



16

X CRUCE

PENSAR LO HUMANO

101 PLANTEAMIENTOS DE ANTROPOLOGÍA

Juan Masiá Clavel



PENSAR LO HUMANO

101 PLANTEAMIENTOS DE ANTROPOLOGÍA

Juan Masiá Clavel, SJ



Contenido

Portadilla

Introducción

I. Vivir y pensar

II. Nacer y crecer

III. Hablar y preguntar

IV. Elegir y convivir

V. Agradecer y esperar

Epílogo

Créditos

INTRODUCCIÓN

Esta colección de planteamientos para ayudar a pensar la vida y pensar lo humano ha sido confeccionada siguiendo el esquema oriental de la rueda. De la circunferencia de una rueda parten los radios hacia el centro de la rueda. Siguiendo la dirección de cualquier radio se llega al centro. Así están concebidos estos planteamientos antropológicos en cinco bloques: 1) vivir y pensar; 2) nacer, crecer y morir; 3) hablar y preguntar; 4) elegir y convivir; 5) agradecer y esperar.

Se puede comenzar la lectura por cualquiera de los cien epígrafes. Están repartidos en torno a cinco bloques: pensamiento, cuerpo, lenguaje, ética y religiones. Cada bloque contiene veinte epígrafes que son como luces de posición para mostrar pistas de aterrizaje. No son más que planteamientos y guías para la reflexión. Desde cada uno de esos puntos de la circunferencia se puede llegar al centro: la pregunta por lo humano y la pregunta por la vida.

He recogido en estos planteamientos las orientaciones a diversos temas antropológicos que he tratado hasta ahora en libros de filosofía antropológica, teología moral o bioética. Se refleja en ellos la interacción entre alumnado y profesor en las clases, ese espacio de intercambio intelectual y humano en el que nos formamos mutuamente mediante el debate, dando lugar a un texto nuevo, distinto del que sirvió como plataforma de arranque. Comenzamos debatiendo sobre un texto. Pero el texto es como una pista de baile, a la que subimos todos para configurar juntos una danza que nos transforma. El texto es una plataforma común de arranque, a la que subimos en vez de quedarnos como espectadores. Por eso, lo comparo con una pista de baile. Al bailar juntos sobre ese texto, surge el diseño de textos nuevos. Reacciona el alumnado. Reacciona el profesor a sus reacciones. Vuelve a reaccionar el alumnado. Y, como resultado, llegamos a la conclusión de quemar el libro de texto y producir un nuevo texto engendrado por quienes participaron en los debates.

Nada más y nada menos que el eco de un escenario como el que acabo de describir: eso es lo que intentan reproducir estas páginas. Sólo aspiran a presentar enfoques y planteamientos variados, que ayuden a mirar los problemas desde ángulos diversos y con perspectivas diferentes. Además, son solamente apuntes: orientaciones para poner en orden lo que se ve desde cada uno de los cien enfoques. Son también invitaciones a proseguir el estudio. Por tanto, nada más y nada menos que eso: enfocar con la cámara, ayudar a mirar desde otro ángulo y..., sobre todo, animar a seguir fotografiando la realidad de la vida y de lo humano.

Invitamos a quienes lean o, mejor dicho, utilicen como pretexto estos materiales: «Sumaos, por favor, a nuestra danza, la que dio lugar en clase a estos planteamientos, para que configuréis una danza nueva y podáis quemar este librito después de haberos servido de él. Como dice la tradición budista, una balsa es para cruzar el río, pero después de atravesarlo ya no se camina con la balsa a cuestas, se la deja en la orilla».

Si este texto cumple esa función de pretexto y sirve para ayudar a quien lo lea a cruzar el río y, abandonando el texto, caminar por la otra orilla para escribir el suyo, el autor y el numeroso alumnado que le ayudó a escribirlo se darán por satisfechos.

I

VIVIR Y PENSAR

1

Fósiles. ADN y Hamlet

En un yacimiento arqueológico, se hace un descubrimiento nuevo: restos fósiles de enterramientos. En los alrededores hay piedras talladas, utensilios caseros, instrumentos que podrían ser para caza o guerra. ¿Qué preguntas hará la antropología para reconstruir la vida primitiva? Imaginemos la escena. Tres especialistas conversan sobre los hallazgos: un genetista, un paleontólogo y un filósofo, al que apodaremos Hamlet por sus preguntas radicales.

«Me interesa –dice el genetista– averiguar datos del ADN y calcular la fecha de estos antecesores».

«Quiero estudiar –dice el paleontólogo– los utensilios y confirmar si ya usaban fuego entonces. Además, hay que examinar los cráneos; las huellas de herida podrían haber sido causadas por un hacha de piedra. Si fuera así, no sólo cazaban, también mataron a sus semejantes».

«Me da qué pensar lo que decís –tercia en la conversación el filósofo–. Si se confirma que los restos son de antecesores (según el genetista) y ya entonces se mataban (según el paleontólogo), me pregunto: ¿quiénes somos los humanos, esta especie que ya entonces enterraba a sus muertos y también mataba a sus semejantes?».

Así habló nuestro Hamlet, voz de filosofía antropológica. Ciencias de la vida y de la cultura dan qué pensar y la filosofía persigue la pregunta. El avance de las ciencias humanas plantea preguntas cuya respuesta sobrepasa el ámbito de estos saberes y obliga a pasar de las ciencias a la filosofía.

2

Del laboratorio a la cafetería

Tres profesores, de genética, sociología y filosofía, tienen sus despachos en edificios

diferentes. No pediremos al biólogo que abandone su laboratorio para ponerse a estudiar a Hegel. Ni al filósofo que pase a estudiar cráneos prehistóricos o al paleontólogo que cambie sus fósiles por Kant. Pero a la hora del aperitivo se juntan en la cafetería y comentan las noticias: «¿A dónde va esta sociedad que se está deshumanizando?». Los tres acaban de hacer filosofía.

Las ciencias de la vida aportan datos para pensar lo humano. Las ciencias sociales plantean preguntas que toca a la filosofía confrontar: no sólo pensar lo humano sino elegir lo que humaniza y evitar lo que deshumaniza. Entra en juego la ética para conjugar ciencia, convivencia y conciencia. A eso apuntan tres palabras clave del planteamiento antropológico: bio-logía, bio-grafía, bio-ética.

Venimos de una trayectoria biológica y biográfica. Venimos de una biogénesis (los orígenes de la vida en el planeta), una filogénesis (la evolución biológica) y una embriogénesis (el desarrollo embriológico). Venimos también de una trayectoria biográfica, que es biocultural. Es difícil distinguir lo que se debe a la naturaleza (*nature*) y lo que proviene de la crianza, educación o cultura (*nurture*). Pero no estamos completamente determinados por la biología y la biografía. Podemos y tenemos que hacer algo con lo que la vida ha hecho de nosotros. Ahí surge la cuestión de la ética.

3

¿Pensar para vivir?

Pregunté al alumnado: «¿Qué es pensar?». Entre sus respuestas, las siguientes: «Echar humo por la cabeza; perder el tiempo; discurrir; tratar de entender lo que no sabemos, etc.».

Les propuse pensar sobre cómo estamos pensando.

- ¿Me he percatado de lo mucho que estoy pensando sin darme cuenta?
- ¿Sospecho que parte de lo que estoy pensando quizás esté mal pensado?
- ¿No me convendría empezar a pensar de otro modo?

Pensar, decía Foucault, es caer en la cuenta de que pienso mal y empezar a pensar de otro modo.

Pensar es preguntar y relacionar, criticar y crear, ponerse en lugar de las otras personas para dejarse confrontar, corregir y fecundar mutuamente.

Desde los griegos, predomina la metáfora de la vista sobre la del oído y se tiende a

creer que pensar es ver. Pero no sólo se piensa viendo, sino también escuchando. Grandes creaciones se engendraron en el silencio. Por la escucha nos abrimos a la realidad y recibimos de ella lo que Rilke llamaba «el incesante mensaje hecho de silencio».

Pensar o filosofar sobre lo humano es método: camino y tarea, con muchas más preguntas que respuestas. No podemos colocar a la filosofía como una más en la hilera junto a otras disciplinas académicas. La filosofía es un modo de ver las cosas, un modo de vivir, una actitud y estilo de pensar. Es un camino por el pensamiento hacia la sabiduría, un camino de autoeducación.

4

Eclipse de sol en Mileto

No existían gafas de sol cuando Tales predijo el eclipse del 28 de mayo del 585 a. de C. Imaginemos el ocultamiento del sol: duermen las gallinas y los vaticinadores auguran maleficios, cuya prevención requiere sacrificios a los dioses. Pero el sabio dice que no hay que apaciguar iras divinas. El oscurecimiento del sol ocurre «según la naturaleza de las cosas y no por ira de dioses». Tales desmitifica, interpreta y crea cultura, pensando y haciendo pensar sobre los orígenes.

Aprendimos que, para Tales, el «principio o *arjé* de todas las cosas» era agua, y para Heráclito, fuego. Pero, ¿cómo traducir *arjé*? ¿Estaban los presocráticos haciendo física o metafísica, ciencia, teología o ambas cosas? Si el eclipse no se debe a ira divina sino a la naturaleza, se ha superado la concepción mítica. Algo está cambiando en la cultura. No se responde con un mito a la pregunta sobre los orígenes. Más que un principio como comienzo abstracto, se pregunta por una raíz concreta. Un día experimentó Tales que es más duro carecer de bebida que de comida. Otro día vio las nubes hacerse agua, que convertía el suelo en barro; luego vio verdear los campos. Mientras observaba surgían *modos nuevos de mirar al mundo y de hacer preguntas*. Así preguntaba Heráclito sobre el movimiento y Parménides sobre el ser. ¿Quedaron atrás los mitos para pasar al *logos*? No es tan seguro. Más bien un nuevo *logos* sobre el *mythos*: en vez del *mythos* como genealogía, el *methodos* o camino.

5

Humano entre humanos

«Ser humano» se dice, en japonés, *ningen*. *Nin* significa «humano» y *Gen* equivale a «entre». Se es humano viviendo entre los humanos. En japonés, «antropología filosófica» se dice con tres caracteres: «humano», «entre» y «aprender». «Lo humano» incluye a la mujer y al varón. «Entre» sugiere la interacción social. El estudio del ser humano ha de abarcar hombre y mujer, individuo y sociedad, cuerpo y espíritu. Si el *logos* de «antropo-logía» sugiere especulación, teoría o lenguaje abstracto, el *aprendizaje* japonés connota búsqueda y pregunta. Es más importante preguntar por el ser humano que teorizar sobre él; es más decisivo aprender sobre lo humano que presumir de explicarlo.

Kant distinguió tres clases de antropologías: fisiológica, pragmática y filosófica. La primera nos dice lo que la naturaleza hace del hombre y la segunda lo que éste hace con la naturaleza. Desde los datos de ambas surgen las preguntas de la tercera, la antropología filosófica. Kant formuló las preguntas clave: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar?, ¿qué es el hombre? «A la primera cuestión responde la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión; y a la cuarta, la antropología. Pero, en el fondo, se podría considerar todo esto como antropología, ya que las tres primeras cuestiones hacen referencia a la última». (*Crítica de la razón pura A 804-5, B 832-33; Lógica A 25*).

6

Bípido curioso, cívico y locuaz

Desde el animal racional al risible, pasando por el paradójico, es larga la lista de definiciones de lo humano. La más elemental para Aristóteles, «animal bípedo» (*Metafísica* 1037 b 11). La especie humana, al ponerse de pie, ensancha su horizonte. Al abrazar de frente a la persona querida, cambia esencialmente el modo de estar en el mundo. El canguro es bípedo por especialización de funciones; en los humanos la bipedestación y la no especialización de las manos abren infinidad de posibilidades. Pero la bipedestación hay que aprenderla. Lo biológico y lo cultural son inseparables en la especie humana.

Otra definición es la de «animal curioso». «Todos los hombres, por naturaleza, desean saber.» (*Metafísica* 980 a 21). Es natural para los humanos el quehacer que crea cultura. Es natural lo cultural.

En tercer lugar, somos animales sociales o comunicadores: «La *polis* es algo natural, el hombre es por naturaleza un animal político, cívico, social.» (*Política* 1253 a 2).

En cuarto lugar, el hecho social es inseparable del lenguaje con el que discernimos lo justo de lo injusto. «El *logos* existe para indicar lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Esto es lo propio del hombre en relación a los otros animales, (que tienen voz, pero no *logos*), sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y las demás cualidades. La posesión común de estas cualidades hace la familia y la *polis*.» (*id.* 1253 a).

7

La escalera y la rueda

Cuando Gautama el Buda comienza a predicar, se dice que puso en marcha la Rueda del *Dharma*. La metáfora de la rueda está muy arraigada en Oriente. En Occidente predomina la imagen de la escalera. Corresponden estas imágenes a dos estilos de pensar.

En la tradición occidental predominan los modelos escalonados: grados de ser, orden de facultades, jerarquía de valores. Las psicologías escolásticas comenzaban hablando de sensaciones y percepción, seguían con la memoria e imaginación y desembocaban en la racionalidad, quedando sentimientos y emociones en un grado inferior a la razón. Uno de los niveles cerebrales se imponía al resto: la dictadura de lo racional sobre lo emotivo y de lo masculino sobre lo femenino.

