolutamente todas sus ideas, todo aquello en lo que había sido capaz de creer hasta el momento, incluso las cosas más cercanas y evidentes, como el hecho de que existen objetos fuera y más allá de mí, que escribo apoyado sobre una mesa, sentado en una silla, etcétera. Para estar bien seguro de dudar de todo, llega incluso a imaginar la hipótesis de la existencia de un «genio malvado» que se divertiría engañando en todas las circunstancias. Así, por ejemplo, se plantea la posibilidad de estar soñando que está despierto, a punto de ponerse a leer o de dar un paseo, cuando en realidad está «tumbado desnudo encima de su cama».

Resumiendo, adopta una actitud de escepticismo total que le lleva a no considerar cierto absolutamente nada... sólo que, al final, se da cuenta de que, después de todo, existe una certeza que sigue manteniendo su valor, una convicción que tiende a resistir incluso la duda más radical: ¡si pienso, aunque dude, yo debo existir! Puede que me equivoque sin cesar, que todas mis ideas sean falsas, que esté siendo permanentemente engañado por un genio maligno, ¡pero para poder equivocarme o ser engañado, es preciso, cuanto menos, que yo exista! ¡La única convicción capaz de resistir la duda, incluso la más radical, es la certeza de mi existencia!

De aquí la fórmula, que se convertirá en canónica en adelante, con la cual Descartes concluye su razonamiento: «Pienso, luego existo». Aunque mis pensamientos sean totalmente erróneos, al menos el que se refiere a mi existencia debe ser forzosamente veraz, porque es necesario existir aunque sólo sea para desvariar.

Estoy seguro de que algún día tus profesores de filosofía te hablarán de esa famosa duda cartesiana y del no menos famoso *cogito*. Sin duda, te explicarán por qué, a pesar de su aparente simplicidad, ha suscitado tantos comentarios e interpretaciones.

Por el momento, lo que quisiera que retuvieras es lo siguiente: tras la experiencia de la duda radical que Descartes imagina con precisión —y que puede que en principio te parezca un poco exagerada— aparecen, por primera vez en la historia de las ideas, tres ideas fundamentales llamadas a tener un gran éxito, que son las que, realmente, constituyen el fundamento de la filosofía moderna.

Aquí me limitaré a indicártelas, pero debes saber que se les podría dedicar, sin dificultad, un libro entero.

*Primera idea: si Descartes introduce en escena la ficción de la duda, no es sólo un juego intelectual, sino que pretende llegar a una nueva definición de verdad, pues está seguro de alcanzar un criterio de verdad fiable examinando más de cerca y con cuidado la única certeza que resiste absolutamente toda puesta en cuestión, el *cogito*. Podríamos decir que esta forma de razonamiento llevará a definir la verdad como aquello que resiste toda duda, como *aquello de lo que el sujeto humano está totalmente seguro*. De esta forma, nuestra conciencia subjetiva, nuestra certeza, se convertirá en el nuevo criterio de verdad. Lo que ya indica la importancia que adquirirá la *subjetividad* para los modernos, ya que, a partir de este momento, será el criterio considerado más seguro sobre el que basar la noción de verdad. Los antiguos la definían partiendo de términos *objetivos*, por ejemplo, explorando cómo se adecúa un juicio que emitimos a las realidades que en él se describen. Si yo digo que se ha hecho de noche, esta proposición sólo se considerará válida si corresponde a una realidad objetiva, si describe hechos reales al margen de que yo tenga o no certezas. Evidentemente, los antiguos también conocían el criterio de la certeza subjetiva. Lo encontramos, concretamente, en los *Diálogos* de Platón. Pero sólo será primordial a partir de Descartes hasta el punto de desbancar a todos los demás.*

La segunda idea fundamental será aún más decisiva en el plano histórico y político: hablamos de la idea de «tabla rasa» de rechazo absoluto de todos los prejuicios y todas las creencias heredadas de la tradición y del pasado. Dudando radicalmente, sin distinción, de la totalidad de las ideas recibidas, Descartes simplemente inventa la noción moderna de revolución. Como dirá en el siglo XIX otro gran pensador francés, Tocqueville, los hombres que hicieron la Revolución de 1789, a los que se llamó jacobinos, no fueron sino «cartesianos recién salidos de las escuelas que bajaron a la calle».

En efecto, se podría decir que los revolucionarios reprodujeron el gesto que tuviera Descartes en relación al pensamiento. Este último decretó la necesidad de dudar de toda creencia del pasado, de todas las ideas transmitidas por la familia, la nación o inculcadas durante la infancia por ciertas autoridades, como los maestros de la Iglesia. A continuación, afirmó que el sujeto, erigido en soberano autónomo (es decir, en el único capaz de decidir si eran verdaderas o no), debía criticar y examinar la tradición con toda libertad. De igual forma los revolucionarios franceses decidieron que había que acabar con toda herencia del Antiguo Régimen. Como dijera uno de ellos, Rabaud de Saint-Étienne, recurriendo a una formulación muy cartesiana que también haría época, la Revolución podía resumirse en una frase: «Nuestra historia no es nuestro código».

Más claramente: tras haber vencido un régimen basado en la aristocracia y la realeza, las desigualdades y los privilegios instituidos, no estamos obligados a hacer otro tanto. O, mejor dicho, nada nos obliga a respetar las tradiciones para siempre. Al contrario, cuando éstas no son buenas, hay que rechazarlas y cambiarlas. O, dicho escuetamente, hay que saber «hacer tabla rasa» para reconstruir enteramente y crear algo nuevo y, al igual que Descartes, poner en duda todas las creencias heredadas del pasado, empezar la tarea de reconstruir completamente la filosofía para fundamentarla, por fin, en algo realmente

sólido: una certeza inquebrantable, la de un sujeto que se recoge sobre sí mismo, en total transparencia, y que ya no confiará más que en sí mismo.

Te percatarás de que en los dos casos, el de Descartes y el de los revolucionarios franceses, el hombre, el *sujeto humano*, se erige en fundamento tanto de todo pensamiento como de todos los proyectos, tanto de la nueva filosofía a partir de la experiencia del *cogito* como de la democracia y la igualdad tras la abolición de los privilegios del Antiguo Régimen y la declaración, inaudita para la época, de la igualdad de todos los seres humanos.

Date cuenta asimismo de que existe una ligazón directa entre la primera y la segunda idea, entre la definición de la verdad como certeza del sujeto y la fundamentación de la ideología revolucionaria. Pues si es preciso hacer tabla rasa con el pasado y poner en rigurosa duda las opiniones, creencias y prejuicios que aún no hubieran pasado por la criba del examen crítico, sólo es porque no conviene creer, no conviene «admitir como parte de las propias creencias», como diría Descartes, nada de lo que no podamos estar absolutamente *seguros por nosotros mismos*. De ahí también la novedosa naturaleza, fundamentada en la conciencia individual y ya no en la tradición, de la única certeza que se impone sobre todas las demás: la de la existencia del sujeto en relación consigo mismo. Ya no será la confianza, no será la fe (como veíamos en el caso del cristianismo) la que permita alcanzar la verdad última, sino la conciencia de sí.

Esto nos permite exponer la *tercera idea* que quería sacar a colación y que no te puedes ni imaginar lo revolucionaria que resultaba en época de Descartes: hablo de la necesidad de *rechazar todo argumento de autoridad*. Denominamos «argumentos de autoridad» a aquellas creencias impuestas como verdades absolutas por instituciones dotadas de un poder que no se puede poner en cuestión y del que mucho menos se puede dudar: la familia, los maestros, los padres, etcétera. Por ejemplo, si la Iglesia decretaba que la Tierra no era redonda y que no giraba alrededor del Sol, había que admitirlo, y si te negabas, te arriesgabas a acabar en la hoguera como Giordano Bruno, o a tener que confesar públicamente, como Galileo, que estabas equivocado, aunque estuvieras en lo cierto.

Con esto es con lo que acabó Descartes con su famosa duda radical. Dicho de otra forma, simplemente inventó el espíritu crítico, la libertad de pensamiento y, por eso mismo, se erigió en el fundador de toda la filosofía moderna. La idea de que había que aceptar una opinión porque la defendían las autoridades, fueran éstas las que fueran, repugnaba tan profundamente a los modernos, que este asco acabó por convertirse en su seña de identidad. Podemos otorgar nuestra confianza a una persona o a una institución, pero este gesto ha dejado de tener el sentido tradicional. Si yo acepto el juicio de otro, en principio será porque tengo «buenas» razones para hacerlo, no porque una autoridad externa me lo imponga sin que yo pueda previamente reconocerlo como bueno, convertirlo en una certeza personal, subjetiva, con íntima convicción y, a ser posible, tras haber reflexionado.

Creo que tras estas precisiones ya te has debido hacer una idea mejor de por qué se

puede decir que la filosofía moderna es una filosofía del sujeto, un humanismo y, por eso mismo, un antropocentrismo, es decir, en sentido etimológico, una visión del mundo que sitúa al hombre (*anthropos*, en griego) —y no al cosmos o a la divinidad— en el centro de todo.

Ya hemos visto cómo este nuevo principio dio lugar a una nueva *theoria* a la par que a una nueva moral. Nos queda por decir algunas palabras sobre las modernas doctrinas de la salvación. Puede que seas consciente de que se trata de una tarea difícil en ausencia del cosmos y de Dios, puesto que, ateniéndonos estrictamente al humanismo, parece que la idea de salvación es poco menos que impensable.

Y, de hecho, ahora apreciarás lo difícil que es pensar en la moral al margen de un orden del mundo o de mandamientos divinos, aparte de que tampoco se entiende en qué podría basarse un mundo moderno que parte de unos hombres que, como sabemos, son mortales, para superar el miedo a la muerte. Esto es así hasta tal punto que, para muchos, la cuestión de la salvación desaparecerá del mapa. O bien, lo que es más lamentable, tenderá a confundirse con la ética.

Esta confusión sigue siendo muy frecuente y me gustaría, antes de abordar el tema de las respuestas propiamente modernas al problema de la salvación, intentar disiparla con la mayor claridad posible.

III. DE LA PREGUNTA MORAL A LA CUESTIÓN DE LA SALVACIÓN: EN TORNO A AQUELLO EN LO QUE AMBAS ESFERAS NO PODRÁN CONFUNDIRSE JAMÁS

Si quisiéramos reducir a lo esencial las ideas modernas que estamos examinando, podríamos limitarnos a definir las morales laicas como un conjunto de valores, expresados en deberes o imperativos, que nos invitan a mostrar ese mínimo respeto hacia los demás sin el cual resulta imposible una convivencia pacífica.

El respeto que nuestras sociedades (que han hecho de los derechos del hombre su ideal) nos exigen hacia los demás se basa en la idea de que todos tenemos igual dignidad, el mismo derecho a la libertad, a la libertad de expresión y al bienestar. La famosa fórmula según la cual «mi libertad acaba allí donde comienza la de los demás» es el axioma que está en la base de ese respeto hacia los demás, sin el cual la coexistencia pacífica no es posible.

Nadie pone en duda que las reglas morales sean rigurosamente indispensables, pues sin ellas lo que se perfila en el horizonte es la guerra de todos contra todos. Son la *condición necesaria* de esa pacífica vida en común que conducirá al mundo democrático. Pero no son *condición suficiente*, y me gustaría que entendieras bien que los principios éticos, por muy preciados que sean, no regulan en absoluto las cuestiones existenciales de las que se habían hecho cargo las doctrinas de la salvación.

Para que te convenzas de ello, me gustaría que reflexionaras por un instante sobre la siguiente ficción: imagina que dispones de una varita mágica que te permitiría lograr que todos los individuos que viven en la actualidad en el mundo observaran rigurosamente el ideal del respeto al otro tal y como se encarna en los principios propugnados por los

humanistas. Supongamos que los derechos del hombre se aplican de modo impecable en el mundo entero. Cada cual tendría plenamente en cuenta la dignidad de todos y se tomaría en serio el derecho de cada cual a tener acceso a esos bienes fundamentales que son la libertad y la felicidad.

Apenas podemos hacernos una idea del vuelco abismal, de la incomparable revolución que una actitud de este tipo introduciría en nuestras costumbres. En adelante ya no habría ni guerras, ni masacres, ni genocidios, ni crímenes contra la humanidad, ni racismo, ni xenofobia, ni violaciones, ni robos, ni dominación, ni exclusión, y las instituciones represoras o punitivas como el ejército, la policía, la justicia o las prisiones podrían, prácticamente, desaparecer.

Todo ello nos indica que la moral no cuenta nada, y nos hace ver hasta qué punto resulta necesaria para la vida en común y qué lejos estamos de hacerla realidad, aunque sólo sea de forma aproximada.

Por lo tanto, tampoco podrá solucionar ninguno, y digo bien, ninguno de nuestros problemas existenciales más profundos. Pues, aun cuando hiciéramos de la moral más sublime una realidad, nada impedirá que nos hagamos viejos, que tengamos que asistir impotentes a la aparición de arrugas y cabellos canos, que enfermemos, que atravesemos por separaciones dolorosas, que sepamos que nos moriremos y que morirán aquellos a los que amamos, que dudemos sobre la finalidad que perseguimos con la educación y pensemos sobre los medios necesarios para llevarla a buen puerto o, incluso, que nos aburramos y que pensemos que a la vida cotidiana le falta sal.

Podemos ser santos, apóstoles perfectos de los derechos del hombre y de la ética republicana, sin que nada nos garantice éxito en nuestra vida afectiva. La literatura está llena de ejemplos que muestran cómo la lógica de la moral y la de la vida amorosa obedecen a principios heterogéneos. Nunca la ética ha evitado que las personas se equivoquen o se sientan abandonadas. Si no recuerdo mal, ninguna de las historias de amor escenificadas en las grandes obras románticas pone el acento sobre la acción humanitaria. Si el respeto a los derechos del hombre permite llevar una vida pacífica en comunidad, estos últimos no dotan a la vida humana por sí mismos de sentido ni de finalidad o dirección.

He aquí la razón por la que, tanto en el mundo antiguo como en el moderno, hubo que inventar, más allá de la moral, algo que ocupara el lugar de una doctrina de la salvación. El problema es que sin cosmos y sin Dios la cosa parece especialmente difícil. ¿Cómo afrontar la fragilidad y la finitud de la existencia humana, la mortalidad de todas las cosas en este bajo mundo, desde la ausencia de todo principio exterior y superior a la humanidad?

Ésta es la ecuación que las doctrinas modernas de la salvación, para bien o para mal, han tenido que afrontar y han debido, mal que bien, intentar resolver.

El surgimiento de una espiritualidad moderna: ¿cómo pensar sobre la salvación si el mundo ya no es un orden armonioso y Dios ha muerto?

Para lograrlo, los modernos siguen dos grandes corrientes.

La primera —no te oculto que siempre me ha parecido un poco ridícula, aunque hay que reconocer que fue la tendencia dominante en los dos siglos siguientes y no se puede dejar de hablar de ella— es la de las «religiones de salvación en la tierra», especialmente el cientifismo, el patriotismo y el comunismo.

¿Qué significa la salvación en la tierra?

En líneas generales, como no se podían aferrar a un orden cósmico ni podían seguir creyendo en Dios, los modernos inventaron religiones sustitutivas, espiritualidades sin Dios. Si quieres que lo digamos de forma más sencilla, ideologías que, aunque se basan en un ateísmo radical, se aferran a ideas susceptibles de dotar a la existencia humana de un sentido, incluso de justificar que uno muera por ellas.

Del cientifismo de Julio Verne al comunismo de Marx, pasando por el patriotismo del siglo XIX, las grandes utopías humanas, demasiado humanas, han tenido al menos el mérito, un poco trágico en verdad, de intentar lo imposible: reinventar las ideas superiores, sin salir, al contrario de lo que hicieran los griegos con el cosmos y los cristianos con Dios, de los cuadros conformados por la humanidad como tal. Dicho más claramente, se plantean tres formas de salvar la vida o de justificar la propia muerte (al final acaba en lo mismo), sacrificándola a una causa superior: la revolución, la patria y la ciencia.

Con ayuda de estos tres «ídolos», como diría Nietzsche, se consigue salvar lo esencial de la fe: viviendo conforme a un ideal, sacrificándonos por él de ser necesario, se puede preservar la convicción de ser «salvado» a través de una vía de acceso a la eternidad alternativa.

Por ponerte un ejemplo caricaturesco, no obstante muy significativo de lo que fueron estas religiones de salvación terrenales (estas religiones que carecen de un ideal que trascienda a la humanidad), te citaré uno de los grandes artículos de la prensa francesa. Se publicó en la *France Nouvelle*, el semanario central del Partido Comunista, al día siguiente de la muerte de Stalin.

Como sin duda sabes, Stalin seguía siendo el jefe de la Unión Soviética, el «papa», si se me permite, del comunismo mundial, y sus fieles le consideraban, a pesar de todos sus crímenes, un auténtico héroe.

En esta época (1953), el Partido Comunista Francés manda publicar un artículo en su principal órgano de propaganda que hoy parece apabullante, pero que refleja perfectamente el carácter aún religioso en relación con la muerte en el corazón de una doctrina que pretendía ser radicalmente materialista y atea. He aquí el texto:

El corazón de Stalin, ilustre compañero de armas y prestigioso continuador de Lenin, jefe, amigo y hermano de los trabajadores de todos los países, ha dejado de combatir. Pero el estalinismo vive, es inmortal. El sublime nombre del genial maestro del comunismo mundial resplandecerá con brillante claridad a través de los siglos y siempre será pronunciado con amor por una humanidad que le brindará su reconocimiento. Seremos fieles a Stalin por siempre jamás. Los comunistas se

esforzarán por ser dignos, a través de su dedicación incansable a la causa sagrada de la clase obrera [...] del título de honor de estalinistas. Gloria eterna al gran Stalin, cuyas magistrales e imperecederas obras científicas nos ayudarán a reagrupar a la mayoría del pueblo[34].

Como puedes apreciar, el ideal comunista seguía siendo tan fuerte, tan «sagrado» como se afirmaba en el artículo del, por lo demás muy ateo, *France Nouvelle*, que permitía trascender la muerte, justificar el hecho de que uno tuviera que sacrificar su vida por él sin miedo ni remordimientos. Por tanto, no sería excesivo decir que nos encontramos ante una nueva forma de doctrinas de la salvación. Aún hoy, uno de los últimos vestigios de esta religión sin Dios, el himno nacional cubano, extiende esta esperanza a los simples ciudadanos haciéndoles ver que han sacrificado su destino personal a una causa superior porque «morir por la patria», dice su letra, «es entrar en la eternidad».

Como sabes, en la derecha existen formas de patriotismo exactamente equivalentes. Es lo que solemos denominar «nacionalismo», que va ligado a la idea de que, también desde esta perspectiva, merece la pena dar la vida por la nación a la que uno pertenece.

Haciendo gala de un estilo muy similar al del comunismo y el nacionalismo, el cientifismo nos brinda igualmente algunas razones para vivir o morir. Si alguna vez has leído un libro de Julio Verne, verás cómo los «sabios y los fundadores constructores», como aún se decía en la escuela primaria cuando yo era un niño, pensaban que descubriendo una tierra desconocida o una nueva ley científica, inventando una máquina capaz de explorar el cielo y la tierra, inscribían su nombre en la eternidad de la gran historia, justificando así toda su existencia.

Con su pan se lo coman.

Si te he dicho hace un momento que estas nuevas religiones siempre me han parecido un poco ridículas (de hecho, puede que muy ridículas), no es sólo por el número de muertos habidos en su nombre. Han matado mucho, es verdad, sobre todo las dos primeras, pero lo que me desconcierta sobre todo es su ingenuidad. Porque te habrás dado cuenta de que la salvación del individuo, a pesar de todos sus esfuerzos, no puede confundirse con la de la humanidad. Cuando uno se consagra por entero a una causa sublime con la convicción de que el ideal es infinitamente superior a su propia vida, al final siempre es el individuo el que sufre y muere en tanto que ser particular, nadie muere en su lugar. De cara a esta muerte personal, el comunismo, el cientifismo, el nacionalismo y todos los demás «ismos» con los que quisiéramos sustituirlos corren el peligro de mostrarse un día u otro como abstracciones desesperadamente vacías.

Como dirá el más grande de los pensadores posmodernos, Nietzsche, cuyas ideas estudiaremos en el siguiente capítulo, esta pasión por los grandes «diseños» que se supone están por encima de los individuos, incluso por encima de la vida misma, ¿no es un último ardid de las religiones a las que pretendían superar?

Por tanto, por muy irrisorios que puedan parecer sus desesperados esfuerzos, lo que estaba en juego, después de todo, era una revolución de una importancia considerable.

Pues lo que está detrás de estas falsas religiones y su banalidad aparente o real es simplemente la secularización o humanización del mundo. A falta de principios cósmicos o religiosos, es la humanidad misma la que se empieza a sacralizar, hasta el punto de llegar a ostentar, a su vez, el estatuto de principio trascendente. Por lo demás, la operación no tiene nada de impensable: después de todo, nadie puede negar que la humanidad, globalmente considerada, sea de alguna manera superior a cada uno de los individuos que la componen, al igual que el interés general debería, en principio, prevalecer sobre el de los particulares.

He aquí, sin duda, la razón por la que estas nuevas doctrinas de la salvación sin Dios ni orden cósmico han conseguido captar a tantos nuevos fieles.

Pero, como te he dejado entrever en estas últimas páginas, al margen de estas formas inéditas de religiosidad, la filosofía moderna también ha logrado pensar de otra manera, de una forma infinitamente más profunda en torno a la cuestión de la salvación.

En este momento no quiero desarrollar en profundidad los nuevos contenidos de una aproximación humanista al problema. Prefiero retomar el tema en el capítulo consagrado al pensamiento contemporáneo, cuando hayamos estudiado a Nietzsche.

Sólo te diré algunas palabras, para que no pienses que el pensamiento moderno se reduce a las banalidades mortíferas del comunismo, el cientifismo o el nacionalismo.

Es Kant quien, siguiendo las huellas de Rousseau, lanza por primera vez la idea crucial del «pensamiento ampliado» (*erweiterte Denkungsart*) para dar sentido a la vida humana. El pensamiento ampliado es, en su opinión, lo contrario del pensamiento limitado. Es el pensamiento que consigue sustraerse a las condiciones concretas de su origen para elevarse hasta lograr la comprensión del prójimo.

Por ponerte un ejemplo sencillo, cuando aprendes una lengua extranjera es preciso que te alejes de ti mismo y de tu condición particular de partida (por ejemplo, la de francés) para acceder a una esfera más amplia, más universal, en la que vive otra cultura, cuando no otro tipo de humanidad, en cualquier caso una comunidad humana distinta a la que tú perteneces y de la que, de alguna manera, comienzas a desprenderte, sin renegar de ella.

Al sustraerse a las particularidades iniciales uno adquiere *más humanidad*. Al aprender otra lengua, no es ya sólo que puedas comunicarte con un mayor número de seres humanos, sino que además descubres a través del lenguaje otras ideas, otras formas de humor, otras maneras de relacionarte con los demás y con el mundo. Amplías tu mirada y rebasas los límites naturales del pensamiento anclado en tu comunidad, el prototipo del pensamiento limitado.

Más allá del ejemplo concreto de las lenguas, lo que está en juego es el sentido de la experiencia humana. Si al conocer y amar eres uno con el otro, entras, ampliando tus horizontes, cultivándote, en una dimensión de la existencia humana que la «justifica» y la dota de sentido, proporcionándole, a la vez, un significado y una dirección.

Uno podría preguntarse: ¿de qué sirve «crecer» en esta dirección? Tal vez sea un fin en sí mismo y aunque esta idea no nos salve de la muerte (pero ¿qué podría salvarnos?), al menos daría sentido al hecho de afrontarla.

Volveremos sobre esta idea más adelante, para darle la consistencia que merece e

indicarte con mayor exactitud cómo estas ideas toman el relevo de las antiguas doctrinas de salvación.

Pero por el momento, y precisamente para comprender la necesidad de la aparición de un discurso finalmente desilusionado, hay que atravesar una nueva etapa: la de la *deconstrucción*, la de la crítica a las ilusiones e ingenuidades de las antiguas visiones del mundo. Y, en este plano, el más grande de los filósofos es Nietzsche, el maestro de la sospecha, el pensador más corrosivo que catapultará hacia delante toda la filosofía venidera: después de él, será imposible volver a las creencias de antaño.

Es hora de que empieces a entender por ti mismo por qué.

LA POSMODERNIDAD: EL CASO DE NIETZSCHE

De entrada, una observación sobre el vocabulario. En la filosofía contemporánea se ha tomado la costumbre de denominar posmodernos a aquellos pensadores que, a partir de mediados del siglo XIX, emprendieron la crítica del humanismo moderno y, más concretamente, de la filosofía ilustrada. Al igual que esta última había roto con las grandes cosmologías de la Antigüedad e iniciado una fuerte crítica a la religión, los posmodernos cuestionarán dos de las más sagradas convicciones de los modernos de los siglos XVII y XVIII. Aquélla según la cual el ser humano sería el centro del mundo, el principio informador de todos los valores morales y políticos, y aquella que tendía a considerar la razón una formidable fuerza emancipadora que haría que, gracias al progreso de «las luces», pudiéramos, por fin, ser más libres y más felices.

La filosofía posmoderna pondrá en tela de juicio ambos postulados. Y así será, a la vez, *crítica con el humanismo y con el racionalismo*. No cabe duda de que Nietzsche constituye su punto álgido. Hay que decir que, se piense lo que se piense al respecto (y pronto comprobarás que se pueden tener muchas reservas respecto al pensamiento de Nietzsche), la radicalidad, por no decir la violencia, de sus ataques al racionalismo y al humanismo sólo son comparables al genio que demuestra en esta empresa.

Pero, después de todo, ¿qué necesidad había de deconstruir (como dirá el gran filósofo contemporáneo Heidegger) lo que al humanismo moderno le había costado tanto construir? ¿Por qué pasar, una vez más, de una visión del mundo a otra? ¿Qué motivos hicieron pensar que la Ilustración había sido insuficiente e ilusoria y que las razones alegadas por la nueva filosofía habían de «ir más allá»?

Si nos atenemos a lo esencial, la respuesta puede ser muy breve. Como hemos tenido ocasión de comprobar juntos, la filosofía moderna había, a su vez, destituido al cosmos y criticado a las autoridades religiosas para reemplazarlas por la razón y la libertad humanas, por un ideal democrático y humanista de valores morales contruidos sobre la humanidad del hombre, sobre aquello que supone una diferencia específica respecto de todas las demás criaturas, empezando por los animales. Pero, como recordarás, esto se hace sobre la base de una duda radical, la misma que Descartes hiciera entrar en escena a través de sus obras. Es decir, el fondo es una auténtica sacralización del espíritu crítico, de una libertad de pensamiento en cuyo nombre se justifica que se haga tábula rasa con toda herencia del pasado, con toda tradición. La ciencia misma reposará enteramente sobre este principio, de manera que, en adelante, nada la detendrá en su búsqueda de la verdad.

Pero fue precisamente esto lo que los modernos no calibraron bien. Como si se tratara de aprendices incapaces de controlar las fuerzas que desencadenan, Descartes y los filósofos ilustrados también liberaron un espíritu, el espíritu crítico al que, una vez puesto

en marcha, nada pudo parar. Es como un ácido que sigue corroyendo los materiales con los que entra en contacto, incluso cuando se intenta evitar la corrosión arrojando agua sobre los objetos. A la razón y los ideales humanistas les costará caro, pues el mundo intelectual construido a partir de ellos acabará siendo víctima de los mismos principios sobre los que reposaba.

Pero seamos un poco más precisos.

La ciencia moderna, fruto del espíritu crítico y la duda metódica, arruinó las cosmologías y debilitó considerablemente, al menos durante los primeros tiempos, los fundamentos de la autoridad religiosa. Esto es un hecho. Por otro lado, como tuvimos ocasión de comprobar en la última parte del capítulo precedente, el humanismo no destruyó la estructura religiosa fundamental, nada más lejos de él que acabar con la contraposición entre el «allí arriba» y el «aquí abajo», paraíso y realidad terrena o, si se prefiere, lo ideal y lo real. He aquí por qué, en opinión de Nietzsche, aunque los republicanos herederos de la Ilustración se dijieran ateos, cuando no materialistas, en realidad seguían siendo *creyentes*. No, evidentemente, en el sentido de que continuaran rezándole a Dios, sino en el sentido de que allí donde soñaron quimeras nuevas siguieron creyendo en la existencia de ciertos valores situados *por encima de la vida* según los cuales lo real había de ser juzgado en nombre de lo ideal. Lo que hacía necesario transformar las cosas para adecuarlas a ideales superiores: los derechos del hombre, la ciencia, la razón, la democracia, el socialismo, la igualdad de oportunidades, etcétera.

Esta forma de ver el mundo sigue siendo fundamentalmente heredera de la teología, incluso aunque no se sea consciente de ello y se la tenga por revolucionaria o no religiosa. En resumen, en opinión de los posmodernos, y especialmente de Nietzsche, el humanismo ilustrado sigue atrapado en las estructuras esenciales de una religión a la que retoma, sin darse cuenta, en el mismo momento en el que pretende haberla superado. Ésta es la razón por la que habrá de encajar, en un momento dado, las mismas críticas que había esgrimido contra otros, por ejemplo, contra los partidarios de cosmologías antiguas o del pensamiento religioso.

En el prólogo de *Ecce homo*, uno de esos raros libros que han adoptado la forma de confesiones, Nietzsche va a describir su actitud filosófica en términos que muestran perfectamente la ruptura que se genera entre él y el humanismo moderno. Este último no dejaba de pregonar su fe en el progreso, su convicción de que la difusión de las ciencias y de la tecnología alumbraría días mejores, de que la política y la historia debían guiarse por un ideal, una utopía que convirtiera a la humanidad en algo más respetuosa consigo misma, etcétera. Aquí radica, exactamente, el tipo de creencia, de religiosidad sin Dios o (como diría el propio Nietzsche, que recurría a un vocabulario particular) de «ídolos» que se propone deconstruir «filosofando con un martillo». Escuchémosle un instante:

La última cosa que yo pretendería sería mejorar a la humanidad. Yo no establezco nuevos ídolos; los antiguos van a aprender lo que significa tener pies de barro. Derribar ídolos (tal es mi palabra para decir «ideales»), eso sí forma ya parte de mi oficio. Se ha despojado a la realidad de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la

medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal. [...] Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos, hasta llegar a adorar los valores inversos de aquellos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado derecho al futuro[35].

No se trata, por tanto, de rehacer un *mundo humano*, un «reino de fines», en el que los hombres fueran, por fin, iguales y dignos, tal y como querían Kant y los republicanos. Desde el punto de vista de la posmodernidad, la democracia, sea cual fuere el contenido del que se la dote, no deja de ser una nueva ilusión religiosa entre otras, puede incluso que una de las peores, porque la mayoría de las veces se la disimula bajo la apariencia de una ruptura con el mundo de lo religioso y aparece gustosamente como laica. Nietzsche vuelve sobre este punto una y otra vez. En este sentido, podemos citar por su claridad un pasaje de su libro *Más allá del bien y del mal*, si bien es sólo un ejemplo entre miles:

Nosotros, los que somos de otra creencia; nosotros, los que consideramos el movimiento democrático no meramente como una forma de decadencia de la organización política, sino como forma de decadencia, esto es, de empequeñecimiento del hombre, como su mediocrización y como un rebajamiento de valor, ¿adónde tendremos que acudir con nuestras esperanzas?[36]

En todo caso, ¡en cualquier lugar que no sea la democracia! Es absurdo intentar negarlo: Nietzsche es lo opuesto a un demócrata y, desgraciadamente, no es casualidad que los nazis le consideraran uno de sus inspiradores.

Pero, si aun así se le quiere comprender, hay que ir más lejos antes de juzgarle, puede que mucho más lejos y especialmente en una dirección muy concreta: si aborrece los ideales como tales, si pretende romper los ídolos de los modernos con su martillo filosófico es porque todos ellos crean lo que, en su opinión, es una negación de la vida, lo que él llama *nihilismo*. Antes incluso de adentrarnos más en su obra es esencial que te hagas al menos una idea de esta noción que resulta central en su deconstrucción de las utopías morales y políticas modernas.

Nietzsche está convencido de que todos los ideales, sean explícitamente religiosos o no, sean de derechas o de izquierdas, conservadores o progresistas, espirituales o materialistas, poseen la misma estructura y comparten la misma finalidad. Como ya te he explicado, proceden fundamentalmente de una estructura teológica según la cual se trata siempre de inventar un *más allá* mejor que el *aquí abajo*, de imaginar valores pretendidamente *superiores y exteriores a la vida* o, por decirlo en jerga filosófica, valores trascendentes. Así, en opinión de Nietzsche, las invenciones de este tipo siempre encierran, secretamente, «intenciones malvadas». Su auténtica finalidad no es ayudar a la humanidad, sino únicamente poder juzgar para finalmente *condenar la vida misma*. Negar lo verdaderamente real en nombre de falsas realidades, en lugar de asumirlo tal como es.

Es a esta negación de lo real en nombre de un ideal a lo que Nietzsche denomina nihilismo. Como si, gracias a esta ficción de pretendidos ideales y utopías, uno se situara fuera de la realidad, incluso de la vida y, por lo tanto, el núcleo de su pensamiento, su conclusión última, sería que *no existe lo trascendente*, que todo juicio es un síntoma, una emanación de la vida que forma parte de la vida misma y jamás puede situarse más allá de ésta.

He aquí la tesis central de todo el pensamiento de Nietzsche, y si la llegas a entender bien, nada te impedirá leerle: no hay nada más allá de la realidad de la vida, ni por debajo de ella, ni por encima, ni cielo, ni infierno, y todos los famosos ideales de la política, de la moral y de la religión no son más que ídolos, abotargamientos metafísicos, *ficciones que no conducen sino a huir de la vida antes de volverse contra ella*. Y esto es lo que uno hace cuando juzga la realidad en nombre de un ideal, como si fuera trascendente y estuviera por encima de ella, cuando, en realidad, toda ella es, de parte a parte y sin que exista el menor resquicio, immanente.

Volveremos sobre esta idea, la precisaremos y pondremos ejemplos concretos para que la entiendas bien (lo que no es nada fácil). Pero, ya de entrada, habrás podido percibir por qué la filosofía posmoderna no podía sino acabar criticando a los pensadores modernos, aún demasiado ligados para su gusto a las utopías religiosas.

Se podría decir que los modernos son como el cazador cazado: ellos inventaron el espíritu crítico, la duda y la razón lúcida... ¡y todos estos ingredientes esenciales de su filosofía han acabado volviéndose contra ellos! A los principales pensadores posmodernos, a Nietzsche sin duda, pero también, al menos en parte, a Marx y a Freud, se les acabará denominando con razón los «filósofos de la sospecha»; y harán que el fin último de la filosofía consista en deconstruir las ilusiones en las que se adormecía el humanismo clásico. Los filósofos de la sospecha son aquellos pensadores que elevan a criterio analítico el presentimiento de que siempre hay tras las creencias tradicionales, tras los «viejos y buenos valores» que dicen ser puros, nobles y trascendentes, *intereses ocultos, elecciones inconscientes, verdades más profundas y, a menudo, inconfesables*. Al igual que el psicoanalista que intenta rastrear y comprender el inconsciente a través de los síntomas de su paciente, el filósofo posmoderno enseña, ante todo, a desconfiar de las evidencias más primarias, de las ideas heredadas para intentar ver más allá, desde abajo, de forma sesgada de ser necesario, a fin de detectar las partes disimuladas que, en última instancia, conforman su base.

Ésta es asimismo la razón por la que a Nietzsche no le gustan las grandes avenidas ni los «consensos». Prefiere los atajos, los márgenes y a los sujetos que se irritan. En el fondo, al igual que los padres fundadores del arte contemporáneo, como Picasso en la pintura o Schönberg en la música, Nietzsche es un vanguardista, alguien para quien innovar está por encima de todo, para lo cual hay que liquidar el pasado. Lo que caracterizará en mayor medida al ambiente posmoderno en su momento álgido es su lado irreverente, ese hastío que demuestran hacia los buenos sentimientos, los valores burgueses, tan seguros ellos y tan bien instalados en el mundo. Uno se postra ante la verdad científica, la razón, la moral de Kant, la democracia, el socialismo, la república,

etcétera. Todo esto es lo que los vanguardistas, con Nietzsche a la cabeza, deciden romper, para desvelar al mundo lo que se esconde detrás. Tienen, si quieres decirlo así, una faceta un poco *hooligan* (aunque, desde luego, son más cultos), que se vislumbra en la intrepidez que despliegan porque, desde su punto de vista, el humanismo ha perdido todo el poder de creación y destrucción que poseía en origen, cuando él mismo destrozaba a los ídolos de la cosmología griega o de la religión cristiana, antes de «aburguesarse» a su vez.

Así se explica el radicalismo, la brutalidad, y quizá también los terribles errores de la posmodernidad filosófica, digámoslo tranquilamente, al margen de toda polémica. No fue por azar que Nietzsche se convirtiera en el pensador fetiche de los nazis, ni que Marx acabara siendo el de los estalinistas y maoístas. Pero no se puede negar que el pensamiento de Nietzsche, a veces insoportable, es también genial, y desvela deseos. Uno puede no compartir sus ideas, incluso odiarlas, pero tras conocerlas, no puede seguir pensando como antes. Éste es el signo innegable del genio.

Para pasar a exponerte los principales elementos de su filosofía recurriré a los tres grandes ejes a los que ya te habrás acostumbrado: *theoria*, praxis y doctrina de la salvación.

Algunos especialistas en Nietzsche (o que pretenden serlo) no dejarán de asegurarte que es absurdo querer encontrar algo parecido a una *theoria* en quien fue, por excelencia, (y acabo de explicar el porqué) el matarife del racionalismo, el crítico incansable de toda «voluntad de verdad»; un pensador que nunca dejó de mofarse de lo que denominaba el «hombre teórico» (filósofo o científico), al que animaba la «pasión por el conocimiento». Aún parecería más sacrílego a los ortodoxos nietzscheanos (pues esa rara especie que hubiera hecho reír a Nietzsche existe) que se hable de una «moral», ya que Nietzsche no hacía más que llamarse a sí mismo «inmoralista», desplegando una inteligencia que hace que se recuerde a menudo que quizá no fuera casualidad que muriera loco. ¿Y qué decir de una doctrina de la salvación formulada por quien hablara de la «muerte de Dios», por un filósofo que tuvo la audacia de compararse con el anticristo y convertir explícitamente en irrisoria cualquier tipo de espiritualidad?

Permíteme otro consejo: no hagas caso de todo lo que se te diga y juzga por ti mismo. Lee las obras de Nietzsche; yo te sugeriría empezar por *Crepúsculo de los ídolos* y, más concretamente, por ese breve capítulo titulado «El problema de Sócrates», que comentaré enseguida. Compara las interpretaciones que ofrecen unos y otros y, luego, fórmate tu propia opinión.

Algo evidente hasta para los lectores novatos es que no cabe encontrar en Nietzsche una *theoria*, una praxis o una doctrina de la salvación similar a las que hemos hallado en los estoicos, los cristianos, o incluso en Descartes, Rousseau o Kant. Nietzsche es lo que se llama un «genealogista» (es como se denominaba a sí mismo), un «destructor», alguien que dedica su vida a dinamitar las ilusiones de la tradición filosófica, eso no lo puede negar nadie.

¿Significa esto que no cabe hallar en su obra un pensamiento llamado a *ocupar el lugar de las ideas antiguas*, capaz de sustituir a los ídolos de la metafísica tradicional?

Evidentemente, no, y como vas a ver, Nietzsche no deconstruye la cosmología griega, el cristianismo o la filosofía ilustrada por el simple placer de negar o destruir, sino para hacer sitio a ideas nuevas, radicales, que sí conformarán, aunque sea en un sentido inédito, una *theoria*, una praxis e incluso una doctrina de la salvación, eso sí, de una nueva especie.

De este modo sigue siendo un filósofo.

Veámoslo un poco más de cerca. Continuemos, sin dejarnos impresionar por vanas puestas en guardia, retomando nuestros tres grandes ejes para buscar lo nuevo en Nietzsche, aquello que colocara en su lugar y su puesto mientras empezaba a socavarlos *desde abajo*.

I. MÁS ALLÁ DE LA *THEORIA*: UN «GAY SABER» QUE SE HA DESEMBARAZADO DEL *COSMOS*, DE DIOS Y DE LOS «ÍDOLOS» DE LA RAZÓN

Perdona que vuelva sobre lo mismo, pero se trata de algo tan importante que debo asegurarme de que has entendido bien que siempre, en toda *theoria* filosófica, existen dos aspectos. Están el *theion* y el *orao*, lo *divino* que uno intenta localizar en lo real y el *ver* que lo contempla; *lo que uno quiere conocer* y aquello *con lo que uno intenta llegar a conocer* (los instrumentos de los que se vale). Dicho de otra forma, la *theoria* engloba siempre, por un lado, la definición de la esencia más íntima del ser, de aquello que resulta ser lo más importante del mundo que nos circunda —lo que denominamos *ontología* (*onto* proviene del griego y significa «ser»)—, y, por otro, la visión o, al menos, los medios de conocimiento que nos permiten aprehenderla (lo que se llama *teoría del conocimiento*).

Si recuerdas, en el caso de los estoicos la ontología consiste en definir la esencia más íntima del ser, aquello que en la realidad es lo más real o lo más divino, como la armonía, el cosmos, el orden armonioso, justo y bello. En cuanto a la teoría del conocimiento, para ellos reside en la contemplación que, gracias a la actividad del intelecto, llega a aprehender el aspecto «lógico» del universo, el logos universal que estructura el mundo entero. En el caso de los cristianos, el Ser supremo es más ya no que el cosmos, sino un Dios personal, y el instrumento adecuado para pensarlo, el único medio, a decir verdad, de unirse a él de alguna forma, ya no es la razón sino la fe. Para los modernos, especialmente en Newton y Kant, el universo deja de ser cósmico o divino para convertirse en un campo de fuerzas que el sabio se esfuerza en pensar con la ayuda de su entendimiento, formulando grandes leyes, como la de la causalidad que rige las relaciones entre los cuerpos.

También encontramos en Nietzsche los dos ejes constitutivos de la *theoria* de los que acabamos de hablar. Así podremos analizar las distorsiones a las que los somete y cómo los reutiliza de manera inédita.

Como verás, su *theoria*, haciendo un malévolo juego de palabras, es más bien una *atheoria*, en el mismo sentido en el que se dice de un hombre que no cree en Dios que es *atheo*, literalmente «sin Dios» (en griego, el prefijo *a-* significa simplemente «sin»).

Para Nietzsche, por un lado, el fundamento de lo real, la esencia más íntima del ser, no tiene nada de cósmico ni de divino, todo lo contrario. Pero, por otro, el conocimiento no procede de las categorías de la visión, la *orao* griega. No se trata de una contemplación o de un espectáculo pasivo, como en el caso de los antiguos. Tampoco es ya, como lo era en el caso de los modernos, un intento de crear vínculos entre las cosas con el fin de encontrar una nueva forma de orden y de sentido. Por el contrario, como ya he sugerido, se trata de una deconstrucción a la que Nietzsche mismo pone el nombre de *genealogía*.

La palabra es muy gráfica: al igual que en el caso de aquella actividad que consiste en rastrear los orígenes y relaciones de una familia, las raíces, el tronco y las ramas de su árbol genealógico, la verdadera filosofía debe, según Nietzsche, sacar a colación el origen oculto de ideas y valores que se creían intocables, sagrados o caídos del cielo para hacerlos descender sobre la tierra y desvelar la forma, a menudo muy terrenal (una de las palabras favoritas de Nietzsche), en que fueron realmente engendrados.

Detengámonos un poco más en esta idea antes de entrar en el tema de la ontología.

A. Teoría del conocimiento: cómo la «genealogía» ocupa el lugar de la *theoria*

Como ya te he empezado a explicar, la tesis más profunda de Nietzsche, la que va a ser el fundamento de toda su filosofía —su «materialismo», si lo definimos como rechazo absoluto a los ideales—, es que no existe absolutamente *ningún punto de vista exterior* y superior a la vida misma, ningún punto de vista que goce del privilegio de poder ser deducido del campo de fuerzas que *constituye lo real, la esencia más íntima del ser*.

Por lo tanto, ningún juicio sobre la existencia en general tiene el menor sentido, no es más que una ilusión, un mero síntoma que no hace sino expresar un cierto estado de las fuerzas vitales de quien lo manifiesta.

Esto es lo que Nietzsche enuncia de forma clara en un pasaje decisivo de *Crepúsculo de los ídolos*:

Los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas [...], en sí, tales juicios son estupideces. Hay que alargar del todo los dedos hacia ella y hacer el intento de agarrar esta extraordinaria finura, el valor de la vida no puede ser tasado. No por un ser vivo, porque éste es parte, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto por una razón distinta. El que por parte de un filósofo se vea un problema en el valor de la vida no deja de ser incluso un reparo contra él, un signo de interrogación puesto junto a su sabiduría, una falta de sabiduría[37].

Para el deconstructor, para el genealogista, no sólo no existe ningún juicio de valor «objetivo», «desinteresado», es decir, al margen de los intereses vitales de quien lo expresa —lo que ya de por sí supone la ruina de los conceptos clásicos del derecho y la

moral—, sino que, por las mismas razones, negará la existencia de un *sujeto en sí*, autónomo y libre, y de los *hechos en sí*, objetivos y totalmente verdaderos. Pues todos nuestros juicios, todos nuestros enunciados, todas las frases que pronunciamos y las ideas que emitimos, son expresión de nuestro estado vital, emanaciones de la vida que hay en nosotros y en absoluto entidades abstractas, autónomas o independientes de las fuerzas vitales que habitan en nosotros. Y la tarea de la genealogía consiste en demostrar esta nueva verdad, más elevada que todas las demás.

Por ello, según una de las fórmulas más célebres de Nietzsche, «no existen los hechos, sólo interpretaciones de los hechos». De manera que nunca seremos individuos autónomos y libres, capaces de trascender la realidad en cuyo seno vivimos, sino sólo productos históricos totalmente inmersos en esta realidad que es la vida. De igual forma, en contra de lo que piensan los positivistas o los científicos, no hay «estados de facto en sí». Al sabio le gusta decir «¡he ahí los hechos!» para negar una objeción o, simplemente, para manifestar el sentimiento que experimenta ante las constricciones que impone la «verdad objetiva». Pero los hechos a los que pretende someterse como a algo dado, intangible e incontestable, nunca son más (al menos si uno se sitúa en un nivel de reflexión más profundo) que el producto, a su vez fluctuante, de una historia de la vida en general y de las fuerzas que la componen en uno u otro momento concreto.

Así, la auténtica filosofía conduce a un punto de vista que da vértigo: a través de la actividad de deconstrucción que mueve al genealogista, éste acaba percatándose de que tras las valoraciones, en el fondo, no hay más que un abismo; tras los mundos hay otros mundos que están ahí, inaprensibles. Sólo al margen de la «manada», el auténtico filósofo debe afrontar la angustiosa tarea de mirar la faz de ese abismo:

El eremita [...] pondrá en duda que un filósofo pueda tener en absoluto opiniones «últimas y auténticas», que en él no haya, no tenga que haber detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía, un mundo más amplio, más extraño, más rico, situado más allá de la superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada fundamentación. Toda filosofía es una filosofía de fachada, he aquí un juicio del eremita. [...] Toda filosofía esconde también una filosofía; toda opinión es también un escondite; toda palabra también una máscara[38].

Pero si el conocimiento no puede llegar jamás a aprehender la verdad absoluta, si ésta se posa sin cesar de horizonte en horizonte, sin ser capaz de hallar una roca sólida y definitiva, es porque lo real mismo es un caos que ya no guarda parecido alguno con la armonía preconizada por los antiguos, ni siquiera con el universo aún más o menos «racionalizable» de los modernos.

Será de la mano de esta nueva idea como vas a entrar en el auténtico núcleo del pensamiento de Nietzsche.

B. Ontología: una definición del mundo como caos que no tiene nada de cósmico ni de divino

Si quieres llegar a entender bien a Nietzsche no tienes más que partir de la idea de que él piensa el mundo poco más o menos desde el punto de vista contrario al de los estoicos. Estos últimos postulaban la existencia de un cosmos, un orden armonioso y bueno que nos invitaba a tomarlo como modelo para hallar en él nuestro justo sitio. Nietzsche cree exactamente lo contrario: que el mundo, tanto orgánico como inorgánico, está tanto dentro como fuera de nosotros y es algo así como un vasto campo de energía, un entretrejo de fuerzas y pulsiones cuya multiplicidad infinita y caótica es *irreducible a la unidad*. Dicho en otras palabras, desde su punto de vista el cosmos de los griegos es la mentira por excelencia, un invento ciertamente bello, pero sólo pensado para consolar a los hombres y dotarlos de seguridad en sí mismos:

¿Sabéis qué es el mundo para mí? ¿Queréis que os lo muestre mirándoos en mi espejo? Este mundo es un monstruo de energía, sin comienzo ni fin, una suma fija de fuerzas, dura como el hierro. [...] Un mar de fuerzas tempestuosas, un flujo perpetuo[39].

Si has leído bien lo anterior, quizá me digas que ya en tiempos de los modernos, tras Newton y Kant, por ejemplo, el cosmos de los griegos había hecho aguas. Y te preguntarás en qué aspectos va más lejos Nietzsche que ellos en la deconstrucción de esa vieja idea de armonía.

Por responderte en una sola frase, la diferencia entre lo posmoderno y lo moderno, la diferencia, si prefieres, entre Nietzsche y Kant (o Newton, o Claude Bernard) es que estos últimos intentan con todas sus fuerzas volver a dar con la unidad, la coherencia, el orden en el mundo, recurriendo a la racionalidad, a la lógica. Acuérdate, por ejemplo, del caso de Claude Bernard y sus conejos: el sabio busca desesperadamente explicaciones, quiere recobrar el sentido, hallar la razón que subyace al curso de los acontecimientos. Y el mundo de Newton, aun siendo un conglomerado de fuerzas y de objetos que chocan entre sí, no deja de ser, en última instancia, un universo unificado y regido por leyes, como la de la gravitación universal, que permiten reencontrar un cierto orden en las cosas.

En opinión de Nietzsche, llevar a cabo una empresa de este estilo es perder el tiempo, pues sigue siendo víctima de las ilusiones de la razón, del sentido y de la lógica en la medida en que una reunificación de las fuerzas caóticas del mundo ya no es posible. Al igual que los hombres del Renacimiento vieron hundirse el cosmos bajo los golpes de la nueva física, somos presa del espanto, pero ya no podemos encontrar ningún tipo de consuelo:

Un gran estremecimiento nos recorre de nuevo, pero ¿quién tendrá el gusto de divinizar de nuevo al modo antiguo este monstruo que es el mundo desconocido? [...] ¡Ay! Se dan demasiadas posibilidades no divinas de interpretación de este algo desconocido, demasiada diablura, necesidad, payasada[40].

Por lo tanto, el racionalismo científico de los modernos no es más que una ilusión, una forma de seguir, en el fondo, tras las cosmologías antiguas, una «proyección» humana (Nietzsche emplea ya aquí las mismas palabras que usará Freud), es decir, una forma de pensar que nuestros deseos son realidades, de procurarnos un poder aparente sobre la materia inerte, multiforme y caótica que, en realidad, se nos escapa de las manos por todas partes.

Hace poco te hablaba de Schönberg y de Picasso, los padres fundadores del arte contemporáneo: en el fondo ellos están en la misma frecuencia de onda que Nietzsche. Si miras sus cuadros o escuchas su música, verás que el mundo que nos ofrecen es un mundo igualmente desestructurado, caótico, quebrado, ilógico, desprovisto de esa «bella unidad» que la perspectiva y el respeto a las reglas de la armonía confieren a las obras de arte del pasado. Esto te dará una idea bastante precisa de lo que pensaba Nietzsche cincuenta años antes que ellos. Y de paso verás que la filosofía, al igual que las artes, siempre ha ido por delante de su tiempo.

Como te podrás imaginar, en estas condiciones existen pocas posibilidades de que la actividad filosofía pueda consistir en contemplar no se sabe bien qué tipo de orden divino que estructuraría el universo. Es imposible que adopte, en sentido estricto, al menos en el sentido que refleja la etimología de la palabra, la forma de una *theoria*, de una «visión» de lo que quiera que sea lo «divino». La idea de un universo único y armonioso se considera la ilusión suprema. Para el genealogista se trata, sin duda, de una postura arriesgada pero, no obstante, es preciso disipar esa ilusión.

Lo cual no hace que Nietzsche sea menos filósofo que otros. Él intenta, como todos, comprender la realidad que nos circunda, captar la naturaleza profunda de este mundo en el que, por muy caótico que sea, debemos aprender a situarnos.

Pero, más que buscar a cualquier precio una racionalidad inscrita en el caos, en ese campo de fuerzas contradictorias que es el universo y al que otorga el nombre de *vida*, Nietzsche nos propone diferenciar entre dos esferas muy distintas, entre dos grandes tipos de fuerzas o, dicho en sus propias palabras, entre «pulsiones» e «instintos». Por un lado estarían las fuerzas «reactivas»; por otro, las «activas».

Sobre esta distinción se afianza todo su pensamiento. Por tanto, debemos detenernos aquí el tiempo suficiente para que la comprendas en toda su profundidad, pues sus raíces y sus ramificaciones tienden a explicarse frecuentemente pero, como también tendrás ocasión de comprobar, no siempre de forma clara.

En una primera aproximación, se puede decir que las fuerzas reactivas tienen por modelo en el plano intelectual la «voluntad de verdad» que animaba la filosofía clásica y aún hoy impulsa la ciencia. En el ámbito político tiende a hacer realidad el ideal democrático. Las activas, en cambio, entran en juego básicamente en el arte y su universo natural es el de la aristocracia.

Veamos todo esto con más detalle.

Las fuerzas «reactivas» o la negación del mundo sensible: cómo se expresan en la

«voluntad de verdad», tan apreciada por el racionalismo moderno, para culminar en el ideal democrático

Empecemos por el análisis de las fuerzas reactivas: *aquellas que no pueden desplegarse en el mundo para producir efectos más que reprimiendo, mutilando o aniquilando otras fuerzas*. Dicho de otra forma, no reposan más que en la oposición, provienen en mayor medida de la lógica del *no* que del *sí*, del *contra* que del *por*. En este caso, el modelo es la búsqueda de la verdad, pues a esta última se suele llegar más o menos *negativamente*, empezando por refutar errores, ilusiones y opiniones falsas. Y esta lógica vale tanto para la filosofía como para las ciencias positivas.

El ejemplo en el que piensa Nietzsche, el que tiene en la cabeza siempre que habla de sus famosas fuerzas reactivas, es el de los grandes *Diálogos* de Platón. No sé si ya has echado un vistazo a alguno de esos diálogos, pero debes saber que todos se desarrollan de forma semejante: los lectores (o los espectadores, ya que también se podían representar ante un público como si fueran piezas teatrales) asisten al intercambio de ideas entre un personaje central, casi siempre Sócrates, y otros interlocutores, casi siempre ingenuos y condescendientes, a la par que más o menos hostiles y deseosos de contradecir a Sócrates. Esto es especialmente así cuando este último se enfrenta a aquellos a los que se denomina «sofistas», es decir, maestros de la retórica que, al contrario que Sócrates, no buscan la verdad, sino sólo enseñar los mejores medios de seducir y persuadir por medio del arte de la oratoria.

Tras haber elegido un tema de discusión filosófica, como qué es el valor, la belleza, la virtud, etcétera, Sócrates propone a sus interlocutores repasar juntos los «lugares comunes», las opiniones más generalizadas sobre el tema para usarlas como punto de partida y elevarse por encima de ellas hasta alcanzar, a ser posible, la verdad. Hecho este repaso, comienza la discusión: es lo que se denomina *dialéctica*, el arte del diálogo, durante la cual Sócrates no deja de hacer preguntas a sus interlocutores, la mayoría de las veces para demostrarles que se contradicen, que sus ideas o convicciones originales no les llevan por buen camino y que, si quieren llegar más lejos, deben pararse a reflexionar.

Has de saber una cosa respecto de los *Diálogos* de Platón, que es importante para entender la noción de «fuerzas reactivas», que son las que, según Nietzsche, están en juego cuando lo que se busca es la verdad tal y como la entiende Sócrates: lo cierto es que el intercambio entre Sócrates y sus interlocutores es, en realidad, un intercambio desigual.

Sócrates siempre ocupa una posición más avanzada que aquellos a los que interroga y con los cuales dialoga. Parece no saber, se hace el ingenuo y tiene un aire despistado, de «inspector Colombo», cuando en realidad sabe perfectamente de qué va la cosa. Cuando afirmo que está por encima de su interlocutor quiero decir que no están al mismo nivel; aunque Sócrates pretenda ser igual que ellos, va por delante, como el maestro respecto a sus discípulos. Es lo que los románticos alemanes denominaron «ironía socrática»: ironía, porque Sócrates juega un poco y no sólo está por encima de los que le rodean,

sino que, sobre todo y al contrario que su interlocutor, sabe perfectamente el papel que juega.

Y ésta es la razón por la que Nietzsche considera que su actitud es esencialmente *negativa o reactiva*. No es ya únicamente que la verdad que busca no se pueda alcanzar más que a través de la refutación de las opiniones de otros, sino que, yendo más allá, se puede decir que nunca arriesga nada, que no se expone, no propone jamás nada positivo. Se limita a contentarse, siguiendo el famoso método de la *mayéutica* (el «arte de parir»), con poner a su interlocutor en dificultades, con hacerle contradecirse a sí mismo para que pueda dar a luz, precisamente, a la verdad.

En el corto capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* dedicado a Sócrates que te he aconsejado leer, Nietzsche le compara con un torpedo, ese pez eléctrico que paraliza a sus presas. Pues el diálogo sólo progresa *refutando* a los demás, sólo así se puede intentar alcanzar, al final, una idea más precisa. Luego esta última se contrasta con los lugares comunes a los que refuta, como lo coherente se opone a lo contradictorio. La verdad nunca aparecerá de forma directa o inmediata, sino siempre indirectamente, por medio del rechazo a las fuerzas de la ilusión.

Puede que ahora percibas el vínculo que existe en su espíritu entre la pasión socrática por la verdad, la voluntad de buscar esa verdad de forma filosófica o científica, y la idea de «fuerzas reactivas».

En opinión de Nietzsche, la búsqueda de la verdad se efectúa de forma *doblemente reactiva*, pues el verdadero conocimiento no se construye solamente en el seno de un *combate contra el error, la mala fe y la mentira*, sino, de forma más general, en una *lucha contra las ilusiones* inherentes al mundo sensible como tal. En efecto, la filosofía y la ciencia no pueden funcionar más que oponiendo el «mundo inteligible» al «mundo sensible», de manera que el segundo se vea inevitablemente desvalorizado por el primero. Éste es un punto crucial en opinión de Nietzsche y es importante que lo entiendas bien.

Lo que Nietzsche reprocha a todas las grandes tradiciones científicas, metafísicas y religiosas (y está pensando especialmente en el cristianismo) es haber menospreciado el cuerpo y lo sensible en beneficio de la razón. Y puede que te parezca algo raro que meta en el mismo saco las ciencias y las religiones. Pero el pensamiento de Nietzsche no se extravía ni sus aproximaciones son incoherentes. En efecto, la metafísica, la religión y la ciencia, a pesar de todo lo que las separa, e incluso las enfrenta, tienen en común el pretender acceder a *verdades ideales*, a entidades inteligibles que no se pueden ver ni tocar, a nociones que no pertenecen al universo corpóreo. Por tanto, debemos trabajar *contra éste* (volvemos a encontrar la idea de «reacción»), pues sabido es que los sentidos no dejan de engañarnos.

¿Quieres una prueba muy simple? Ahí va: si nos atenemos exclusivamente a nuestras percepciones sensoriales —la vista, el tacto, etcétera—, el agua, por ejemplo, parece adoptar múltiples formas diferentes e incluso contradictorias. El agua hirviendo quema, la de lluvia está fría, la nieve es blanda y el hielo es duro, cuando *en verdad* siempre estamos ante la misma realidad. Ésta es la razón por la que hay que saber elevarse por

encima de lo sensible, e incluso pensar *contra ello* —lo que de nuevo nos conduce a la idea de fuerza reactiva de Nietzsche— si queremos alcanzar lo «inteligible», llegar a la «idea de agua» o, como diríamos hoy, a esa abstracción científica, puramente intelectual y no sensible, que designa la fórmula química H₂O.

Desde el punto de vista de la «voluntad de verdad», como dice Nietzsche, desde la perspectiva del sabio o del filósofo que quiere alcanzar un conocimiento verdadero, es preciso rechazar todas las fuerzas que conducen a la mentira y la ilusión, pero también todas las pulsiones que dependen excesivamente de lo sensorial, del cuerpo. En resumen, hay que *desconfiar de todo lo que es esencial para el arte*. Y, ciertamente, lo que Nietzsche sospecha es que tras esa «reacción» se oculta una dimensión totalmente distinta a la de la mera preocupación por la verdad. Tal vez una opción ética inconfesable, la elección de ciertos valores antes que otros, una decisión tomada en secreto a favor del «más allá» contra el «aquí abajo».

Este punto resulta, en todo caso, esencial: en efecto, si uno no sólo rechaza la búsqueda de la verdad sino, con ella, el ideal del humanismo democrático, la crítica a la filosofía moderna y los «valores burgueses» sobre los que descansa será completa: habremos deconstruido a la vez el humanismo y el racionalismo. Pues las verdades alcanzadas por la ciencia son «intrínsecamente democráticas», son el tipo de verdades que se pretenden *válidas para todo el mundo, en todo tiempo y lugar*. Una fórmula como $2 + 2 = 4$ no conoce fronteras, ni sabe de clases sociales, ni se ve limitada por el tiempo o el espacio, por la geografía o la historia. Dicho de otra forma, tiende a la *universalidad*, por lo que las verdades científicas configuran el núcleo del humanismo o, como le gustaba expresarlo, son «plebeyas», básicamente «antiaristocráticas». Y en este punto me parece que el diagnóstico nietzscheano es poco discutible.

Esto es lo que, por su parte, aman en su ciencia los científicos que resultan ser republicanos: se dirige tanto a los poderosos como a los débiles, a los ricos como a los pobres, al pueblo como a los príncipes. De ahí que Nietzsche se divierta a veces recalcando los orígenes populares de Sócrates, el inventor de la filosofía y de la ciencia, el primer promotor de fuerzas reactivas orientadas hacia el ideal de la verdad. De ahí también la equivalencia que establece en el capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* consagrado a Sócrates entre el mundo democrático y la negación del arte, entre la voluntad de verdad socrática y la *fealdad*, en efecto legendaria, del héroe de los diálogos de Platón, que marca el fin de un mundo aristocrático aún lleno de «distinción» y de «autoridad».

Cito un extracto de este texto para que reflexiones. Luego lo explicaré con mayor detalle para mostrarte lo difícil que es leer a Nietzsche, aunque parezca simple, pues a menudo el auténtico sentido de lo que escribe no es el que parece.

Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: era del populacho. Se sabe, incluso se ve todavía, lo feo que era. [...] A fin de cuentas, ¿era Sócrates realmente un griego? A menudo la fealdad es expresión de una evolución cruzada, obstaculizada por el mestizaje. [...] Con Sócrates, el gusto griego se altera a

favor de la dialéctica. ¿Qué es lo que ocurre exactamente? Ante todo se vence el gusto aristocrático. Con la dialéctica, la plebe se sitúa por encima. [...] Lo que ha de ser demostrado para ser creído no vale gran cosa. En todo lugar donde la autoridad sigue siendo respetada, allí donde no se razona, sino que se manda, el dialéctico es una especie de bufón. Se ríen de él, no le toman en serio. Sócrates fue ese bufón que hizo que le tomaran en serio.

Hoy resulta difícil poner entre paréntesis todo lo que un discurso de este tipo tiene de desagradable. Todos los ingredientes de la ideología fascista parecen darse cita en él: el culto a la belleza y a la «distinción aristocrática» (algo de lo que el populacho está excluido por naturaleza), la clasificación de los individuos según sus orígenes sociales, la equivalencia entre pueblo y fealdad, la revalorización de la nación (en este caso en relación a la griega), lamentables sospechas sobre el mestizaje como explicación última de no se sabe bien qué tipo de decadencia... No falta nada. Pero no te dejes arrastrar por esa primera impresión. No es que sea totalmente falsa. Como ya mencioné, no es casualidad que los nazis recuperaran a Nietzsche. Sin embargo, esta impresión no hace justicia a lo que, a pesar de todo, pueda haber de profundo en la interpretación que hace del personaje de Sócrates. Te propongo que antes de rechazarlo en bloque, veamos juntos algo más de cerca el sentido de sus propuestas para intentar extraer de ellas, en la medida de lo posible, su significado más profundo.

Pero para hacerlo bien debemos enriquecer nuestra reflexión y tener también en cuenta el otro componente de lo real, a saber, esas famosas *fuerzas activas* que complementan a las reactivas para ofrecernos esa definición del mundo, de lo real, a la que Nietzsche quiere llegar.