Desde ciertas lecturas sesgadas del mito platónico de la caverna hasta diversas versiones de los grados de abstracción en la escolástica medieval, pasando por variaciones sobre la temática aristotélica de las almas vegetativa, sensitiva y racional, el denominador común era la escala ascendente y, en su culmen, la capacidad razonadora. En una palabra, jerarquía, logocentrismo y androcentrismo; es decir, «aquí quien manda es el hemisferio izquierdo del cerebro».

En cambio, la imagen de una rueda con sus radios sugiere otro estilo de pensar. Colocaríamos en los distintos radios de la rueda los diversos hábitos mentales: imaginar, narrar, pensar, dialogar, metaforizar, sin acentuar unilateralmente a ninguno de ellos.

8

¿Suerte, causa o providencia?

Coinciden dichos populares con ideas filosóficas arraigadas en la cultura. En japonés

«¡Buen *engi!*» es «¡Buena suerte!» (*en*: relación, y *gi* surgir), versión del concepto budista sánscrito *pratityasamuppada*: «interconexión», «interdependencia» o «vinculación de todo con todo».

«Giró bien la ruleta de la fortuna y tuve suerte», se diría desde una visión de la vida centrada en el azar. Un estoico afirmaría: «Fue providencial». Otras personas se limitarían a constatar la coincidencia: «¡Qué casualidad!». Un budista diría: «Todo está relacionado, todo bien o mal tiene repercusiones; y, en fin, la actividad omnipresente del Buda ha hecho efecto».

La «ley del *engi*» equivale a la causalidad. El Buda, bajo el árbol de la iluminación, intuyó la interconexión de todo con todo y la insustancialidad e impermanencia radicales. Se le desveló el secreto de la vida y la liberación del sufrimiento al escuchar la voz del *Dharma*.

Ejemplos como éste sirven para reivindicar la filosofía de los dichos populares. No había leído a los filósofos la anciana vendedora de tabaco en la estación, a la que oí decir: «Pues claro, hombre, que así es la vida, que cada uno la ve como puede, que si no fuera así, no sería mundo» (*sic*). Anoté la frase en mi agenda mientras pensaba en el «ser-en-el-mundo» de Heidegger.

9

La sonrisa de la Gioconda

Las peripecias del *Código da Vinci* no descifran el enigma de la Gioconda. Más vale consultar las neurociencias. A. Damasio, en *El error de Descartes* analiza como neurólogo dos clases de sonrisas, la auténtica y la fingida. Cada una pone en juego redes cerebrales diversas. Al filósofo le interesa, además de esos datos científicos, la fenomenología del cuerpo vivido. Una sonrisa no es sólo combinación de movimientos faciales y expresividad ocular. Hay algo más, pero no añadido sino encarnado en esos rasgos: la significación. Ni sólo cuerpo, ni sólo sentido; ni sólo forma física, ni sólo contenido; una sonrisa expresa lo que una persona significa para otra.

La filosofía de lo humano conjuga las perspectiva de lo observado y lo vivido. Por ejemplo, al estudiar la muerte no basta con lo que dice la biología acerca de la cesación irreversible del metabolismo de un viviente. La antropología socio-cultural nos habla de una diversidad de interpretaciones del morir humano.

Puedo observar desde fuera un ejercicio gimnástico o conectar a un ordenador los datos sobre temperatura, presión arterial o alteraciones neurológicas del gimnasta durante el entrenamiento; pero también puedo describir en primera persona por qué me

gusta ese ejercicio y cómo estoy motivado para hacerlo. En los temas antropológicos hay que conjugar el punto de vista de la observación científica y el fenomenológico o de descripción de lo vivido en la experiencia que tenemos del mundo.

10

Rehabilitar a Sócrates

La filosofía, convertida en disciplina, pierde fuerza. Se pasan exámenes, se escriben tesis, se organizan congresos y... se olvida el pensar. Hay que retornar al arte socrático de dar a luz el pensamiento mediante la reflexión compartida: la búsqueda incesante de criterios. Merleau-Ponty decía, en su *Elogio de la filosofía*, que el pensador se reconoce por el gusto de la evidencia y el sentido de la ambigüedad. No se instala en el saber absoluto, ni renuncia a buscarlo; le interesa su devenir en nosotros: el movimiento que conduce del saber a la ignorancia y viceversa. Se filosofa preguntando; pero no hay una pregunta en nosotros y una respuesta en las cosas. También en nosotros está la solución y el ser mismo es problemático. La relación del filósofo con el ser, sigue diciendo el fenomenólogo francés, no es la de mero espectador. No se filosofa desconectándose de la situación humana. Nuestra relación con lo verdadero pasa por los otros. O vamos a la verdad con ellos o no es la verdad lo que encontramos. No hay verdad sin ellos, pero tampoco basta estar con ellos para alcanzar la verdad. Hay que renunciar a «sobrevolar» desde un punto de vista completamente imparcial, neutro y absoluto, como si fuéramos dioses.

Esta función del pensador socrático causa malestar, porque inflige a los de uno y otro lado la injuria de hacerles dudar de sí mismos. Lo habría entendido Ortega, que repetía: «No es eso, no es eso». También Unamuno cuando decía: «Ni lo uno ni lo otro».

11

¿Por ocio o por necesidad?

Aristóteles filosofaba por admiración y deseo de saber. Hoy filosofamos por necesidad más que por curiosidad, ocio o gusto. Ortega habló de situaciones de naufragio que obligan a repensar ideas cuando se tambalean creencias.

Si hacemos aquí planteamientos antropológicos, no es por afición a la metodología. No interesa debatir sobre el estatuto de la antropología filosófica como disciplina.

Necesitamos la reflexión sobre el ser humano como tarea de actualidad. La humanidad, perpleja ante la deshumanización, se interroga: ¿qué es lo que nos hará más humanos?

a) nos apremia a filosofar la ambigüedad de los avances científico-tecnológicos. Ciencias y tecnologías nos proporcionan nuevos logros que retan nuestras ideas o creencias establecidas; nos vemos obligados a reajustar nuestros modos de pensar y a buscar nuevos modos de articulación de lo que pensamos sobre el ser humano y el mundo. Nuestra visión del ser humano condicionará el juicio moral. Y también la ética que tengamos condicionará nuestra visión sobre el ser humano. Reflexionar sobre esta visión de lo humano es tarea común para científicos y filósofos, ambos seres humanos que tratan de vivir responsablemente y contribuir al futuro de la humanidad.

b) nos apremian a filosofar las dificultades de la convivencia humana en el actual orden/desorden mundial.

c) finalmente, nos apremia a filosofar la pluralidad cultural y la necesidad del encuentro intercultural.

12

Laberinto de etiquetas

Antropología es preguntar/saber o *logos* acerca del *anthropos*, del ser humano. Abarca las ciencias humanas y la filosofía de lo humano. Se distingue entre las antropologías empíricas y las reflexivas. Dentro de las empíricas, hay dos grandes bloques: las físico-biológicas y las socio-culturales.

La *antropología física* o *biológica* estudia la especie humana en su dimensión corpórea. La *antropología socio-cultural* estudia al ser humano en su dimensión social y cultural, creador de cultura y creado por ella, animal simbólico y técnico.

Kant expresaba esta doble cara de la antropología –física (que él llamaba *fisiológica*) y cultural (que él llamaba *pragmática*)– diciendo que son, respectivamente, lo que la naturaleza ha hecho del hombre y lo que el hombre hace con ella.

Si antropología es una comprensión (*logos*) del ser humano (*anthropos*), la *antropología filosófica* busca esa comprensión en diálogo con las ciencias humanas y, a la vez, desde la implicación personal aspira a una visión de conjunto, en profundidad y con ultimidad. Unos la conciben abstractamente, como teoría sobre el ser humano, y otros concretamente, como reflexión sobre quiénes somos, hecha en diálogo con los otros y las otras culturas, así como con las ciencias de la vida y la sociedad.

Aperturas o estrecheces

A veces se contraponen las antropologías religiosas y las presuntamente neutrales. Pero ninguna puede prescindir del contexto. Más radical es dividir las en abiertas y cerradas. Tanto una antropología laica como una religiosa pueden ser flexibles o fundamentalistas. Es más fácil tratar con personas dialogantes de distinta creencia que con las fanáticas de la propia pertenencia. Se podría hablar de actitudes laxantes o astringentes, tanto en filosofías como en teologías. Por ejemplo:

- a) Actitudes de conversión *vs.* evasión. Las primeras preguntan y buscan. Las segundas responden y se evaden. Las primeras miran a las Esfinge y las segundas huyen de su enigma.
- b) Actitudes de diálogo *vs.* monólogo. Las primeras conviven con la pluralidad de antropologías. Las segundas son de pensamiento único.
- c) Actitudes creativas *vs.* repetitivas. Las primeras usan la imaginación creativa. Las segundas duermen en la conformidad.
- d) Actitudes de éxodo *vs.* encerramiento. Al salir de sí, se encuentra el sujeto a sí mismo. En cambio, se pierde al encerrarse en el intimismo individualista o en el anonimato de la gente.
- e) Actitudes de sospecha *vs.* enmascaramiento y disimulo. Los pensadores de la sospecha desenmascaran los autoengaños. Las antropologías ingenuas los disimulan.
- f) Actitudes de gratitud *vs.* arrogancia. Las antropologías occidentales, con exceso de palabra, necesitan dosis de silencio y escucha para comprender la vida y agradecer el sentido antes de explicarlo y justificarlo.

¿Tirar al bebé con la bañera?

No es fácil rearticular en cada época de la vida las creencias con las nuevas informaciones y experiencias. En el proceso de maduración, necesitamos revisar los conocimientos adquiridos y las creencias asumidas, para integrar los con nuevos datos y experiencias. Esta rearticulación urge más cuanto mayor es el pluralismo que nos rodea. La tarea de conjugar en la propia vida lo recibido y lo adquirido es ineludible para crecer como personas. Cada crisis obliga a un reajuste. Veamos cuatro ejemplos:

- a) Infantilismo conservador. No sale de la primera ingenuidad. Por ejemplo, alguien sigue diciendo que al bebé lo trae la cigüeña. Otro ejemplo: alguien rechaza los datos científicos sobre filogénesis o embriogénesis, como incompatibles con sus creencias.
- b) Ruptura desintegrada. Ante nuevos datos, alguien tira por la ventana las creencias («tira al niño con el agua de la bañera»). Piensa, por ejemplo, que los «bebés-probeta» o la evolución biológica son incompatibles con el origen trascendente de la vida.
- c) Postura esquizofrénica. Es la vida fragmentada, que aloja en compartimentos estancos las creencias, informaciones y experiencias: por ejemplo, vive durante la semana según la ciencia y cambia de canal el domingo para expresar su creencia religiosa, como si fueran dos mundos sin relación.
- d) Una cuarta postura es hermenéutica, capaz de reinterpretar la expresión de la fe, rearticulando la integración de creencias, conocimientos y experiencias de vida.

15

Raíces helénicas de Europa

Filosofar es «reflexionar», «volver en sí», pero no para encerrarse en sí mismo. Pensamos dialogando y poniéndonos en lugar de otros, dejándonos transformar mutuamente. Decía Husserl, en 1935, que «las naciones europeas están enfermas» y que «el mayor peligro de Europa es el cansancio». Invitaba entonces el padre de la fenomenología a elaborar una filosofía capaz de una «crítica universal de toda vida y de todas las formaciones y sistemas culturales surgidos a partir de la vida misma de la humanidad».

Esta tarea no debía reducirse a una comunidad profesional de filósofos, sino dar lugar a un «movimiento comunitario de formación», cuyo influjo en la cultura y en la educación lleve a fomentar la «actitud crítica, una actitud que parte de la negativa a asumir, sin cuestionarlas, opiniones y tradiciones previamente dadas y, a la vez, plantea a propósito del universo entero tradicionalmente dado de antemano, la cuestión de lo verdadero». Se convierte así la filosofía en un «movimiento educacional y cultural». El paso por el otro nos lleva a la continua corrección mutua y el paso por el tiempo nos hace seguir autocorrigiéndonos.

Lo dañoso para Europa no ha sido la racionalidad, sino el racionalismo. La búsqueda comunitaria de la auténtica racionalidad, en un diálogo crítico y creador es tarea de la filosofía como educación y creación de cultura. Tal es la raíz helénica de Europa.

Antropólogos sin darse cuenta

El estudio sobre los insectos es entomología; el de la tierra, geología. En ambos, investigador y objeto de estudio se distinguen y es posible distanciarse del objeto para verlo desde fuera. En antropología el objeto estudiado es, a la vez, el sujeto investigador. Estamos implicados.

No podemos fiarnos de la noción de lo humano que, más o menos conscientemente, llevamos dentro, antes de ponernos a pensar. La necesidad de liberarnos de ideologías y manipulaciones nos hace revisar lo que estamos pensando sin darnos cuenta.

Ya desde antes de empezar a filosofar estoy instalado en unas ideas y, sobre todo, en unas creencias. No se trata de arrancármelas, sino de hacerme responsable de ellas aclarándolas, corrigiéndolas, revisándolas. Para eso he de explicitarlas, percatarme de lo que está inconscientemente influyendo en mí de la matriz cultural en la que vivo insertado.