Las fuerzas «activas» o la afirmación del cuerpo: cómo se expresan en el arte (no en la ciencia) para culminar en una visión «aristocrática» del mundo

Ya te he indicado que, al contrario de lo que ocurre en el caso de las reactivas, las fuerzas activas pueden establecerse en el mundo y desplegar sus efectos sin necesidad de mutilar o reprimir otras fuerzas. Es en el arte, y ya no en la filosofía o las ciencias, donde estas fuerzas encuentran su espacio vital natural. Al igual que existe una equivalencia secreta entre *reacción/búsqueda de la verdad/democracia/rechazo del mundo sensible a favor de lo inteligible*, encontramos algo así como un hilo de Ariadna que vincula *arte/aristocracia/culto al mundo sensible o corporal/fuerzas activas*.

Analicemos esto con más detalle, no sólo para entender el terrible juicio que emite Nietzsche contra Sócrates, sino asimismo para percibir, por fin, en qué consiste su *ontología*, su definición más completa del mundo en tanto que conjunto de fuerzas reactivas y activas.

El artista, al revés que el filósofo, el sabio o el «hombre teórico» del que acabamos de hablar, es por definición aquel que plantea valores sin discutirlos, que nos abre

«perspectivas de vida», que inventa mundos nuevos sin necesidad de demostrar la legitimidad de lo que se propone y, mucho menos, de probarla a través de la refutación de otras obras anteriores a la suya. Al igual que el aristócrata, *el genio manda sin argumentar contra nadie ni contra nada* —y dicho sea de paso, ésta es la razón por la que Nietzsche declara que «aquello que debe ser demostrado para ser creído no vale gran cosa»...

Evidentemente, pueden gustarte Chopin, Bach, el *rock* o el tecno, los pintores flamencos o los contemporáneos, sin que nadie se atreva a exigirte que elijas uno descartando a los demás. En cambio, en el ámbito de la verdad, hay que elegir en un momento u otro: Copérnico tenía razón frente a Ptolomeo y, seguramente, la física de Newton sea más verdadera que la de Descartes. La verdad no se fija más que rechazando los errores de los que se cubre la historia de la ciencia. Por el contrario, la historia del arte es un lugar de encuentro donde pueden coexistir incluso las obras más opuestas entre sí. No es que no haya tensiones y peleas en el arte. Todo lo contrario, quizá los conflictos estéticos sean los más violentos y apasionados que haya. Pero nunca se resuelven en términos de «tener razón o estar equivocado», al menos en principio, siempre queda abierta la posibilidad de admirar del mismo modo a protagonistas diversos. ¡Nadie soñaría siquiera con afirmar, por ejemplo, que Chopin tenía razón ahí donde no la tenían Bach o Ravel, o que se equivocaba en relación a Mozart!

Ésta es la razón de que, desde los albores de la filosofía en Grecia, nunca hayan dejado de enfrentarse dos tipos de discurso, dos concepciones divergentes respecto del uso de las palabras.

Por un lado, está el modelo socrático que es reactivo, busca la verdad a través del diálogo y, para alcanzarla, rechaza los diversos rostros que presentan la ignorancia, la necedad o la mala fe. Por otro, tenemos el discurso de los sofistas, que no tiende a la búsqueda de la verdad, sino simplemente a persuadir, a seducir, a producir efectos casi físicos sobre un auditorio, pues de lo que se trata es de lograr *adhesión con la sola fuerza de las palabras*. El primer registro es el de la filosofía y la ciencia: el lenguaje no es más que un instrumento puesto al servicio de una realidad más elevada, la verdad inteligible y democrática que un día u otro acabará imponiéndose a todo el mundo. El segundo es el registro del arte y la poesía. En este caso, las palabras no son sólo simples medios, son fines en sí, tienen valor por sí solas desde el mismo momento en que producen efectos *estéticos* —del griego *aisthesis*, «sensación»—, sensoriales, casi corporales, sobre aquellos capaces de apreciarlos.

Una de las tácticas empleadas por Sócrates en sus torneos oratorios contra los sofistas ilustra perfectamente esta oposición: cuando un gran sofista, como Gorgias o Protágoras, acaba de lograr un efecto brillante ante un público aún bajo los efectos del encantamiento, Sócrates finge no comprender o, mejor aún, llega tarde apostando, cuando el espectáculo ya ha finalizado. Excelente pretexto para pedir al orador que «resuma su proposición», que formule lo más brevemente posible el contenido esencial de su discurso. Como comprenderás eso es imposible —y, según Nietzsche, la petición de Sócrates es iniquidad pura!, ¡es como reducir una conversación amorosa a su «núcleo

racional», como pedir a Baudelaire o a Rimbaud que resuman sus poemas! ¿Un albatros? Un pájaro al que le cuesta despegar. ¿Un barco ebrio? Un bajel en dificultades—. Sócrates no tiene problema alguno en plantear lo que le conviene: si el adversario comete el error de entrar en su juego, está perdido, pues, evidentemente, en el ámbito del arte lo que importa no es la verdad, sino la magia de las emociones sensibles y éstas, ciertamente, no pueden superar la prueba reductora por definición del resumen.

Puede que ahora veas lo que Nietzsche quería decir en el texto que te acabo de mencionar, aquel en el que evoca la «fealdad» de Sócrates, a la que asocia la ideología democrática y a la que estigmatiza algo más adelante, en esa misma obra, calificándola de «ruindad del raquítko» que se complace en dirigir contra sus interlocutores la «puñalada del silogismo». No estamos sólo ante fórmulas fascistoides, sino también ante una marcada aversión hacia la voluntad de alcanzar la verdad —al menos, en la forma en que la buscan los racionalistas y reactivos tradicionales—, pues como comprenderás, también Nietzsche busca una especie de verdad, si bien en un sentido distinto que aún debemos definir.

Del mismo modo, cuando habla de «evolución cruzada» y asocia la idea de decadencia al mestizaje, no estamos necesariamente ante cierto tufo a racismo, por mucho que las connotaciones de su discurso nos lleven inevitablemente a pensar así. Por muy ambigua e incluso desagradable que sea la formulación a la que recurre, tiene significados mucho más profundos, describe un fenómeno que debemos aclarar. A saber, las fuerzas que chocan entre sí, que se contrarrestan las unas a las otras —eso que él denomina «mestizaje»—, debilitan la vida y la hacen menos intensa, menos interesante.

Como ya habrás podido comprender a estas alturas, según el punto de vista de Nietzsche —quizá sería mejor decir según su punto de oído, puesto que las palabras relacionadas con la contemplación, con la *theoria* le resultan sospechosas— el mundo no es un cosmos, ni un orden, ni es natural como creían los antiguos, ni ha sido construido gracias a la voluntad de los hombres como creían los modernos. Por el contrario, es un caos, una pluralidad irreducible de fuerzas, de instintos, de pulsiones, que no cesan de enfrentarse entre sí. Por tanto, el problema es que al chocar unas contra otras, existe el peligro (como existía antes de nosotros, como existirá después de nosotros) de que esas fuerzas se contrarresten, se bloqueen, y también de que se debiliten y se vean disminuidas. *Pues es así, en el conflicto, como se marchita la vida*, como pierde viveza y resulta menos libre, menos alegre, en resumen, menos poderosa. Vemos aquí cómo Nietzsche abre las puertas al psicoanálisis. Pues tras estas fuerzas también se ocultan, en efecto, los conflictos psíquicos inconscientes, los deseos internos que nos impiden vivir bien, que nos enferman, nos debilitan y no nos dejan, por decirlo en una famosa frase de Freud, «gozar y actuar».

Muchos intérpretes de Nietzsche, especialmente los más recientes, han cometido un enorme error al interpretar su pensamiento, un error que me gustaría que evitaras: han dado por sentado con demasiada ligereza que lo que Nietzsche proponía para hacer la vida más libre y alegre era rechazar las fuerzas reactivas para dejar vivir sólo a las activas, y así liberar lo sensorial y el cuerpo «rechazando la seca y fría razón».

Efectivamente, este razonamiento puede parecer muy «lógico» a primera vista. Sin embargo, este tipo de «solución» es el arquetipo de lo que Nietzsche entiende por «ignorancia». ¡Es evidente que *descartar las fuerzas reactivas llevaría a sumergirse en una forma diversa de reacción, al negar, a su vez, otro aspecto de lo real!* Por tanto, lo que nos invita a buscar no es una suerte de anarquía, de liberación del cuerpo o de «liberación sexual». Todo lo contrario, lo que propone es una intensificación y jerarquización tan fuerte que permita la existencia de las múltiples fuerzas que constituyen la vida.

Esto es lo que Nietzsche denomina el «gran estilo».

Y es con esta idea en la cabeza como debemos adentrarnos en el corazón de la moral del immoralista.

II. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL: LA MORAL DEL IMMORALISTA O EL CULTO AL «GRAN ESTILO»

No debemos olvidar que resulta algo paradójico querer encontrar una moral en Nietzsche, al igual que lo es preguntarnos por la naturaleza de su *theoria*. Acuérdate, ya hemos hablado de cómo Nietzsche rechaza violentamente todo proyecto de mejora del mundo. Por otra parte, todo el mundo sabe, aun sin ser un gran lector de sus obras, que se le suele tener por el «immoralista» por excelencia, que nunca dejó de arremeter contra la caridad, la compasión y el altruismo en todas sus formas, cristianas o no.

Como ya te he dicho, Nietzsche detesta la noción de ideal, él es, por ejemplo, de los que no comulgan con las primeras manifestaciones de un humanitarismo moderno tras el que sólo percibe un débil aroma a cristianismo:

Proclamar el amor universal a la humanidad [escribe él en este contexto] supone, en la práctica, dar preferencia a todo lo que es sufrimiento, desgracia, degeneración. [...] Lo que conviene a la especie es que la desgracia, la debilidad y la degeneración perezcan[41].

A veces, su pasión anticaritativa, incluso su gusto por la catástrofe, se convierte en un franco delirio. Según refieren personas cercanas a él, no pudo contener su alegría cuando supo que un terrible temblor de tierra había destruido algunas casas en Niza, una ciudad que le gustaba visitar pero, ¡ay!, el desastre fue menor de lo previsto. Afortunadamente, algún tiempo después, se pudo desquitar cuando se enteró de que un gran cataclismo había devastado la isla de Java:

Doscientos mil años destruidos de golpe —decía a su amigo Lanzky—, ¡es magnífico! (*sic*). [...] Lo que hubiera venido bien hubiera sido una destrucción radical de Niza y de sus habitantes[42].

¿No parece un poco aberrante, por tanto, hablar de una «moral de Nietzsche»? Porque, por lo demás, ¿qué podría ofrecer en este campo? Si la vida no es más que un

conjunto de fuerzas ciegas y desgarradas, si nuestros juicios de valor no pasan de ser emanaciones, más o menos decadentes quizá, pero en todo caso privadas de cualquier tipo de significado, al margen de ser síntomas de nuestra calidad de seres vivos, ¿por qué esperar de Nietzsche la menor consideración ética?

Se puede extraer una hipótesis que ha seducido a ciertos nietzscheanos de izquierdas, y que, por muy enloquecida que parezca, le hace parecer peor de lo que era. Y es que algunos han deducido de modo bastante simplista el siguiente razonamiento: si de entre todas las fuerzas vitales unas, las reactivas, son represivas, mientras que las otras, las activas, son emancipatorias, ¿no se trataría simplemente de anular las primeras en beneficio de las segundas? ¿No habría que declarar, en último término, que hay que proscribir todas las normas, que se ha de «prohibir prohibir», que la moral burguesa no es más que un invento de los curas y que hay que liberar, por fin, las pulsiones en juego en el arte, el cuerpo y la sensibilidad?

Hay quien así lo ha creído y quien aún lo cree. En el marco de las enloquecidas protestas de mayo de 1968 se ha querido leer a Nietzsche en este sentido. Como si fuera un rebelde, un anarquista, un apóstol de la liberación sexual, de la emancipación del cuerpo.

Aunque no se comprenda bien su obra, basta con leerla para constatar que esta hipótesis no sólo es absurda, sino que está en las antípodas de todo aquello que creía. No deja de decir, alto y claro, que él es cualquier cosa menos un anarquista, como demuestra, entre otros escritos, este pasaje de su *Crepúsculo*:

Cuando el anarquista, como vocero de capas sociales decadentes de la sociedad, reclama, haciendo gala de una bella indignación, derecho, justicia o igualdad de derechos, lo hace sometido a la presión de su propia incultura y demuestra que no es capaz de entender, en el fondo, por qué sufre, por qué es pobre en vida. Un instinto causal domina en él: alguien tiene que ser culpable de que él se encuentre mal... Esta «bella indignación» le hace bien en sí misma, es un auténtico placer para un pobre diablo poder lanzar injurias, de esta forma experimenta una pequeña embriaguez de poder[43].

Se puede criticar este análisis si se desea, pero lo que es imposible en cualquier caso es endosar a Nietzsche la pasión libertaria y las indignaciones juveniles de un mayo del sesenta y ocho que, sin duda alguna, habría considerado una de las emanaciones por excelencia de lo que denominaba la «ideología del rebaño». Podemos, desde luego, discutir sobre ello, pero en ningún caso negar su aversión explícita hacia toda forma de ideología revolucionaria, ya fuera socialismo, comunismo o anarquismo.

Tampoco cabe duda alguna de que la simple idea de la «liberación sexual» literalmente le horrorizaba. Esto es algo evidente teniendo en cuenta sus puntos de vista: un verdadero artista, un escritor digno de tal nombre debe intentar, ante todo, «economizarse». Es un tema desarrollado hasta la saciedad en sus famosos aforismos sobre la «fisiología del arte». Ahí afirma que «la castidad es la economía del artista», que

debe practicarla sin fisuras, puesto que «la fuerza que se emplea en la creación artística es la misma que se despliega en el acto sexual». Por lo demás, Nietzsche no encuentra palabras lo suficientemente duras contra el desenfreno de las pasiones que caracterizó la vida moderna tras el surgimiento, funesto desde su punto de vista, del romanticismo.

Como vemos, hay que leer a Nietzsche antes de hablar de él y de hacerle hablar.

Si, además, pretendemos entenderle, conviene añadir lo que debería ser evidente para cualquiera de sus lectores: toda actitud «ética» que consistiera en rechazar una parte de las fuerzas vitales —sean las reactivas en beneficio de algún otro aspecto de la vida, sean las activas—, acabaría ipso facto en la reacción más palmaria. Es evidente que este enunciado no es sólo consecuencia directa de la definición que da Nietzsche de las fuerzas reactivas como mutiladoras y castradoras; se trata asimismo de una de sus tesis más explícitas y más repetidas, como evidencia este pasaje crucial, por una vez límpido y claro, de *Humano, demasiado humano*:

Supongamos que un hombre ama las artes plásticas o la música, a la par que se siente atraído por el espíritu científico [le seducen así ambos aspectos de la fuerza, el activo y el reactivo] y que considera que es imposible eliminar esa contradicción suprimiendo una de las fuerzas y dando completa primacía a la otra. Lo único que podría hacer sería hacer de sí mismo un edificio de cultura tan vasto que en ella pudieran convivir ambas potencias, aunque fuera en los extremos más alejados. Entre ambas habitarían potencias conciliadoras, provistas de una fuerza preeminente para aplacar, en caso de dificultad, la lucha que se desataría[44].

En opinión de Nietzsche, esta conciliación debe ser el nuevo ideal, un ideal por fin aceptable, porque a diferencia de otros no es exterior a la vida misma, sino que, por el contrario, forma explícitamente parte de ella. Y a esto es a lo que Nietzsche denomina «grandeza» —un término fundamental en su pensamiento—, el signo de la «gran arquitectura» en cuyo seno las fuerzas vitales, finalmente *armonizadas y jerarquizadas*, alcanzan de un solo golpe la mayor intensidad, a la par que la más perfecta elegancia. Únicamente a través de esta armonización y jerarquización de *todas las fuerzas, incluidas las reactivas*, el poder puede expandirse para que la vida deje de verse disminuida, debilitada, mutilada. Así, toda gran civilización, tanto si la consideramos a escala individual como cultural

procede de forzar el entendimiento a potencias opuestas por medio de una fortísima coalición de las demás fuerzas menos irreconciliables, pero sin someterlas o cargarlas de cadenas[45].

Ésta es una respuesta posible para quien se pregunte sobre la «moral de Nietzsche»: la vida buena es la vida *más intensa por ser la más armoniosa*, la más elegante (en el mismo sentido que lo aplicamos a una demostración matemática que no se pierde en tortuosidades inútiles, en la que no se desperdicia energía), es decir, aquella en la que las

fuerzas vitales en vez de enfrentarse, anularse y combatirse y, por consiguiente, bloquearse u oponerse las unas a las otras, cooperan entre sí, *dando prioridad a unas (evidentemente, las fuerzas activas), sobre las otras, las fuerzas reactivas.*

He aquí, según él, el «gran estilo».

Al menos en este punto el pensamiento de Nietzsche es de una claridad perfecta, la definición que da de grandeza en todas sus obras de madurez es unívoca, carece de fisuras. Como bien explica en un fragmento de su gran libro póstumo *La voluntad de poder*,

la grandeza de un artista no se mide por los buenos sentimientos que suscite, sino que reside en un «gran estilo», es decir, en la capacidad de hacerse el amo del propio caos interior, de obligar al caos a tomar forma. Consiste en actuar de forma lógica, simple, categórica, matemática, en convertirse en ley; ésa es la gran ambición.

Digámoslo claramente. Sus textos sólo sorprenderán a los que cometan el error, tan tonto como frecuente, de ver en el nietzscheanismo una forma de anarquismo, un pensamiento «de izquierda» que anticiparía los movimientos libertarios. Nada más lejos de la realidad, pues el rigor matemático, el culto a una razón clara y rigurosa, también tienen su lugar en el seno de las múltiples fuerzas de la vida. Recordemos la razón: si admitimos que las fuerzas reactivas son aquellas que no se pueden desplegar sin negar otras fuerzas, tendríamos que reconocer que la crítica al platonismo, y de forma más general al racionalismo moral en cualquiera de sus formas, por muy justificada que esté en opinión de Nietzsche, no puede conducir a una eliminación pura y simple de la racionalidad, pues una erradicación de este tipo sería, en sí misma, «reactiva». Si se quiere acceder a esa grandeza que es el resultado de una lograda expresión de fuerzas vitales, habría que jerarquizar estas fuerzas de manera que dejen de mutilarse recíprocamente. Y en una jerarquía de este estilo, también debería tener su lugar la racionalidad.

No hay que excluir nada por tanto y, en el seno del conflicto entre la razón y las pasiones, no hay que optar por las segundas en detrimento de la primera, si no se quiere recaer en la simple y pura «estupidez».

No soy yo quien lo dice, sino el mismo Nietzsche en múltiples lugares de su obra:

Hay un tiempo en que todas las pasiones son nefastas, envilecen a sus víctimas con el peso de la estupidez; luego, hay otro momento posterior, muy posterior, en el que se unen al espíritu, en el que se «espiritualizan»[\[46\]](#).

Por muy sorprendente que pueda parecer a sus lectores libertarios, es precisamente esta «espiritualización», que Nietzsche eleva al nivel de criterio ético, la que nos permite acceder a ese «gran estilo» y hace que podamos domesticar las fuerzas reactivas en vez de rechazarlas de forma un tanto «ignorante», al comprender todo lo que podemos ganar integrando este «enemigo interior» en lugar de desterrarlo y, por esta vía, debilitarnos.

Una vez más, no soy yo quien lo dice, sino Nietzsche, y lo hace de la forma más sencilla:

La enemistad es un triunfo más de nuestra espiritualización. Consiste en comprender en profundidad lo interesante que resulta tener enemigos: nosotros, los otros, los immoralistas y los anticristianos, estamos interesados en la subsistencia de la Iglesia. [...] Y lo mismo ocurre en el caso de la gran política. Para crear algo nuevo, por ejemplo, un nuevo imperio, se precisa más de enemigos que de amigos. Es la confrontación la que hace que se empiece a sentir la necesidad de crear. No nos comportamos de forma muy distinta en relación al enemigo interior: también en este caso espiritualizamos la enemistad, también en este caso comprendemos su valor[47].

En este contexto, Nietzsche no duda en sostener de forma alta y clara, él, que pasa por ser el anticristo y el más encarnizado crítico de los valores cristianos, que la «continuación del ideal cristiano forma parte de las cosas más deseables que pueda haber»[48], porque la confrontación a la que da luz verde es el medio más seguro de hacerse más grande.

Si has entendido correctamente lo anterior, especialmente el significado exacto de la diferencia entre lo reactivo y lo activo, los textos mencionados no pueden sorprenderte; todo lo contrario, sólo serán incomprensibles y contradictorios para los malos lectores de Nietzsche. Cuando se comprende correctamente, se ve que es esta «grandeza» la que constituye el alfa y el omega de la «moral nietzscheana», la que debe guiarnos en nuestra búsqueda de la vida buena por una razón que, poco a poco, empieza a parecer más evidente. La grandeza es lo único que nos permite integrar en nosotros todas las fuerzas, lo único que nos permite llevar una vida más *intensa*, es decir, rica en su diversidad, pero también más *poderosa* —en el sentido de lo que denomina «voluntad de poder»—, porque resulta ser la más armoniosa. Eso sí, la armonía en este caso no es, a diferencia de como la entendían los antiguos, una condición de dulzura y paz, sino la forma de evitar los conflictos y las mutilaciones que debilitan la más grande de las fuerzas.

Ésta es la razón por la que la «voluntad de poder» no tiene nada que ver con aquello que los lectores superficiales han creído entender. Antes de seguir, debo decirte algo más al respecto.

La voluntad de poder como «esencia más íntima del ser». Significado verdadero y falso del concepto de «voluntad de poder»

La noción de «voluntad de poder» es tan fundamental que Nietzsche no dudó en convertirla en el núcleo de su definición de lo real, la base última de lo que hemos denominado su ontología o, como él mismo dice en múltiples lugares de su obra, se trata de la «esencia más íntima del ser».

En este punto debemos deshacer asimismo un malentendido tan enorme como

frecuente: la voluntad de poder no tiene nada que ver con el gusto por el ejercicio del poder, con el deseo de desempeñar algún tipo de cargo importante. Se trata de algo completamente diferente. Es una voluntad que busca intensidad, que quiere evitar a toda costa esos desgarramientos internos de los que te acabo de hablar que, por definición, tienden a debilitarnos, porque llevan a que unas fuerzas anulen otras, de manera que la vida que hay en nosotros se marchite y menoscabe. No se trata en absoluto de una voluntad de conquista, de buscar riqueza o autoridad, sino del deseo profundo de gozar de la vida con una intensidad máxima, de una vida no empobrecida, no debilitada por los desgarramientos, sino que, por el contrario, sea lo más intensa y vivaz posible.

¿Quieres que te ponga un ejemplo? Piensa en el sentimiento de culpa que a veces nos desgarran; no hay nada peor que este desgarramiento interno del que uno no acierta a escapar y que nos paraliza hasta el punto de impedirnos cualquier tipo de gozo. Pero recuerda también que existen miles de pequeñas «culpabilidades inconscientes» que pasan desapercibidas y que también despliegan sus efectos en términos de «poder». Es lo mismo que sucede en ciertos deportes en los que se «marcan los golpes» en vez de «darlos», como si uno sintiera una especie de remordimiento encubierto, de culpa inconsciente inscrita en el cuerpo.

La voluntad de poder no es la voluntad de ejercer el poder sino, en palabras del propio Nietzsche, «la voluntad de voluntad», la voluntad que se quiere a sí misma, que ama su propia fuerza y que, por lo tanto, no desea verse debilitada por los desgarramientos internos, las culpabilidades, los conflictos resueltos insatisfactoriamente. Sólo se autorrealiza en el ámbito del «gran estilo», a través de ciertos modelos de vida en cuyo seno por fin podemos acabar con los miedos, los remordimientos y los arrepentimientos, con todas aquellas disensiones internas que nos agotan, que nos «pesan» y nos impiden vivir con la ligereza y la inocencia de un bailarín.

Intentaré ser más concreto. Veamos qué significa esto.

Un ejemplo concreto de «gran estilo»: el gesto libre y el gesto «contenido». Clasicismo y romanticismo

Si quieres hacerte una idea más concreta de lo que es ese «gran estilo», no tienes más que pensar en todo por lo que hemos de pasar cuando practicamos un deporte o un arte difícil —y todos lo son— para lograr un gesto perfecto.

Pensemos, por ejemplo, en el movimiento del arco sobre las cuerdas de un violín, el de los dedos recorriendo el mástil de una guitarra o en los intentos por lograr un buen revés en el tenis. Cuando uno contempla a un campeón, todo parece de una simplicidad, de una facilidad literalmente desconcertantes. Sin el menor esfuerzo aparente, con la fluidez más limpia, golpea la pelota con una rapidez asombrosa. Lo que ocurre es que, en su caso, las fuerzas en juego durante el movimiento están perfectamente integradas. Todas cooperan para lograr la *armonía más perfecta, carente de contradicción*, sin que se desperdicie energía y, por lo tanto, sin «reacción» en el sentido que Nietzsche da a ese término. La consecuencia: una reconciliación admirable de la belleza y el poder que cabe

observar incluso en los más jóvenes, siempre que estén dotados de algún talento.

Y, al revés, quien empieza demasiado tarde, a una edad más avanzada, hará gala de un gesto irreversiblemente caótico, desangelado o, como bien se dice, «contenido». Retiene los golpes en vez de lanzarlos, y no deja de culparse por ello, hasta el punto de insultarse a sí mismo cada vez que falla. Al estar permanentemente desgarrado, está en desventaja ante sí mismo y, por supuesto, ante el adversario contra el que se bate. No es ya que su juego no resulte elegante, es que le falta fuerza por una razón bien simple: las fuerzas en juego, en lugar de cooperar entre sí, se mutilan y se bloquean, de manera que a la falta de elegancia del gesto hay que sumar su impotencia.

Esto es lo que Nietzsche propone que superemos. Debes entender que no está sugiriendo que elaboremos un nuevo «ideal», un ídolo más —lo cual resultaría contradictorio—, pues el modelo que esboza, a diferencia de todos los ideales conocidos hasta el presente, está asentado en la vida. No pretende ser «trascendente», hallarse más allá de todo en una posición de exterioridad o superioridad. De lo que se trata es de imaginarse una vida que tuviera por modelo un «gesto libre», ese gesto del campeón o del artista que aúna en sí la mayor de las diversidades para alcanzar esa armonía de la que depende el mayor de los poderes, que se despliega sin grandes esfuerzos, sin derroche de energía. Éste es el fondo de la «visión moral» de Nietzsche, aquella en cuyo nombre denuncia todas las morales «reactivas», todas aquellas que, tras Sócrates, propugnan la lucha contra la vida, su empequeñecimiento.

Así, en el extremo opuesto del gran estilo, se sitúan todos aquellos comportamientos que demuestran ser incapaces de contribuir al dominio de sí que sólo se puede alcanzar mediante una armonización y una jerarquización perfecta de las fuerzas que se agitan en nosotros.

Desde este punto de vista, el desencadenamiento de las pasiones al que ciertas ideologías propensas a la «liberalización de las costumbres» han concedido tanto valor resulta ser lo peor, porque esta relajación es sinónimo de una mutilación recíproca de fuerzas y, por eso mismo, un primado de la reacción.

Nietzsche denomina fealdad a esta mutilación. Aparece siempre que las pasiones desencadenadas chocan entre sí, debilitándose las unas a las otras:

Cuando hay contradicción y la coordinación de las aspiraciones interiores resulta insuficiente, debemos concluir que ha disminuido la fuerza organizativa, la voluntad[49].

En estas condiciones, la voluntad de poder se marchita y el gozo deja paso a la culpabilidad que, a su vez, engendra resentimiento.

Ten en cuenta que el ejemplo que te he puesto para hacerte comprender lo que significa el «gran estilo», la idea de una síntesis reconciliadora de fuerzas activas y reactivas como la única que permite adquirir el auténtico «poder» —y me refiero al ejemplo del revés de un campeón de tenis— no procede de Nietzsche. Él nos ofrece otras imágenes, tiene otras referencias en la cabeza, y no resulta en absoluto inútil (por si

un día decides leerle directamente) que al menos te familiarices con una de ellas, la más importante a sus ojos. Se trata de la oposición entre clasicismo y romanticismo.

Simplificando, la palabra *clasicismo* designa lo esencial del arte griego, pero también evoca el arte clásico francés del siglo XVIII —las obras de Molière o de Corneille, así como el arte del trazado de jardines «geométricos», con árboles tallados como si fueran figuras matemáticas—.

Si algún día visitas en un museo una sala consagrada a las antigüedades, verás que las estatuas griegas —ilustraciones perfectas del arte clásico— se caracterizan, sobre todo, por dos rasgos muy típicos: las proporciones del cuerpo son perfectas, todo lo armoniosas que cabría desear, y los rostros expresan una calma y una serenidad absolutas. El clasicismo es un estilo artístico que concede un lugar primordial a la armonía y a la razón. Desconfía como de la peste de una eclosión sentimental que, por el contrario, caracterizará una buena parte del romanticismo.

Podríamos comentar largo y tendido esta oposición, pero en estas páginas lo esencial es que comprendas que Nietzsche hace la distinción porque, en su opinión, es importante.

Plantea recurrentemente el tema de la «simplicidad lógica» propia de los clásicos que, según él, es la mejor aproximación a esa jerarquización «grandiosa» que tiene lugar en el seno del «gran estilo». En este punto, Nietzsche, una vez más, no resulta en absoluto misterioso:

El embellecimiento es la consecuencia de una fuerza mayor. Podemos considerar el embellecimiento como expresión de una voluntad victoriosa, de la más intensa coordinación, de una armonización de todos los deseos violentos, de un infalible equilibrio perpendicular. La simplificación lógica y geométrica es consecuencia del incremento de la fuerza[50].

Espero que, una vez más, veas claramente cómo Nietzsche defiende lo contrario de lo que quisiera leer en él alguien que despreciara la razón, un apóstol que primara la emancipación de los sentidos y del cuerpo frente a la lógica. Nietzsche lo dice alto y claro: «¡Nosotros somos los adversarios de las emociones sentimentales!»[51]. Un artista digno de ese nombre es el que sabe cultivar «el odio hacia el sentimiento, la sensibilidad, la delicadeza de espíritu, el odio hacia lo que es múltiple, incierto, vago, o se ha construido a base de presentimientos»[52], pues «para ser un clásico hay que tener todos los dones, poseer todos los deseos aparentemente violentos y contradictorios, pero hacerlos marchar uncidos al mismo yugo», de manera que lo que se necesita ante todo es «frialidad, lucidez, dureza, ante todo, lógica».

Difícilmente se puede ser más claro: el clasicismo es la encarnación perfecta del «gran estilo». Por ello, Nietzsche, en contra de la opinión de Victor Hugo, al que considera un romántico y un sentimental, rehabilita a Corneille que, según él, es un racionalista cartesiano, del que afirma:

[Es uno de esos] poetas que pertenecen a una civilización aristocrática, [...] y hacían una cuestión de honor del hecho de dominar un concepto [es Nietzsche el que subraya esto último], devolviéndole, quizá, su sentido más vigoroso, imponiendo a las brutales pretensiones de los colores, los sonidos y las formas la ley de una intelectualidad refinada y clara. Al hacerlo, se mueven, me parece, en la estela de los grandes griegos[53].

El triunfo de los clásicos griegos y franceses radica en combatir victoriosamente a quien Nietzsche denomina, una vez más de forma muy significativa, «esa plebe sensual» que pintores y músicos «modernos» (es decir, románticos) convierten gustosamente en personajes de sus obras.

Al contrario que al genio clásico, describe al héroe romántico como un ser desgarrado por sus pasiones interiores, y por consiguiente debilitado. Es desgraciado en el amor, suspira, llora, se mesa los cabellos, se lamenta y no consigue desembarazarse de los tormentos de la pasión si no es para recaer en los de la creación. Por este motivo, en general, el héroe romántico es enfermizo, incluso paliducho y siempre acaba muriendo joven, carcomido desde dentro por las fuerzas que viven en él y le minan al no existir equilibrio entre ellas. Esto es lo que Nietzsche aborrece, es la razón por la que acabará detestando tanto a Wagner como a Schopenhauer, por la que preferirá siempre a Mozart, a Rameau, a Schumann y a Brahms, es decir, la música «clásica y matemática» a la música «romántica y sentimental».

Al final, como puedes apreciar, nos hemos detenido en un aspecto esencial de toda filosofía. Aquel en el que el punto de vista práctico se une al teórico, en el que la ética no se puede separar de la ontología, pues en el seno de esta moral de la grandeza, la intensidad prima sobre todo lo demás, la voluntad de poder se eleva por encima de cualquier otra consideración. «¡Lo único que tiene valor en esta vida es el grado de poder!», dice Nietzsche[54]. Lo que significa que sí hay valores, que el immoralista defiende una moral.

Al igual que quien ha practicado felizmente las artes marciales, el hombre de gran estilo se mueve en la elegancia, a kilómetros de distancia de toda apariencia de laboriosidad. No suda, y si escala montañas es sin esfuerzo aparente, con serenidad. Al igual que el verdadero conocimiento, el *gay* saber, se ríe de la teoría y de la voluntad de verdad en nombre de una verdad más elevada, Nietzsche no se mofa de la moral más que en nombre de otra moral.

Y lo mismo vale en relación a su doctrina de la salvación.

III. UNA IDEA INÉDITA DE SALVACIÓN: LA DOCTRINA DEL *AMOR FATI* (AMOR AL INSTANTE PRESENTE, AL «DESTINO»), LA «INOCENCIA DEL DEVENIR» Y EL ETERNO RETORNO

Habrà quien te diga que es inútil buscar una idea de salvación en Nietzsche.

Lo cierto es que cualquier doctrina de la salvación es, en su opinión, una expresión consumada de nihilismo, como ya sabes a estas alturas, de la negación de un «vivo bien

aquí abajo» en nombre de un pretendido «ideal de más allá» que sería superior. La verdad es que, dice Nietzsche, burlándose de los promotores de este tipo de doctrinas, uno no reconoce gustoso que es un nihilista, que ama a la nada más que a la vida:

Uno no habla de la nada. En vez de eso se habla del «más allá», o bien de «Dios», o de «la verdadera vida», del nirvana, de la salvación, de la beatitud, [pero] esta inocente retórica, que pertenece al ámbito de la idiosincrasia religiosa y moral, parece mucho menos inocente cuando se percibe cuál es la tendencia que se envuelve en el manto de sublimes palabras: la *tendencia hostil* a la vida[55].

Buscar la salvación en un dios o en cualquier otra figura trascendente es tanto como «declarar la guerra [...] a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir», es «la fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá»[56].

En estas palabras puedes apreciar cómo la crítica nietzscheana al nihilismo se aplica a la idea misma de doctrina de la salvación, al proyecto de querer encontrar en un más allá, sea éste el que fuere, en un «ideal», algo que pudiera «justificar» la vida, dotarla de sentido y así, de alguna manera, salvarla de la desgracia de ser mortal. Todo esto ya debe decirte algo a estas alturas, debería resultarte familiar.

¿Significa esto que cualquier aspiración a la sabiduría y a la felicidad es vana en opinión de Nietzsche? Nada más lejos de la verdad. Yo creo, por el contrario, que Nietzsche, como todo auténtico filósofo, busca la sabiduría.

Esta idea se refleja, por ejemplo, en el primer capítulo de *Ecce homo*, que titula con toda modestia «Por qué soy tan sabio». Ahora bien, la expresión completa de lo que es esta sabiduría nos la ofrece en sus últimas obras y se inscribe en su famosa —pero a primera vista muy oscura— doctrina del *eterno retorno*. Una doctrina que ha dado lugar a tantas interpretaciones, a tantos malentendidos, que será una tarea útil delimitar lo que hay de esencial en ella.

El significado del eterno retorno: una doctrina de la salvación por fin totalmente terrenal, sin ídolos y sin Dios

Hay que decir que a Nietzsche apenas le dio tiempo a formular su pensamiento sobre el eterno retorno antes de que la enfermedad le impidiera precisarlo y desarrollarlo como hubiera deseado. Pero, a pesar de todo, estaba absolutamente convencido de que, en esta última doctrina, residía su aportación más original, su auténtica contribución a la historia de las ideas.

Así, esta cuestión central no puede dejar de afectarnos. En último término nos concierne a todos los que no somos «creyentes», en cualquiera de los sentidos en que se quiera entender esta noción, es decir, hay que reconocerlo, a la mayoría de nosotros. Si ya no hay otra cosa, no hay un más allá, no hay cosmos ni divinidad, si las mismísimas ideas fundamentales del humanismo tienen plomo en los pies, ¿cómo podemos distinguir

el bien del mal? Y, lo que es peor, ¿cómo discernir entre aquello por lo que merece la pena luchar y lo que es mediocre? ¿Acaso no hay que elevar los ojos al cielo para hacer esta distinción y buscar un criterio trascendente que aplicar aquí abajo? Y si el cielo está desesperadamente vacío, ¿adónde dirigirse?

Nietzsche inventó la doctrina del eterno retorno para aportar una respuesta a esta pregunta. Simplemente para ofrecernos un *criterio por fin terrenal de elección* respecto de lo que merece la pena conquistar y lo que no. Para quienes creen no pasará de ser letra muerta. Pero para los otros, para los que ya no creen, para los que piensan que los compromisos de la militancia (política o de otro tipo) ya no son suficientes, hay que confesar que el tema bien merece un alto en el camino.

No cabe duda, por otra parte, de que se refiere a la problemática de la salvación. Para convencerse basta con que consideremos, por un momento, la forma en que Nietzsche la presenta, comparándola con las opciones religiosas. Su doctrina, afirma,

ofrece más que cualquiera de las religiones que han enseñado a despreciar la vida y a pasar por ella como meros viajeros de paso, con un ojo siempre puesto en *otra* vida, [de manera que se convertirá] en *la religión de las almas más sublimes*, las más libres, las más serenas.

Desde esta óptica, Nietzsche llegará a proponer explícitamente que «la doctrina del eterno retorno ocupe el lugar de la metafísica y de la religión»[\[57\]](#) —de la misma manera que deseaba reemplazar la *theoria* por la genealogía y situar al «gran estilo» en el lugar de la ideología y la moral—. A menos que supongamos que utiliza términos tan densos a la ligera, lo cual parece poco probable, deberíamos preguntarnos por qué los aplica a su propia filosofía, qué tiene ésta que la hace más original y más fuerte a sus propios ojos.

¿Qué nos enseña el pensamiento del eterno retorno? ¿De qué forma retoma, aunque sea desde una perspectiva distinta, las cuestiones relativas a la sabiduría y la salvación?

Te propongo una respuesta breve para desarrollar a continuación: si no hay nada trascendente, nada ideal, ninguna fuga posible a un más allá, ninguna de esas formas de utopía moral o política «humanizadas», surgidas tras la muerte de Dios (la «humanidad», la «patria», la «revolución», la «república», el «socialismo», etcétera), es en el mundo de *aquí abajo*, mientras se está en la tierra y en esta vida, donde hay que aprender a diferenciar entre lo que vale la pena conquistar y lo que merece perecer. Es aquí y ahora donde hay que saber *separar las formas de vida condenadas al fracaso*, mediocres, reactivas y debilitadoras, de los modos de vida intensos, grandiosos, valientes y ricos en diversidad.

Esto es lo primero que debemos retener: la salvación, según Nietzsche, ha de ser absolutamente terrenal, ha de estar arraigada en el campo de fuerzas que constituyen el entramado de la vida. No se trata, por tanto, de inventar una vez más un ideal nuevo, otro ídolo más que nos sirva para juzgar, volver a juzgar y condenar por enésima vez la existencia en nombre de un principio pretendidamente superior y exterior a ella.

Esto es lo que se señala claramente en una parte crucial del prólogo de *Así habló*

Zarathustra, uno de los últimos libros de Nietzsche. Fiel a su estilo iconoclasta, invita al lector a invertir la noción de blasfemia:

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están ellos también envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo, la blasfemia contra Dios era el peor de los delitos, pero Dios ha muerto y con él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable, más que el sentido de aquella![\[58\]](#)

En estas pocas líneas, Nietzsche describe como nadie el programa que en el siglo XX servirá de base a toda filosofía de inspiración «materialista», es decir, a todo pensamiento que niega resueltamente el «idealismo», si por ello se entiende un tipo de filosofía que aspira a situar ideales superiores por encima de esa realidad que son la vida y la voluntad de poder. De repente, como ves, el blasfemo cambia su sentido: en el siglo XVII y aún en el XVIII, quien hacía pública profesión de ateísmo podía ser encarcelado e incluso condenado a muerte. Según Nietzsche, hoy en día habría que invertir la regla. Blasfemar ya no consiste en decir que Dios ha muerto, sino, por el contrario, supone volver a ceder ante las necesidades metafísicas y religiosas según las cuales habría un «más allá» o bien ideales superiores, aunque adopten formas irreligiosas como el socialismo o el comunismo, en nombre de los cuales se pretende «transformar el mundo».

Esto es lo que explica de forma muy clara en un fragmento redactado en el año 1881, en el que se divierte parodiando un pasaje de Kant:

Si antes de hacer cualquier cosa que desees empiezas por preguntarte: «¿Estoy seguro de que querría hacer esto un número infinito de veces?», habrás encontrado tu centro de gravedad más sólido. [...] He aquí lo que enseña mi doctrina: «¡Vive de tal forma que desees resucitar —éste es tu deber—, pues vas a resucitar en todo caso! ¡Que se esfuerce aquél para quien esforzarse constituye el bien supremo! ¡Que repose aquel que ama el reposo por encima de todo! Quien ame por encima de todas las cosas someterse, obedecer y seguir, ¡que obedezca! Pero, eso sí, que tenga muy claro qué es lo que prefiere, y que no retroceda ante medio alguno! ¡Va en ello la eternidad! Ésta es una doctrina dulce y suave para aquellos que no tienen fe en ella. No tienen cabida ni el infierno ni las amenazas. Lo único que experimentará quien no tiene fe es que vive una vida fugitiva[\[59\]](#).

Por fin aparece con toda claridad el significado de la doctrina del eterno retorno.

Ni se trata de una descripción del curso del mundo, ni de una «vuelta a los antiguos» como a veces se ha creído tontamente; y no estamos ni mucho menos ante una predicción. En el fondo, no es más que un criterio de evaluación, un principio de

selección de aquellos instantes de nuestra vida que vale la pena conquistar, desdeñando los que no lo merecen. Con ayuda de esta doctrina podemos interrogarnos sobre nuestras existencias para huir de las apariencias y de las medias tintas, de todas esas cobardías que sólo llevan, en opinión de Nietzsche, a no querer tal o cual cosa, a «no permitirse más que un poquito cada vez», como si todos esos momentos en que uno se abandona a la facilidad de una excepción sin realmente quererlo fueran una concesión.

Nietzsche nos invita, por el contrario, a que en nuestra vida no tengan cabida ni los remordimientos ni las lamentaciones, a que no tengan sentido alguno. Ésta es la verdadera vida. Y, en efecto, ¿quién querría seriamente que todos esos instantes mediocres, todos esos desgarramientos, todas esas inútiles culpabilidades, esas debilidades inconfesables, esas mentiras, esas bajezas, esas pequeñas concesiones a uno mismo, se repitieran eternamente? Y, por otro lado, ¿cuántos instantes de nuestras vidas subsistirían si les aplicáramos, honestamente, sin trampa y con rigor, el criterio del eterno retorno? Algunos momentos de gozo, sin duda, de amor, de lucidez, sobre todo de serenidad.

Quizá pienses que todo esto es muy interesante, útil y verdadero, pero que no tiene relación con ninguna religión, ni siquiera con una radicalmente nueva, ni con doctrina de salvación alguna. Si puedo pararme a reflexionar unos instantes sobre mi vida recurriendo al criterio del eterno retorno, ¿por qué no hacerlo? Pero ¿en qué medida me puede salvar de los miedos de los que hablábamos al comienzo de este libro? ¿Qué relación tiene con la «finitud humana» o con las angustias que suscita y que las doctrinas de la salvación precedentes pretendían curar?

Es la noción de eternidad la que puede llevarnos por el buen camino. Habrás notado que, incluso en ausencia de Dios, existe la eternidad y el porvenir. De forma extraña (extraña porque en este aspecto parece casi cristiano), Nietzsche afirma que hay que *tener fe y cultivar el amor*:

Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, ¡ el anillo del retorno! Nunca encontré a la mujer con quien quisiera tener hijos, a no ser esta mujer a quien yo amo, pues te amo, oh, eternidad![\[60\]](#)

Debo reconocer que estas formulaciones poéticas no facilitan la lectura.

Si quieres entenderlas, y de paso comprender la forma en que Nietzsche retoma las doctrinas de la salvación, vendría bien que fueras consciente de en qué medida parte de una de esas intuiciones profundas que hemos encontrado en las obras de los sabios antiguos. Me refiero a aquélla según la cual *la vida buena es la que nos incita a vivir el instante*, sin referencias al pasado o al futuro, sin condenas ni exclusivismos, con la ligereza más absoluta, buscando ese sentimiento que nos indica que no existe diferencia real alguna entre el presente y la eternidad.

La doctrina del amor fati (amor a lo que es en el presente): huir tanto del lastre del

pasado como de las promesas de futuro

Ya hemos visto, al evocar los ejercicios de sabiduría recomendados por los estoicos, cómo se trataba de un tema esencial para los antiguos, pero también para los budistas. Nietzsche llega a él por sus propios medios, siguiendo su propia estela de pensamiento, como indica este magnífico pasaje de *Ecce homo*:

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es el *amor fati* [«amor al destino»]: no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario y menos aún disimularlo —todo idealismo es una forma de mentira frente a lo necesario—, sino amarlo[61].

¡No querer más que lo que es! La fórmula podrían suscribirla Epicteto o Marco Aurelio, incluso en un momento en que la cosmología aún no parecía una burla. Nietzsche insiste en ella con fuerza, como en este fragmento de *La voluntad de poder*:

Una filosofía experimental como yo la vivo, sin que se detenga en una voluntad de negar. Más que esto, lo que quiere es penetrar hasta lo contrario —hasta una afirmación dionisiaca del mundo, cual éste es, sin detracción, ni excepción, ni elección —, quiere el círculo eterno: las mismas cosas, la misma lógica e idéntico ilogismo del encadenamiento: ser dionisiacos frente a la existencia, mi fórmula en este punto es el *amor fati*. A tal fin hay que entender no sólo como necesarios, sino como deseables los aspectos de la existencia humana negados hasta ahora[62].

Esperar un poco menos, lamentar un poco menos, amar un poco más. Nunca dejarse llevar por las dimensiones irreales del tiempo, por el pasado y por el porvenir, sino, por el contrario, intentar vivir el presente en la medida de lo posible, decirle sí con amor (hacer una afirmación «dionisiaca», dice Nietzsche en referencia a Dionisos, el dios griego del vino, de la fiesta y del gozo, el que ama la vida por excelencia).

¿Por qué no?

Pero podrías plantearme una objeción.

En último término, podría llegar a admitirse que el presente y la eternidad pueden parecerse, puesto que ni el uno ni la otra se ven «relativizados» o disminuidos por la preocupación que generan el pasado o el porvenir. También se entiende cuando explican los estoicos y los budistas cómo quien consigue vivir en el presente puede hacerse con los medios necesarios para escapar de la angustia que genera la noción de mortalidad. Sea. Pero existe una contradicción preocupante entre los dos mensajes de Nietzsche. Por un lado, en la doctrina del eterno retorno nos pide que *elijamos* vivir y revivir en función del criterio de la repetición eterna de lo mismo y, por otro, nos recomienda amar lo real, sea lo que sea, sin tomarlo ni dejarlo y, sobre todo, sin querer otra cosa que lo que es, sin elegir jamás escapar del seno de lo real. El criterio del eterno retorno nos invita a la selección de instantes que podamos desear repetir infinitamente. Pero he ahí que según la

doctrina del *amor fati*, es decir, del destino, no se debe hacer ninguna excepción, todo debe aceptarse y comprenderse desde un mismo amor hacia lo real. ¿Cómo conciliar estas dos tesis?

Admitiendo que lo que se nos pide es posible, este amor al destino no puede surgir más que tras la aplicación de nuestras facultades selectivas en el ámbito del eterno retorno. Si vivimos aplicando este criterio de eternidad; si, finalmente, somos capaces de desplegar el gran estilo en su intensidad máxima, todo nos irá bien. No habrá golpes bajos del destino, tampoco buena suerte. Por fin podremos vivir todo lo real como si viviéramos la eternidad a cada instante. Y esto es así por una razón que ya habían comprendido los estoicos y los budistas: si todo es necesario, si alcanzamos a comprender que, en verdad, lo real se reduce al presente, el pasado y el futuro perderán, por fin, su inagotable capacidad para culpabilizarnos y persuadirnos de que habríamos podido hacer las cosas *de otra manera*. Remordimientos, nostalgia, lamentaciones, pero también, en lo que al futuro respecta, dudas y vacilaciones, nos llevan continuamente al desgarró interior, a la oposición de mí a mí mismo y, por tanto, a la victoria de una reacción que lleva a nuestras fuerzas vitales a enfrentarse entre sí.

La inocencia del devenir o la victoria sobre el miedo a la muerte

Si la doctrina del eterno retorno remite, como un eco, a la del *amor fati*, esta última culmina, a su vez, en el ideal de una desculpabilización total. Porque, como hemos tenido ocasión de ver, la culpabilidad es el colmo de lo reactivo, el sentimiento resultante del desgarró interno, del conflicto conmigo mismo. Sólo el sabio, aquel que practica en toda ocasión el gran estilo y sigue los principios del eterno retorno, llegará a alcanzar la serenidad. A eso es exactamente a lo que se refiere Nietzsche cuando utiliza la expresión «inocencia del devenir»:

Desde hace ya bastante tiempo me vengo esforzando por demostrarme a mí mismo la total inocencia del devenir. [...] ¿Y todo ello por qué? ¿Acaso no es para procurarme un sentimiento de completa irresponsabilidad, para escapar de toda alabanza y de todo reproche?[\[63\]](#)

Pues es así, y sólo así, como podemos finalmente salvarnos. ¿De qué? Del miedo, como siempre. ¿Cómo? Por medio de la serenidad, como siempre. Y he aquí por qué, simplemente porque

queremos devolver al devenir su inocencia: no existe ser alguno al que pueda hacerse responsable del hecho de que alguien exista, que ostente esta o aquella cualidad, que haya nacido en tales circunstancias, en ese medio ambiente. *Resulta muy reconfortante el hecho de que no exista un ser parecido* [la cursiva es del propio Nietzsche]. [...] No hay lugar ni finalidad, ni significado al que podamos imputar nuestro ser o nuestra manera de ser, [...] lo cual, una vez más, resulta muy reconfortante; en esto consiste

la inocencia de todo lo que es[64].

No cabe duda de que Nietzsche, a diferencia de los estoicos, no creía que el mundo fuera racional y armonioso. Niega la trascendencia del cosmos. Pero al igual que ellos, nos invita a vivir cada instante, a salvarnos a nosotros mismos amando todo lo que es, a huir de la distinción entre sucesos afortunados y desafortunados, sobre todo a liberarnos de los desgarros que fatalmente introducen en nosotros una concepción del tiempo inexacta[65]. Remordimientos ligados a una visión indeterminada del pasado («hubiera debido actuar de otra manera»), y a vacilaciones de cara al futuro («¿no debería elegir otra cosa?»). Pues es liberándonos de este doble aspecto insidioso de las fuerzas reactivas (todo desgarró es, esencialmente, reactivo), liberándonos del peso del pasado y del porvenir, como podemos alcanzar la serenidad y entrar en la eternidad, aquí y ahora, porque ya no hay referencias a «posibles» que pudieran relativizar la existencia presente y sembrar en nosotros el veneno de la duda, los remordimientos o la esperanza.

CRÍTICAS E INTERPRETACIONES DE NIETZSCHE

Creo haber expuesto el rostro más amable del pensamiento de Nietzsche sin intentar, en ningún momento, criticarlo, como he hecho con casi todos los demás grandes filósofos cuyo pensamiento hemos abordado juntos.

Por un lado, estoy firmemente convencido de que hay que comprender antes de criticar, y entender lleva tiempo, a veces mucho tiempo. Pero también se requiere, sobre todo, aprender a pensar gracias a los demás y con ellos antes de llegar a pensar, en la medida de lo posible, por uno mismo. Ésta es la razón por la que no me gusta denigrar a ningún gran filósofo, incluso cuando esta postura me lleva a callar objeciones que inevitablemente me vienen a la mente. Sin embargo, no puedo ocultarte por más tiempo una de ellas —en realidad, podría señalarte muchas más— que te hará comprender por qué, a pesar de todo el interés que suscita en mí la obra de Nietzsche, jamás he podido ser nietzscheano.

Mi objeción concierne a la doctrina del *amor fati*, una idea que, como has podido comprobar, se encuentra en muchas otras tradiciones filosóficas, especialmente en el caso de los estoicos y de los budistas, pero también en el materialismo contemporáneo, como verás en el siguiente capítulo.

En el fondo, la doctrina del *amor fati* descansa sobre el principio siguiente: lamentar algo menos, esperar algo menos, amar un poco más lo real tal como es y, a ser posible, amarlo en su totalidad. Comprendo perfectamente la serenidad, el alivio y el bienestar que, como dice el propio Nietzsche, puede hallarse en la inocencia del devenir. Yo añadiría que la exhortación, bien entendida, se dirige a los aspectos más penosos de lo real. Pues invitarnos a amar lo que es amable no tendría, en efecto, ningún sentido, es algo que va de suyo. ¡Lo que el sabio debe lograr es amar lo que venga, porque si no, no es un sabio al limitarse a amar, como todo el mundo, lo que es amable y a no amar lo que no lo es!

Pero es aquí donde aprieta el zapato: si hay que decir sí a todo, si no se debe, como se nos dice, «tomar y dejar», sino asumirlo todo, ¿cómo evitar lo que un filósofo contemporáneo, discípulo de Nietzsche, Clément Rosset, denominaba con toda razón el «argumento del verdugo»?

Podemos enunciar este argumento más o menos de la siguiente manera: desde siempre han existido y existen en la tierra verdugos, torturadores. No cabe duda de que forman parte de lo real. ¡Por consiguiente, la doctrina del *amor fati* que nos invita a amar lo real tal como es nos está pidiendo que amemos también a los verdugos!

Rosset considera que esta objeción es banal e irrisoria. En cierto aspecto tiene razón: convengo con él en que el argumento es trivial. Pero ¿acaso una proposición no puede ser banal y, a la vez, totalmente cierta? Pues bien, yo creo que estamos ante uno de esos casos.

Otro filósofo contemporáneo, Theodor Adorno, se preguntaba si tras Auschwitz y el genocidio hitleriano perpetrado contra los judíos, se podía seguir invitando a los hombres a amar el mundo *tal como es*, dando un «sí» sin reserva ni excepción. ¿Es posible? Epicteto, por su parte, confesó que nunca, en toda su vida, había dado con un sabio estoico que amara el mundo en toda ocasión, incluso en los tiempos más atroces que cupiera imaginar, que se abstuviera en toda circunstancia tanto de lamentar como de esperar. ¿Debemos ver en este desfallecimiento una locura, una debilidad pasajera, una falta de sabiduría, o el signo inequívoco de que la teoría se tambalea, de que el *amor fati* no sólo es imposible, sino que, en ocasiones, parece simplemente obsceno? Si debemos aceptar todo lo que es como es, en toda su trágica dimensión de sinsentido radical, ¿cómo evitar la acusación de complicidad, de colaboración con el mal?

Pero aún hay más, incluso mucho más. Si el amor al mundo tal y como es resulta no ser *realmente practicable*, ¿no corren los estoicos, los budistas y Nietzsche el riesgo de estar planteando irremediablemente un nuevo *ideal* y, por eso mismo, una *nueva forma de nihilismo*? En mi humilde opinión, éste es el argumento de mayor peso que cabe aducir contra esa larga tradición que abarca desde los sabios más antiguos de Oriente y Occidente hasta el materialismo más contemporáneo. ¿Para qué pretender acabar con el «idealismo», con todos los ideales y todos los ídolos si, al final, este soberbio programa filosófico resulta ser, en sí mismo... un ideal? ¿De qué sirve mofarse de todas las figuras que encarnan la trascendencia y apelar a esa sabiduría que ama lo real tal cual es si, a su vez, este amor es perfectamente trascendente, si resulta ser un objetivo radicalmente inaccesible cada vez que las circunstancias que nos toca vivir son algo difíciles?

Sea cual fuere la respuesta que se dé a estos interrogantes, no debe llevarnos a subestimar la importancia histórica de la respuesta nietzscheana a las tres grandes preguntas que plantea toda filosofía: la genealogía como nueva teoría, el gran estilo como una forma de moral inédita y la inocencia del devenir como doctrina de la salvación sin Dios ni ideal conforman un todo coherente que tengo la certeza de que te hará reflexionar mucho tiempo. Al intentar deconstruir la noción misma de ideal, el pensamiento de Nietzsche deja expedito el camino para los grandes materialismos del siglo XX, con sus ideas sobre la inmanencia radical del ser en el mundo. Éstos, aun conservando todos los

defectos del modelo original, disfrutaron de una larga y fecunda posteridad.

A modo de conclusión, quisiera comentarte cómo la obra de Nietzsche será objeto de tres interpretaciones (sólo voy a hablarte de las que merecen la pena, las que parten de una lectura seria).

En primer lugar, cabe hacer una lectura radicalmente antihumanista de Nietzsche, basándose en su deconstrucción sin precedentes de los ideales de la filosofía de la Ilustración. Y, de hecho, Nietzsche arrambla con el progreso, la democracia, los derechos del hombre, la república, el socialismo, con todos sus ídolos y algunos más, de forma que no es de extrañar que cuando Hitler se encontró con Mussolini, le regalara una bella edición de sus obras completas. Como tampoco es casualidad que también se le haya utilizado desde tendencias tan diferentes a la anterior como el izquierdismo cultural de los años sesenta. Puede que lo único que tengan en común sea el desprecio hacia la democracia y el humanismo.

Por otro lado, desde la óptica opuesta, se le puede considerar un paradójico continuador de la filosofía de la Ilustración, un heredero de Voltaire y los moralistas franceses del siglo XVIII. Esto no tiene nada de absurdo. Desde este punto de vista, Nietzsche habría continuado la labor que ellos iniciaron criticando la religión, la tradición, el Antiguo Régimen, poniéndolo en evidencia sin cesar, desenmascarando tras los grandes ideales intereses inconfesables e hipocresías ocultas.

Por último, también se puede leer a Nietzsche como a alguien que asistía al nacimiento de un mundo nuevo, un mundo en el que las nociones de significado e ideal van a desaparecer en beneficio, exclusivamente, de la lógica de la voluntad de poder. Ésta es la interpretación que hará Heidegger, como tendremos ocasión de comprobar en el próximo capítulo. Él veía en Nietzsche al «pensador de la técnica», al primer filósofo que había sido capaz de destruir completamente y sin el menor rastro de la noción de «finalidad», la idea de que la existencia humana tiene un sentido que debemos buscar, objetivos que hemos de perseguir, fines que sería bueno realizar. En efecto, a partir de la formulación del gran estilo, el único criterio que subsiste para definir lo que es la vida buena es el criterio de la intensidad, de la fuerza por la fuerza misma en detrimento de todos los ideales superiores.

Y esto ¿no implica que tras la felicidad de deconstruir, el mundo contemporáneo se ve abocado al puro cinismo, a seguir las leyes ciegas del mercado y a globalizar la competición?

Como vas a tener ocasión de comprobar, merece la pena, al menos, plantear la pregunta.

TRAS LA DECONSTRUCCIÓN. LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

En primer lugar, ¿por qué querer ir aún más lejos? ¿Por qué no quedarnos en Nietzsche y su corrosiva lucidez? ¿Por qué no contentarnos, como lo han hecho tantos, con desarrollar su programa, rellenar los cajones aún vacíos y hacer tapices con los temas que nos ha legado? Y si no nos gusta, si nos parece que su pensamiento flirtea un poco o demasiado con el cinismo y las ideologías fascistas (rojas o pardas), ¿por qué no volver atrás, por ejemplo a los derechos del hombre, a la república, a la Ilustración?

Estas preguntas no puede eludirlas una historia de la filosofía por simple que sea. Porque pensar en el paso de una época a otra, de una visión del mundo a otra, formará, en adelante, parte de la filosofía misma.

Te lo diré más sencillamente: la deconstrucción de los ídolos de la metafísica ha desvelado demasiadas cosas como para no tenerlas en cuenta. No me parece posible ni tampoco deseable volver atrás. El «retorno a» no tiene sentido: si las posturas anteriores hubieran sido suficientemente fiables y convincentes nunca habrían sucumbido a los rigores de la crítica, nunca habrían dejado de estar de moda. La voluntad de restaurar paraísos perdidos siempre responde a la falta de sentido histórico. Uno puede querer recuperar los uniformes en la escuela, los cuadros oscuros, los tinteros de porcelana y los plumieres, volver a la Ilustración o a las ideas republicanas. Pero todo esto no deja nunca de ser una pose, una puesta en escena que desprecia el fluir del tiempo, como si éste fuera algo vacío que no transcurre, lo que, en verdad, nunca es cierto. Los problemas que han de resolver las democracias ya no son los del siglo XVIII: los comunitarismos ya no son los mismos, las aspiraciones han cambiado, nuestras relaciones con las autoridades y nuestros modelos de consumo también. Han aparecido nuevos derechos y nuevos actores políticos (las minorías étnicas, las mujeres, los jóvenes...) y no servirá de nada dar la espalda a todo esto.

Lo mismo se puede decir respecto a la historia de la filosofía. Nos guste o no, Nietzsche plantea preguntas que ya no se pueden descartar. No podemos seguir pensando como antes, como si no hubiera pasado nada, como si sus famosos «ídolos» aún estuvieran en pie. Simplemente porque no es el caso. Hemos sufrido una sacudida, no sólo nos la ha dado Nietzsche, sino toda la posmodernidad. Las vanguardias han pisado ese terreno y ya no podemos pensar, escribir, pintar o cantar igual que antes. Los poetas ya no celebran los claros de luna ni las puestas de sol. Ha tenido lugar un cierto desencantamiento del mundo, pero ha venido acompañado de nuevas formas de lucidez y también de libertad. ¿Quien querría, de verdad, volver a los tiempos de *Los miserables* de Victor Hugo, a una época en la que las mujeres no tenían el derecho al voto, en la que los obreros no disfrutaban de vacaciones, o los niños empezaban a trabajar a los doce años mientras se colonizaba alegremente África y Asia? Nadie, y está bien así porque,

por otra parte, la nostalgia de los paraísos perdidos no es más que una pausa, una veleidosa fijación más que un deseo real.

Ahora bien, ¿en qué punto nos encontramos? Y, una vez más, si Nietzsche realmente es así de insoslayable, ¿por qué no quedarnos ahí y contentarnos, como han hecho muchos de sus discípulos, Michel Foucault o Gilles Deleuze por ejemplo, con seguir ahondando en la obra del maestro?

Podríamos, en efecto, y así hoy nos encontramos ante una alternativa que simplificando es ésta: o seguimos la vía abierta por los padres fundadores de la deconstrucción o retomamos el camino de la investigación.

Una primera posibilidad para la filosofía contemporánea: seguir la vía de la deconstrucción abierta por Nietzsche, Marx y Freud

Evidentemente, podemos darle continuidad, incluso por vías nuevas, a la obra de Nietzsche o, por decirlo de forma más general, ampliar la *deconstrucción*. Digo «de forma más general» porque Nietzsche, aun siendo en mi opinión el de más talla, no es el único genealogista, el único deconstructor, el único destructor de ídolos. Como ya he dicho, también están Marx y Freud que, en los inicios del siglo XX tuvieron, casi me atrevería a decir, millares de hijos. Eso sin contar con que a estos filósofos de la sospecha se han sumado, a mayor abundamiento, las vastas corrientes de las ciencias humanas que, esencialmente, han continuado la obra destructora de los grandes materialistas.

Por ejemplo, toda una rama de la sociología se ha empeñado en demostrar que los individuos que se creían autónomos y libres se ven, en verdad, completamente determinados por sus elecciones éticas, políticas, culturales, estéticas, incluso por cómo eligen vestirse y por los «hábitos de clase», lo que quiere decir, al margen de jergas, que les determina el medio familiar y social en el que han nacido. Incluso las ciencias duras han adoptado esta perspectiva, empezando por la biología que, en un estilo muy nietzscheano, señala que nuestros famosos «ídolos» no son sino el producto del funcionamiento totalmente material de nuestro cerebro o, incluso, un efecto puro y simple de las necesidades de adaptación de la especie humana a la historia de su medio ambiente. Por ejemplo, el que tomemos partido a favor de la democracia o de los derechos del hombre se explicaría, en última instancia, no por ser una elección intelectual sublime y desinteresada, sino por el hecho de que, como especie, nos interesa más la cooperación y la armonía que la guerra.