Puede así empezar la reflexión sobre el ser humano de una manera muy personal y autobiográfica, tratando cada uno de percatarse de los condicionamientos o mecanismos inconscientes de la propia reflexión (ideologías, complejos...). Así se hará explícito lo implícito de la cultura inconsciente. De hecho, tanto a nivel personal e interpersonal como a nivel ideológico e institucional, estamos condicionados por lo inconsciente o semiconsciente más de lo que sospechamos.

17

¿Desde dónde hablamos?

La diferenciación de las ciencias conlleva una mayor autonomía de éstas y una crisis de identidad en filosofía. Antes se daba una suplencia por parte de las filosofías o las religiones, que cumplían papeles subsidiarios. Al cesar esas suplencias, filosofías y religiones se ven obligadas a poner de relieve lo más propiamente suyo, ocupándose de cuestiones fundamentales acerca del sentido de la vida.

La manera de formular estas preguntas está condicionada en cada autor: a) por la pluralidad de creencias y presupuestos culturales en que estaba situado, b) por la pluralidad de experiencias cotidianas y por la trayectoria vital de cada uno, y c) por la pluralidad de datos e informaciones sobre el ser humano y el mundo. Hay que ver cómo cada autor configura su originalidad a partir de sus orígenes. En cada cultura surgen actitudes de conformidad, crítica o creatividad.

Hay que preguntar sobre cada autor:

- a) ¿En qué creencias estaba instalado? ¿Desde qué presupuestos socio-culturales pensaba? ¿Qué circunstancias históricas lo condicionaban? ¿Ante qué reaccionaba?
- b) ¿De dónde venía y desde dónde hablaba? ¿Qué esquemas de conducta y de percepción eran habituales para él? ¿Con qué imágenes sentía? ¿Cómo estaba afectado por la socialización en su modo de percibir y comportarse? ¿Qué peso tenían en él los acontecimientos de su biografía?
- c) ¿Con qué cantidad y calidad de información contaba? ¿Cómo procesaba y manejaba los datos que tenía?

18

Pensar y crecer: cuatro vías

La filosofía es *meth-odos*: camino, un recorrido por el pensamiento hacia la sabiduría y una vía de autoeducación.

Se despliega en cuatro etapas:

- a) desde la exterioridad superficial a la interioridad profunda,
- b) desde la multiplicidad de las apariencias a la unidad del fondo,
- c) desde la parcialidad de lo fragmentario a la totalidad de los conjuntos,
- d) a través de conflictos, desde la contradicción diaria a la armonía última.

Pensadores diversos han atisbado estas cuatro metas en el horizonte:

- a) una interioridad con raíces más profundas,
- b) un punto de vista integrador y unificador,
- c) un horizonte más amplio,
- d) un modo de vivir más en armonía consigo mismo, con los demás y con el conjunto del universo.

Estos cuatro rasgos son también característicos en el planteamiento de la antropología:

- a) aspecto vivencial: implicación personal,
- b) aspecto dinámico y biográfico: proceso de ampliación de la perspectiva y la capacidad de fijarse en la génesis de acontecimientos, las realidades y las personas,
- c) aspecto estructural: cultivar la capacidad de relacionar y de tener visión de conjunto,

- d) aspecto trascendente: proceso de ir percatándose de la dimensión de profundidad de los acontecimientos, las realidades y las personas.

19

El árbol del filosofar

Se pueden comparar las etapas del camino filosófico con un árbol.

- a) el árbol, por las raíces, recibe su nutrición. La parte que no se ve es importante,
- b) un árbol no es una mera colección de hojas, ramas y flores yuxtapuestas, tiene la unidad de un organismo vivo,
- c) las flores que brotan de las ramas tienen un puesto en la totalidad de la planta y están enmarcadas en un conjunto: la flor en la rama y la rama en el árbol,
- d) desde las raíces hasta las flores y frutos, pasando por tronco y ramas, circula una savia, la sangre del árbol, secreto de su armonía interna.

La filosofía que piensa la vida y lo humano tiene cuatro palabras clave: profundidad, unidad, totalidad y armonía. Filosofar es percatarse del vivir. El pensamiento sapiencial explicita las verdades obvias escondidas en la opacidad de lo cotidiano. Abriendo los ojos a las dimensiones profundas del mundo de lo obvio, se descubre la armonía de lo uno dentro de todo. Así se resumen las cuatro aspiraciones de la filosofía:

- a) ir más allá de la sobreabundancia de las cosas, hacia la interioridad,
- b) en medio de un mundo de cambios, preguntar por la unidad, ir de lo múltiple a lo uno,
- c) ampliar el horizonte, en busca de visión de conjunto, desde las partes hacia el todo,
- d) hacer por superar las contradicciones: buscar la armonía. El hecho ineludible de las contradicciones pone todo lo anterior del revés y hace que la armonía sea un límite pretendido y no alcanzado.

20

Estrategia hermenéutica

La hermenéutica pone en juego una dialéctica de métodos para superar el conflicto de las

interpretaciones –dice Ricoeur. Partiendo del arte de leer textos, comprendemos el arte de leer al ser humano integrando métodos complementarios: experienciales, históricos, estructurales y sapienciales.

Pero ¿cómo arreglárnoslas en medio de la encrucijada de métodos? ¿Cómo relacionar ciencias y filosofía? ¿Cómo relacionar ambas con la propia experiencia? «Las enseñanzas orales –decía Aristóteles en su *Metafísica*– deben acomodarse a los hábitos de los oyentes... Hay quienes no toleran más que al que les hable con rigor matemático; otros sólo aguantan al que les habla con ejemplos; otros, en fin, juzgan cosa digna que se les aduzca el testimonio de algún poeta... No es conveniente exigir en todas las cosas una certeza y un rigor matemático».

Alude Aristóteles, en ese texto, a tres maneras de hablar. Para agradar al oyente, bastaría elegir el modo de hablar que le guste. Pero para investigar, hay que recurrir al método apropiado para cada realidad. «Es necesario que se determine cómo hay que exponer y demostrar cada cosa... No es conveniente exigir en todo certeza y rigor matemático». Un historiador, un astrónomo o un crítico de cine utilizan métodos de pensar y de expresarse diferentes. Uno es el método de tomar la tensión, otro el del electrocardiograma y otro el de un análisis de sangre. El cirujano, para operar, relaciona la información que le proporcionan las diversas especialidades.

II

NACER Y CRECER

21

Palmeras levantinas y encinas castellanas

Clima y paisaje son prolongación del cuerpo. Somos humanos concretamente: mujeres o varones, en un paisaje, familia, tradiciones y lenguaje materno. «El mundo y yo nos hacemos mutuamente» (Unamuno). «Yo soy yo y mi circunstancia» (Ortega). La circunstancia no es algo añadido sino constitutiva de mi ser, a la vez biológico y cultural. Por eso puede llamarse mi *bio-cultura*, es decir, el modo de relacionarse en mi vida lo heredado y lo aprendido, lo genético y lo ambiental.

El encuentro con lo diferente cuestiona la identidad. Nos parece raro lo extranjero, pero ¿está en nosotros la rareza?: «Los egipcios –dice Herodoto– en correspondencia con su singular clima y con su río, que presenta un carácter distinto al de los demás ríos, han adoptado en casi todo costumbres y leyes contrarias a las de los demás pueblos. Entre ellos son las mujeres las que van al mercado y hacen las compras, en tanto que los hombres se quedan en casa tejiendo.»

La etimología de «bárbaro» remite a «extranjero». Otras personas nos parecen raras, si tomamos la propia cultura como pauta de normalidad; lo que se llama etnocentrismo cultural.

Al crecer dentro de la propia cultura (enculturación) y al entrar en contacto con otras (aculturación), hay que conjugar tres aspectos de la personalidad:

- a) pertenecer a tal grupo,
- b) ser humano,
- c) ser uno mismo.

La articulación de estos tres aspectos es la tarea de integrar el condicionamiento cultural y la identidad y libertad humanas.

22

En la cabeza del bebé

21

Biología y cultura interaccionan para configurar lo que somos. Las caricias maternas suscitan conexiones neuronales en la cabecita del bebé, que no habla pero reacciona.

En la novela *El tercer gemelo*, de Ken Folleth, varios gemelos nacen por fecundaciones *in vitro*, por haberse implantado en diversas madres embriones de experimentación. Las diferencias parecen deberse a la educación, pero uno de ellos se pregunta: «¿por qué he actuado yo así y no como mi hermano?» El escritor le hace decir que no se debe a sus genes ni a su educación, sino a su libertad, planteando así un tema central en la filosofía de lo humano: la interacción de herencia, ambiente y libertad.

Genes y ambiente han de acoplarse cuando el cerebro infantil aún es flexible. Creemos cerrando unas «ventanas» del cerebro y abriendo otras. Poco después de nacer, ya ha creado el bebé innumerables conexiones. Luego se eliminan de esa «red telefónica» los números menos marcados. El talento musical podría tener rasgos relacionados con la herencia, pero no se realizará sin conexiones cerebrales, producidas por repetición de experiencias en la infancia.

El cerebro no es un papel en blanco, ni una computadora. No compramos un ordenador sin terminar; pero el cerebro humano empieza a operar inacabado y se configura a sí mismo funcionando. Que a los siete años se hayan tenido o no vivencias artísticas o religiosas influirá en el modo de percibir el arte o vivir la religiosidad.

23

Cerebro y educación

Biología y cultura repercuten en la educación. El desarrollo de diversas capacidades cerebrales asegura la formación armónica. Intuición y afectividad no son exclusivas de orientales o mujeres, ni las funciones del cerebro izquierdo son patrimonio exclusivo occidental y varonil. Cada individuo y cultura tiene excesos e insuficiencias.

Las nuevas tecnologías conllevan atrofia de facultades, al encerrarnos en la «burbuja digital». Un ingeniero informático ha pasado el día entre cálculos complejos; regresa a casa: juega con su hijo, conversa, lee una novela. En estas actividades usa unos circuitos cerebrales distintos. Al niño de menos de siete años le conviene desarrollar diversos centros cerebrales y hábitos mentales. Demasiado jugar ante pantallas de ordenador antes de los siete años favorece la unilateralidad del cerebro izquierdo.

En la escuela elemental, niños y niñas japoneses aprenden el alfabeto silábico *kana*. Más tarde aprenden los *kanji* o pictogramas. En el primer caso, se funciona logodigitalmente; en el segundo, visualmente. Hay patologías que repercuten en una disfunción de los primeros, pero no de los segundos. La cultura occidental ha

privilegiado los aspectos logocéntricos, en vez de lo mitopoético, lo auditivo-oral y lo imaginativo-visual. Hace tiempo que dejamos de escuchar a los abuelos contar historias junto a la chimenea. Por eso nos cuesta tanto sintonizar con la Biblia, esencialmente narrativa.

24

La vida: ¿péndulo o columpio?

Cuando comparé el movimiento pendular de la historia de la filosofía con el de la vida, una pregunta inteligente me cambió la metáfora. El péndulo evoca determinismo. Es mejor imagen el columpio: tras el impulso, se mueve pendularmente, pero quien va en él puede modificar la trayectoria acelerando o frenando con el propio cuerpo. Ni determinismo, ni control absoluto. Así es la libertad humana: «hacemos algo con lo que la vida ha hecho de nosotros».

La tensión entre circunstancia e identidad caracteriza la vida humana. Nacemos a destiempo y pasamos del seno materno a la matriz cultural. Sin lo cultural, ni siquiera lo biológico humano se desarrolla, como en infantes criados por lobos.

Hay tensión entre cultura y personalidad. Antes de decir «soy ser humano», en abstracto, o de poder decir «soy Juan», en concreto, he de reconocer que me condiciona el pertenecer a tal familia, barrio, escuela, región o generación.

La persona, al afirmar su identidad, emerge como polo de creatividad frente a lo recibido por herencia y crianza. En la maduración de la personalidad juega un papel la crítica de lo recibido y la tensión entre tradición e identidad. Surgen conflictos:

- a) entre la identidad y el condicionamiento cultural,
- b) entre la identidad y lo que la cuestiona.

Además,
surgen otros
conflictos al
encontrarnos
con personas
herederas de
otras
circunstancias,
nos hacen,

deshacen y
rehacen.

25

Espacios y tiempos

Cuando colocamos un mueble o preguntamos por el lugar de reunión, el emplazamiento es palabra neutra. Pero cuando buscamos un lugar apacible y agradable, esas determinaciones describen el espacio en perspectiva psicológica.

No se pasa el invierno en una habitación al sur como al norte. El espacio de un parque es acogedor de día y sobrecogedor de noche. Calcular un espacio es diferente de habitarlo percibiéndolo desde el propio cuerpo. Imaginemos un salón amplio y vacío, una mesa en el centro y uno sentado de espaldas a la puerta. ¿Comeríamos a gusto solos en ese salón? La claustrofobia en las horas puntas del metro, la ilusión de los nietos al explorar rincones en la casona de los abuelos o el paseo a solas por las calles de una ciudad desconocida son ejemplos del significado humano del espacio.