A decir verdad, existen miles de formas de seguir pensando al estilo filosófico inaugurado por Nietzsche. Y esto es, básicamente, lo que hace la filosofía contemporánea.

Lo que no significa que sea unívoca. Todo lo contrario, es muy rica y goza de gran diversidad. No se la puede reducir a la deconstrucción. Por ejemplo, debes saber que en Gran Bretaña y Estados Unidos existe una corriente de pensamiento denominada

filosofía analítica que se interesa, sobre todo, por el funcionamiento de las ciencias, y a la que algunos de nosotros consideramos importante, aunque hablemos poco de ella. En un estilo totalmente diferente, filósofos como Jürgen Habermas, Karl Otto Appel, Karl Popper o John Rawls han intentado, cada cual a su modo, seguir en la estela de la obra de Kant, modificándola y llevándola a abarcar cuestiones que nos afectan en los tiempos presentes. Por ejemplo, hablan de la sociedad justa, de los principios éticos que deben regir la discusión entre seres iguales y libres, de la naturaleza de las ciencias y sus vínculos con la democracia, etcétera.

Pero en lo que a Francia y Estados Unidos respecta, a lo que más relevancia se ha concedido ha sido a la deconstrucción que ha prevalecido, al menos en estos últimos años, sobre todas las demás corrientes de pensamiento. Como ya te he dicho, los filósofos de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, han contado con numerosos discípulos. Hay que mencionar nombres como Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze, Derrida y algunos otros que sin duda aún no te suenan. Cada uno de ellos ha intentado desvelar, más allá de nuestra creencia en los ídolos, las lógicas ocultas, inconscientes, que nos determinan sin que lo sepamos. Con Marx, uno aterriza en el ámbito de la economía y las relaciones sociales; con Freud, en el de las pulsiones escondidas en nuestro inconsciente; con Nietzsche, en el del nihilismo y la victoria sobre las fuerzas reactivas en cualquiera de sus formas.

Por tanto, no está prohibido hacerse preguntas, a su vez, en torno al interminable proceso iniciado, en nombre de la lucidez y el espíritu crítico, contra los «ídolos» del humanismo. ¿Adónde nos conducirá? ¿A qué designios sirve? Y por qué no plantearse lo que ha sido la pregunta por excelencia de la genealogía y que ahora nada nos impide retomar: ¿de dónde procede? Pues los más vanguardistas y audaces artífices de la deconstrucción, con la pretensión de elaborar una «contracultura», hicieron pedazos a los ídolos aburguesados, pero, paradójicamente, esto llevó a la sacralización absoluta de lo real, una postura que hoy amenaza con triunfar. Lo cual, por otro lado, no deja de ser lógico: a fuerza de descalificar a los famosos ídolos, a fuerza de aceptar como único horizonte posible para el pensamiento el de la «filosofía del martillo», uno bien puede acabar, como hiciera el mismo Nietzsche con su famoso *amor fati*, posternándose ante lo real tal como es.

Siendo así, ¿cómo evitar el destino de tantos antiguos militantes de la revolución reconvertidos al mundo del *business*, convertidos en cínicos en el sentido más trivial del término: desengañados, privados de cualquier ambición que no sea la de la adaptación a lo real? Y siendo esto así, ¿realmente es necesario, en nombre de una lucidez cada vez más problemática, resignarse a enterrar la razón, la libertad, el progreso, la humanidad? ¿No hay algo en todas esas palabras, que hasta hace bien poco estaban aún llenas de luz y de esperanza, que pudiera escapar a los rigores de la deconstrucción, que pudiera sobrevivirlos?

Si la deconstrucción se convierte en cinismo, si su crítica a los «ídolos» sacraliza el

mundo tal como es, ¿cómo podemos superarla?

Desde mi punto de vista, todos estos temas han de llevar la filosofía contemporánea por una vía que no sea la de la prolongación indefinida del «deconstruccionismo». No se trata, no lo dudes, de un retorno a la situación anterior a la Ilustración, la razón, la república y el humanismo (porque esto, como ya te he dicho, no tendría sentido alguno), sino de un intento de repensar las cosas de una manera fresca, no «como antes», sino tras y a la luz de la *deconstrucción* que ha tenido lugar.

Porque de no hacerlo así corremos el riesgo de quedarnos en la sumisión a lo real, ya que la deconstrucción, que en origen pretendía liberar a los espíritus, romper las cadenas de la tradición, se ha acabado convirtiendo (de forma involuntaria, sin duda) en su contrario, en una nueva servidumbre, más basada en el desengaño que en la lucidez, frente a la dura realidad del mundo globalizado en el que estamos inmersos. En efecto, no se puede jugar siempre a dos bandas: no se puede alabar con Nietzsche el *amor fati*, entendiendo por éste el amor al presente tal y como es, alegrarse por la muerte de todo «ideal superior» y, a la vez, verter lágrimas de cocodrilo por la desaparición de las utopías y la dureza del capitalismo triunfante.

Para darme plena cuenta de ello, tuve que descubrir el pensamiento de quien, desde mi punto de vista, es el más grande de todos los filósofos contemporáneos, Heidegger. Él también figura entre los padres fundadores de la deconstrucción. Pero su pensamiento ya no es «materialista», es decir, una filosofía hostil a la idea misma de trascendencia, una «genealogía» pensada para probar que todas las ideas se generan sin cesar sobre la base de intereses inconfesados e inconfesables.

Creo que es el primero que ha sabido dar una interpretación del mundo de hoy (lo que denomina «el mundo de la técnica») que nos permite entender por qué es imposible quedarnos en la interpretación nietzscheana si no queremos ser simples cómplices de una realidad que, hoy en día, adopta la forma de globalización capitalista. Porque esta última, a pesar de que presenta aspectos extraordinariamente positivos —entre otros la apertura a los demás y el formidable crecimiento de la riqueza a que da lugar—, tiene asimismo efectos devastadores para el pensamiento, la política y, sencillamente, para la vida de los hombres.

Por esta razón me gustaría explorar el espacio de la filosofía contemporánea, exponiéndote, en primer lugar, este aspecto fundamental de la filosofía de Heidegger.

Para empezar, porque como vas a poder constatar tú mismo, se trata de una idea intrínsecamente genial, una de esas ideas que aclaran de forma poderosa, casi incomparable, los tiempos presentes. Y después, porque permite como ninguna otra no sólo entender el panorama económico, cultural y político que nos circunda, sino también captar por qué la persecución incesante de la deconstrucción nietzscheana no puede conducirnos hoy en día más que a una sacralización obscena de aquellas realidades, en verdad bastante triviales y poco sagradas, propias de un universo liberal que llevan, hablando claro, al sinsentido.

Hoy afirma ideas parecidas mucha gente, como son los ecologistas o los que se

autocalifican de «antiglobalizadores». Pero la originalidad de Heidegger en su oposición al mundo de la técnica estriba en el hecho de que no se basa en las críticas rituales al capitalismo y el liberalismo. En efecto, por lo general, se les acusa de forma algo desordenada de acrecentar las desigualdades, de devastar las culturas e identidades regionales, de reducir, de forma irreversible, la diversidad biológica, de enriquecer a los ricos y empobrecer a los pobres. Todo esto, no sólo es en verdad más que dudoso, sino que, además, sólo roza tangencialmente lo esencial. Por ejemplo, no es verdad que la pobreza esté aumentando en el mundo, aunque crezcan las desigualdades. Tampoco es cierto que los países ricos se preocupen poco del medio ambiente. Todo lo contrario, son mucho más cuidadosos en este aspecto que unos países pobres cuyas necesidades de desarrollo están muy por encima de las ecológicas. Y, como demuestran sus opiniones expresadas públicamente, son los más preocupados por preservar las identidades y las culturas concretas.

En todo caso, podríamos discutir largo tiempo sobre el asunto.

Pero lo que sí es cierto, lo que Heidegger nos ha hecho entender, es que la globalización liberal está a punto de traicionar una de las promesas más fundamentales de la democracia: ésa según la cual podríamos hacer nuestra historia colectivamente, al menos participar y tener algo que decir respecto de nuestro destino, para intentar dirigirlo hacia lo mejor. En cambio, el universo en el que nos encontramos no sólo se nos escapa, sino que cada vez parece más privado de sentido, en ambas acepciones del término: privado, a la vez, de significado y de dirección.

Tengo la certeza de que te habrás dado cuenta por ti mismo de que de año en año tu teléfono móvil, tu ordenador, los juegos que utilizas, cambian. Tienen más funciones, se agrandan las pantallas, se colorean, mejoran las conexiones a Internet, etcétera. Como te podrás imaginar, una marca que no siguiera esta dinámica se suicidaría. Por tanto, se mostrará totalmente contraria a hacerlo, le guste o no, le encuentre sentido a esta forma de operar o no. No es una cuestión de gusto, una decisión que se elige adoptar entre otras posibles, sino un imperativo absoluto, una necesidad indiscutible si se quiere, simplemente, sobrevivir. Desde este punto de vista se podría decir que, teniendo en cuenta la forma en que la competencia globalizada permea hoy todas las actividades humanas enmarcándolas en un estado de concurrencia permanente, la historia parece moverse al margen de la voluntad de los hombres. No es ya sólo que se convierta en una especie de fatalidad, sino, lo que es peor, nada parece indicar con seguridad que avance hacia algo mejor. ¿Quién podría creer seriamente que vamos a ser más libres y más felices por el hecho de que el año próximo el peso de nuestro MP3 se haya reducido a la mitad o su capacidad de memoria se haya doblado? Como deseara Nietzsche, los ídolos parecen haber muerto: ciertamente, no hay ningún ideal que mueva el mundo, lo único que se aprecia es la necesidad absoluta de movimiento por el movimiento mismo.

Quisiera sacar a colación una metáfora banal, pero elocuente: al igual que una bicicleta debe mantenerse en movimiento para no caer o un giroscopio seguir rotando para mantenerse sobre su eje y no salirse de él, debemos «progresar» sin cesar. Pero este progreso mecánicamente inducido en medio de una lucha por la supervivencia ya no

forma parte de un proyecto más vasto, integrado en un gran diseño. Por lo tanto, como puedes apreciar, esos grandes ideales humanistas de los que se burlaba Nietzsche han perdido su trascendencia, de forma que, en cierto modo y como dijera Heidegger, ha sido en parte su programa el que ha contribuido a hacer del *capitalismo globalizado* una realidad.

Lo que convierte este tipo de capitalismo en problemático no es tanto, como dicen los ecologistas y los antiglobalizadores, el hecho de que empobrezca a los pobres y enriquezca a los ricos (lo que es más que debatible), sino el hecho de que nos desposea de todo proyecto histórico, *privando a la historia misma de toda finalidad visible*. Desposesión y sinsentido son los dos términos que cabe aplicar mejor a este tema; y es lo que, por otra parte, encarna a las mil maravillas (en opinión de Heidegger) la filosofía de Nietzsche, que es un pensamiento capaz de asumir, como ningún otro, el programa de una erradicación completa de todos los ideales y de la lógica del sentido.

Como puedes apreciar, la magnitud de este análisis merece que nos detengamos por un instante y nos tomemos la molestia de intentar entenderlo en profundidad. Lo cual es perfectamente posible si pasamos de la jerga, por lo demás bastante inútil e impenetrable, en la que los traductores han decidido envolver el pensamiento de Heidegger.

El advenimiento del «mundo de la técnica» según Heidegger: la suspensión de la pregunta por el sentido

En un corto ensayo titulado *La superación de la metafísica*, Heidegger describe cómo el dominio de la técnica (en su opinión, lo más característico del universo contemporáneo) es el resultado de un proceso que despegó con el auge de la ciencia en el siglo XVII y se va extendiendo poco a poco hasta penetrar todos los ámbitos de la vida democrática.

Me gustaría exponer aquí, en un lenguaje sencillo pensado para quien nunca ha leído a Heidegger, los principales hitos del proceso. Debo advertirte que lo que voy a decir no lo vas a encontrar igual en sus escritos. He añadido numerosos ejemplos que no son suyos y he encontrado mi propia forma de presentarte la lógica técnica. Sin embargo, la idea inicial es suya y siempre he creído que hay que darle al César lo que es del César. En efecto, aquí lo que importa no es el mantenimiento de tal o cual formulación concreta, sino la idea central que quepa extraer del análisis heideggeriano. Según este autor, el proyecto de dominio de la naturaleza y de la historia concomitante al nacimiento del mundo moderno, que dota de sentido al ideal democrático, acaba revirtiendo en su contrario. Lo que nos prometía la democracia era la posibilidad de tomar parte, por fin, en la construcción colectiva de un universo más justo y más libre, pero hoy hemos perdido prácticamente cualquier tipo de control sobre el mundo. Traición suprema a las promesas del humanismo que plantea muchas cuestiones sobre las que es necesario reflexionar en profundidad.

Retomemos el hilo.

Los inicios de este proceso coinciden con la aparición de la ciencia moderna. Una ciencia que hemos visto cómo rompía con la filosofía griega en todos sus extremos. En efecto, gracias a ella se asiste al surgimiento de un proyecto de dominación de la tierra, de total señorío del mundo por parte de la especie humana. Según la famosa fórmula de Descartes, el conocimiento científico habría de permitir al hombre convertirse finalmente en «algo así como el amo y propietario de la naturaleza». «Algo así» porque si bien no es en todo parecido a Dios, su creador, el hombre empieza a tener en cuenta esa posibilidad. Esta aspiración al dominio científico del mundo por parte de la especie humana adopta una doble vertiente.

En un principio, se va a expresar en el ámbito intelectual o teórico, si lo prefieres: el del conocimiento del mundo. La física moderna se fundamentará enteramente en el postulado según el cual *nada en el mundo sucede sin razón*. Dicho de otra forma, todo en él se debe poder explicar racionalmente un día u otro, a todo suceso antecede una causa, todo tiene su razón de ser y a la ciencia corresponde descubrirlo. De manera que según vaya progresando se avanzará en la erradicación progresiva de los misterios que los hombres de la Edad Media consideraban, por así decirlo, inherentes a la naturaleza.

Pero tras el tipo de dominio que ofrece el conocimiento se perfila otro. Y éste es totalmente práctico, no surge ya del intelecto, sino de la voluntad de los hombres. Si la naturaleza ya no es misteriosa, si ya no es sagrada, sino que, por el contrario, se ve reducida a ser un *stock* de objetos puramente materiales, carentes en sí mismos de todo tipo de valor, nada nos impide utilizarla como mejor nos parezca para hacer realidad unos fines que son exclusivamente nuestros. Recurramos a una imagen: si el árbol del bosque ya no es, como lo era en los cuentos de hadas de nuestra infancia, un ser mágico capaz de transformarse en un mago o en un monstruo durante la noche, si sólo es un pedazo de madera desprovisto de alma, nada nos impide transformarlo en un mueble o quemarlo en la chimenea para calentarnos. La naturaleza entera pierde su encanto. Se convierte en un gigantesco terreno de juego, en una especie de gran almacén donde los humanos pueden ejercer su dominio a voluntad, sin más restricciones que las que les impone la necesidad de pensar en el porvenir.

En el momento del nacimiento de la ciencia moderna aún no nos encontramos en el ámbito de lo que Heidegger denomina «el mundo de la técnica» propiamente dicho, es decir, un universo en el que la preocupación por los fines, por los objetivos últimos de la historia, va a desaparecer totalmente en beneficio de la consideración exclusiva de los medios. Efectivamente, en el ámbito del racionalismo de los siglos XVII y XVIII, aún en Descartes, en los enciclopedistas franceses o en Kant, por ejemplo, el proyecto de un dominio científico del universo conserva una faceta emancipadora. Me refiero a que, en un principio, se subordina a la realización de ciertos fines, de *ciertos objetivos considerados beneficiosos para la humanidad*. No se interesa exclusivamente por los medios que nos permitan dominar al mundo, sino también por los objetivos que ese dominio nos ayudará a alcanzar, en caso de realizarse. Como ves, no se trata de un interés puramente técnico. Si se trata de dominar el universo teórica y prácticamente, a través del conocimiento científico y con ayuda de la voluntad de los hombres, no es sólo

por el mero placer de dominar, por la fascinación que nos brinda nuestro propio poder. No se aspira a dominar por dominar, sino más bien a entender el mundo y poder, llegado el caso, servirse de él para lograr ciertos objetivos superiores que se agrupan, en último término, en dos capítulos principales: *la libertad y la felicidad*.

Lo que quiero que entiendas con todo esto es que la ciencia moderna, cuando nace, no se limita a ser mera técnica.

De la diferencia entre la ciencia moderna y la técnica contemporánea

En el Siglo de las Luces el proyecto científico aún halla su fundamento en dos creencias, en dos convicciones que son la fuente del optimismo, de la fe en el progreso que aún tienen muy presente los espíritus más elevados.

La primera de estas convicciones supone que la ciencia nos permitirá liberar los espíritus, *emancipar* a la humanidad de las cadenas de la superstición y el oscurantismo medieval. La razón se alzará victoriosa de su combate contra la religión y, en general, contra cualquier forma de argumento de autoridad. De ahí que, como tuvimos ocasión de comprobar a propósito de Descartes, el racionalismo moderno fuera un prerequisite del pensamiento para la gran Revolución de 1789.

La segunda supone que este dominio sobre el mundo nos liberará de servidumbres naturales, e incluso nos permitirá utilizarlas en nuestro propio beneficio. Quizá recuerdes el pasaje en el que evocábamos la emoción que suscitara el famoso terremoto de Lisboa de 1755, que provocó en pocas horas millares de muertos. Este suceso abrió un debate entre los filósofos sobre el mecanicismo de una naturaleza que no parece tener nada de cosmos armonioso y bueno. En la época, todo el mundo (o casi) pensaba que la ciencia sería capaz de salvarnos de ese tipo de tiranías naturales, que gracias a ella por fin sería posible prever y, por lo tanto, prevenir las catástrofes que la naturaleza hace caer regularmente sobre los hombres. Ésta es la idea moderna de la felicidad que se alcanzará por medio de la ciencia. Por primera vez, se piensa en la posibilidad de obtener un bien a través del dominio del mundo.

Es, pues, en relación a estos dos objetivos —la obtención de la libertad y de la felicidad— como definen los modernos el núcleo de la idea de progreso. El desarrollo de las ciencias surge como el nuevo vector de progreso, de civilización. Y poco importa ahora que esta idea del tipo de virtudes asociadas a la razón resulte ingenua o no. Lo que cuenta es que la voluntad de dominio se articula en torno a *objetivos exteriores y superiores* a ella y que, desde este punto de vista, no puede verse reducida a una mera razón instrumental o técnica, ni tomar en consideración medios que supongan un detrimento de los fines.

Por lo tanto, para que nuestra visión del mundo se haga plenamente técnica es preciso dar un paso más. Hay que integrar el proyecto de «las luces» en el mundo de la competencia, hay que «encajarlo» en él, de suerte que el motor de la historia, el principio de la evolución de la sociedad (al igual que en el ejemplo del teléfono móvil que te he

puesto antes), deje de estar ligado a un proyecto, a un ideal, para convertirse en el resultado único de la competencia misma.

El paso de la ciencia a la técnica: la muerte de los grandes ideales o la desaparición de los fines en beneficio de los medios

Desde esta nueva perspectiva, la de la competencia generalizada que hoy denominamos «globalización», la noción de progreso adquiere un significado totalmente distinto. En lugar de inspirarse en ideales trascendentes, el progreso o, más concretamente, el *avance* de las sociedades se irá viendo reducido poco a poco a no ser más que el resultado mecánico de la libre competencia entre sus diferentes elementos.

En el seno de las empresas, pero también de los laboratorios científicos o de los centros de investigación, la necesidad de compararse continuamente con los otros (lo que hoy se designa con el nombre de *benchmarking*), de aumentar la productividad, de desarrollar los conocimientos y, sobre todo, de aplicarlos a la industria, la economía, al consumo en resumen, se ha convertido en un imperativo absolutamente vital. La economía moderna funciona de forma muy parecida al principio de selección natural que postulara Darwin. Desde la óptica de una lógica de competencia globalizada, una empresa que no progrese un poco cada día es una empresa simplemente condenada a la extinción. Pero este incesante progreso no tiene otro objetivo al margen de sí mismo, no aspira más que a mantenerse en la carrera junto a los demás competidores.

De ahí el formidable e incesante desarrollo de la técnica, ligado al despegue económico y financiado, a su vez, por éste. He ahí también la razón por la que el incremento del poder de los hombres sobre el mundo se ha convertido en un proceso totalmente automático, incontrolable e incluso ciego, porque está más allá de todas las voluntades conscientes. Es, simplemente, el resultado inevitable de la competencia. Ya vimos que, por el contrario, según la filosofía ilustrada y, en general, según el pensamiento del siglo XVIII, *la ciencia y la técnica habían de llevar a la emancipación y a la felicidad* de los seres humanos. Hoy, el avance tecnológico es un proceso carente de metas, desprovisto de cualquier tipo de objetivo definido: llevado a sus extremos podríamos decir que ya nadie sabe adónde nos conduce el curso del mundo. Parece ser el resultado mecánico de una competencia no dirigida por la voluntad consciente de los hombres, reagrupados colectivamente en torno a un proyecto en el seno de una sociedad a la que, aún en el siglo anterior, cabía calificar de *res publica*, de república: etimológicamente, «empresa» o «causa común».

Este enunciado resume lo esencial: en el mundo de la técnica, es decir, hoy en día en el mundo entero, dado que la técnica se ha convertido en un fenómeno planetario sin límites, ya no se trata de dominar a la naturaleza o a las sociedades para ser más libres y más felices, sino del *dominio por el dominio mismo*. ¿Para qué? Para nada, o, mejor dicho, porque es sencillamente imposible hacer otra cosa cuando *la naturaleza de las sociedades está ligada a la competencia*, debido a la obligación absoluta de «progresar o

morir».

Ahora podrás entender por qué Heidegger denomina «mundo de la técnica» al universo que habitamos hoy. Lo único que tienes que hacer es pensar, por un instante, en el significado que ha adoptado la palabra *técnica* en el lenguaje corriente.

Por lo general suele designar el conjunto de medios del que hay que disponer para alcanzar un objetivo determinado. Éste es el sentido que damos a la palabra cuando decimos de un pintor o de un pianista que posee una «técnica sólida», queriendo expresar que domina su arte y que puede pintar o tocar aquello que desee. En primer lugar y ante todo, debes ser consciente de que la técnica se refiere a los *medios* y no a los *fines*. Me refiero a que se trata de un tipo de *instrumento* que se puede poner al servicio de objetivos diversos, pero que no se elige por sí mismo. La técnica sirve básicamente para que un pianista toque igual de bien música clásica que *jazz*, música antigua o moderna, pero la cuestión de qué obras elegirá interpretar no tiene nada que ver con su competencia técnica.

Esto es lo que calificamos como «racionalidad instrumental», precisamente porque nos dice cómo alcanzar mejor un objetivo, *pero ese objetivo nunca lo fija por sí misma*. Se mueve siempre en el ámbito del «si... entonces»: «si tú quieres eso, tendrás que hacer esto otro», nos dice. Jamás determina por sí misma qué es lo que se debe elegir como fin. Un buen médico, entendido como un buen técnico de la medicina, puede tanto matar a su paciente como curarle, incluso puede que más fácilmente lo primero que lo segundo. Pero el que decida curar o asesinar es algo totalmente indiferente a la lógica técnica en sí.

Del mismo modo, el universo de la competencia globalizada es, en sentido amplio, un universo «técnico», pues en su seno el progreso científico ha dejado de complementarse con *fines exteriores y superiores a él mismo* para acabar convirtiéndose en una especie de fin en sí —como si el incremento de los medios, del poder o del nivel de dominio de los hombres sobre el universo se hubiera convertido en su objetivo esencial—. Ésta es exactamente la «tecnificación del mundo» que surge, según Heidegger, en la historia del pensamiento tras la formulación de esa doctrina nietzscheana de la voluntad de poder que deconstruye y llega incluso a destruir todos los ídolos, todo ideal superior. En la realidad (ya no sólo en el ámbito de la historia de las ideas) la mutación culmina con el surgimiento de un mundo en el que el «progreso» (ahora se imponen las comillas) se ha convertido en un *proceso automático y desprovisto de finalidad alguna*, una especie de mecánica autosuficiente en cuyo seno los seres humanos están totalmente *desposeídos*. Y es precisamente esta *desaparición de los fines en beneficio de la lógica de los medios* la que constituye la victoria de la técnica como tal.

Ésta es la diferencia última que nos separa de la Ilustración, que enfrenta el mundo contemporáneo con el universo de los modernos: ya nadie puede tener la convicción razonable de que estas bulliciosas y desordenadas evoluciones, estos movimientos incesantes que no descansan sobre ningún tipo de proyecto común, nos conduzcan infaliblemente hacia algo mejor. Los ecologistas lo dudan mucho, los críticos de la globalización también, pero asimismo los republicanos y los liberales que, aunque se supone que van contracorriente, miran con nostalgia hacia un pasado aún reciente, pero

que al parecer ha quedado irremediablemente atrás.

De ahí que también se haya sembrado la duda entre los ciudadanos, incluso entre aquellos que menos interés muestran por la historia de las ideas. *Por primera vez en la historia de la vida, una especie viva tiene la capacidad de destruir el planeta entero, ¡y esa especie no tiene ni idea de adónde va!* Sus poderes de transformación y, llegado el caso, de destrucción del mundo son enormes. Pero como si se tratara de un gigante que tuviera el cerebro de un niño de pecho, esas capacidades están totalmente desvinculadas de cualquier tipo de reflexión en torno a la sabiduría. Incluso la filosofía misma se aleja a grandes pasos de esta reflexión, pues también ella se ha visto atrapada por la pasión técnica.

Nadie puede hoy garantizar seriamente la supervivencia de la especie, por mucho que nos inquiete y, por lo tanto, nadie sabe cómo «retomar las riendas». A pesar del Protocolo de Kioto o de las cumbres sobre ecología, los jefes de Estado asisten prácticamente impotentes a la evolución del mundo, esbozando un discurso moralizador, lleno de buenas intenciones, pero sin efectos reales sobre las situaciones problemáticas, ni siquiera sobre aquéllas más evidentemente catastróficas en potencia. Aún no ha ocurrido lo peor y no olvidemos que nada nos impide conservar el optimismo. Pero hay que reconocer que este optimismo descansa más sobre la fe que sobre una convicción fundamentada en la razón. El ideal de la Ilustración ha dejado paso a una inquietud difusa y multiforme, siempre a punto de cristalizar en una forma u otra de amenaza concreta, de manera que el miedo tiende a convertirse en la pasión democrática por excelencia.

¿Qué lección podemos extraer de este análisis?

En primer lugar, que la actitud genealogista y la técnica no son dos caras de la misma moneda, como piensa Heidegger. La primera es el ideal filosófico de la segunda, que no pasa de ser su equivalente social, económico y político.

Bien entendida esta afirmación constituye una paradoja. Aparentemente no puede haber nada más alejado del mundo de la técnica con su aspecto democrático, tranquilo y gregario, en las antípodas del «gran estilo», que el pensamiento aristocrático y poético de Nietzsche. Por lo tanto, al romper todos los ídolos con la ayuda de su martillo, al entregarnos atados de pies y manos a lo real tal como es (aunque sea pintándolo con los colores de la lucidez), su pensamiento ha servido, sin que él lo deseara, para promover el movimiento incesante del capitalismo moderno.

Desde este punto de vista Heidegger tiene razón. Nietzsche es el «pensador sobre la técnica» por excelencia, aquel que, como ningún otro, propugna el desencantamiento del mundo, el eclipse del sentido, la desaparición de los ideales superiores en beneficio único y exclusivo de la lógica concomitante a la voluntad de poder. Que, en el ámbito de la filosofía francesa de los años sesenta, se haya podido ver en el pensamiento de Nietzsche algo parecido a una filosofía de utopías radicales se considerará, sin duda, una de las mayores meteduras de pata de la historia de las interpretaciones. Es verdad que Nietzsche es un vanguardista, pero en ningún caso es un teórico de las utopías. Todo lo

contrario, es el que más ardiente y eficazmente las desprecia.

Existe por tanto el riesgo —y en este punto me alejo del pensamiento de Heidegger y retomo nuestras propias reflexiones— de que una aplicación indefinida e incansable de la deconstrucción acabe echando abajo una puerta que lleva abierta demasiado tiempo. Desgraciadamente, el problema ya no estriba en romperles los «pies de barro» a unos malvados ideales que ya nadie percibe, dado lo frágiles e inciertos que se han vuelto. Lo que urge ya no es hacerse con más «poderes», poderes que no se sabe dónde buscar en la medida en que el curso de la historia se ha convertido en algo mecánico y anónimo. Todo lo contrario, hay que hacer surgir ideas nuevas, pensar en nuevos ideales con el fin de poder *readquirir un mínimo control sobre el curso del mundo*. Porque hoy el verdadero problema ya no es que algunos «poderosos» guíen secretamente el devenir del mundo, sino que, por el contrario, su control se nos escapa a todos, poderosos incluidos. El malestar no lo crea tanto el poder como la ausencia de poder, de manera que empeñarse en seguir deconstruyendo ídolos, intentar derribar el «Poder» con mayúsculas por enésima vez, no contribuye tanto a la emancipación de los hombres como a convertirnos a todos en cómplices involuntarios de una globalización ciega e insensible.

Por tanto —ésta es la tercera lección y la más importante—, no cabe duda de que en la situación en la que nos encontramos, nuestra máxima prioridad debería ser «retomar las riendas», intentar, a ser posible, «dominar el dominio». El mismo Heidegger apenas veía esta necesidad o, para ser más exactos, dudaba de que la democracia estuviera a la altura de un desafío tal, y ésta es, sin duda, una de las razones que le lanzaron en brazos del peor régimen autoritario que la humanidad ha conocido jamás. En efecto, pensaba que las democracias suscribían fatalmente la estructura del mundo de la técnica. En el ámbito económico, porque están íntimamente ligadas al sistema liberal de competencia entre las empresas. Y, como hemos comprobado, este sistema induce necesariamente a la progresión ilimitada y mecánica de las fuerzas productivas. También en el plano político, en el que las elecciones adoptan la forma de una competición organizada que, insensiblemente, tiende a derivar hacia una lógica cuya estructura más íntima es, en el fondo, la de la demagogia y el imperio sin rival, la de los sondeos de opinión. Todo ello refleja la esencia misma de la técnica, encarnada en una sociedad competitiva y globalizada.

Nos sentimos consternados ante el hecho de que Heidegger se vinculara al nazismo, sin duda convencido de que sólo un régimen autoritario sería capaz de estar a la altura de los desafíos lanzados a la humanidad por el mundo de la técnica. Más tarde, en la última parte de su obra, se aleja de todo voluntarismo, de toda tentación de transformar el mundo, y opta por una especie de «retiro» como la única posibilidad de alcanzar cierto grado de serenidad. Aunque pueden ser comprensibles, ambas actitudes resultan imperdonables, por no decir absurdas, lo que demuestra que uno puede ser genial en el ámbito del análisis y trágico cuando se trata de extraer las conclusiones justas. Por ello, gran parte de la obra de Heidegger resulta decepcionante, y puede que hasta insoportable, si bien el núcleo de su concepto de técnica es verdaderamente clarificador. Y, en efecto, lo es.

Pero dejemos aquí las conclusiones que Heidegger sacó por su cuenta a partir de constataciones muy correctamente formuladas. Lo que me parece esencial en este punto es que te des cuenta de cómo, en el mundo de la técnica, el filósofo puede optar por moverse en dos direcciones diferentes.

Las dos vías que puede seguir la filosofía contemporánea: convertirse en una «disciplina técnica» en el ámbito universitario o comprometerse finalmente en la tarea de pensar el humanismo tras la deconstrucción

En primer lugar, podemos hacer de la filosofía una nueva escolástica en el sentido originario del término: una disciplina académica que se imparta en la universidad y los institutos de enseñanza secundaria, lo cual estaría en consonancia con la atmósfera, por lo general muy tecnificada, que vivimos y respiramos hoy. Lo cierto es que tras una fase de deconstrucción intensa, desencadenada por el martillo de Nietzsche y proseguida por otros de diversas formas, la filosofía misma, embargada de una intensa pasión por la técnica, se ha ido especializando en sectores concretos: filosofía de la ciencia, de la lógica, del derecho, de la moral, de la política, del lenguaje, de la ecología, de la religión, bioética, historia de las ideas orientales u occidentales, continentales o anglosajonas, de tal periodo, de tal país... A decir verdad, uno no acabaría nunca de enumerar los elementos de la lista de especialidades que se requiere de los estudiantes que elijan para ser considerados «serios» y «técnicamente competentes».

Los jóvenes que trabajan en los grandes centros de investigación, como el francés CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), y no se dedican al estudio de un tema muy puntual (al «cerebro de la sanguijuela», como le gustaría denominarlo a Nietzsche) no tienen ninguna posibilidad de ser considerados auténticos investigadores. No es ya sólo que la filosofía deba imitar el modelo de las ciencias «duras»; es que estas últimas se han convertido, a su vez, en «tecnociencias», es decir, en ciencias que se preocupan mucho más de las repercusiones económicas y comerciales que de cuestiones fundamentales.

Si la filosofía que se enseña en las universidades quiere seguir ocupándose de la comprensión, cuando se la invite a pronunciarse como «experta» sobre tal o cual tema relacionado con la vida de la ciudad (y hay miles de temas posibles), ha de considerar que su función principal está en retomar el espíritu crítico e ilustrar a la sociedad en temas que no ha generado ella misma, pero que son de gran relevancia para el interés común. Así, su finalidad más elevada estaría vinculada a un objetivo moral: aclarar la discusión pública, favorecer los argumentos racionales con el fin de contribuir a fomentar la sensatez. Los filósofos piensan que para lograr este objetivo de probidad intelectual deben especializarse en temas muy concretos, en los que el filósofo, convertido entretanto en profesor de filosofía, acabe por adquirir una competencia especial.

Por ejemplo, hoy en día numerosos universitarios de todo el mundo se interesan por la bioética o la ecología, su objetivo es reflexionar en torno al impacto de las ciencias

positivas sobre la evolución de nuestras sociedades para poder ofrecer respuestas respecto de lo que conviene y lo que no conviene hacer, sobre lo que se puede permitir o lo que se debe prohibir en temas tales como la clonación, los organismos genéticamente modificados, la eugenesia o la procreación médicamente asistida.

Evidentemente, este tipo de concepción de la filosofía no tiene nada de indigno o despreciable. Todo lo contrario, puede ser de utilidad, ni se me pasa por la cabeza negarlo. Pero no por ello deja de ser terriblemente reducido su campo, si lo comparamos con lo que fuera el ideal de todos los grandes filósofos, de Platón a Nietzsche. Y es que, hasta ese momento, ningún filósofo había renunciado a pensar sobre la «vida buena», ninguno había dejado de creer que la reflexión crítica y la moral fueran los horizontes últimos del pensamiento filosófico.

Pero, debido a una evolución que, en mi opinión, no es en absoluto un progreso, los grandes interrogantes filosóficos no parecen sino chispas de otros tiempos a estos nuevos especialistas embriagados de una pasión por lo serio. ¡Ya no hay por qué hablar de sentido, de vida buena, de amor a la sabiduría y mucho menos de salvación! Todo aquello que durante milenios fuera parte esencial de la filosofía parece haber pasado a la historia para dejar lugar sólo a la erudición, a la «reflexión» y al «espíritu crítico». No es que estos atributos no supongan una diferencia cualitativa pero, en fin, como decía Hegel: «La erudición empieza en las ideas y termina en las inmundicias». Todo puede convertirse en objeto de erudición, desde las tapas de los botes de yogur a los conceptos, de manera que la especialización técnica puede arrojar como resultado capacidades indudables acompañadas de la ausencia de sentido más desolador.

En cuanto a la «reflexión crítica», ya he tenido ocasión de comentarte en las primeras páginas de este libro lo que opino: es una cualidad indispensable, una exigencia esencial en nuestro universo republicano, pero en absoluto, y digo bien, en absoluto, lo fundamental de la filosofía. Todo ser humano digno de ese nombre reflexiona sobre su profesión, sus amores, sus lecturas, la vida política o los viajes, sin convertirse por ello en un filósofo.

Ésta es la razón por la que hoy algunos de nosotros nos retiramos de las principales sendas académicas, por ejemplo de las vías de pensamiento que pasan por la deconstrucción. No queremos volver a poner sobre el tapete preguntas antiguas (pues, como ya te he dicho, los «retornos a» no tienen sentido alguno), sino repensarlas nuevamente con frescura sin perderlas de vista. Es recurriendo a esta óptica que se aferra a los intersticios como se mantienen vivos hoy los debates realmente filosóficos. Tras la fase de deconstrucción y al margen de una erudición hueca, la filosofía, al menos cierta forma de filosofía, retoma su vuelo hacia otros horizontes que me parecen más prometedores. Estoy convencido de que la filosofía aún puede y debe, hoy más que nunca, debido al mar de técnica en el que estamos inmersos, mantener abierta la posibilidad del interrogante para preguntarse no sólo por la *theoria* y la moral, sino también por la salvación, aun a riesgo de volverla a encumbrar.

Ya no nos podemos contentar con un pensamiento filosófico reducido al estado de disciplina universitaria especializada y no podemos mantenernos en la lógica exclusiva de

la deconstrucción, como si la lucidez corrosiva fuera un fin en sí. Porque no nos basta con una erudición carente de sentido. Porque el espíritu crítico, aunque esté al servicio del ideal democrático, no es sino una condición necesaria, pero en modo alguno suficiente para filosofar. Nos permite desembarazarnos de las ilusiones y las ingenuidades de la metafísica clásica, pero no da respuesta a las cuestiones existenciales que la aspiración a la sabiduría, inherente a la idea misma de filosofía, había situado en el corazón de las antiguas doctrinas de la salvación.

Sin duda, se puede renunciar a la filosofía, se puede gritar alto y fuerte que ha muerto, que está acabada, que ha sido reemplazada definitivamente por las ciencias humanas. Pero no se puede pretender seriamente que se está filosofando cuando sólo se recurre a la dinámica de la deconstrucción y se salta por encima de la cuestión de la salvación, sea cual fuere el sentido que se le quiera dar. Además, si no deseamos quedarnos atrás, debido a las razones que ya te he explicado a partir del análisis heideggeriano de la técnica, debido al cinismo del *amor fati*, deberíamos intentar superar el materialismo filosófico. Resumiendo, quien no sea creyente, quien no quiera contentarse con un «retorno» ni encerrarse en el pensamiento que parte del «martillo», debe aceptar el desafío de construir una sabiduría o una espiritualidad posnietzscheana.

Evidentemente, un proyecto de este tipo supone marcar ciertas distancias respecto al materialismo contemporáneo, es decir, respecto a la idea de que es preciso rechazar todo ideal trascendente y que conviene reducirlo, con ayuda de la genealogía, a no ser más que un producto ilusorio de la naturaleza y de la historia. Para hacerlo, hay que demostrar que el materialismo, ni en su mejor nivel, responde de manera satisfactoria al problema de la sabiduría o la espiritualidad. Esto es lo que me gustaría explicar ahora de una manera que estoy seguro que cualquier materialista rechazaría, pero que yo, aun así, creo acertada. Luego pasaré a indicarte cómo un humanista posnietzscheano debe pensar la *theoria*, la moral y el problema de la salvación en términos nuevos, algo que hoy es posible.

¿Por qué tras la deconstrucción debemos intentar pensar en construir las bases de un humanismo libre de los «ídolos» de la metafísica moderna? El materialismo en jaque

Incluso cuando pretende, poniendo en juego todo su talento, asumir el proyecto de rediseñar, a su vez, una moral, una doctrina de la salvación o una forma de sabiduría (algo que Nietzsche, por ejemplo, sólo hizo de manera subrepticia, implícita), el materialismo contemporáneo no llega a alcanzar, a mi modo de ver, una coherencia suficiente para recabar adhesión. Lo que no significa que no haya nada verdadero en él o que carezca de elementos de reflexión estimulantes, sino tan sólo que sus intentos por acabar con el humanismo se han saldado con un fracaso.

Me gustaría añadir algunas palabras sobre la renovación del materialismo (renovación que se apoya, a su vez, en el estoicismo, el budismo y el pensamiento nietzscheano) porque, de alguna manera y como vengo sugiriendo, es precisamente debido a su fracaso

por lo que debemos diseñar un humanismo nuevo y fresco.

En el ámbito de la filosofía contemporánea, es sin duda André Comte-Sponville quien ha ido más lejos recurriendo a su gran talento y rigor intelectual, en el intento de fundamentar una nueva moral y una nueva doctrina de salvación sobre la base de una deconstrucción radical de las pretensiones del humanismo a la trascendencia de los ideales. Aunque André Comte-Sponville no sea nietzscheano —rechaza vigorosamente las tonalidades fascistoides de las que Nietzsche no siempre consigue escapar—, no deja de compartir con éste la sensación de que los «ídolos» son ilusiones, la convicción de que deben ser deconstruidos, reconducidos por la genealogía a su origen como producto, y que la única sabiduría posible parte de una inmanencia radical. Finalmente, su pensamiento también va a culminar en una de las numerosas formas que adopta el *amor fati*, en un llamamiento a la reconciliación con el mundo como es, o si lo prefieres, pues es lo mismo, en una crítica radical a la esperanza. «Esperar un poco menos, amar un poco más», ésta es en el fondo y en su opinión la llave de la salvación. Porque la esperanza, en contra de lo que piensa el común de los mortales, lejos de ayudarnos a vivir mejor hace que perdamos lo esencial de la vida misma, que debe tomarse aquí y ahora.

Al igual que para Nietzsche o para los estoicos, desde el punto de vista del materialismo renovado la esperanza es más una desgracia que una virtud benéfica. Esto es lo que André Comte-Sponville ha resumido de una forma tan sintética como expresiva: «Esperar, dice, es desear sin gozar, sin saber y sin poder». Es, por tanto, una gran desgracia y para nada una actitud que, como ya hemos señalado antes, contribuya a acrecentar el placer de vivir.

Podemos comentar esta fórmula de la manera siguiente: en principio, esperar es *desear sin gozar*, porque es evidente, por definición, que no poseemos el objeto de nuestras esperanzas. Esperar ser rico, joven, saludable, etcétera, no es serlo ya. Es ser consciente de la carencia de lo que nos gustaría ser o poseer. Pero también es *desear sin saber*: si supiéramos cuándo y cómo vamos a adquirir los objetos de nuestra esperanza, no nos conformaríamos sólo con *esperar* pues, si las palabras realmente significan algo, esperar es algo totalmente distinto a saber. Por último es *desear sin poder*, porque si tuviéramos la capacidad o el poder de hacer realidad nuestros deseos, de hacerlos realidad aquí y ahora, no nos privaríamos de ello. Nos limitaríamos a hacer lo que deseamos sin dar el rodeo de la esperanza.

El razonamiento es impecable. Frustración, ignorancia, impotencia, he ahí lo que, desde un punto de vista materialista son las principales características de la esperanza. De ahí que en la crítica que hagamos debamos optar por una espiritualidad que seguro recuerdas, pues no es otra que aquella de la que he hablado en esta obra al comentar tanto el estoicismo como el budismo.

En efecto, desde los tiempos de los griegos, la doctrina de salvación materialista retoma con gusto la idea del famoso *carpe diem*, el «aprovecha el presente» de los antiguos, es decir, la convicción de que la única vida que merece la pena vivir es la que tenemos aquí y ahora, la que surge de la reconciliación con el presente. Tanto unos como

otros consideran que los dos males que nos amargan la existencia son la nostalgia de un pasado que ya no es y la esperanza en un futuro que aún no es. Así, en nombre de estas dos nada, nos perdemos de forma absurda la vida tal como es, la única realidad que vale, porque es la única verdaderamente real: la del instante que tendremos que aprender a amar. Al igual que en el mensaje estoico, pero también de forma similar a lo que dijeran Spinoza y Nietzsche, hay que llegar a amar el mundo, hay que elevarse hasta alcanzar el *amor fati*, y ésta es la última palabra respecto de lo que podríamos denominar la «espiritualidad materialista», aunque suene un tanto paradójico.

Una invitación al amor que no nos puede dejar insensibles. De hecho, yo mismo estoy convencido de que hay en ella parte de verdad que está relacionada con una experiencia que todos hemos tenido alguna vez. Me refiero a la de los instantes de gracia, de felicidad, en los que experimentamos el mundo no como algo hostil, echado a perder o feo, sino como algo benévolo y armonioso. Se trata de una sensación que puede darse con ocasión de un viaje en barco, a la vista de un paisaje cuya belleza natural nos encandila o, incluso, al encontrarnos entre otros seres humanos, cuando una conversación, una fiesta o un reencuentro nos elevan (tomo prestados todos estos ejemplos de Rousseau). Cada cual podrá apelar al recuerdo que prefiera de una de esas ocasiones felices de gran ligereza en las que experimentamos el sentimiento de que no es necesario transformar lo real, ni hay que intentar mejorarlo laboriosamente con esfuerzo y trabajo, sino tan sólo gozar el momento tal como es, sin preocuparse por el pasado o el porvenir. Parece que hay que tender a la contemplación y al goce más que a la lucha, llevados por la esperanza de días mejores.

Si recuerdas, ya te había explicado todo esto al hilo del ejemplo de la inmersión submarina. No insistiré más sobre ello.

Lo que está claro desde este punto de vista es que el materialismo es una filosofía de la felicidad y, cuando todo va bien, ¿quién no se siente tentado a ceder a sus encantos? En suma, se trata de una filosofía para los buenos tiempos. Pero, cuando se levanta la tormenta, ¿podemos seguir confiando en ella?

Ésta es la razón por la que nos brindaría seguridad, si acaso un golpe nos derribara, lo que a los más grandes, desde Epicteto hasta Spinoza, les molestaba tener que reconocer: que el auténtico sabio no es de este mundo y que, por tanto, la felicidad no está a nuestro alcance.

Ante una catástrofe inminente, la enfermedad de un niño, la posible victoria del fascismo, la necesidad de tomar una decisión política o militar urgente, etcétera, yo no conozco a ningún materialista que no se convierta en un vulgar humanista al sopesar sus posibilidades, convencido de que el curso de los acontecimientos podría depender, de alguna forma, de su libre elección. Reconozco sin reservas que uno puede prepararse para los golpes de la mala suerte, anticiparla, al estilo usado en las oraciones formuladas en futuro anterior («cuando esto ocurra, al menos estaré preparado»). Pero me parece imposible, por no decir absurdo o incluso obsceno, que podamos amar lo real en cualquier circunstancia. ¿Qué sentido podría tener el imperativo de *amor fati* en Auschwitz? ¿Y de qué sirven nuestra resistencia y nuestras rebeliones si se inscriben para

toda la eternidad de lo real en un mismo nivel que aquello a lo que nos oponemos? Ya sé que es un argumento trivial. Por otra parte, no he sabido nunca de ningún materialista, antiguo o moderno, que haya encontrado una respuesta a esta objeción.

Éste es el argumento por el que, una vez sopesadas las opciones, prefiero decantarme por un humanismo que tenga el coraje de asumir plenamente el problema de la trascendencia. Pues, en el fondo, estamos hablando de una incapacidad lógica, de si somos o no capaces de ahorrarnos la explicación del concepto de libertad que encontrábamos en las obras de Rousseau y de Kant, y me refiero a la idea de que hay algo en nosotros que excede a la naturaleza y a la historia.

Pues en este caso, al contrario de lo que ocurre con el materialismo, nos negaríamos a pensarnos totalmente determinados, nos negaríamos a erradicar la sensación de que, de alguna manera, somos capaces de poner distancia para observar el mundo de forma crítica. Se puede ser mujer y, sin embargo, no encerrarse en lo que la naturaleza parece haber previsto para la feminidad: la educación de los niños, la vida de familia, la esfera privada. Se puede nacer en un entorno socialmente desfavorecido y, sin embargo, emanciparse, progresar con la ayuda de la escuela, para entrar en mundos diferentes a los que el determinismo social había previsto para nosotros.

Para convencerte, o al menos para dejar bien claro lo que quiero que comprendas, reflexiona por un instante sobre una experiencia que inevitablemente habrás tenido, que de hecho tiene cualquiera al expresar un juicio de valor. Seguro que, como todos, no puedes dejar de pensar (y elegiré un ejemplo entre otros miles posibles) que los militares que ordenaron la masacre de musulmanes bosnios en Srebrenica son unos auténticos cabrones. Antes de matarlos se divertieron asustándolos, disparándoles a las piernas con sus ametralladoras, obligándolos a correr antes de abatirlos. En ocasiones les cortaron las orejas y los torturaron antes de rematarlos. Resumiendo, no encuentro la forma de pensar sobre esto ni sé cómo contarlos más que recurriendo a palabras como las que acabo de emplear: son unos cabrones.

Pero cuando hago esta afirmación (y una vez más puedes elegir el ejemplo que se te antoje), evidentemente es porque supongo que, en tanto que seres humanos, habrían podido actuar de otra forma, *tenían libertad de elección*. Si los generales serbios hubieran sido osos o lobos no expresaría ningún juicio de valor sobre ellos. Me limitaría a deplorar la masacre de inocentes por parte de bestias salvajes, pero no se me ocurriría juzgarlos desde el punto de vista moral. Si lo hago es precisamente porque los generales no son bestias, sino personas a las que imputamos la capacidad de elegir una opción entre otras posibles.

Desde un punto de vista materialista se podría decir que juicios de valor como éste no son más que una ilusión. Se podría hacer una «genealogía», rastrear su origen, explicar cómo vienen determinados por nuestra propia historia, nuestro entorno, nuestra educación, etcétera. El problema es que yo nunca he encontrado a nadie, materialista o no, que fuera capaz de dar este tipo de explicaciones. Todo lo contrario, precisamente la literatura materialista genera una increíble profusión de condenas diversas y variadas. Desde Marx y Nietzsche, los materialistas nunca se han privado de juzgar al mundo

entero, empezando por sus vecinos, de expresar sentencias morales sobre todo tipo de conductas que su filosofía les impide asumir. ¿Por qué? Simplemente porque, sin siquiera darse cuenta, se mantienen en la línea general de atribuir a los seres humanos una libertad que luego les niegan en su filosofía. De manera que bien se puede concluir que sin duda es menos ilusoria la libertad que un materialismo cuyo punto de vista sencillamente no se puede mantener.

Más allá de la esfera de la moral, todos tus juicios de valor, incluso el más insignificante —una observación sobre una película que te ha gustado, sobre una pieza de música que te ha emocionado o qué sé yo qué más—, implican que tú te piensas libre, que te representas a ti mismo hablando libremente, no como un ser transido por fuerzas inconscientes que se expresarían a través de ti sin que tú seas consciente.

Por lo tanto, ¿a quién hay que creer? ¿A ti mismo cuando te piensas libre, cosa que haces implícitamente cada vez que emites un juicio? ¿O a ese materialista que te dice (¿libremente?) que no eres libre pero que, no obstante, no deja de pronunciar, cada vez que se presenta la ocasión, juicios de valor que presuponen su propia libertad? Te toca elegir a ti.

En lo que a mí respecta, prefiero no contradecirme permanentemente, aunque para ello tenga que defender nuestra capacidad de distanciamiento respecto de la naturaleza y de la historia (por muy misteriosa que sea, también lo es la vida, la existencia misma). Esa capacidad que Rousseau y Kant denominaban libertad o perfectibilidad y que supone que podemos trascender las claves en las que nos quiere encerrar el materialismo.

Además, para llegar hasta el fondo y poder entender el fenómeno de la emisión de juicios de valor del que vengo hablando, añadiría que la libertad no sólo nos trasciende a *nosotros*, sino también aquellos valores que anidan *más allá de nosotros*. No somos nosotros los que nos inventamos los valores que nos guían y nos animan, no inventamos, por ejemplo, la belleza de la naturaleza o el poder del amor.

Entiéndeme bien: no estoy diciendo en absoluto que «necesitemos» la trascendencia como se complacen en proclamar hoy ciertas formas de pensar algo bobaliconas, pero admito con gusto que tenemos necesidad de «sentido», incluso puede que tengamos «necesidad de Dios». Todas estas fórmulas resultan calamitosas, pues se vuelven inmediatamente en contra de quien las pronuncia: el hecho de que necesitemos algo no lo convierte automáticamente en verdadero. Todo lo contrario: existen muchas posibilidades de que tendamos a inventar lo que necesitamos para, a continuación, pasar a defenderlo incluso con mala fe, porque no podemos vivir sin ello. Desde este punto de vista, necesitar a Dios es la mayor objeción que se plantea a su existencia.

No estoy diciendo en absoluto que «necesitemos» la trascendencia de la libertad o de unos valores trascendentes. Mantengo algo totalmente diferente y es que no podemos explicar nada, que no somos capaces de pensarnos a nosotros mismos ni a nuestra relación con los valores, al margen de la hipótesis de la trascendencia. Es una necesidad lógica, una exigencia racional, y no una aspiración o un deseo. En este debate no se trata de nuestro bienestar, sino de nuestra relación con la verdad. O, por decirlo de otra forma: si el materialismo no me convence, no es porque me resulte incómodo, todo lo contrario.

Como por otra parte ya dijera Nietzsche, la doctrina del *amor fati* es una fuente de bienestar sin parangón, la fuente de una serenidad infinita. Si me siento obligado a superar el materialismo e intentar ir más allá es porque en realidad me resulta «impensable» al estar demasiado lleno de contradicciones lógicas como para ser capaz de instalarme en él intelectualmente.

Quisiera dejar claro una vez más el origen de estas contradicciones y sólo te diré que la cruz del materialismo es que nunca piensa su propio pensamiento. Esto puede parecer difícil de entender pero, en realidad, significa algo muy simple: el materialista afirma que no somos libres pero está convencido de que al suscribir esto lo hace libremente, que nada le obliga, en efecto, a hacerlo, ni sus padres, ni su entorno social, ni su naturaleza biológica. Insiste en que nuestra historia nos determina de lado a lado, *¡pero no deja de conminarnos a emanciparnos, a cambiarla, a hacer la revolución si es posible!* Sostiene que hay que amar el mundo tal como es, reconciliarse con él, huir del pasado y del futuro para vivir en el presente, pero nunca deja de intentar, como lo haríamos tú o yo cuando nos pesa el presente, cambiarlo con la esperanza de *lograr un mundo mejor*. Resumiendo, el materialista enuncia profundas tesis filosóficas, pero siempre para *aplicárselas a los demás, nunca a sí mismo*. Una y otra vez reintroduce la trascendencia, la libertad, el proyecto, el ideal, pues en verdad no puede dejar de creerse libre y de precisar valores que estén por encima de la naturaleza y de la historia.

De ahí el problema fundamental que se plantea el humanismo contemporáneo: ¿cómo podemos pensar la trascendencia en sus dos vertientes, la referida a nosotros (la de la libertad) y la que apunta más allá de nosotros (la de los valores), sin volver a caer inmediatamente bajo la férula de la genealogía y la deconstrucción materialista? Dicho de otra forma, ¿cómo pensar un humanismo que, por fin, se desembarace de esas ilusiones de la metafísica que carga consigo desde sus orígenes y que mantiene al dar a luz a la filosofía moderna?

Sin duda, ya has entendido cuál es mi programa filosófico, aquel en el que me reconozco plenamente y sobre el que me gustaría enunciar algunas palabras para terminar.

I. *THEORIA*: HACIA UNA FORMA INÉDITA DE PENSAR LA TRASCENDENCIA

Al contrario que un materialismo al que se opone radicalmente, el humanismo posnietzscheano con el que sueño rehabilita la noción de trascendencia. Procede de una larga tradición que hunde sus raíces en Kant y evoluciona de la mano de uno de sus grandes discípulos, Husserl, quien escribiera la parte fundamental de su obra a principios del siglo pasado. Este autor dota a la trascendencia, especialmente en el plano teórico, de un significado totalmente nuevo que me gustaría ayudarte a comprender. Porque es esta novedad la que puede permitirnos soslayar las críticas vertidas contra el materialismo contemporáneo y situar nuestro pensamiento en un espacio que ya no es *pre-* sino posnietzscheano.

En efecto, se puede hablar hasta de tres grandes concepciones de la trascendencia. Las

reconocerás sin dificultad, puesto que, incluso sin ponerles nombre, ya hemos tenido ocasión de encontrarnos con ellas por el camino.

La primera de ellas es la que utilizaban los antiguos para describir el cosmos. El pensamiento griego, básicamente, se centra en la inmanencia porque el orden perfecto no es un ideal, un modelo situado más allá del universo, sino por el contrario una característica totalmente encarnada en él. Como recordarás, la divinidad para los estoicos —al contrario de lo que ocurrirá después en el cristianismo— no es un ser exterior al mundo, sino el orden mismo en la medida en que es perfecto. Sin embargo, como ya te he hecho ver de pasada, también se puede afirmar que el orden armonioso del cosmos no es por ello menos trascendente en relación a los humanos, en el sentido de que ellos ni lo han creado ni lo han inventado. Todo lo contrario, lo *descubren* y lo consideran un regalo exterior y superior a ellos. Así, la palabra *trascendente* se define en este contexto por su relación con la humanidad. Designa una realidad que está más allá de los hombres sin por ello situarse al margen del universo. La trascendencia no forma parte del cielo, sino de la tierra.

Encontramos una segunda concepción de trascendencia, tan diferente que podríamos calificarla de opuesta a la primera, en la definición de Dios que dan los grandes monoteísmos. En este caso, el término se usa para designar simplemente a ese Ser supremo que está —al revés de lo que ocurría con la divinidad griega— por encima del mundo, siendo así algo externo y superior al conjunto de la creación. La divinidad de los estoicos se fundía con la armonía natural y, por tanto, no se situaba fuera de ella; sin embargo, el Dios de los judíos, los cristianos y los musulmanes es un Ser sobrenatural. Se trata, pues, de una trascendencia que no se define únicamente por su relación con la humanidad como la defendida por los antiguos, sino también por su relación con el mismísimo universo concebido enteramente como una creación cuya existencia depende de un Ser exterior a él mismo.

Pero podemos pensar en una tercera forma de trascendencia diferente a las dos anteriores. Hunde sus raíces en el pensamiento de Kant y llega hasta nosotros a través de la fenomenología de Husserl quien, debido a su gusto por la jerga filosófica, la denomina *trascendencia de la inmanencia*. No es que esta fórmula diga mucho, pero encubre una idea de gran profundidad.

Según se cuenta, esto es lo que a Husserl mismo le gustaba hacer ver a sus alumnos, pues como muchos de los grandes filósofos —Kant, Hegel, Heidegger (que por cierto fue discípulo suyo)— y muchos otros, ante todo fue un gran profesor.

Husserl tomaba un cubo —o un paralelepípedo rectángulo, poco importa—, por ejemplo, una caja de cerillas, se la enseñaba a sus alumnos y les hacía comprobar lo siguiente: sea cual fuere la forma en que la cojamos y mostremos la caja en cuestión, nunca seremos capaces de ver más de tres de sus caras al mismo tiempo, aunque en verdad tenga seis.

¿Y qué?, me dirás, ¿qué significa esto y qué conclusiones puede arrojar en el plano filosófico? De entrada y ante todo: la omnisciencia no existe, no hay saber absoluto, pues todo lo visible (en el experimento que comentamos lo visible viene simbolizado por las

tres caras expuestas de la caja) aparece siempre sobre el trasfondo de lo invisible (las tres caras ocultas). En otras palabras, toda presencia supone una ausencia; toda inmanencia, una trascendencia oculta; toda aparición de un objeto, algo que desaparece.

Hay que entender bien lo que está en juego en este ejemplo, que no es metafórico. Supone que la trascendencia no es un nuevo «ídolo», una invención del metafísico o el creyente, una ficción al servicio, una vez más, del desprecio a lo real en nombre del ideal. Por el contrario, se trata de una constante, de una dimensión incontestable de la existencia humana inscrita en el corazón mismo de lo real. Y ésta es la razón por la que la trascendencia o, mejor dicho, *este tipo de trascendencia* es inmune a los golpes de la crítica clásica de los materialistas contra los ídolos o los diferentes partidarios de la deconstrucción. Desde este punto de vista es no metafísica y posnietzscheana.

Un buen medio de delimitar mejor el significado de esta nueva forma de trascendencia antes de pasar a algunos ejemplos concretos consiste en reflexionar, como ya sugiriera Husserl, sobre la noción de *horizonte*. En efecto, desde el mismo instante en que abres tus ojos al mundo, los objetos se te aparecen sobre un fondo, y a medida que te adentras más en ese universo que nos circunda, ese fondo no deja de desplazarse como lo hace el horizonte del navegante, sin que jamás llegue a cerrarse para pasar a ser un fondo último e impenetrable.

Así, de fondo en fondo, de horizonte en horizonte, nunca llegarás a aprehender lo que quiera que sea que puedas considerar una entidad última, un Ser supremo o una causa primera que te garantice la existencia de la realidad en la que estamos inmersos. Porque es en ella misma donde reside la trascendencia, ese algo que se nos escapa siempre desde el seno mismo de lo que nos ha sido dado y que, sin embargo, tocamos y vemos en el corazón mismo de la inmanencia.

La noción de horizonte, en razón de su movilidad infinita, contiene algo de misterioso. Al igual que ocurría en el caso de la caja de la cual no se podían percibir más de tres caras al mismo tiempo, la realidad del mundo nunca aparece desde la transparencia y la percepción perfectas. Dicho de otra manera: si uno se aviene a admitir desde el punto de vista de la finitud humana la idea de que «toda conciencia es conciencia de algo» (como remarcaba, una vez más, Husserl), que toda conciencia se ve limitada por un mundo externo a ella y por eso mismo es *finita*, habrá que reconocer que el conocimiento humano nunca podrá alcanzar la omnisciencia, nunca podrá alcanzar el punto de vista que los cristianos atribuyen a Dios.

Es el rechazo al encapsulamiento, a toda forma de «saber absoluto», lo que convierte este tercer tipo de trascendencia en una «trascendencia en la inmanencia», la única capaz de dotar de un significado exacto a esa experiencia humana que intenta formular y tomar en consideración a un humanismo libre de las ilusiones de la metafísica. La trascendencia de los valores se manifiesta «en mí», en mis pensamientos o en mi sensibilidad. Y aunque esté en mí (inmanencia) parece como si, a pesar de todo, me fueran impuestos desde fuera (trascendencia), como si procedieran de otra parte.

Piensa por un momento en los cuatro grandes ámbitos de los que se desprenden los valores fundamentales de la existencia humana: la verdad, la belleza, la justicia y el amor.

Según el materialismo, los cuatro trascienden fundamentalmente al individuo concreto, a ti, a mí, a todo el mundo.

Digamos las cosas de forma más sencilla. Yo ni invento las verdades matemáticas, ni la belleza de una obra, ni los imperativos éticos, y se dice, con toda razón, que uno se enamora sin decidir hacerlo deliberadamente. En este sentido, la trascendencia de los valores es algo muy real. Pero proviene de la más concreta de las experiencias y no de una ficción metafísica, no adopta la forma de un ídolo como Dios, el paraíso, la república, el socialismo, etcétera. Podemos hacer de ella una «fenomenología», es decir, una descripción simple que parte de la sensación irreprimible de necesidad, de la conciencia de la imposibilidad de todo pensar o sentir de otra forma. No puedo impedir que dos más dos sean cuatro, no es una cuestión de gusto ni de elección subjetiva. Es algo que me viene impuesto desde fuera, pero es en mí donde está presente esa trascendencia, donde es casi palpable.

De la misma manera, la belleza de un paisaje o de una melodía me deja literalmente «tirado», me afecta, lo quiera yo o no. Y de forma parecida no estoy totalmente convencido de que yo «elija» los valores morales, de que, por ejemplo, decida ser antirracista. La verdad es que no puedo dejar de pensar que la idea de humanidad se me impone a través de las nociones de justicia e injusticia que comporta.

Lo que esta apertura hacia el humanismo no metafísico desea asumir es que los valores son trascendentes. Al contrario que el materialismo que pretende explicar todo reduciéndolo sin ir nunca más allá. Y no es una declaración de impotencia, sino de lucidez ante una experiencia incontestable que ningún materialismo ha logrado explicar realmente.

Por lo tanto, hay trascendencia.

Pero ¿por qué «en la inmanencia»?

Simplemente porque, desde este punto de vista, no se nos imponen los valores en nombre de argumentos de autoridad, ni se les deduce de ningún tipo de ficción metafísica o teológica. Yo no invento, descubro la verdad en una proposición matemática, tampoco invento la belleza del océano o la legitimidad de los derechos del hombre. Pero es en mí y en ninguna otra parte donde se desvelan. Ya no existe el cielo de las ideas metafísicas, tampoco existe Dios o, al menos, ya no estoy obligado a creer en ellos para poder aceptar la idea de que me encuentro ante unos valores que una y otra vez me superan sin que, sin embargo, adquieran visibilidad en parte alguna que no sea mi propia conciencia.