El mundo espacial de la mosca que revolotea alrededor de mi mesa no es el mismo que tiene para mí el significado de mi despacho. Como decía Scheler y repetía Zubiri, el electrón tiene un entorno, el vegetal un ambiente y el animal un medio, pero el ser humano vive en un mundo. Lo reflejan los dichos cotidianos: «hacer tiempo», «perder tiempo», «matar el tiempo». No es sólo el tiempo del reloj o el calendario. Un ultimátum, dado el 15 de diciembre para el 15 de enero, carece de sentido en una cultura en que el último día del año se olvida todo. El modo humano de percibir espacio y tiempo es parte esencial del condicionamiento circunstancial de la vida.

26

Entre Murcia y Tokyo

Quien vive entre dos culturas, rehace a diario la identidad. En Oriente tiene *morriña* de Occidente y en Nagasaki *saudade* de Oporto. En el encuentro intercultural se distinguen cuatro momentos: descubrimiento, salida de sí; redescubrimiento y creatividad.

La toma de conciencia del condicionamiento es el primer paso hacia su superación. Al residir en la cultura ajena, se aprende sobre uno mismo por contraste.

El segundo paso es una salida de sí liberadora. Entre los caracteres nacionales de que

se envanece un pueblo suelen estar sus mayores defectos.

El tercer paso es un retorno a los valores propios, tras redescubrirlos. Pero no es posible retornar a la primera afirmación ingenua. Se vuelve, pero de otro modo. Hay que integrar ambos modos de ser en una creatividad orientada al futuro. Ese es el cuarto tiempo del proceso: superación. Pero la superación del condicionamiento está su vez condicionada por él. No cesa el proceso de ir haciéndose libre. Unamuno lo veía como «paso de la patria chica a la humanidad». A eso apuntaba Watsuji cuando decía a los japoneses que descubrieran dentro de sí «gérmenes de claridad griega» y a los europeos les recomendaba «no creerse el centro del mundo».

27

La sabiduría de los incas

Un mito inca cuenta que los dioses intentaron tres veces crear a los humanos. La primera vez, mezclando barro; pero resultó un ser tan torpe que decidieron destruirlo y fabricar otro de madera. También este intento resultó tosco y hubo que destruirlo. Pero algunos seres de madera escaparon a los bosques y formaron el pueblo de los monos. La tercera vez usaron una masa especial y resultaron unos humanos listos, pero taimados. Cansados los dioses, acordaron dejarle vivir; pero le oscurecieron el cerebro, para que se inclinase al error y no pudiese investigar los últimos secretos de este mundo.

El mito hace pensar y conecta con preocupaciones actuales:

- a) el parecido de los monos con el ser humano hizo pensar a los primitivos. Hoy la evolución biológica nos da que pensar,
- b) se preguntaban ellos cómo habrían modelado los dioses a los humanos. Hoy la embriogénesis nos da que pensar,
- c) la experiencia de la vida les enseñó que los humanos son listos, pero taimados. Hoy las neurociencias nos hacen pensar sobre cerebro, mente y libertad.

El cuerpo humano, «objeto de narración» en los mitos, ha sido «objeto de observación» en las ciencias. Las ciencias de la vida, con sus datos sobre el cuerpo humano, obligan a filosofar planteando preguntas que desbordan su campo. Son datos que nos hacen pensar, a partir de nuestros *orígenes* biológicos, sobre nuestras *originalidades* humanas.

El legado de Darwin

Darwin planteó el origen animal de nuestras originalidades humanas. Provenimos de una estirpe de primates superiores. No «venimos del mono», sino que los simios actuales y nosotros tenemos antepasados comunes. Se clasifica al *homo sapiens* en el reino animal, *phylum* de los cordados, clase de los mamíferos, orden de los primates, suborden de los antropoides, superfamilia de los hominoides, familia de los homínidos, género *homo*, especie *homo sapiens*. Nos preceden más de 3 millones de años de evolución homínida, al menos 70 millones de evolución primate, 500 millones de evolución vertebrada y 3.000 millones de historia de la Tierra. En los pasos de esa evolución resaltan la bipedestación, la habilidad manual e instrumentalidad, el lenguaje articulado y la cerebralización.

Lo difícil es pasar del «cómo» al «por qué» de la evolución. Laín Entralgo distinguía tres respuestas:

- a) quienes niegan la originalidad humana,
- b) quienes la atribuyen a una intervención trascendente directa y externa,
- c) quienes hacen compatible el creacionismo con el brotar desde dentro de la evolución lo que la desborda. No es un creacionismo dualista y espiritualista, sino emergentista. Para este modelo, no es incompatible la causalidad trascendente con la inmanencia de su actuación. Todo viene de la Naturaleza a la vez que del Creador. Este modelo conjuga la noción científica de evolución, la noción filosófica de causalidad y la noción teológica de creación.

Mano y cerebro

La observación científica, que describe el «cómo» de la evolución, y la reflexión filosófica, que pregunta por la unidad subyacente a todo, no son incompatibles con las vivencias religiosas de totalidad y fundamento.

Manos y pies parecen haber jugado un papel decisivo en la hominización. Con el pulgar oponible de nuestros antepasados comenzó un giro que desembocaría en nuestro uso actual de la mano. No hace falta acudir al ejemplo de Miguel Ángel. Cualquiera, al firmar un documento o dar cuerda a un reloj, usa la maravilla de la mano humana, la

misma que estrecha la de otras personas o las acaricia.

Los antropólogos insisten en la mutua interacción de mano y cerebro. El desarrollo del cerebro humano abrió nuevas posibilidades al uso de instrumentos y su fabricación, ensanchó el horizonte cultural humano y repercutió también en la biología del cerebro. Tales desarrollos no fueron independientes de la bipedestación. Al ponerse en pie, el *homo* amplía el horizonte y se sitúa de modo peculiar frente al otro. Esta postura repercute en otras características humanas, desde el abrazo de frente hasta las manos orantes alzadas. Somos *animales que se ponen de pie y trabajan, juegan, aman y oran con sus manos...*

Pero no podemos olvidar la ambigüedad del animal vulnerable. Las manos que trabajan la tierra y se alzan orantes son también las manos de Caín que asesina a Abel. Partiendo así de la biología y antropología de mano y cerebro, también desembocamos en la cuestión ética.

30

El animal autodestructor

Si los humanos se convierten en mero *homo oeconomicus* ¿a quién culpar: a la racionalidad, la tecnología, o al mercado globalizado? Hay algo en la misma biología que nos hace destructores. Lo hay en otros vivientes, pero la nuestra parece más creadora y destructiva. Organización de la sociedad y tecnociencia se hacen cómplices del impulso constructor/destructor y la racionalidad lo acelera. Hay en la corriente de la vida un enigma de conflictos, aunque laten en ella posibilidades de solidaridad. ¿Por qué la vida mata a la vida, a la vez que busca armonía?

La especie humana se plantea conscientemente ambas preguntas y puede orientar la acción para construir o destruir; mejorar o destruir la vida. Este reto se plantea en común. Hemos de cuestionar cómo nos relacionamos con la vida.

Toda vida tiende a sobrevivir, se sirve para ello de otras vidas y las ayuda a vivir. En los humanos, con mayor complejidad cerebral, estas características se acentúan:

- a) somos capaces de relacionarnos conscientemente con la vida,
- b) somos capaces de matar no sólo para comer y sobrevivir, sino por odio u otros motivos injustificables,
- c) somos capaces de ayudarnos mutuamente, aun yendo contra corriente de la evolución.

De ahí el planteamiento ético. «Nos hacemos cargo de la realidad» (Zubiri) y tenemos que «cargar con ella» (Ellacuría), pero corremos el peligro de «cargárnosla» y destruirla. El *homo sapiens*, más que animal ético, es animal necesitado de ética.

31

El animal compartidor

Sobre los orígenes de las originalidades humanas, arqueólogos, paleontólogos y etólogos sugieren hipótesis variadas. Parece que la bipedestación tuvo mucho que ver con la socialización. Pero ésta es un proceso complejo, desde el manejo de instrumentos y la fabricación de utensilios hasta el uso del fuego y la comunicación por gestos y lenguaje articulado.

Los descubrimientos desvelan primeras manifestaciones de comportamientos como cazar, almacenar lo cazado, compartirlo y repartirlo. Hoy corremos peligro de olvidar algo muy importante en la evolución humana: el compartir. Se ha acentuado la importancia de los utensilios, la mano, el cerebro y los comportamientos inteligentes. Pero ni la inteligencia lo es todo ni el cerebro es sólo inteligencia. Los aspectos emotivo-afectivos son parte importante del cerebro humano. ¿No será parte de la crisis actual el desarrollo unilateral de un aspecto de nuestra humanidad y la atrofia de otros aspectos? La técnica, surgida de la vida, amenaza a la vida. No somos solamente animal racional, *homo sapiens et faber*, sino animal compartidor, *homo communicans*. Teilhard de Chardin decía: «La hominización no está concluída». Nacemos como miembros de la especie humana, pero tardamos una vida en humanizarnos.

32

El animal biocultural

Relacionando la neurobiología con la historia de las culturas, resalta la diferencia entre aquellas en que predomina el logocentrismo y otras en que juegan mayor papel las imágenes y emociones.

En culturas del tipo *maia*, o predominantemente cenestésicas, tiene un papel decisivo el cerebro primitivo. En culturas del tipo *mythos*, predominantemente auditivo-afectivas, se ha desarrollado mucho la zona cerebral del sistema límbico. En culturas con predominio del hemisferio cerebral derecho hay más capacidad imaginativa. En culturas

con predominio del hemisferio cerebral izquierdo hay más capacidad teórica. Finalmente, las culturas que María Colavito llama del «monopolio del *logos*» acentúan las habilidades verbales y especulativas (*The Heresy of Oedipus*, 1995).

Una *biocultura* resulta del predominio de una actividad cultural primaria y de una de las funciones neurales básicas sobre el resto. Nos acostumbran a abrir unas ventanas y cerrar otras, con lo que se configuran características en el individuo, la familia o el grupo. Al descubrir la propia biocultura, se abre un horizonte nuevo para el encuentro con lo diferente y el desarrollo de la identidad. También repercute esta reflexión en la educación. Cada individuo y cada cultura, al percatarse de qué aspectos ha desarrollado en exceso y qué posibilidades se le han quedado atrofiadas, se capacita para la comprensión y el intercambio con los demás.

33

Cuerpo-espíritu

Pausa y contemplación es un manual de espiritualidad y vademécum de higiene, escrito por un monje budista chino, Chih-I o Zhi-Yi, (en japonés Chigi, 538-597).

En la tradición budista se dice que nacemos con 404 enfermedades. Se manifiestan cuando surge alguna ocasión. El autor sabe que en toda enfermedad somática influye algo psíquico. Además, la espiritualidad, en Oriente, es corporalidad.

Cuando trata sobre enfermedades, recomienda la meditación como terapia. Pero a quien va a meditar, le recomienda limpiar la garganta, nariz y oídos y respirar bien. Sus dos lemas emblemáticos: «Para curar el cuerpo, calmar la mente. Para pacificar la mente, cuidar el cuerpo». Sus dos temas –pausa para respirar hondo y contemplación para ver la realidad sin engañarse– se remontan a la tradición india: *samatha*, apaciguamiento; y *vipasyana*, clarividencia; calmar los altibajos de la mente y mirar el mundo sapiencialmente. La traducción china plasmó esta espiritualidad en dos pictogramas: «parada» y «mirada».

«Detente un poco, párate a respirar; haz una pausa para ver las cosas como son, no exageres y párate a contemplar». Nos recomienda saborear la vida y aprender a mirarla y vivirla de modo saludable. Este monje chino aprendió de sus mentores en la escuela del *Zen* el arte –no mera técnica– de sentarse en postura de loto a respirar y meditar. De ahí brota un conocimiento sapiencial acerca del rostro auténtico de la realidad, a la vez que una fuente de salud corporal y psíquica.

Un montón, una máquina, un viviente

Al contar unidades, se numeran lo mismo montones, máquinas, árboles, perros o humanos. Pero la noción de «uno» tiene significaciones diversas. La unidad de un montón de granos de arena no es la de una máquina, ni la de un vegetal o un animal. La del montón de arena es solo unidad por yuxtaposición. En la máquina, las piezas están ensambladas con orden, para que funcione. El árbol es más que una máquina. Su unidad es orgánica, pero menor que la de un perro. No cortamos patas de perro para plantarlas como si fueran esquejes de rosal. Si se parte en dos un perro, muere el animal. No así el árbol, al que no se le da la puntilla como a un animal, cuya unidad es mayor. Así lo explica Zubiri en su *Estructura dinámica de la realidad*, expresando la unidad del animal con el término de «mismidad» y reservando para la persona humana el de «suidad».

Un trozo de granito es mezcla de cuarzo, feldespato y mica. Un cristal es algo más, tiene una estructura. Una molécula de agua no es una mera suma de hidrógeno y oxígeno. En esa combinación emergen unas propiedades nuevas y una mayor complejidad. Al llegar al cerebro de la especie humana, encontraremos un grado alto de novedad, complejidad y unidad. Este aumento de complejidad ocurre también en lo social. La interacción de culturas es más complicada que la de los elementos químicos. Pasamos de la biología a la biografía y de ahí a la bioética.

¿Materia espiritual y espíritu material?

¿Saben los materialistas lo que quiere decir «materia» y los espiritualistas lo que significa «espíritu»? Hablamos de lo inmaterial con adjetivos materiales: persona fría, actitud dura, acogida cálida. Hablamos de lo material con adjetivos inmateriales: paisaje tranquilo, gabinete acogedor, paraje inhóspito, luz serena.