Pongamos un ejemplo más. Cuando yo me enamoro, a menos que sea Narciso, es porque he sido seducido por un ser exterior a mí, una persona que se me escapa entre las manos y de la que, rápidamente, paso a depender. En cierto sentido, nos reencontramos con la trascendencia. Pero lo que también es cierto es que esa trascendencia del otro vive en mí. Reside, por así decirlo, en el ámbito más íntimo de mi persona, en la esfera de los sentimientos o, como se suele decir, en el «corazón». Es difícil encontrar metáfora mejor para la inmanencia que la que brinda la imagen de un corazón que es a la vez la sede de la trascendencia —de un amor hacia el otro que no es reducible a mí— y de la inmanencia del sentimiento amoroso que reside en lo más íntimo de mi ser. Por lo tanto,

hay trascendencia en la inmanencia.

Ahí donde el materialismo quiere reducir a cualquier precio la sensación de trascendencia a las realidades materiales que la han producido, un humanismo libre de las ingenuidades que aún hacían acto de presencia en la filosofía moderna, prefiere limitarse a una descripción bruta, que no arrastre prejuicios tras de sí, a una «fenomenología» de la trascendencia tal y como, de alguna manera, se instala en el corazón de mi subjetividad.

Así, la *theoria* humanista se revelará como la teoría, por excelencia, del conocimiento centrado en la conciencia de sí o, por decirlo en el lenguaje de la filosofía contemporánea, en la *autorreflexión*. Al contrario que el materialismo que, como ya te he explicado, nunca piensa sobre su propio pensamiento, el humanismo contemporáneo hará todo lo posible por reflexionar en torno al significado de sus propias afirmaciones, por ser consciente de lo que dice y criticarlo sin dejar de evaluarlo. El espíritu crítico que ya caracterizaba a la filosofía moderna a partir de Descartes va a avanzar un paso más allá: en vez de aplicarse exclusivamente a los otros, va a reflexionar sistemáticamente sobre sí mismo.

De la theoria como «autorreflexión»

Una vez más podemos hablar de tres épocas en la reflexión en torno al conocimiento.

La primera corresponde a la de la *theoria* griega. Centrada en la contemplación del orden divino del mundo, en la comprensión de la estructura del cosmos no es, como hemos tenido ocasión de comprobar, un tipo de conocimiento indiferente a los valores. O, por decirlo con palabras de Max Weber, el mayor sociólogo alemán del siglo XIX, no es «axiológicamente neutra», lo que significa que no es «objetiva» ni desinteresada y que toma postura. Como tuvimos ocasión de comprobar en el caso del estoicismo, conocimiento y valores están inextricablemente unidos debido a que el descubrimiento de la naturaleza cósmica del universo implica el desvelamiento de la existencia de ciertas finalidades morales relacionadas con la existencia humana.

La segunda época se inicia con la revolución científica moderna y en ella, al contrario de lo que ocurría en el caso de la *theoria* griega, se asistirá al surgimiento de la idea de un conocimiento radicalmente indiferente a la cuestión de los valores. Desde el punto de vista de los modernos, la naturaleza no sólo no nos dice nada relacionado con el plano ético, no puede ser un modelo para los humanos, sino que la verdadera ciencia debe ser absolutamente neutral en lo que a los valores respecta, so pena de ser partidista y carecer de objetividad. Dicho de otra forma: la ciencia debe describir *lo que es*. No sabe de *lo que debe ser*, de lo que moralmente debemos hacer o no. Como se dice en la jerga filosófica y jurídica, en sí misma no es *normativa*. Por ejemplo, el biólogo puede demostrarte que fumar es malo para la salud, y sin duda tiene toda la razón. Pero sobre la cuestión de si desde un punto de vista moral el hecho de fumar constituye o no una falta, sobre si dejar de fumar es un deber ético o no, no tiene nada que decirnos. Somos

nosotros los que debemos decidir en función de valores que no son científicos. Desde este punto de vista al que se suele denominar «positivismo» y que fuera hegemónico en los siglos XVIII y XIX, la ciencia se cuestiona poco a sí misma al no aspirar sino a conocer el mundo tal como es.

No debería quedarse ahí: la crítica no puede ejercerse únicamente frente a los demás. Tendría que aplicársela un día de éstos a la ciencia, no vaya a ser que por fidelidad a unos principios ésta se dé a sí misma de lado. Es necesario que el pensamiento crítico se critique a sí mismo, algo de lo que ya los filósofos modernos empezaron a darse cuenta pero que, paradójicamente, Nietzsche y los grandes materialistas se han negado a hacer. El genealogista, el deconstructor, hace maravillas cuando se trata de hacer estallar las burbujas de la metafísica y la religión, de romper ídolos con su martillo, pero cuando se trata de sí mismo, no hay nada que hacer. Su aversión hacia la autocrítica, hacia la autorreflexión, es algo que, por así decirlo, forma parte constitutiva de su mundo. Su lucidez es admirable cuando se trata de los otros, pero tratándose de los que siguen su propio discurso, no hay nadie más ciego.

Así, en la tercera etapa se va a poner en cuestión, pero también a complementar, la segunda: se trata de la etapa centrada en la autocrítica y la autorreflexión que caracteriza al punto álgido del humanismo contemporáneo posnietzscheano. No adquiere toda su fuerza hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando se empiezan a plantear preguntas sobre las amenazas potenciales de una ciencia que, de alguna manera, había sido responsable del espantoso crimen de guerra que fue el lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. A partir de ese momento, se empezará a reflexionar en torno a todos los ámbitos en los que las repercusiones de la ciencia puedan acarrear implicaciones morales y políticas, por ejemplo en el campo de la ecología o la bioética.

Desde este punto de vista se podría decir que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, la ciencia deja de ser esencialmente dogmática y autoritaria al aplicar a sí misma sus propios principios, esos en los que se basan el espíritu crítico y la reflexión que se convertirán, de golpe, en autocrítica o «autorreflexión». Los físicos se plantean preguntas sobre los peligros potenciales del átomo, sobre las posibles consecuencias del efecto invernadero. Los biólogos se preguntan si los organismos genéticamente modificados suponen un riesgo para la humanidad, si las técnicas de clonación son moralmente lícitas y muchas otras cuestiones del mismo tenor, lo cual implica un vuelco completo respecto a la perspectiva de la que se partía en el siglo XIX. La ciencia ya no se muestra tan segura de su capacidad de dominio, está aprendiendo de forma lenta, pero segura, a cuestionarse a sí misma.

De ahí también los formidables avances experimentados por las ciencias históricas a lo largo del siglo XX. La historia se ha convertido en la reina de las «ciencias humanas» y en este punto puede, una vez más, resultar de utilidad el que nos paremos a reflexionar un instante sobre lo que significa el incremento de autoridad de esta maravillosa disciplina. En mi opinión se aprecian mejor los motivos de su increíble éxito dentro de un contexto. Partiendo del psicoanálisis, nos promete que si somos capaces de hacernos dueños sin

cesar de nuestro pasado, de practicar la autorreflexión en dosis elevadas, comprenderemos mejor nuestro presente y podremos ordenar mejor nuestro futuro.

De este modo, las ciencias históricas en sentido amplio (incluyendo parte de las ciencias sociales) parten de la convicción, más o menos consciente, de que la historia tiene mucho peso en nuestras vidas, aunque no lo sepamos, pues suponen que conocer la propia historia es, al igual que en el psicoanálisis, trabajar por la propia emancipación, de modo y manera que no cabe explicar los ideales democráticos de libertad de pensamiento y autonomía soslayando el conocimiento histórico, aunque sólo sea para abordar el estudio del tiempo presente con menos prejuicios.

Como te he indicado de pasada, todo este proceso explica por qué la filosofía se ha visto catapultada hacia la autorreflexión y la crítica. Como ves, este exceso es en parte explicable: no está mal que la *theoria* moderna se haya adentrado en la era de la autorreflexión. Lo que es engañoso es deducir de ahí que toda la filosofía debe dedicarse exclusivamente a eso, como si hoy en día la *theoria* fuera su única dimensión, como si hubiera que dar de lado, en concreto, el problema de la salvación.

En unos instantes te voy a demostrar que no hay nada que esté de mayor actualidad, siempre y cuando uno esté dispuesto a pensar sobre ello en términos distintos a los del pasado.

Pero antes veamos cómo, desde la perspectiva de un humanismo no metafísico, la moral moderna se ha enriquecido adquiriendo nuevas dimensiones.

II. UNA MORAL FUNDAMENTADA EN LA SACRALIZACIÓN DEL PRÓJIMO: LA DIVINIZACIÓN DE LO HUMANO

Ya Nietzsche lo vio correctamente, si bien optó por extraer sus conclusiones críticas y adentrarse en la vía de un «inmoralismo» reivindicado como tal. En su opinión, la problemática moral, sea cual fuere el sentido que se le dé y el contenido que se le atribuya, aparece en el mismo instante en que un ser humano plantea valores sacrificiales, valores que son «superiores a la vida». La moral surge cuando los principios nos parecen —para bien o para mal, y está claro que en opinión de Nietzsche para mal, aunque eso no tenga relevancia en este momento— tan elevados, tan «sagrados», que empezamos a considerar que valdría la pena arriesgar o incluso sacrificar nuestra vida para defenderlos.

Por ejemplo, tengo la certeza de que si tú fueras testigo del linchamiento de alguien a quien otros estuvieran torturando, simplemente porque su color de piel es distinto o practica una religión diferente, harías todo lo que estuviera en tu poder para salvarle, aunque fuera peligroso. Y si te faltara valor, algo que cualquiera entendería, sin duda seguirías pensando que, moralmente, estabas obligado a actuar. Si la persona a la que intentaran asesinar fuera el ser que más amaras, puede que corrieras riesgos enormes para salvarla, sin ni siquiera llegar a dudarlo.

Te pongo este pequeño ejemplo —que sin duda no es frecuente en Occidente, pero no debemos olvidar que forma parte de la vida cotidiana en países que actualmente están en

guerra a pocas horas de avión de nosotros— para que reflexiones sobre este punto: en contra de lo que debería ser la consecuencia lógica de un materialismo radical, seguimos (materialistas o no) pensando que, llegado el caso, ciertos valores pueden llevarnos a arriesgar la vida.

Puede que seas demasiado joven para acordarte, pero, a principios de los ochenta, en unos años en los que el totalitarismo soviético se mantenía intacto, los pacifistas alemanes enarbolaron un eslogan detestable: *Lieber rot als tot* («mejor rojo que muerto»). Dicho de otra forma, es preferible acomodarse a la opresión que arriesgar la vida luchando contra ella. Pero el lema no acabó de convencer a todos sus contemporáneos y es evidente que muchos, por otro lado no necesariamente «creyentes», siguen pensando que la preservación de la propia vida, por infinitamente preciosa que sea, no es necesariamente y en toda circunstancia el único valor que hay que tener en cuenta. Tengo la firme convicción de que, si fuera necesario, muchos de nuestros conciudadanos serían capaces de tomar las armas para defender a su prójimo, incluso para formar parte de una resistencia contra amenazas totalitarias. Al menos, si carecieran del coraje necesario, una actitud de este tipo no les parecería indigna o absurda.

El sacrificio fundamentado en la idea de la existencia de un valor *sagrado* posee paradójicamente, incluso para un materialista convencido, una dimensión casi religiosa. Implica, en efecto, que se admita, aunque sea subrepticamente, que existen valores trascendentes, que están por encima de la vida material o biológica.

Así de simple. Y aquí es donde yo quería llegar para definir por fin lo que pueda haber de nuevo en la moral humanista contemporánea comparada con la de los modernos, ya que aquellos valores por los que tradicionalmente merecía sacrificarse han pasado de moda hace ya tiempo.

Al menos en el seno de nuestras democracias occidentales, son muy pocos los individuos que estarían dispuestos a sacrificar su vida por la gloria de Dios, por la patria o la revolución proletaria. Sin embargo, puede que les parezca que la defensa de su libertad, y más aún de la vida de sus seres amados, mereciera, en ciertas circunstancias extremas, que se enzarzaran en el combate.

En otras palabras, no hemos sustituido en absoluto las trascendencias de antaño — Dios, patria o revolución— por esa inmanencia radical tan querida por el materialismo, por la renuncia a lo sagrado al mismo tiempo que al sacrificio. Lo que ha ocurrido más bien es que han surgido *nuevas formas de trascendencia*, trascendencias «horizontales» y ya no verticales si se quiere: arraigadas en lo humano, en seres que están en el mismo nivel que nosotros, y ya no en entidades situadas por encima de nuestras cabezas. Ésta es la razón por la que creo que en el movimiento del mundo contemporáneo se entrecruzan dos tendencias de peso.

Por un lado, está la tendencia a la *humanización de lo divino*. Por poner un caso, se podría decir que nuestra gran Declaración de los Derechos del Hombre no es más que cristianismo secularizado (algo que Nietzsche, una vez más, viera muy correctamente). Es decir, un intento de retomar contenidos propios de la religión cristiana sin hacer por

ello obligatoria la creencia en Dios.

Por otro lado, vivimos, sin duda alguna, un movimiento inverso de *sacralización de lo humano*: hoy en día, si aceptamos correr riesgos, será por otros seres humanos, y no para defender grandes entidades de antaño, como la patria o la revolución, pues ya nadie cree hoy en las palabras que conforman el himno nacional cubano, que «morir por ellas es entrar en la eternidad». No me entiendas mal, se puede seguir siendo un patriota, pero es la patria misma la que ha cambiado de significado: hoy designa menos el territorio que a los hombres que viven en él, menos el nacionalismo que el humanismo.

¿Quieres una prueba de ello? Te bastará con leer el pequeño pero fundamental libro de Henri Dunant titulado *Un souvenir de Solferino*^[66]. Como puede que sepas, Henri Dunant fue el fundador de la Cruz Roja, una institución concreta del humanitarismo moderno al que consagrara toda su vida. En su pequeño libro cuenta cómo nació esta formidable empresa. Atravesando de forma involuntaria el campo de batalla de Solferino, debido al azar de un viaje de negocios, descubrió allí el horror absoluto. Miles de muertos y, peor aún, innumerables heridos que agonizaban lentamente entre atroces sufrimientos sin la menor ayuda ni asistencia de ningún tipo. Dunant se bajó de la diligencia y pasó cuarenta y ocho espantosas horas, con las manos empapadas en sangre, acompañando a los moribundos.

De ello extrajo una magnífica lección que sería el origen de esa auténtica revolución moral que es el humanitarismo contemporáneo. Un humanitarismo que supone que el soldado caído, desarmado y herido, deja de formar parte de una nación, de un bando, para volver a ser un hombre, un simple ser humano que, como tal, merece protección, asistencia y cuidados médicos, al margen de todos sus compromisos pasados en el ámbito del conflicto en el que ha participado. Dunant se inspiró fundamentalmente en la gran Declaración de los Derechos del Hombre de 1789: todo ser humano merece respeto independientemente de su identidad comunitaria, étnica, religiosa, lingüística o cultural. Pero va aún más lejos, pues nos invita a hacer igualmente abstracción de cualquier tipo de pertenencia nacional, de manera que el humanitarismo (que en esto es heredero directo del cristianismo) nos pide que tratemos a nuestro enemigo, reducido al estado de ser humano inofensivo, igual que si fuera amigo nuestro.

Como podrás apreciar nos encontramos muy lejos de Nietzsche. Su aversión hacia la idea misma de piedad le llevó a odiar toda forma de acción caritativa, sospechosa a su ojos de contener restos de cristianismo, restos de ideal. Hasta el extremo de llegar a saltar literalmente de alegría el día que se enteró de que había habido un terremoto en Niza o que un ciclón había devastado las islas Fiyi.

No cabe duda de que Nietzsche se equivocaba. Pero en lo que respecta al fondo del diagnóstico no erraba del todo: en efecto, para seguir manteniendo un rostro humano, hemos preservado lo sagrado. Incluso lo trascendente ha sobrevivido, si bien se aloja en la inmanencia, en el corazón del hombre. Pero en lugar de lamentarlo como hacía él, debemos intentar pensar este proceso en términos nuevos (algo que el materialista debería decidirse a hacer), para dejar de vivir en esa insostenible y permanente negación que surge de reconocer en nuestra más íntima experiencia la existencia de valores que

nos hacen comprometernos *totalmente*, mientras en el plano teórico defendemos una moral *relativista* que rebaja ese absoluto al nivel de una simple ilusión que es preciso superar.

Sobre esta base podemos hoy elevarnos hasta el problema de la salvación, al menos para intentar entender qué sucede en el seno de un universo que nos exige una lucidez desconocida hasta el momento.

III. REPLANTEAR LA CUESTIÓN DE LA SALVACIÓN: ¿DE QUÉ SIRVE CRECER?

Para terminar, me gustaría proponerte tres elementos de reflexión sobre el modo en que un humanismo no metafísico podría retomar hoy el antiguo problema de la sabiduría: todo ello está relacionado con la *exigencia de un pensamiento ampliado, la sabiduría del amor y la experiencia del duelo*.

La exigencia de un pensamiento ampliado

Primero, el pensamiento ampliado.

Esta noción, de la que ya he tenido ocasión de hablarte en la última parte del capítulo dedicado a la filosofía moderna, adquiere un significado nuevo en el seno del pensamiento posnietzscheano. Ya no designa simplemente, como en Kant, una exigencia planteada al espíritu crítico, una coacción argumentativa («ponerse en el lugar de los otros para entender mejor su punto de vista»), sino una nueva forma de responder a la pregunta sobre el sentido de la vida. Quisiera decirte unas palabras para mostrarte algunas de las relaciones que guarda con la problemática de la salvación, o al menos con lo que hoy está ocurriendo en el seno de un humanismo posnietzscheano que se ha desembarazado de los ídolos de la metafísica.

Al contrario que el pensamiento limitado, el pensamiento ampliado podría definirse, provisionalmente, como aquel que se distancia de sí mismo para «ponerse en el lugar del otro», no sólo para entenderle mejor, sino también para intentar, tras un movimiento de retorno a sí mismo, considerar sus propios juicios desde el punto de vista posible de los otros.

Esto exige esa autorreflexión de la que hemos estado hablando hace poco. Para adquirir conciencia de uno mismo hay que saber situarse a cierta *distancia de sí mismo*. Ahí donde el pensamiento limitado permanece adherido a su comunidad de origen, hasta el punto de creer que es la única posible o, al menos, la única buena y legítima, el pensamiento ampliado quiere, adoptando hasta donde puede el punto de vista del otro, contemplar el mundo como un espectador interesado y benevolente. Al aceptar el abandono de su perspectiva inicial, al alejarse del círculo limitado del egocentrismo, puede entender costumbres y valores diferentes a los suyos para después, al volver sobre sí mismo, verse de una forma más distanciada, menos dogmática, y enriquecer así los propios puntos de vista.

Me gustaría que tomaras nota y calibraras la profundidad de las raíces intelectuales del humanismo al hilo de la idea de que la noción de pensamiento ampliado es una prolongación de esa «perfectibilidad» de la que hablábamos cuando veíamos cómo Rousseau hacía de ella la diferencia entre el ser humano y los animales. Ambos conceptos presuponen, en efecto, una idea de libertad entendida como la capacidad de aferrarse a la condición humana para acceder a un mayor nivel de universalidad, para entrar a formar parte de una historia individual o colectiva —por un lado, la de la educación; por otro, la de la cultura y la política— en el curso de la cual tenga lugar lo que se podría denominar humanización de lo humano.

Y es este proceso de humanización el que dota de pleno sentido a la vida; el que, en una acepción casi teológica del término, la «justifica» desde la perspectiva del humanismo. Me gustaría explicarte lo más claramente posible por qué.

En mi libro *¿Qué es una vida realizada?*^[67], citaba extensamente un discurso pronunciado con ocasión de la recepción del Premio Nobel de Literatura, en diciembre de 2002, por el gran escritor angloindio V. S. Naipaul. Me pareció que describía a las mil maravillas la experiencia del pensamiento ampliado y los beneficios que pudiera aportar, no sólo para escribir una novela, sino, en un nivel más profundo, para definir la conducta que hay que seguir en una vida humana. Me gustaría volver sobre ello por unos instantes.

En ese texto, Naipaul habla de su infancia en la isla de Trinidad y evoca las limitaciones inherentes a la vida de las pequeñas comunidades, cerradas sobre sí mismas y replegadas en sus particularismos, en unos términos sobre los que me gustaría que reflexionaras:

Nosotros, otros indios emigrados de la India [...] llevábamos, en lo esencial, vidas ritualizadas y aún no éramos capaces de ejercer la autocritica necesaria para empezar a aprender. [...] En Trinidad, donde como recién llegados constituíamos una comunidad en desventaja, esta idea de exclusión era una especie de protección que nos permitía, aunque sólo fuera por un instante, vivir a nuestra manera y según nuestras propias reglas, vivir en nuestra propia India, una India a punto de ser borrada del mapa. De ahí nuestro extraordinario egocentrismo. Mirábamos hacia dentro, cumplíamos nuestras jornadas; el mundo exterior estaba sumido en una especie de oscuridad, no nos hacíamos preguntas sobre nada.

Y Naipaul explica cómo, ya convertido en escritor, «esas zonas tenebrosas» que le rodeaban cuando era niño —es decir, todo lo que estaba más o menos presente en la isla pero el repliegue sobre sí mismo le impedía ver: los aborígenes, el Nuevo Mundo, la India, el universo musulmán, África, Inglaterra— se convirtieron en sus temas predilectos y le permitieron, guardando cierta distancia, escribir un día un libro sobre su isla natal. Como ves, todo su itinerario de hombre y de escritor —en este punto ambos son inseparables— pasó por ampliar su horizonte haciendo un gigantesco esfuerzo de *decentrismo*, de desarraigo, para poder apropiarse de las famosas «zonas de sombra» en

cuestión.

A continuación, añade lo siguiente y tal vez lo esencial:

Pero cuando terminé el libro, tuve la sensación de que le había sacado todo el provecho posible a mi isla. Por más que reflexionaba, no se me ocurría ninguna historia. La suerte vino entonces en mi ayuda. Me convertí en un viajero. Viajé a las Antillas y comprendí mejor la mecánica colonial de la que había formado parte. Me fui a la India, patria de mis ancestros, y estuve un año; ese viaje partió mi vida en dos. Los libros que escribí relatando ambos viajes me han elevado a nuevas cotas de emoción, me han dado una visión del mundo que no tenía antes, la técnica necesaria para la escritura ha ampliado mis horizontes.

No hay ninguna negación en esto, no renuncia a las particularidades de su origen. Sólo hay un distanciamiento, una ampliación (y resulta muy significativo que Naipaul utilice el mismo término) que permite aprehender las cosas desde otra perspectiva, menos interna, menos egocéntrica, lo cual explica que la obra de Naipaul, lejos de quedarse, como el resto del arte local, en el registro del folclore, se haya podido elevar al rango de literatura mundial. No está en absoluto pensada exclusivamente para el público de los «indígenas» de Trinidad, incluidos los colonos más antiguos, porque el itinerario que se describe en esta obra no es concreto: tiene un significado humano universal que, más allá de una trayectoria específica, puede llegar a hacer reflexionar a todo ser humano.

En un nivel más profundo, el ideal literario, pero también existencial, que expresa Naipaul propone que todos nos alejemos del egocentrismo. Necesitamos a los demás para entendernos a nosotros mismos, precisamos de su libertad, y a ser posible de su felicidad, para lograr algo en nuestra propia vida. La consideración de la moral nos advierte, podríamos decir que por sí misma, de la existencia de una problemática más elevada: la del sentido.

En la Biblia, conocer significa amar. Dicho de manera algo brutal: cuando decimos de alguien que «la conocía en sentido bíblico» queremos decir que «hizo el amor con ella». El problema del significado parte de una secularización de esa equivalencia bíblica. Si conocer y amar son la misma cosa, lo que en el fondo da sentido (orientación y significado) a nuestras vidas es el ideal del pensamiento ampliado. Sólo él nos permite, de hecho nos invita, en todos los sentidos del término, a emprender el viaje exhortándonos a salir de nosotros mismos para reencontrarnos mejor —lo que Hegel denominaba la «experiencia»—, para conocer mejor a los demás y poder amarlos mejor.

¿De qué sirve envejecer? Sirve para esto y puede que para nada más. Para ampliar nuestra perspectiva, para aprender a amar tanto la singularidad de los seres como la de las obras, y tal vez para vivir. Cuando ese amor es lo suficientemente intenso, la abolición del tiempo que nos regala su presencia nos sirve para vivir sólo durante unos instantes lo que nos invitaban a vivir los griegos, la liberación de la tiranía del pasado y del futuro. Para vivir un presente por fin libre de culpa y sereno, un «momento de eternidad», un instante en el que el miedo a la muerte deja de existir para nosotros.

Y es exactamente en ese punto donde se unen la cuestión del sentido y la de la salvación.

Pero no quiero seguir por esta vía, pues todas estas fórmulas que anuncian una nueva forma de pensar no bastan para hacerte comprender. Debemos ir un poco más allá e intentar dejar claro que existe «sabiduría en el amor», que es posible una visión del amor que permite aprehender plenamente las razones por las que es lo único que, al menos desde la perspectiva del humanismo, dota de sentido a nuestras vidas.

La sabiduría del amor

Para delimitar mejor este tema, te propongo partir de un análisis muy sencillo de lo que caracteriza toda obra de arte.

El arte, en cualquiera de los ámbitos en que se manifiesta, se caracteriza, en principio, por las particularidades de su contexto cultural de origen. Siempre viene histórica y geográficamente determinado por la época y el «espíritu del pueblo» al que pertenece. Éste es, precisamente, su aspecto «folclórico» —la palabra *folclore* procede del término *folk*, que significa «pueblo»—, su deuda con la lógica del arte popular local, si quieres decirlo así. Aunque no se sea un especialista se percibe inmediatamente que una tela de Vermeer no procede del mundo asiático, ni del árabe musulmán, que no cabe encuadrarla en el arte contemporáneo y que, seguramente, tiene que ver con la Europa del norte del siglo XVII. De la misma forma, bastan algunos compases para que podamos determinar que cierta música procede de Oriente o de Occidente, que es más o menos antigua o reciente, que ha sido pensada para acompañar una ceremonia religiosa o para bailar. Por otro lado, incluso las mejores obras de la música clásica entroncan con cantos o bailes populares en los que el carácter nacional nunca está ausente. Lo cual se hace directamente explícito cuando hablamos de una polonesa de Chopin, una rapsodia húngara de Brahms o los bailes populares rumanos de Bartók. Pero aunque no se diga, el origen concreto siempre deja rastros y, por muy grande que sea la obra, por universal que resulte su alcance, la obra maestra no consigue romper jamás del todo con su lugar y su fecha de nacimiento.

Lo que es propio de una gran obra, a diferencia de lo que ocurre en el caso del folclore, es que no va dirigida a un «pueblo» concreto. Se eleva hacia lo universal o, mejor dicho (por si esta palabra asusta), se dirige potencialmente a toda la humanidad. Es lo que ya Goethe denominara, en relación a los libros, la «literatura mundial» (*Weltliteratur*). La idea de globalización no está necesariamente ligada a la de uniformidad: el acceso de la obra a un entorno mundial no se logra ridiculizando las particularidades del origen, sino asumiendo el hecho de que se ha partido y se ha nutrido del folclore para después *transformarlo* desde el espacio mismo del arte y convertirlo en algo muy distinto.

Las particularidades, en lugar de ser sacralizadas como si sólo estuvieran destinadas a adquirir sentido en el seno de su comunidad de origen, se integran en una perspectiva

más amplia, reflejan una experiencia más vasta, para así llegar a ser potencialmente algo que tiene en común toda la humanidad. Y ésta y no otra es la razón por la que una obra maestra, a diferencia de las que no lo son, puede decir algo a todos los seres humanos, sea cual fuere el lugar y el tiempo que les ha tocado vivir.

Demos un paso más.

Para que comprendieras mejor a Naipaul, te hablé de dos conceptos clave: lo particular y lo universal.

En este caso, lo particular es lo que, en la experiencia del gran escritor, constituye el punto de partida: la pequeña isla e incluso más concretamente, en el seno de la isla misma, la comunidad india a la que pertenecía. Ciertamente, se trata de una realidad concreta, con su lengua, sus tradiciones religiosas, su cocina, sus rituales, etcétera. Y al otro lado de la cadena se encuentra lo universal. No es solamente el vasto mundo, el de los otros, sino asimismo el punto de llegada del itinerario que emprende Naipaul al atacar las «zonas de sombra», los elementos de alteridad que no conocía ni comprendía a primera vista.

Lo que me gustaría que entendieras, puesto que es crucial para ver cómo el amor consigue dotar de sentido, es que entre ambas realidades (la de lo particular y la de lo universal que, en última instancia, se confunde con la humanidad misma) hay lugar para un término medio: el de lo singular o lo individual. Es este último y sólo éste el que es simultáneamente objeto de nuestros amores y portador de sentido.

Intentemos ver esto un poco más de cerca para conferir realidad a una idea que es, sencillamente, el pilar que sostiene el edificio filosófico del humanismo secularizado.

Para ayudarnos a verlo con mayor claridad empezaré por darte una definición de la singularidad heredera del romanticismo alemán que te hará ver el gran interés que reviste para nuestros propósitos.

Desde la lógica clásica que surge tras la Antigüedad griega se afirma que la palabra *singularidad* o *individualidad* designa una particularidad que no se limita sólo a lo concreto, sino que tiende a fundirse con un horizonte superior para, desde ahí, acceder a lo universal, lo cual explica que la obra de arte maestra sea su ejemplo más perfecto. Seguimos leyendo a Platón u Homero, Molière o Shakespeare y escuchando a Bach y Chopin porque son autores de obras singulares, arraigados en sus culturas de origen y en sus épocas que, sin embargo, resultan ser capaces de dirigirse a todos los hombres de todas las épocas.

Es lo que ocurre con las grandes obras y los grandes monumentos de la historia: por ejemplo, se puede ser francés y católico y, no obstante, sentirse totalmente deslumbrado por el templo de Angkor o la mezquita de El Cairo, por un cuadro de Vermeer o una muestra de caligrafía china. Porque se han elevado hasta alcanzar el nivel supremo de la singularidad, porque aceptaron no quedarse en el ámbito de lo particular que constituye para todo hombre la situación inicial. Pero tampoco optaron por un universalismo abstracto, descarnado, como pueda ser el de una fórmula química o matemática. La obra de arte digna de ese nombre ni es artesanía local, ni tampoco algo universal carente de carne o sabor, como pueda serlo el resultado de una investigación puramente científica. Y

es precisamente esa singularidad, esa individualidad, ni sólo particular ni totalmente universal, lo que amamos en ella.

A través de este ejemplo podrás apreciar el rodeo que hay que dar para vincular directamente la noción de singularidad con el ideal de pensamiento ampliado: desarraigándome de mí mismo para comprender a los demás, ampliando el campo de mis experiencias, *me singularizo* para poder superar lo particular de mi condición de origen y acceder, si no a lo universal, al menos a una toma de conciencia cada vez mayor y más rica de las posibilidades que tiene la *humanidad como un todo*.

Retomemos un ejemplo simple: cuando aprendo una lengua extranjera, cuando me instalo en un país que no es el mío, no dejo (lo quiera o no) de ampliar mis horizontes. No es ya que me brinde a mí mismo los medios para comunicarme con más seres humanos, sino que hay toda una cultura detrás de la lengua que descubro, y al hacerlo me enriquezco de manera insustituible por medio del establecimiento de una relación externa a mi particularidad inicial.

En otras palabras: la singularidad no es únicamente la característica principal de ese «algo» exterior a mí que es la obra de arte maestra, sino que también es una dimensión subjetiva, personal, del ser humano como tal. Y es esta dimensión, al margen de los otros, la que constituye el principal objeto de nuestros amores. Nunca amaríamos lo particular en sí, ni tampoco un universal abstracto y vacío. ¿Quién se enamoraría de un niño de pecho o de una fórmula algebraica?

Si vamos a seguir el hilo de la singularidad a la que nos ha llevado el ideal del pensamiento ampliado, debemos sumarle la dimensión del amor: sólo el amor confiere su valor y su sentido último a todo este proceso de «ampliación» que puede y debe guiar a la experiencia humana. Como tal es el punto final de una soteriología humanista, la única respuesta plausible a la pregunta por el sentido de la vida. Y como tal, el humanismo no metafísico puede parecer, una vez más, una forma de cristianismo secularizado.

Un magnífico fragmento de los *Pensamientos* de Pascal te ayudará a entenderlo mejor[68]. En él se pregunta sobre la naturaleza exacta de los objetos de nuestro afecto, al mismo tiempo que sobre la propia identidad:

¿Qué es el *yo*?

Un hombre que se asoma a la ventana para ver a los que pasan; si yo paso por ahí, ¿puedo decir que se ha asomado para verme? No, pues él no piensa en mí particularmente; pero el que ama a alguien por su belleza, ¿lo ama? No, pues la viruela que destruirá la belleza sin destruir a la persona hará que ya no le ame.