«Materia» viene de «madera» y «espíritu» de «soplo». Ambas, nociones materiales. Todo el mundo entiende que se puede estar material y físicamente en clase y, al mismo tiempo, mentalmente distraído. Estoy seguro de que alguien tiene el pelo negro, porque lo estoy viendo. Pero estoy convencido de que tiene buen corazón, aunque esta cualidad espiritual no se vea ni palpe.

En divulgaciones de ciencia y filosofía, encontraremos títulos como, por ejemplo, «de

la materia a la vida». Sería más exacto decir «materia inerte» y «materia viva». Clásicamente se dividían los seres en minerales, vegetales y animales. Es más exacto referirse al vegetal como materia viva orgánicamente estructurada y al animal como materia viva, orgánica y animalmente estructurada. Si el animal es materia viva animalizada, la especie humana es materia viva animal, cerebralmente superestructurada. No somos materia a la que se le añade espíritu, ni somos solamente materiales o solamente espirituales. Tomás de Aquino decía que vivimos en la frontera de lo material y lo inmaterial, del tiempo y la eternidad.

36

¿Ya no viene de París la cigüeña?

El esquema utilizado para comprender la evolución, sirve para la embriogénesis. La visión ingenua creería que «la criatura viene sólo de Dios.» La mitificación popular decía que «al bebé lo trae la cigüeña de París». Algunas maneras de hablar sobre la vida como don divino corren también peligro de ingenuidad. Contra el creacionismo simple reacciona el científicismo rechazando cualquier intervención trascendente. Basta – dirían– conocer la biología de la reproducción.

¿Hay una alternativa? La intentan tres modelos, de los que sólo me convence el tercero.

Un primer modelo favorece los dualismos, diciendo que los progenitores producen un cuerpo y el Creador un alma.

Un segundo modelo dice que el Creador puso al comienzo una capacidad que los progenitores ponen en juego cuando pro-crean.

Un tercer modelo acentúa la compatibilidad de monismo y creacionismo, de inmanencia y trascendencia: todo viene, a la vez, de los progenitores y del soplo de Vida del Todo, porque todo está en su seno, donde vivimos, respiramos y somos. Coexiste la trascendencia con la inmanencia, evitándose los dualismos.

37

Concebir, estar embarazada y dar a luz

Concebir en vez de concepción. Estar embarazada en vez de embarazo. Dar a luz en vez

de nacimiento. Los verbos indican acción, proceso y duración.

Con la implantación se completa la concepción al retener la mujer el óvulo fecundado hecho embrión. Tras el encuentro del espermatozoide con el óvulo se inicia la fecundación, que dura más de 20 horas. El *cigoto* comienza la división celular, se llama *mórula* al tercer día, con 16 células. Entre el cuarto y séptimo día se prepara la anidación. En el *blastocisto*, a partir del día sexto, se esboza una masa celular interna (*embrioblasto*), que dará lugar al feto, y una capa exterior (*trofoblasto*) que será la placenta.

El blastocisto posee individualidad genética, pero aún no es un individuo multicelular. Dos pre-embriones pueden fundirse en uno o dividirse un pre-embrión en dos. Hacia el día 14 se forma el disco embrionario que, entre los días 15 y 18, se hace trilaminar. La aparición de la cresta primitiva, inicio del futuro sistema nervioso es un primer umbral decisivo. Entre la tercera a la octava semana la interacción embrio-materna es constitutiva de la nueva realidad, llamada feto a partir de la octava semana.

Ante un proceso como el alba no es posible trazar una línea nítida de antes y después del comienzo. Tendremos que contentarnos con expresiones como «no antes de...» o «no después de...», «no antes de la tercera semana, no después de la octava»

38

Cultivar, criar y educar

Cultura viene del latín *colere*: cultivar, fundar, construir. Para los etnógrafos es lo que el ser humano adquiere por aprendizaje, un conjunto de comportamientos e interpretaciones del mundo, compartidas cotidianamente. No estamos en el mundo con la inmediatez de otros animales. Interpretamos, transformamos y organizamos la supervivencia y la convivencia.

Para algunos autores, cultura y civilización son términos equivalentes. Para otros, la civilización connota el desarrollo material y configuración social de las llamadas «grandes civilizaciones». La cultura es el *modo compartido de ser animal simbólico*; no coincide con las áreas de raza, etnia, país o idioma. La cultura aporta estabilidad a la inseguridad de la vida humana. La cultura ampara, pero también puede estrechar el horizonte cuando se teme el encuentro con lo diferente en la interculturalidad.

Al heredar críticamente la propia cultura, encontrarnos con otras y crear cultura, se pasa por procesos de crisis y conflictos de identidad:

- a) entre lo recibido y lo aprendido: mi naturaleza y mi cultura,
- b) entre lo aprendido y lo original: mi cultura y yo,
- c) entre uno mismo y lo diferente: mi grupo y los otros,
- d) entre los condicionamientos y la libertad: mi circunstancia y yo.

39

Respirar, temblar, llorar

Se resume la antropología en el bebé que respira, se agita y llora. Al nacer empezó a respirar de un modo diferente al de su vida intrauterina. Le dan unos golpecitos y reacciona llorando. En brazos de la madre esboza la primera sonrisa. Llorando y sonriendo comienza la antropología del animal comunicador, vulnerable y amable.

El habla arraiga en la corporalidad del bebé que se agita. Tanto en el bebé como en el anciano sin fuerzas se dan la pasividad del respirar y la actividad del comunicar y el moverse. Respirar es el momento receptivo de la vida. Con el primer llanto y la primera sonrisa empieza la manifestación de lo que luego será lenguaje y gestos significativos: el enigma de la conciencia y la persona.

Al crecer, ese moverse y llorar se transformarán en andar y hablar; luego andará a gatas, se pondrá en pie, tocará cuanto alcance, manipulará el mundo en torno, comunicará y se ensanchará su horizonte. Pero si no respira bien, no podrá ni llorar, ni hablar. En la respiración se muestra la importancia del cuerpo para la persona. Junto a los aspectos activos se desarrollará la dimensión de receptividad, incoada en la respiración. Crecer en receptividad es parte importante de la maduración, que se desequilibrará si se desarrolla de un modo desproporcionado uno de estos aspectos.

40

Fotografías del cuerpo

Mitología, biología, fenomenología y mística remiten a cuatro dimensiones del cuerpo humano: el cuerpo narrado, el cuerpo observado, el cuerpo vivido y el cuerpo transformado.

En narraciones arcaicas se muestra un primer acercamiento al cuerpo humano, en el marco de visiones narrativas del mundo que detectan vida y descubren hierofanías en el cosmos.

La humanidad observó luego el cuerpo en la vida cotidiana; después, en la ciencia. Con el sentido común el niño distingue entre el caballo de carne y el de juguete. Se opera una primera desmitificación de la materia. Desde el sentido teórico, se critica el punto de vista cotidiano: el caballo de cartón y el de carne coinciden en reducirse a un «conjunto de moléculas analizable y matematizable».

Una tercera perspectiva es la filosófica: se descubre que el sentido común y la ciencia tenían sus presupuestos en «el mundo de la experiencia vivida», descrita en la fenomenología.

Una cuarta perspectiva es la de poetas y místicos con sensibilidad para lo «místico»: es como una «segunda ingenuidad»; se retorna a la unidad tras pasar por la diferenciación. En esta perspectiva tienen sentido expresiones como «diluirse las aristas del cuerpo en el paisaje» o lo que tanto le gustaba decir a Dogen: «la montaña entera vive»... ¿No estará el pensamiento occidental demasiado bloqueado por siglos de dicotomías que impiden llevar a cabo fácilmente esta integración?

III

HABLAR Y PREGUNTAR

41

Romper esquemas

El psiquismo comienza en la infancia a partir de reflejos, que enseguida se complican con experiencias afectivas y esquemas de comportamiento.

Un primer nivel de organización de la conducta humana es el intercambio físico del organismo con el medio. Los estímulos externos afectan al organismo y éste reacciona. En este primer intercambio con el mundo por contacto físico y condicionamientos reflexológicos intervienen pronto aspectos cognitivos, configuradores de la interacción entre la estimulación externa y la reactividad del sujeto.

En un segundo nivel predomina lo emotivo-imaginativo. Memoria, imaginación y afectividad nos hacen desbordar el momento presente. El intercambio con el mundo está mediado cada vez más por la actividad simbolizadora.

En el tercer nivel, en vez de limitarnos a ser movidos por estímulos desde fuera o por pulsiones desde dentro, sentimos la interna exigencia de responsabilidad. Esta nueva forma de estar en el mundo no es meramente física ni simbólica, sino realista y personal. Sentimos la exigencia de vivir como autores de nuestra vida, no meros espectadores ni sólo actores. Frente a los reflejos, que tiran de nosotros hacia afuera, y las apetencias emotivo-imaginativas, que nos impelen desde dentro, surge la exigencia de ser uno mismo, tomar las riendas de la propia vida y ser libre. Podemos, queremos y debemos «romper esquemas».

42

Alguien habla a alguien sobre algo

Podemos resumir en una frase cinco dimensiones del lenguaje: a) usando un lenguaje coherente, b) para decir algo acerca de algo, c) alguien se dirige a alguien, d) en un determinado contexto y situación, 5) sobre el fondo de un silencio significativo.

Para que el lenguaje cumpla su función de código, ha de tener un mínimo de coherencia; de lo contrario, no sería inteligible. Para no ser vacío, ha de tener una significación y un término de referencia. Para cumplir la función comunicativa, ha de

servir como medio de encuentro de los interlocutores, completándose con los códigos extralingüísticos. Para no morir como árbol sin savia, ha de mantenerse unido a sus raíces en el subsuelo cultural. Y para tener profundidad, ha de ir potenciado por el silencio.

Con una comparación budista, se representa el lenguaje como una red de pesca: al especialista en signos, le interesan los nudos y relaciones estructurales; al especialista en significados y referencias, le interesan los peces atrapados; al fenomenólogo, le interesan los pescadores en diálogo; al sociólogo, la barca, familia del pescador y precio del pescado; el filósofo dirá que pescador, red y peces están en el mar y no son nada sin el mar, que corresponde a la dimensión de silencio del lenguaje.

43

Narrar al calor del hogar

Época, generación y biografía configuran la vida. Pasa el tiempo y lo pasamos contando historias. Antes, junto a la chimenea; luego, leyendo; después, por televisión. Lo que en una región o época contaba la gente, hace vislumbrar con qué ideas o creencias convivían y qué sentido daban a sus vidas.

La narratividad juega un papel en la manera humana de vivir en el tiempo. Mitificamos las «fechas-meta». Durante unos años vivimos «de cara al 92 de los Olímpicos», luego nos orientamos hacia «el tercer milenio». En épocas electorales, «de cara a los comicios». Mitificamos los aniversarios y también la historia reciente. Cayó el muro de Berlín y contamos de nuevo la historia, reinterpretándola a la luz del 89.

En el Parque de la Seda, de Murcia, hubo una fábrica de tejidos. A fines del XIX, su chimenea era la modernidad en medio de la huerta. Hoy solo queda esa chimenea decorando el parque. Parece solidaria de tres árboles que sobrevivieron, como si ella fuese un árbol más. Convertida en parte del paisaje, sólo es ornato. Los niños ya no juegan como antaño con gusanos de seda, ni recogen hojas de morera para alimentarlos. Cuando pregunten por qué esa chimenea no echa humo, los abuelos contarán una historia: la de una fábrica, unos gusanos de seda y unas moreras.

44

Fonética y educación

Cuando en Europa imitamos a chinos y japoneses, cambiamos las erres por eles. Es un

prejuicio de etnocentrismo cultural que, además, indica ignorancia lingüística. Lo que nos suena como ele es un sonido intermedio entre ele y erre. Los japoneses, al estudiar inglés, francés o castellano, tropiezan con esa dificultad, porque el sonido al que están habituados no corresponde a nuestra erre ni a nuestra ele.

Experimentos con bebés japoneses y europeos de menos de ocho meses muestran que, sin saber aún hablar, ambos tienen capacidad para distinguir erre y ele. Repetido el experimento dos meses después, desciende el número de japoneses capaces de distinguirlos y aumenta el de extranjeros que pueden hacerlo. Esos niños y niñas aún no hablan, pero están oyendo a sus madres y comienzan a recibir su influencia, que condicionará el aprendizaje de la lengua materna. Los investigadores concluyen que el aprendizaje lleva a la atrofia de una habilidad que no se necesita en la lengua materna.

Quienes han aprendido una lengua extranjera hasta llegar a pensar en ella, se acercan al bilingüismo. Pero no es lo mismo que si hubieran sido educados como bilingües en su primera infancia. En ese caso habrían aprendido la lengua con su hemisferio cerebral derecho. Esta lección de fonética se aplica a los encuentros interculturales: tratamos de acercarnos al bilingüismo, sin llegar a conseguirlo.

45

«Pregunta, que algo queda»

Un primer estadio de crecimiento es el paso del silencio al lenguaje. El bebé amplía su mundo usando manos y pies; más aún al hablar. Luego vendrá la etapa de los «por qué», la infancia filosofando. Más tarde, el pronombre posesivo y el personal. En la pubertad, se preguntará: «¿quién soy yo?».

Somos un foco de luz limitado, que proyecta un haz de preguntas ilimitadas. La piedra, el árbol y el perro están en el jardín, pero no de la misma manera. El ser humano se sienta sobre la piedra, trepa al árbol y juega con el perro; además, los capta a los tres como realidades y se capta a sí mismo como realidad.

Las formas interrogativas sirven de hilo conductor para reflexionar sobre esta manera humana de estar en el mundo. Hay preguntas corrientes: «¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cuánto?, ¿cómo?».

Para moverse en la vida corriente, bastan estas preguntas. Más importante es la pregunta «¿qué es esto?».

Hay preguntas más radicales: «¿por qué?, ¿para qué?».

Estas últimas han hecho pensar a los filósofos en lo ineludible de las preguntas por la verdad y el valor, por lo que puede afirmarse y por lo que merece la pena hacerse.

El nivel de preguntas en que nos movemos delata nuestro grado de crecimiento en humanidad. El crecimiento humano está más en la profundización de las preguntas que

en el hallazgo de respuestas. Coincide a menudo el fanatismo con el exceso de respuestas y la insuficiencia de preguntas.

46

Filosofar en el zoológico

Dos niños, de siete y cinco años, están con sus padres en el zoológico, junto a la jaula del león. Se oye un rugido. El pequeño dice: «¡qué miedo!». El mayor le tranquiliza: «No pasa nada. No puede salir de la jaula». De pronto, el padre nota que el candado está suelto y la puerta se ha entreabierto. ¿Qué pasará si se escapa el león? «Vámonos, de prisa, fuera de aquí!», grita instando a huir. «¡Mirad, la jaula está abierta, huyamos antes que sea tarde!».

Los niños reaccionan ante un estímulo impactante. El mayor es capaz de distinguir entre un león suelto y otro enjaulado, que no es peligroso aunque ruja. Es capaz de distanciarse de sus sentimientos e imágenes y captar la realidad del león: enjaulado no es peligroso.

El padre imaginó la desgracia que ocurriría si el león escapaba. Para prevenir esa situación, tuvo que salir del «aquí y ahora» presentes y anticipar imaginativamente una posibilidad. Por eso, reaccionó llamando a la huida. Había captado la realidad del peligro y la de las personas en peligro. Adoptó una postura responsable. Pero supongamos que hubiera reaccionado de otro modo, diciéndose: «¡Qué divertido!, abramos la jaula y veamos lo que pasa si apedreamos al león». Esto habría sido irresponsable.

Hemos ejemplificado un tema central de filosofía antropológica: el animal de realidades es también animal de responsabilidades. Poder distanciarse del instante presente encierra dos posibilidades: la acción responsable y la irresponsable.

47

Filosofar en la cervecería

Tres jóvenes ante la marisquería. Dice uno: «¡Qué buenas cigalas!». Dice otro: «Yo soy de puerto de mar, las hay mejores». Dice el tercero: «Yo hoy paso, que el bolsillo anda mal».

Las cigalas aparecen en el campo de la percepción: estímulo para vista y paladar. Al primero se le abre el apetito. El segundo piensa que en su tierra son mejores. Intervino la memoria y evocó la patria chica. Nos apetece lo que probamos desde pequeños.

El segundo interlocutor dijo: «Yo soy de puerto de mar». Usó el pronombre de primera persona, unido a la circunstancia del lugar natal. ¿Quién es ése que dice «yo»? «Yo, que ahora estoy percibiendo esos mariscos; yo, que siento deseo de comerlos; yo, que añoro los que comía en mi pueblo».

La conversación de los tres muestra aspectos diversos del yo:

- a) el «yo» que recibe la influencia de los sentidos, sujeto de la percepción,
- b) el «yo» que recibe el influjo de pulsiones como el apetito,
- c) el «yo» que recibe el influjo de la circunstancia en la que se crió,
- d) el «yo» capaz de ensanchar espacial y temporalmente su mundo, apartándose del estímulo inmediato, mediante la memoria y la imaginación,
- e) el «yo» que sería capaz de comer y marcharse sin pagar, pero contiene ese deseo y no hace lo que no debe hacer. Un perro hambriento, ante un plato de comida, no podría salirse del presente inmediato con semejante ruptura del esquema espacio-temporal.

48

Espejismo y realidad

La pregunta por lo que realmente puede afirmarse, orienta el dinamismo de la acción inteligente y sitúa al ser humano ante el horizonte de la verdad. Cuando analizamos experiencias negativas, percibimos la importancia de la pregunta por la verdad.

Cuando el niño distingue bromas y veras, usa en castellano expresiones como «de mentirijillas» o «de verdad». En japonés emplearía la expresión *hontoo no*, «de verdad», pero no entendería la pregunta abstracta por la verdad.

Prometemos llevar a la niña al cine. Como tuvo experiencias decepcionantes, pregunta si lo decimos en serio. En japonés diría *honki*, «¿de veras?».

Marías trae otro ejemplo: el caballo de cartón y el de verdad. En japonés se diría *honmono*, «auténtico» para el «caballo de carne», el que es de verdad y no de juguete.

Los filósofos medievales distinguían la «verdad lógica» o concordia de entendimiento y realidad, la «verdad moral o antropológica» o concordia de corazón y palabra, y la «verdad ontológica» o concordia de la cosa con su ideal. Lo que Marías dice sobre la exactitud y claridad de la *veritas* latina, la honradez y fidelidad a lo prometido en la *emunah* hebrea, y la desvelación de la realidad en la *aletheia* griega, se confirma al redescubrirlo en otra cultura y lenguaje en experiencias infantiles como las aquí citadas.

Crear metáforas

El «animal de preguntas» es «animal de metáforas». De ahí brotan:

- a) la palabra literaria que expresa belleza,
- b) la palabra filosófica que explora los enigmas radicales,
- c) la palabra religiosa, que presiente un eco de respuesta a las cuestiones últimas.

La antropología del lenguaje comenzará por la lingüística, la psicología y la sociología, para pasar a la filosofía. Ricoeur, en *La metáfora viva*, se remonta desde la lingüística de la frase, pasando por la fenomenología del habla, hasta llegar a la ontología del discurso. Considera primero la relación entre los signos o entre los signos y sus referentes; de ahí pasa a la relación entre signos e interlocutores; finalmente, se adentra en el trasfondo de silencio.

Avanza esa reflexión desde la retórica de la palabra a la semántica de la frase y la hermenéutica del discurso. Primero ve la metáfora como desplazamiento de sentido, basado en la semejanza y la sustitución. Luego la ve en el marco de la frase: no una «denominación desviante», sino una «predicación no pertinente». Se amplía la perspectiva al pasar a la hermenéutica: la innovación semántica, el trabajo de la imaginación productiva y el enunciado metafórico como redescrición de la realidad. Ahí se nos muestra el poder explorador de la ficción y la referencia poética. Y al final, la ontología. Ni el nombre, ni la frase, ni el discurso, sino el verbo «ser» como lugar de la metáfora; decimos de algo que es y no es a la vez.

Filosofar leyendo y leer filosofando

«El arte de leer» no es sólo ejercicio escolar de comentario de textos; leemos la experiencia, el paisaje, la vida o las tradiciones culturales. Leer tiene cuatro aspectos: lector, autor, estructura y profundidad del texto.

El arte de leer se centra primero en el diálogo del lector con la obra. Esta perspectiva privilegia el contacto entre el texto y su lector.

Un segundo paso pregunta por los orígenes de la obra en su autor o en el contexto de

época. Al ver la historia del texto, resalta la distancia entre el pasado de la obra y el presente del intérprete; en vez de salvarla trayendo el pasado al presente, se intenta que el lector actual conecte con el contexto pasado.

Un tercer paso deja entre paréntesis al lector y al autor, para centrarse en la obra misma y su composición. En vez de colocarse delante o detrás del texto, trata de meterse dentro del texto mismo. Se pregunta: «¿qué dice o puede decir el texto, aunque el autor no lo pretendiera?».

El cuarto paso compensa los excesos de las tres perspectivas anteriores, para prestar atención a las dimensiones de profundidad o «mundo del texto». Se atiende a la corriente de la tradición «por debajo del texto». Este enfoque es recomendable en el caso de textos de tradiciones religiosas, transmitidos como «álbum de familia» por comunidades de interpretación.

51

‘Logos’, ‘pathos’ y ‘praxis’

Aristóteles (*Metaphysica* II, 3) distinguía tres mentalidades: los «matemáticos», los «poetas» y los «amigos de ejemplos concretos». Cuando citaba el *pathos* de Homero, se alegraban los poetas y se molestaban los matemáticos. Cuando hacía distinciones sutiles, se entusiasmaban los lógicos. Cuando ponía ejemplos de plantas y animales, aplaudían los inclinados a las ciencias naturales. La dificultad para articular estos tres mundos persiste en la historia del pensamiento. Circunstancias psicológicas o sociológicas harán que los filósofos se inclinen a uno u otro de ellos. Kant, en su *Crítica del Juicio* (parr. 29), tras reconocer que sin entusiasmo no se puede realizar nada grande, objeta que «toda emoción es ciega». Y añade: «Las emociones dificultan o imposibilitan toda determinabilidad de la voluntad mediante principios». En cambio, Hegel, en la *Enciclopedia*, (párr. 474) dice: «Nada grande ha sido realizado sin pasión».

Una pista para integrar *logos*, *pathos* y *praxis* nos la proporciona la *hermeneia*, es decir, el arte de interpretar o de leer. Dice Heráclito (B 93) que «el maestro cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni disimula, sino que significa o sugiere». Lo comenta Ricoeur: «El enigma no bloquea la inteligencia, sino la provoca; hay algo que desimplicar y explicitar en el símbolo». La hermenéutica conduce a una filosofía en la que caben juntos el *logos*, el *pathos* y la *praxis*.

52

Descifrar símbolos

Los símbolos de la lógica simbólica o de las matemáticas no son lo mismo que el agua como símbolo de purificación en un templo sintoísta o en el bautismo cristiano. Los primeros son unívocos, los segundos son metafóricos.

Encuadramos los símbolos en el mundo de los signos. Los signos unívocos pueden ser naturales (el humo) o convencionales (el semáforo). Los signos simbólicos (metafóricos y polisémicos):

- a) tienen un sentido literal que apunta a un segundo sentido,
- b) este sólo se capta a través del primero,
- c) tienen un aspecto natural y otro convencional, más un plus intraducible,
- d) para captarlo, hay que implicarse emotivo-imaginativamente en el dinamismo del símbolo,
- e) su riqueza de sentido no se agota en ninguna interpretación,
- f) son semilla de pensamiento, «dan que pensar».

Ricoeur, en su *Simbólica del mal*, resume así la criteriología del símbolo:

- a) los signos expresan un sentido y se refieren a una realidad,
- b) los signos simbólicos, analógicos y polisémicos, dan su sentido a través de la «transparencia opaca del enigma»,
- c) el símbolo nos da mucho, pero a condición de que seamos receptivos para recibir lo que ofrece,
- d) se distingue el símbolo de la alegoría; en ésta la relación entre el sentido literal y el alegórico es de traducción; la descifran los iniciados en ese código,
- e) los símbolos son lo más rico del lenguaje,
- f) los mitos desarrollan los símbolos en forma narrativa, arquetípica, en un tiempo no-histórico. Los ritos lo hacen en forma dramática.

53

Distanciación y acercamiento

La conjunción de los estudios semiológicos con las filosofías hermenéuticas ha llevado a Ricoeur a profundizar en el arte de la lectura de textos, que exige del lector flexibilidad para moverse en el vaivén de «distanciación» y «pertenencia». Cuando, en busca de

objetividad, ponemos una cierta distancia entre texto y lector, ganamos en rigor científico, pero pagamos el precio de sacrificar las ventajas de la cercanía en quien pertenece a su misma tradición. Para Ricoeur la «distancia en la pertenencia» enriquece la comunicación.

Ya en el discurso hablado me distancio y pregunto para objetivar, a la vez que hago por ponerme en lugar del interlocutor. Cuando el diálogo se convierte en obra escrita, surge la tensión entre palabra y escritura. Se repite en sucesivas relecturas y se abre así un mundo entre el texto y nosotros. Sobre el telón de fondo del mundo que se abre entre texto y lector, éste descubre que la lectura le hace comprenderse a sí mismo al interpretar textos y adquirir identidad narrativamente.

El discurso hablado se estructura como obra, condición para que pueda fijarse por escrito. Una vez que el texto se independiza del autor y pasa a manos de lectores, el discurso hecho obra proyecta todo un mundo: el mundo del texto. Finalmente, discurso y obra se convierten en mediación para que los lectores puedan comprenderse a sí mismos a través de la lectura.

54

Tiempo vivido y narrado

Tiempo y narración, de Ricoeur, proporciona un hilo conductor para pensar sobre lectura, interpretación e identidad. Nos conduce a una hermenéutica que tiene siempre a la vista la diversidad de sentidos e interpretaciones posibles, tanto de los textos escritos como del texto constituido por la experiencia misma de la vida, que no es un reino de univocidad sino de polisemia.