Y si me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿me ama a mí? No, pues yo puedo perder esas cualidades sin perder mi *yo*. ¿Dónde está pues ese *yo*, si no reside ni en mi cuerpo ni en mi alma?, y ¿cómo amar el cuerpo o el alma, sino por estas cualidades, que no son lo que hace al *yo*, puesto que son perecederas? Porque, ¿amaríamos la sustancia de una persona, junto a algunas de las cualidades que están en ella, así, en abstracto? Esto no es posible y sería injusto. Por tanto, no se ama nunca a nadie, sino solamente sus cualidades.

Que no se burle uno más, pues, de aquellos que se hacen honrar por sus cargos y oficios, porque no se ama a nadie sino por sus cualidades prestadas.

La conclusión que se suele extraer de este texto es la siguiente: el *yo* del que Pascal no cesa de decir que es «odioso» porque siempre tiende al egoísmo, con más o menos intensidad, no es defendible como objeto de amor. ¿Por qué? Simplemente porque todos tendemos a aferrarnos a particularidades, a las cualidades «externas» de aquellos seres a los que pretendemos amar: belleza, fuerza, humor, inteligencia, etcétera, he ahí lo que, de entrada, nos seduce. Pero como esos atributos son eminentemente perecederos, el amor acaba cediendo un día u otro su lugar al hastío y el aburrimiento. Ésta es, según dice el mismo Pascal, la experiencia más común:

Él ya no ama a esa persona a la que amaba hace diez años. Ciertamente: ella ya no es la misma, ni tampoco él. Él era joven y ella también; ella es otra. Quizá él la amaría aún tal y como ella era entonces (*Pensamientos*, 123).

Es así: lejos de haber amado en el otro lo que tomábamos por su esencia más íntima, lo que hemos denominado su singularidad, uno no se ha apegado más que a cualidades concretas y, por consiguiente, totalmente abstractas *en el sentido de que se las podría volver a encontrar en cualquier otro*. La belleza, la fuerza, la inteligencia, etcétera, no son propiedad de éste o aquél, no están ligadas en absoluto de manera íntima y esencial a la «sustancia» de una persona ni nada parecido, sino que son, por así decirlo, intercambiables. Si persiste en la lógica que hiciera suya en un principio, es posible que nuestro viejo amante del fragmento 123 se acabe divorciando para hacerse con una esposa más joven y bella y, en el fondo, muy parecida a aquella con la que se casó diez años antes.

Mucho antes que los filósofos alemanes del siglo XIX, Pascal descubrió que lo particular en crudo y lo universal en abstracto, lejos de contraponerse, «son un reflejo el uno del otro», que no son sino dos caras de la misma moneda. Dicho de forma más simple: reflexiona sobre esta tonta experiencia: cuando llamas por teléfono a alguien, si sólo dices: «¡Hola! Soy yo», incluso «soy yo mismo», eso no dirá nada a quien te escucha. Ese *yo* abstracto no tiene nada de singular, ¡pues todo el mundo puede decir «soy yo» con la misma legitimidad que tú! El otro sólo podrá identificarte si tiene en cuenta otros elementos. Por ejemplo tu voz, aunque seguramente tampoco y, en todo caso, la simple referencia a «mí» paradójicamente sigue perteneciendo al orden de lo general, de lo abstracto, de lo menos amable que existe.

De igual forma, creo aprehender el corazón de un ser, lo que de más esencial hay en él, lo absolutamente irremplazable amándole por sus cualidades abstractas, pero la realidad es otra. Lo único que sé de él es que posee ciertos atributos tan anónimos como un cargo o una distinción honorífica y nada más. En otras palabras: *lo particular no es lo singular*.

Por lo tanto, debes entender que sólo la singularidad que está por encima tanto de lo

particular como de lo universal puede ser objeto de amor.

Si uno se queda en la constatación de cualidades generales y particulares, nunca amará a una persona de verdad y, desde este punto de vista, Pascal tiene razón, hay que dejar de mofarse de los vanidosos que buscan honores. Que uno valore en ellos ante todo su belleza o sus medallas viene a ser poco más o menos lo mismo: la primera es un atributo (casi) tan externo de una persona como las segundas. Lo que convierte a un ser en amable, lo que hace surgir en nosotros el sentimiento de que podríamos seguir amándole aunque la enfermedad le desfigurara no es reducible a una cualidad, por muy importante que sea. Lo que uno ama en él (y lo que él ama en nosotros llegado el caso), aquello que por consiguiente debemos desarrollar tanto para el otro como para nosotros mismos, no es ni la pura particularidad ni las cualidades abstractas (lo universal), sino la singularidad que nos caracteriza y hace que no seamos parecidos a nadie más. Uno puede decir afectuosamente a quien uno ama, como hiciera Montaigne, «porque es él, porque soy yo», pero no «porque era guapo, fuerte, inteligente».

Y esta singularidad no nos viene de nacimiento, de eso que no te quepa duda alguna. La fabricamos de mil maneras, sin que, por otra parte, seamos conscientes de ello, al revés. Se forja con la existencia misma, surge de la experiencia y ésta es la razón por la que es realmente irremplazable. Todos los bebés se parecen. Como los gatitos. Son adorables, sin duda, pero es cuando el hombrecito cumple un mes, cuando esboza su primera sonrisa, cuando empieza a convertirse en *humanamente* amable. Porque ése es el momento en el que hace su ingreso en una historia propiamente humana al entablar una relación con los demás.

Y, siempre siguiendo la línea roja del pensamiento ampliado y de la singularidad así entendida, podemos retomar el ideal griego de ese «instante eterno». Ese presente que, por su singularidad, nos parece precisamente irremplazable, cuya densidad ponderamos en lugar de anularla en nombre de la nostalgia de lo que le precedió o la esperanza de lo que pueda seguirle para, así, liberarnos de la angustia que la muerte hace surgir en nosotros ligada a la conciencia de la finitud de los tiempos.

Y, una vez más, es llegados a este punto cuando la cuestión del sentido se solapa con el de la salvación. Si el apego a lo particular y la apertura a lo universal conforman una experiencia singular, si ese doble proceso, a su vez, singulariza nuestras vidas y nos da acceso a la singularidad de los otros, es para nosotros, al mismo tiempo, una forma de ampliar el pensamiento y un modo de ponernos en contacto con momentos únicos, momentos de gracia en los que el miedo a la muerte, siempre ligado a dimensiones del tiempo diferentes al presente, brilla por su ausencia.

Puedes objetar que, teniendo en cuenta la doctrina cristiana y especialmente la promesa que nos hace de que tras la resurrección de los cuerpos volveremos a encontrar, más allá de la muerte, a aquellos que amamos, el humanismo no tiene peso específico. Te lo concedo gustoso: en el banco de pruebas de las doctrinas de salvación nada puede competir con el cristianismo... siempre que se sea un creyente.

Si uno no lo es —y uno no puede forzarse a serlo ni vale parecerlo—, hay que aprender a considerar de otro modo la cuestión última planteada por todas las doctrinas

de salvación, a saber, la del duelo por el ser amado.

He aquí, en mi opinión, cómo ha de hacerse.

El duelo por un ser amado

A mi modo de ver existen tres formas de pensar en el duelo por una persona amada, tres modos, si quieres, de prepararte.

A uno le pueden tentar las recomendaciones del budismo, que por otro lado incorporan casi palabra por palabra las de los estoicos. Todas ellas se resumen, en el fondo, en un precepto prioritario: no apegarse. No por indiferencia: una vez más el budismo, al igual que el estoicismo, hace un alegato a favor de la compasión, e incluso del respeto de los deberes que conlleva la amistad. Sino por precaución: si poco a poco nos dejamos atrapar por los apegos que el amor genera siempre en nosotros, habremos de prepararnos inevitablemente para el peor de los sufrimientos, aunque sólo sea porque la vida es cambio, falta de permanencia, y todos los seres son mortales. Aun más, no es sólo de la felicidad, de la serenidad de lo que, de entrada, nos privamos, sino incluso de la libertad. Las palabras son muy expresivas: estar *apegado* es estar *ligado*, no ser libre, y si queremos liberarnos de las ligaduras que teje el amor, hay que ejercitarse, lo más posible, en esa forma de sabiduría que es el desapego.

Otra respuesta, de hecho la contraria, es la que ofrecen todas las grandes religiones, sobre todo el cristianismo, al ser la única que habla de la resurrección de los cuerpos y no sólo de las almas. Si recuerdas, el cristianismo promete que si practicamos con los seres queridos el amor en Dios, ese amor que se dirige a lo que en ellos hay de eterno más que a lo que tienen de mortales, gozaremos de la felicidad de reencontrarlos. Así, el cristianismo no prohíbe el apego, siempre que vaya bien dirigido. Esta promesa se representa simbólicamente en los evangelios en el episodio de la muerte de Lázaro, un amigo de Cristo. Al igual que el primer ser humano del mundo, Cristo llora cuando se entera de que su amigo ha muerto, algo que Buda nunca se hubiera permitido hacer. Lloro porque al revestirse de forma humana experimenta la separación como un duelo, un sufrimiento. Pero, en el fondo, él sabe que va a reencontrarse pronto con Lázaro, porque el amor es más fuerte que la muerte.

He aquí dos tipos de sabiduría, dos doctrinas de salvación que, aun siendo opuestas en todos sus extremos (o casi), como ves no dejan de tratar por ello el mismo problema: el de la muerte de los seres queridos.

Quisiera decirte sencillamente lo que pienso y es que no me convencen ninguna de estas dos actitudes, por muy profundas que puedan parecer a algunos. No sólo no puedo impedir sentir apego, es que tampoco quiero renunciar a ello. No ignoro casi nada de los sufrimientos que me esperan; de hecho, ya he llegado a experimentar la amargura. Pero, como por otro lado reconociera el mismo Dalai Lama, la única forma auténtica de vivir el desapego es la vida monástica en el sentido etimológico del término: para ser libre hay que vivir solo a fin de evitar las ataduras, y te diré que creo que tiene razón. Por tanto,

he de renunciar a la sabiduría de los budistas al igual que he renunciado a la de los estoicos. Merecen mi respeto, estima y consideración, pero he de mantenerme a cierta distancia.

Encuentro infinitamente más tentadoras las soluciones cristianas, salvo por el pequeño detalle de que no me las creo. Pero si lo que afirman fuera cierto, recurriría gustoso a ellas. Me acuerdo de mi amigo François Furet, uno de los mejores historiadores franceses, por el que sentía gran afecto. Un día le invitó a la televisión Bernard Pívor, que siempre cerraba su emisión con el famoso cuestionario de Proust, con una decena de preguntas a las que había que contestar brevemente. La última era qué nos gustaría que nos dijera Dios si un día nos lo encontráramos. François, que no podía ser más ateo de lo que era, respondió sin dudar, igual que lo hiciera el primero de los cristianos: «¡Entra, corre, tus seres queridos te esperan!».

Yo habría dicho lo mismo que él y, al igual que él, ya no soy creyente.

Entonces, ¿qué podemos hacer mientras esperamos la catástrofe para pensar en ella lo menos posible?

Quizá no podamos hacer nada, pero también es posible, a pesar de todo, que seamos capaces de alcanzar sin ilusión, en silencio, sólo para nosotros mismos, algo parecido a una «sabiduría del amor». Por ejemplo, sabemos bien que hay que reconciliarse con los padres —con los que, inevitablemente, surgen tensiones en la vida— antes de que desaparezcan. Porque después, diga lo que quiera el cristianismo, es demasiado tarde. Cuando uno cree que el tiempo de comunicación con los seres queridos no es infinito tiene que pensar en las consecuencias.

Te hablaré brevemente de una, así de pasada, para que te puedas hacer una idea más precisa de a lo que me refiero cuando hablo de sabiduría del amor. Creo que los padres nunca deben mentir a sus hijos en cosas importantes. Conozco a muchas personas que sólo han descubierto que no eran hijos biológicos de su padre tras la muerte de éste (bien fuera porque su madre había tenido un amante o porque fueran adoptados). En todos los casos, este tipo de mentira ha producido daños considerables. Sencillamente porque, por mucho tiempo que haya pasado, el descubrimiento un día u otro de la verdad acaba, invariablemente, en desastre. Pero sobre todo, porque una vez muerto tu padre (un padre que no lo era en sentido ordinario), a ese niño, convertido en adulto, le resulta imposible pedirle explicaciones, comprender un silencio, una observación, una actitud que le han marcado y a los que le gustaría poder dotar de sentido, algo que ya nunca podrá hacer.

No insistiré más. Como te he dicho, creo que esta sabiduría del amor es algo que debemos alcanzar cada uno de nosotros y, sobre todo, en silencio. Pero me parece, a diferencia de lo que propugnan el budismo y el cristianismo, que debemos aprender finalmente a vivir y a amar como adultos, pensando, si es preciso, cada día en la muerte. No se trata de ningún tipo de fascinación por lo mórbido. Todo lo contrario, lo que hay que buscar es la forma de lo que conviene hacer aquí y ahora para disfrutar con aquellos a los que amamos y a los que acabaremos perdiendo a no ser que sean ellos los que nos pierdan primero. Y tengo la certeza, aunque esté muy lejos de alcanzarla, que esta sabiduría del aquí existe y que es la culminación de un humanismo que por fin ha sido

capaz de desembarazarse de las ilusiones de la metafísica y la religión.

A MODO DE CONCLUSIÓN...

Como habrás podido comprobar, amo la filosofía y, por encima de todo, amo esta idea del pensamiento ampliado que suscita en mí gran interés. Puede que sea lo más esencial de la filosofía moderna y del humanismo contemporáneo.

A mi modo de ver, nos permite reflexionar en torno a una *theoria* que concede a la autorreflexión el lugar que merece, a una moral abierta al universo globalizado al que hoy debemos enfrentarnos; pero también nos deja elaborar una doctrina posnietzscheana del sentido y de la salvación.

Más allá de estos tres grandes ejes, con ella podemos pensar de otra manera, superar el escepticismo y el dogmatismo, la enigmática realidad de la pluralidad de filosofías, pues, por lo general, el hecho de que existan diversos sistemas filosóficos y de que no haya acuerdo entre ellos suscita dos tipos de actitudes: el escepticismo y el dogmatismo.

Desde el escepticismo se tiende a elaborar un discurso más o menos parecido a éste: desde el inicio de los tiempos las distintas filosofías disputan entre sí sin llegar jamás a un acuerdo sobre lo que cabe entender por la verdad. Esta misma pluralidad, debido a su carácter irreducible, es la mejor prueba de que la filosofía no es una ciencia exacta, de que en esta disciplina reina una gran confusión, una cierta incapacidad para dar con la postura que proclame una verdad que, por definición, debe ser única. Puesto que existen muchas formas distintas de ver el mundo y no es posible llegar a algún tipo de acuerdo entre quienes las defienden, hay que admitir que ninguna de ellas puede pretender seriamente haber hallado una respuesta más verdadera que las demás a las cuestiones que nos planteamos sobre el conocimiento, la ética o la salvación. De modo y manera que toda filosofía se vuelve vana.

El dogmatismo utiliza el lenguaje inverso: existen muchas formas de ver el mundo, pero la mía, o al menos la que yo defiendo, es evidentemente superior y, por tanto, más verdadera que las demás que, en último término, no son más que un largo encadenamiento de errores. ¡Cuántas veces no habré oído yo a los defensores de Spinoza hablarme en estos términos de los delirios de Kant, y a los kantianos denunciar el absurdo estructural generado por los seguidores de Spinoza!

Agotado por esos viejos debates, minado por el relativismo, con sensación de culpa por el recuerdo de su propio imperialismo, el espíritu democrático contemporáneo se sitúa gustoso en esa posición de compromiso que, en nombre del muy loable propósito de «respetar las diferencias», quiere fundamentarse en conceptos tenues: tolerancia, diálogo, cuidado del otro, etcétera, a los que resulta muy difícil asignar un significado.

La noción de pensamiento ampliado nos sugiere una vía distinta.

Descartando tanto un pluralismo que es pura fachada como la renuncia a sus propias convicciones, nos invita a dilucidar lo que pueda haber de justo en cada gran visión del mundo, bien sea para llegar a entenderla, bien para integrar elementos de ellas en la

propia visión del mundo.

Hace tiempo escribí un libro con mi amigo André Comte-Sponville, el filósofo materialista por el que siento un gran respeto y al que me une una buena amistad. No estábamos de acuerdo en nada. Teníamos más o menos la misma edad, podíamos haber sido competidores. Políticamente, André procedía del comunismo, yo de la derecha republicana y el gaullismo. Filosóficamente, él extraía su inspiración de Spinoza y la sabiduría oriental; yo, de Kant y del cristianismo. Simplemente nos encontramos y, en vez de odiarnos (lo que habría sido bastante sencillo), empezamos a darnos crédito el uno al otro. Es decir: dejamos de presuponer a priori la mala fe del contrario e intentamos entendernos con todas nuestras fuerzas, hasta llegar a comprender que siempre había algo que podía seducirnos y convencernos en una forma de ver el mundo que no era la nuestra.

Gracias a André llegué a percibir la grandeza del estoicismo, del budismo, de la filosofía de Spinoza, de todas esas filosofías que nos invitan a «esperar algo menos y amar algo más». También entendí cómo el peso del pasado y del futuro lastraban el gusto por el presente y comprendí mejor a Nietzsche y su teoría de la inocencia del devenir. Por otro lado, no me he hecho materialista, pero ya no puedo prescindir del materialismo para pensar sobre ciertas experiencias humanas y describirlas. Resumiendo, creo haber ampliado mi horizonte.

Toda gran filosofía resume en pensamientos una experiencia fundamental para la humanidad, al igual que toda gran obra de arte o de la literatura traduce las actitudes humanas posibles a formas más sensibles. En este ámbito, el respeto hacia los demás no excluye la elección personal. Todo lo contrario, entiendo que esa elección es una condición necesaria del auténtico respeto.

BIBLIOGRAFÍA

Evidentemente, podría hacer lo que se hacía antaño en la universidad. La primera hora de un curso se ocupaba en transcribir, al dictado, una bibliografía de unos ciento cincuenta títulos o más de la que formaban parte todas las obras de Platón a Nietzsche, acompañadas de todo tipo de comentarios autorizados que había que leer antes del fin de curso. Lo cierto es que eso no servía absolutamente para nada y hoy resultaría aún de menor utilidad, ya que puedes encontrar en Internet todas las bibliografías que quieras sobre los autores que desees. Preferiría darte una bibliografía escueta pero razonada y recomendarte únicamente algunos libros que, ya desde ahora, puedes empezar a leer. Son aquéllos por los que te diría que empezaras, aunque siempre puedes leerlos más tarde, evidentemente. Y para ser honesto, con esto ya tienes qué hacer durante un tiempo que no está mal.

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.

ROSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 2005.

KANT, Emmanuel, *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2005 y Madrid, Tecnos, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, EDAF, 2002 y Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1992.

COMTE-SPONVILLE, André, *La felicidad, desesperadamente*, Barcelona, Paidós, 2001.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es la metafísica?*, Madrid, Alianza, 2003 y Sevilla, Renacimiento, 2003.

—, «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, pp. 51-74.

(Aunque en el caso de Heidegger se trata de ensayos bastante cortos, sin duda son más difíciles de leer que el resto de los libros que resultan, en verdad, muy accesibles.)

Notas

[1] El autor se refiere a su obra *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*, Barcelona, Paidós, 2003. (N. de la T.)

[2] Considerando el problema desde este punto de vista, el filósofo propone cuatro remedios directamente relacionados con el hecho de que somos mortales: «No se debe temer a los dioses, no se debe temer la muerte, es fácil alcanzar el bien, es sencillo soportar el mal».

[3] Véase *Les Stoïciens*, París, Gallimard, La Pléiade, p. 1039.

[4] Se objetará que esta argumentación sólo atenta contra las ideas más populares de la religiosidad. Es obvio. Por el hecho de ser populares, sus defensores no dejan de ser los más numerosos y, por eso mismo, puede que los más poderosos.

[5] Una aclaración terminológica para evitar malentendidos. ¿Debemos hablar en este punto de *moral* o de *ética*?, ¿cuál es la diferencia entre ambos términos? La respuesta es tan sencilla como clara. A priori, ninguna, puedes utilizarlos indistintamente. La palabra *moral* procede del vocablo latino que significa «costumbre» y la palabra *ética*, de un término griego que significa igualmente «costumbre». Se trata, por tanto, de sinónimos perfectos que no se diferencian en sus lenguas de origen. Pero, dicho esto, hay que recalcar que algunos filósofos aprovecharon el hecho de que existieran dos términos para dotarlos de significados diferentes. Por ejemplo, en Kant la moral se refiere al conjunto de principios generales y la ética a su aplicación concreta. Otros filósofos llegaron al acuerdo de utilizar la palabra *moral* para designar la teoría de los deberes hacia los demás y *ética* para referirse a la doctrina de la salvación y la sabiduría. ¿Por qué no? No hay nada que nos impida recurrir a los dos términos, dotándolos de sentidos diferentes. Pero tampoco hay nada que nos obligue a hacerlo y, salvo que indique lo contrario, utilizaré ambos como sinónimos perfectos en lo que queda de este libro.

[6] Se dice que este último título proviene del hecho de que las máximas de Epicteto debían estar en todo momento «en manos» de quienes querían aprender a vivir, como un puñal siempre debe estar en el «puño» de quienes quieren combatir acertadamente. (En griego, el libro lleva por título *Enchiridión*, término que denomina en general todo aquello que puede agarrarse con una mano, mango o puño, N. de la T.)

[7] Exacta o no, al menos es una de las etimologías que enunciaron los antiguos mismos. Así que, desde este punto de vista, resulta en todo caso significativa.

[8] Véase Hannah Arendt, *La crise de la culture*, «Le concept d'histoire», París, Gallimard, p. 60 y ss. [*Entre el pasado y el futuro*, «El concepto de historia antiguo y moderno», Barcelona, Península, 1996]

[9] *Les Stoïciens*, op. cit., p. 1030.

[10] *Ibid.*, p. 900.

[11] *De la naturaleza de los dioses*, II, 24. Casi se podría decir que, según esta concepción antigua de la salvación, la muerte tiene grados, como si uno muriera más o menos según fuera más o menos sabio y «despierto». Desde este punto de vista, la vida buena sería aquella en la que, a pesar del reconocimiento de nuestra finitud, conservamos un vínculo lo más estrecho posible con la eternidad, concordando con la divina ordenación cósmica a la cual el sabio accede por medio de la *theoria*. Al asignar a la filosofía esta misión suprema, Epicteto no hace más que inscribirse en el seno de una antigua tradición que se remonta, al menos, al *Timeo* de Platón, que pasa por Aristóteles y que, curiosamente, se mantiene, en ciertos aspectos, como veremos enseguida, hasta Spinoza, a pesar de su célebre «deconstrucción» de la noción de inmortalidad.

Escuchemos en primer lugar a Platón, repasando ese pasaje del *Timeo* (90b-c) en el que evoca los sublimes poderes de la facultad superior del hombre, el intelecto (el *nous*): «Debemos pensar que dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino, y sostenemos con absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino, cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado. Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense en lo inmortal y en lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que logre, en tanto es posible a la naturaleza humana, participar de la inmortalidad». Lo cual, añade Platón, debería

permitirle ser «sobremanera feliz». Así, para tener éxito, para llevar una vida buena y feliz, es preciso que permanezcamos fieles a la parte divina de nosotros mismos, al intelecto. Es la razón la que, como una raíz, nos une al cielo, al universo superior y divino de la armonía celeste: «Hay que intentar huir lo más rápidamente posible de este mundo para acceder al otro. Alejarse para llegar a parecerse, en la medida de lo posible, a Dios, y ser parecido a Dios significa ser justo y mantenerse sano con ayuda de la inteligencia». (*Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000, vol. VI, 90b-c, N. de la T.)

Existe una constatación no idéntica, pero sí parecida, en Aristóteles, cuando en uno de los pasajes más comentados de su *Ética nicomaquea* habla de la vida buena, la «vida teórica o contemplativa» como de la única que puede conducirnos a la «felicidad perfecta», al ser un tipo de vida que nos permite escapar, al menos en parte, a nuestra condición de simples mortales. Así, algunos pretenden que «tal vida sería, sin embargo, superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él [...] Pues si la mente es divina respecto del hombre, también la vida, según ella, será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros». (*Ética nicomaquea, ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, libro X, 7, p. 25 y ss., N. de la T.)

[12] Se puede consultar la edición castellana *Meditaciones*, Madrid, Alianza, 1985, VII, 36. La edición en castellano más reciente en Madrid, Alianza, 2005. (N. de la T.)

[13] Citado y comentado con gran profundidad y agudeza por Pierre Hadot en su libro *La Citadelle intérieure*, París, Fayard, p. 133 y ss.

[14] *Entretien*, II, XVI, 45-47, en *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 924 [*Disertaciones*, Madrid, Gredos, 1996; la versión castellana más reciente en Gredos, Madrid, 2002].

[15] *Ibid.*, p. 914.

[16] *Ibid.*, III, p. 84 y ss.

[17] *Meditaciones, op. cit.*, XII, 3.

[18] Sogyal Rimpoché, *Le Livre tibétain de la vie et de la mort*, París, La Table Ronde, 1993, p. 297 [*El libro tibetano de la vida y la muerte*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994; también en Barcelona, Ediciones Urano, 1994].

[19] *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, libro IV, capítulo 12.

[20] Existe una edición en castellano en Madrid, Alianza, 1996, así como una reedición de Alianza de 2004, pero la versión en castellano más reciente es Madrid, Valdemar, 2005. (N. de la T.)

[21] *Confesiones, op. cit.*, libro IV, capítulo 10.

[22] *Ibid.*, libro IV, capítulo 12.

[23] *Ibid.*, libro IX, capítulo 12.

[24] *Ibid.*, libro IX, capítulo 3.

[25] *Ibid.*

[26] *Catecismo de la Iglesia católica*, párrafos 1015-1017.

[27] *Du Monde clos à l'univers infini*, París, Gallimard, col. Tel, 1973, p. 11 y p. 47 [*Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 2000; el poema de John Donne se puede encontrar en *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1998].²

[28] *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 219-221. La versión castellana más reciente en Madrid, Tecnos, 2005. (N. de la T.)

[29] Una vez más, estamos ante una idea que Alexis Philonenko ha explorado con gran profundidad y muy inteligentemente en sus obras sobre Rousseau y Kant.

[30] Quería decir además que el hombre está continuamente inmerso entre el altruismo y el egoísmo, al igual que el nuevo mundo de Newton está dominado por fuerzas centrífugas y centrípetas.

[31] No hay traducción castellana de esta obra, pero sí existe una versión catalana: *Animals desnaturalizats*, Granica, Barcelona, 1989. (N. de la T.)

[32] *Ética nicomaquea...*, *op. cit.*, 1097b, 25. (N. de la T.)

[33] *Ibid.*, 1106a, 15. (N. de la T.)

[34] Publicado en *France Nouvelle* el 14 de marzo de 1953.

[35] *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1976, párrafo 2. La edición castellana más reciente en Algete, Jorge A. Mestas, 2004. (N. de la T.)

[36] *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1977, párrafo 203. La versión en castellano más reciente en Barcelona, Folio, 2003. (N. de la T.)

[37] *Crepúsculo de los ídolos*, «El problema de Sócrates», párrafo 2 [Madrid, Alianza, 1975; hay una versión más

reciente en Madrid, EDAF, 2002].

[38] *Más allá...*, *op. cit.*, párrafo 289.

[39] *Ibid.*, párrafo 51.

[40] *El gay saber*, Madrid, Narcea, 1995, párrafo 374 (en ocasiones el título se traduce como *La gaya ciencia*; la versión más reciente en Madrid, Edimat, 2004, N. de la T.)

[41] *La volonté de puissance*, París, Le Livre de Poche, p. 166 [*La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 1981. En ocasiones el título se ha traducido al castellano como *La voluntad de poderío* (N. de la T.)].

[42] Véase, sobre este aspecto de la personalidad de Nietzsche, Daniel Halevy, *Nietzsche*, Hachette, col. Pluriel, 1986, pp. 489 y ss.

[43] *Crepúsculo...*, *op. cit.*, párrafo 34.

[44] *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, 1979, párrafo 276 [versión castellana más reciente en Madrid, Jorge A. Mestas Editor, 2005].

[45] *Humano...*, *op. cit.*, párrafo 276.

[46] *Crepúsculo...*, *op. cit.*, «La moral como contranaturaleza», párrafo 1.

[47] *Ibid.*, párrafo 3.

[48] Véase *La voluntad...*, *op. cit.*, párrafo 409: «He declarado la guerra al ideal anémico del cristianismo (al igual que a todo lo que lo circunda), no con la intención de acabar con él, sino para poner fin a su tiranía. [...] La continuación del ideal cristiano forma parte de las cosas más deseables, pues el ideal que se quiere hacer valer a su costa (y puede que por encima de él), precisa adversarios, adversarios fuertes para hacerse vigoroso. Ésta es la forma en que nosotros, los immoralistas, utilizamos la fuerza de la moral: nuestro instinto de conservación desea que nuestros adversarios conserven sus fuerzas, pues lo único que se persigue es dominar a los adversarios».

[49] *La voluntad...*, *op. cit.*, II, 152.

[50] *Ibid.*, párrafo 152.

[51] *Ibid.*, párrafo 172.

[52] *Ibid.*, párrafo 170.

[53] El autor cita en esta ocasión una de las ediciones francesas más autorizadas, la de Geneviève Bianquis, *La volonté de puissance*, París Gallimard, 1995, 2 tomos, II, 337.

[54] *La voluntad...*, *op. cit.*, «Introducción», párrafo 8.

[55] *El anticristo*, Madrid, Alianza, 1978, párrafo 7 [La versión más reciente en Madrid, Jorge A. Mestas Editor, 2004].

[56] *Ibid.*, párrafo 18.

[57] Edición Schlechta, III, 560. (El autor cita la edición de las obras de Nietzsche de Karl Schlechta, Múnich, Hauser, 1954-6, N. de la T.)

[58] *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978. La versión castellana más reciente en Barcelona, Edicomunicación, 1999. (N. de la T.)

[59] *La voluntad...*, trad. de Bianquis, *op. cit.*, IV, pp. 2442-2444. En el mismo sentido, véase también *El gay saber*, *op. cit.*, IV, párrafo 341, así como los famosos pasajes del *Zaratustra* donde Nietzsche comenta su fórmula según la cual «todo gozo [*Lust*] busca la eternidad».

[60] *Así habló...*, *op. cit.*, III, «Los siete sellos».

[61] *Ecce homo*, *op. cit.*, «Por qué soy tan inteligente».

[62] *La voluntad...*, trad. de Bianquis, *op. cit.*, II, introducción, párrafo 14.

[63] *Ibid.*, párrafo 382.

[64] *Ibid.*, párrafo 458.

[65] En esto sigue el precedente de los epicúreos.

[66] *Un souvenir de Solferino*, Cesno, Zaragoza, 2002. (N. de la T.)

[67] Luc Ferry, *¿Qué es una vida realizada?*, *op. cit.* (N. de la T.)

[68] *Op. cit.*, p. 110. (N. de la T.)

Sobre el autor

Luc Ferry (París, 1951) es filósofo y un importante referente de la cultura y el pensamiento de Francia, donde fue ministro para la Juventud, la Educación y la Investigación entre 2002 y 2004. Sus obras se han traducido en más de veinticinco países. Incluye títulos como *El nuevo orden ecológico*, *El hombre-dios: el sentido de la vida*, *La sabiduría de los modernos*, con André Comte-Sponville, *¿Qué es una vida realizada?*, *¿Qué es el hombre?* (Taurus, 2001), *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes* (Taurus, 2007), *Familia y amor* (Taurus, 2008) y *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir II* (Taurus, 2009).

Título original: *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*

© Plon, 2006

© De la traducción: Sandra Chaparro Martínez

© 2015, de la presente edición en castellano para todo el mundo:

Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-1550-6

Diseño de cubierta ebook: María Pérez-Aguilera

Conversión ebook: Safekat, S. L.

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*.

El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Índice

Portadilla	2
Índice	3
Dedicatoria	4
Prólogo	5
¿Qué es la filosofía?	10
Un ejemplo de filosofía antigua: el amor a la sabiduría según los estoicos	21
La victoria del cristianismo sobre la filosofía griega	44
El humanismo o el nacimiento de la filosofía moderna	70
La posmodernidad: el caso de Nietzsche	105
Tras la deconstrucción. La filosofía contemporánea	140
A modo de conclusión...	180
Bibliografía	183
Notas	185
Sobre el autor	189
Créditos	191