Hay que partir del carácter común a toda experiencia humana: su temporalidad. Lo que se narra, pasa en el tiempo; lo que ocurre en el tiempo, pide ser narrado. No se puede reducir el lenguaje solamente a los códigos y a la sincronía del sistema de la lengua. Para interpretar correctamente, no basta con identificar un sistema lingüístico determinado, sino que hay que preguntarse cómo lo utilizamos para comunicar. La interpretación del discurso, ya en el nivel mismo de la conversación, no se puede reducir al trabajo de codificar y decodificar. Es una realidad viviente que se mueve entre los interlocutores, en ese espacio vital que podríamos llamar el «entre» del diálogo.

Todo discurso acontece en un contexto singular y concreto, en el que hay rupturas de creatividad e innovación, dentro del marco de continuidad y totalidad. En cada momento estamos utilizando, con la mayor naturalidad, fórmulas estereotipadas, pero con ellas tratamos de decir algo que aún no ha sido dicho, o decirlo a nuestra manera. Ahí nace el

fenómeno de la polisemia y la necesidad de interpretación.

55

Lectores y autores

Vivimos cotidianamente la hermenéutica de la narratividad en cada conversación, al preguntar para deshacer malentendidos. Pero en la conversación del lector con el autor la tarea se complica.

Cuando una metáfora es viva, rompe esquemas; con un mínimo de codificación, hay un máximo de polisemia, sin llegar a la incomunicabilidad. También al contar bien un chiste. Un poema nos desconcierta con aspectos que parecen carentes de sentido. Para que el lector los capte o se deje captar por ellos, habrá de percibir la originalidad, como en la degustación gastronómica: ni el arte culinario, ni el saborear su exquisitez se enseñan o aprenden en manuales; tampoco basta para disfrutar un poema la preceptiva literaria.

Se pide a los lectores que se hagan poetas con el poeta. De lo contrario, el poema pierde su sentido y solo queda univocidad donde reinaba la polisemia. La imaginación, dice Ricoeur, es la facultad de responder a la obra en cuanto poema.

Como contrapartida, el sentido expresado por escrito puede repetirse como acontecimiento en otro contexto. Se abren así nuevas posibilidades de recreación de sentido. El comprender apunta a un límite al que no se llega, puesto que la univocidad perfecta no se alcanza nunca. Queda siempre algo por decir y todo diálogo de lector y autor acaba siempre en puntos suspensivos.

56

Historia y biografía

La relación entre narración y vida se puede considerar desde un doble aspecto. Por una parte, la narración nos remite a la vida y, por otra, la vida está pidiendo ser narrada. El sentido brota en la intersección del mundo del texto con el mundo del lector, al fundirse sus respectivos horizontes. El texto sirve de mediación en el diálogo del lector con el mundo, con los otros y también consigo mismo. La trama es un trabajo en equipo de texto y lector. Leer, insiste Ricoeur, es un modo de vivir. Contar y leer narraciones es vivirlas imaginariamente. Así es como la narración remite a la vida.

Por otra parte, la vida remite a la narración. La ficción sirve de mediación para que se comprenda a sí mismo un sujeto cuya identidad no está dada completamente. Hay un simbolismo implícito en la acción, que la convierte en un «cuasi-texto», porque la vida es historia y narración en germen. La ficción se realiza en la vida y la vida se comprende en los relatos. Al leerlos, nuestra identidad se hace, deshace y rehace narrativamente.

El hacer y padecer cotidianos del ser humano constituyen una experiencia de vida, que es temporal. En esa experiencia se «prefigura» lo que luego las narraciones «configuran» en forma de trama. Al escuchar y leer las narraciones se produce un intercambio entre el mundo del texto y el del lector-auditor y, como resultado, se «refigura» para éste el tiempo «prefigurado» ya en la propia experiencia de la vida y «configurado» en la intriga por el narrador.

57

Más allá del lenguaje

Ricoeur es lector no sólo por afición literaria y por profesionalidad filosófica sino por necesidad humana. Necesita leer para comprenderse a sí mismo ante la realidad, mediante una comprensión mediada por textos.

Tres preocupaciones centrales de toda su obra han sido la autocomprensión y la identidad (antropología), la realidad (ontología en el horizonte) y la mediación por los textos (hermenéutica y filosofía del lenguaje). La lectura nos introduce en el «mundo del texto», nos dejamos meter en él, nos dejamos sacar así de nosotros mismos, con lo cual nos descubrimos y descubrimos la realidad.

Cuando en literatura, filosofía o religión se da relieve a esta captación hermenéutica del lenguaje humano, metáforas y narraciones se convierten en gérmenes de filosofía primera. Desde esta dimensión de profundidad del lenguaje surgen la palabra poética, la palabra filosófica y la palabra religiosa. Ricoeur llama «plenitud del lenguaje» a esa zona de la que brota la riqueza simbólica, literaria, filosófica y religiosa. Heidegger diría que el ser nos desvela su secreto en las palabras de pensadores y poetas. Nos ayuda este enfoque del lenguaje para hacer planteamientos antropológicos que vayan más allá de la lingüística, hasta la metafísica o la filosofía del arte y de la religión.

58

«Conócete, cuídate, cuida el lenguaje»

46

«Conócete a ti mismo», decía Sócrates. «Cuida de ti mismo», reinterpretaba Foucault. Y hay que añadir: «para conocerte y cuidarte, cuida del lenguaje». Si el cuerpo es expresión de la persona y el mundo prolongación del cuerpo, el lenguaje es el cauce por el que circula la comunicación de la persona con el mundo, encarnada en la corporalidad.

El lenguaje, vehículo de comunicación, también se convierte en barrera de incomunicación. El lenguaje sirve para expresar lo que pensamos, deseamos o sentimos, pero también vale para ocultarlo. Al poner algo por escrito, nos percatamos de lo que estábamos pensando sin darnos cuenta. Pero, una vez que lo pensado, deseado o sentido queda puesto por escrito, no podemos evitar la sensación de que una parte considerable se ha perdido.

El lenguaje es el «entre» o la frontera que separa y relaciona a la vez cuerpo y mundo. Es mediación: entre el mundo y yo; entre las otras personas y yo; entre yo y yo mismo. Es el punto de encuentro con el mundo, con los otros y con uno mismo. Vehículo de creatividad y, consiguientemente, de imprevisibilidad, se nos escapa, como el agua entre las manos, cuando nos ponemos a hacer su fenomenología.

59

Memoria y recuerdo

Los ordenadores tienen memoria, pero no recuerdos. En la era de la hegemonía digital conviene releer este texto de Platón.

En Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses, cuya ave sagrada es Ibis, y el nombre del dios era Teuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, a más del juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey de Egipto Thamus. Teuth vino al rey y le mostró sus artes. Thamus le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que su inventor las explicaba, lo censuraba o lo elogiaba. Cuando llegó a los caracteres de la escritura: «Este conocimiento, ¡oh rey! -dijo Teuth-, hará más sabios a los egipcios: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto». Pero el rey respondió: «¡Oh ingeniosísimo Teuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. En efecto, producirán en el alma de los que lo aprendan el olvido por descuido de la memoria, ya que, fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior. No es el elixir de la memoria, sino el de la rememoración lo que has encontrado» (*Fedro V 59-60, 274c-275c*).

60

De la lingüística a la filosofía

Ver sólo la lengua como sistema de signos no basta para captar la relación entre el lenguaje y el pensamiento, los interlocutores o la realidad.

Lo que han dicho los lingüistas (Saussure) sobre lengua y palabra (*langue et parole*), o sobre expresión, apelación y representación (Bühler), es punto de arranque para el planteamiento antropológico del lenguaje.

Merleau-Ponty veía en la fenomenología del lenguaje aspectos antropológicos, que hacen filosofar. «Mis palabras, –decía– me sorprenden a mí mismo y me enseñan lo que estoy pensando sin darme cuenta».

Estos enfoques han llevado a los filósofos a repensar la mutua implicación del sujeto humano que habla y el sistema de signos, en parte inconsciente, de la lengua con la que habla; más aún, «en» la que habla.

Ante esos descubrimientos, unos se quedan en la superficie de los signos y otros naufragan en las honduras de lo inconsciente. Pensadores como Ortega, Marías o Ricoeur, que han sabido pasar de la lingüística a la filosofía, nos abren un horizonte más amplio. En vez de limitarse a considerar el lenguaje tal como aparece, por ejemplo, en un diccionario, lo captan en el marco viviente del discurso hablado. La reflexión sobre el habla conduce a descubrir el sentido del diálogo. Y, tras el diálogo, descubrimos su trasfondo, sus contextos sociales y culturales, así como sus contextos de silencio, analogía y sugerencia.

IV

ELEGIR Y CONVIVIR

61

La liberación del secuestrado

El maestro Nakamoto solía contar la historia del secuestrado. Vendado y amordazado, sufría en el zulo. Pero, de pronto, se presentó la salvación. Alguien le quita los tapones de los oídos: «Vine a liberarte. No quiero que estés sordo». A continuación se marcha. El secuestrado sufre más que antes. No puede moverse; oye ruidos de pasos y suspira por un salvador a la vez que teme por su vida.

Se presenta un segundo liberador, que le quita la venda de los ojos: «Me he compadecido de tí, quiero que veas». Acto seguido, se esfuma en la oscuridad. El secuestrado se angustia aún más. Ahora oye ruidos y ve sombras, pero no puede gritar ni moverse.

Viene el tercer liberador, que le quita la mordaza. Protesta el secuestrado: «¿De qué me sirve oír, ver y hablar, si estoy atado? Por favor, desátenme».

Llega, al fin, un cuarto liberador, que lo suelta. «¡Venga, deprisa, huyamos antes de que lleguen los guardianes!». Pero el secuestrado, ya libre, titubea. «¿Cómo voy a escapar yo sólo, sin soltar primero a los de la habitación de al lado, presos como yo?».

Liberación a medias no libera. El budismo enseña a percatarse de las ataduras como primer paso. Pero, si no me desatan, sufro más tras haberme percatado de las ataduras. Al desaparecer éstas, empieza la libertad; pero, si la disfruto sin preocuparme de la liberación de los demás, de nada me sirve. Dice el *bodisatva* Amida: «¡Que no me salve yo si no se salvan todos!».

62

Capricho, determinismo y libertad

La tradición escolástica planteaba la libertad desde las relaciones del conocer y el querer. Preguntaba si tenemos voluntad libre y argumentaba diciendo que actuamos porque deseamos y deseamos porque conocemos. Acentuaba la capacidad de elección racional por una voluntad basada en la inteligencia.

Según este esquema precede el conocer, de él se sigue lógicamente el desear, que

desencadena las actuaciones para elegir. El aforismo lo resumía así: *nihil volitum quin praecognitum*, «nada se desea sin conocerlo primero». Unamuno lo ponía del revés: «no se conoce nada que no se haya querido antes». (*Del sentimiento trágico de la vida*, cap.VII).

El sentido profundo de la libertad no es sólo capacidad de elegir, sino de elegirse. Cuando elijo lo que más quiero desde el fondo de lo mejor de mí mismo, estoy eligiendo lo que me libera, al elegir libremente lo necesariamente mejor para mí.

Hay una cesura en el ser humano entre el estímulo y la respuesta. El perro hambriento ante la comida se mueve en circuito cerrado. El ser humano, en circuito abierto; es capaz de distanciarse y preguntar: «¿Lo tomo o lo dejo? ¿Me lo como ahora o después?». Hay margen para la creatividad en la respuesta; pero no somos dioses, ni creamos de la nada; somos humanos y limitados: libertad condicionada y creatividad creada. Podemos optar entre posibilidades, realizando unas y renunciando a otras. Al elegir algo así, elegimos quiénes y cómo queremos ser.

63

«¿Hacer lo que me da la gana?»

La libertad humana coexiste con condicionamientos. Obrar libremente incluye asumir situaciones, hacer algo original a partir de orígenes condicionantes. En vez de preguntar abstractamente por la libertad, es preferible comenzar reconociendo la exigencia de liberarse.

No olvidamos que somos cuerpo, circunstancia y limitación. Por eso, distinguimos entre ser «libres de» (no estar totalmente sujetos al determinismo causal de influjos de fuera y pulsiones de dentro) y «ser libres para» (con margen para autodeterminarse, eligiendo o asumiendo).

Libertad no es hacer lo que nos venga en gana, sino poder hacer algo con lo que la vida ha hecho de nosotros. Al final de *Lo voluntario y lo involuntario*, P.Ricoeur señala la paradoja: «Yo muevo este cuerpo que, a su vez, me lleva y me traiciona. Yo cambio este mundo que, a su vez, me sitúa y me engendra. La libertad se hace acogiendo lo que ella no hace».

En japonés «libertad» se escribe con dos ideogramas: *ji-yû*. El segundo significa «acuerdo» (*yû*) y el primero «consigo mismo» (*ji*). Para Dogen, maestro del Zen, la libertad es «acuerdo consigo mismo»; pero si obro de acuerdo con el yo superficial, la libertad se convierte en capricho; si obro de acuerdo con mi yo genuino, la libertad coincide con la autenticidad y puedo hacer lo que me da la gana, como en el «ama y haz

lo que quieres» (lo que en el fondo y desde el fondo de lo mejor tuyo deseas de verdad), de san Agustín.

64

Del sufrimiento a la felicidad

En la tradición budista se habla de necesidad de liberación más que de libertad. Es amplísimo el vocabulario de la liberación: desprenderse, desatarse, desilusionarse, desengañarse, desvincularse, despegarse y un largo etcétera. Las cuatro verdades predicadas por el Buda contienen una espiritualidad liberadora.

La primera verdad constata el hecho universal del sufrimiento mirado cara a cara. Tras ese percatarse, viene la llamada a la desilusión, el despego y el desengaño, pero en sentido positivo de liberación.

La segunda verdad relaciona el sufrimiento con el deseo; nos hace caer en la cuenta de la parte que cada persona tiene en la acumulación de sufrimiento en el mundo. Cuando ahondamos en las raíces del mal individual y social, encontramos los propios apegos, ilusiones, engaños o extravíos. Un mal nunca viene sólo desde fuera; aunque sólo sea en parte, lo producimos, aumentamos o exageramos.

La tercera verdad es una salida liberadora que brota desde dentro de nosotros mismos. Si la segunda me descubría que soy peor de lo que creo cuando me autojustifico, la tercera muestra que soy mejor de lo que creo cuando me autocondeno.

Pero el camino es largo. La cuarta verdad muestra el óctuple sendero: correcto ver y pensar, correcto hablar, actuar y vivir, correcto esforzarse, atender y concentrarse. Se reducen los ocho aspectos a uno: no exagerar. Ver y pensar sin exagerar; hablar, actuar y vivir sin exagerar; esforzarse, atender y concentrarse sin exagerar.

65

El fracaso de Ícaro

Dice así la leyenda:

Dédalo, lleno de odio a Creta y al prolongado destierro se encontraba rodeado por el mar. «Aunque me cierre el paso, al menos el cielo está abierto; por ahí voy a ir»—dijo. Y dispone su espíritu para trabajar en una nueva técnica. Va colocando plumas con arreglo a un orden. Junto a él se encontraba el niño Ícaro. Concluída la obra, dio instrucciones a su hijo: «Te advierto, Ícaro, que debes seguir una línea media; para evitar que las olas hagan pesadas las plumas si vas

demasiado bajo, y que el fuego las haga arder si demasiado alto, vuela entre ambos extremos». Levantándose sobre sus alas vuela primero y teme por su acompañante. El muchacho empezó a gozarse en su atrevido vuelo, abandonó a su guía, y, arrastrado por la pasión de surcar el cielo, levantó más su trayectoria. La vecindad del ardiente sol ablanda la aromática cera que sujetaba las plumas; la cera se ha derretido: agita él sus brazos desnudos y, desprovisto de los remos, no hace presa en aire alguno, y aquella boca que gritaba el nombre de su padre viene a sumergirse en las azules aguas que de él tomaron nombre. El desdichado padre, que no lo era ya, dijo: «Ícaro, Ícaro, ¿dónde estás?» y maldecía su propia inventiva. (Ovidio, *Metamorfosis*, 8, 200).

Ícaro usó un conocimiento, sin prudencia para aplicarlo. Podemos tener ciencias y tecnologías, careciendo de sabiduría para usarlas.

66

Convivencia ambigua

La convivencia social e histórica es ambigua. Cuando el ser humano trata de realizarse libremente, no lo hace solo sino en intercambio con otros; surgen conflictos personales e institucionales. El deseo de liberarse conduce, paradójicamente, a esclavizarse y esclavizar a los demás.

Un ejemplo emblemático de ambigüedad humana es la sexualidad. El ser humano no se caracteriza por hacer el amor mejor que los animales, sino por estar abierto a la posibilidad de hacerlo mejor o peor, con más ternura o con más posesividad. La característica humana no está en situarse por encima del animal, sino en la doble posibilidad de situarse tanto en un nivel más alto como más bajo que otras especies. Estas posibilidades radican en la mayor complejidad de nuestro cerebro.

Como formula el psicólogo J. S. Rivera, hay un amor a nivel de conciencia sensorial en el que predomina la atracción-reacción ante la otra persona, uno de los aspectos del enamoramiento.

Hay un amor que busca la otra persona para huir de la propia soledad, mientras sigue cada una centrada en sí misma.

Hay un modo de amar que comunica y deja comunicar, crece y deja crecer, pero con el peligro de encerrarse en un egoísmo de dos en compañía.

Hay también un amor que se extiende desde los amantes al mundo en torno, esparciendo alegría de vivir y comunión cósmica. Puede así trascender al otro, al mundo y al tiempo, diciendo: «más allá de la muerte», en vez de quedarse solamente en el «hasta que la muerte nos separe».

Merecer la pena

La pregunta por lo que merece la pena orienta el dinamismo de la acción humana ante el horizonte del bien. ¿A qué valores merece la pena responder, más allá de lo meramente útil o agradable?

Cuando la conciencia de nuestra impotencia va pareja con el descubrimiento de nuestras capacidades, nos sentimos responsables de hacer lo que podemos, al comprobar que podemos romper parcialmente el esquema espacio-temporal: ser autores de nuestra vida y no meros espectadores o actores solamente.

La pregunta por lo que vale la pena guía este proceso. Veo el último modelo de ordenador, pregunto de qué marca es, cuánto cuesta, dónde se vende: son preguntas del nivel experiencial. Pregunto cómo funciona, por qué tal tecla desencadena tal proceso: son preguntas acerca del qué, cómo y por qué, para comprender. Pregunto si es realmente tan bueno como me aseguran. Me lo asegura quien lo está usando con buen resultado. Esta pregunta indaga lo que las cosas realmente son. A pesar de todo, aún no me decido a comprarlo. Me pregunto si realmente me merece la pena. Estoy ya entrando en el ámbito de las valoraciones.

En el valorar o merecer la pena hay grados: merece algo la pena por ser útil, agradable o bello. Pero merece la pena estar con la persona querida simplemente por ser quien es. Es otro nivel más profundo de «merecer la pena», el del «valor en sí y por sí mismo».

Capacidad de responder

Responsabilidad viene de responder. Respondo a quien me pregunta una dirección, a una petición de ayuda, a la expectativa de la persona querida, al semáforo que prohíbe el paso, a la exigencia del mundo en vías de desarrollo para que cambiemos el modelo globalizador del consumo, a la llamada ecológica del entorno ambiental para que lo proteja... Y un largo etcétera de respuestas a diversas llamadas.

Responsabilidad (*responsibility* = *response-ability* en inglés; *Ver-antwortung* en alemán) es capacidad de responder a la llamada de mi yo más auténtico, a la voz de la conciencia y de responder a la llamada de los valores, sobre todo al valor de las personas

Si responsabilidad es capacidad de responder, ¿a qué y cómo damos respuesta cuando respondemos a la realidad?:

- a) ¿respondemos impersonalmente, según la corriente de lo que «se dice» o «se hace» por todo el mundo?,
- b) ¿respondemos desde dentro de nosotros mismos?,
- c) ¿respondemos a la realidad personal de las otras personas, sin encerrarnos en la propia individualidad?,
- d) ¿respondemos al entorno, al cosmos y a la vida, a los valores que en esa totalidad merecen la pena?,
- e) ¿respondemos, últimamente, a la voz de lo absoluto o de un más allá?

69

Poder hacer

Siguiendo el esquema del psicólogo J. S. Rivera, usado en otros epígrafes, podemos enfocar este tema desde diversos niveles de conciencia: sensorial, individual, interpersonal, social y cósmica. Un primer sentido de «yo puedo» se da a nivel físico o sensorial. Puedo estar en pie hablando una hora; pero no podría estar así todo el día. Puedo levantar un peso de cinco kilos, pero no de cincuenta. Puedo hablar un idioma que aprendí hace años. Tenemos cada uno capacidades diversas.

Dos enamorados tienen conciencia de lo que significa «nosotros dos juntos podemos»: pueden hacer algo que va más allá de lo que cada uno por sí solo puede. Pueden quererse y ayudarse a crecer como personas en el compartir, la creatividad o el nacimiento de nuevas vidas.

Dando un paso más, se amplía el «nosotros juntos podemos» hasta lo social y comunitario. Es el poder construir comunidades y sociedades, dándose en estos conjuntos humanos un plus de capacidad que no tenían por sí solos ni el individuo ni la sola pareja.

Avanzando un paso más, nos podemos abrir a la dimensión cósmica: elegir ser libres, dejándonos dar libertad al sintonizar con el universo entero en vez de dominarlo. La libertad se entiende así menos como poder y más como asumir el no poder; no un despliegue del propio poder, sino un ponerse en manos de un poder que nos libere al integrarnos con todo en el Todo.

Convivencia de libertades

No basta afirmar la libertad personal, sin tocar el tema de su realización como tarea común. Vivimos junto a otras libertades, limitándonos mutuamente: ser libre es hacerse libre, dejando que se hagan libres otras personas.

Ricoeur, inspirándose en Aristóteles, resume esta tarea ética en tres puntos: aspiración a la vida buena, en solicitud hacia las otras personas y en el marco de instituciones justas. Lo ilumina el triángulo de los pronombres personales: el «yo», primera persona, en diálogo con un «tú», segunda persona, en el contexto de un «él/ella/ellos/ellas», tercera persona, que incluye la referencia a la anonimidad impersonal e institucional.

El polo de la ética que corresponde al pronombre de primera persona, es la afirmación de la propia libertad. Ricoeur concibe la ética como una odisea de la libertad a través de las obras, en que la persona da testimonio de sí. «Pero, en el reverso de esa cara positiva de la libertad, hay un aspecto negativo: nuestra falibilidad, la inadecuación, sentida por cada uno, entre su deseo de ser y toda efectuación». Esta tensión entre aspiración y realizaciones llevó a Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, a definir al ser humano como «la alegría del sí en medio de la tristeza de la finitud».

71

Yo, tú, él / ella

La libertad, desde la perspectiva que Ricoeur llama el «polo del yo», es sólo un punto de partida. La ética empieza cuando, junto al «yo», aparece un «tú» con el que dialogar y reconozco en la otra persona a otro yo, que también quiere realizar su libertad. Si digo: «quiero que tu libertad sea», ambas libertades tienen que ceder.

El rostro del otro, como diría Lévinas, me pide reciprocidad. Antes de la prohibición «tú no me matarás», aparece el requerimiento «ámame como a tí mismo, tú que estás llamado a amarte a tí mismo».

Hay una mutua relación entre «la otra persona como otro yo» y «yo como requerido por la otra persona». Nos necesitamos mutuamente para realizar la libertad. Creer en mi libertad, que busca atestiguar, me hace creer en la libertad ajena. Sentirme requerido por la libertad del otro, que busca atestiguar, me hace captar mi libertad como respuesta responsable.

Además, está la tercera persona: «ellos y ellas», con quienes no puedo mantener una relación de intimidad pero a quienes he de respetar. Junto con esas personas estoy inserto en el marco del «nosotros», de la sociedad. «Sólo una pequeña parte de las relaciones

humanas puede ser personalizada, –dice Ricoeur. El resto (ellos) queda anónimo y se reduce a un juego de roles regulado (espero del cartero que traiga el correo, sin esperar que sea mi amigo)».

72

Desde fuera y desde dentro

La tensión entre heteronomía (la ley impuesta desde fuera) y autonomía (la ley que me doy desde dentro de mí mismo) es tema central en las éticas. La independencia absoluta, además de ser una utopía, nos deshumanizaría. Lo malo no es depender de algún poder, sino estar atados a poderes que nos esclavizan, en vez de vincular la propia libertad a fuerzas que nos liberen. Es posible decir a alguien, en una relación de amor, «toma tú mi libertad» sin que eso signifique pérdida de libertad, sino aumento de ella.

Nos vamos haciendo libres al pasar de niños a adolescentes y adultos. Pasamos de la sumisión aprendida a la crítica y creatividad. En la matriz cultural recibimos una moral heterónoma: costumbres, usos, normas y leyes constituyen la moral aprendida. Cuando nos apropiamos personalmente lo cultural, mediante una maduración de la conciencia que interioriza las normas, pasamos de la heteronomía a la autonomía. Posteriormente, el diálogo interpersonal e intercultural nos llevará a abrirnos a una moral más allá de la autonomía y la heteronomía. Es la moral de una solidaridad universal entre las personas autónomas que se abren, a través de la comunicación, a la universalización de los valores y la relativización de las normas culturalmente condicionadas. Se pasa así de la moral aprendida a la moral apropiada y de ésta a la moral dialogada.

73

Acuerdo consigo mismo

Las tradiciones orientales ayudan a contrarrestar el énfasis occidental en la individualidad. Olvidar al sujeto es el camino para recuperarlo de nuevo en el seno de lo Absoluto. La aportación del budismo zen invita al sujeto a salir de sí. Un pensar que, en silencio, escucha y camina, más que hablar y manipular; por el despojo de la subjetividad limitada, se abre receptivo a un yo más hondo; negándose y perdiéndose, se encuentra; no devora al otro; deja de percibir las cosas como obstáculos y las personas como amenazas; vive en la dimensión donde desaparecen todas las dualidades y

oposiciones.

Nos invita esta aportación oriental a repensar nuestras antropologías y orientarnos hacia modos de pensar más receptivos. Pero para ello quizás tendríamos que cerrar los libros de filosofía y salir a cortar hierba en el jardín, sentarnos a practicar zen o pasear por el campo «tocando aromas, oyendo el tacto de la tierra, allí donde se huele el silencio».

Así lo expresaba Dogen (1200-1254), el maestro japonés del zen, que hablaba en su obra sobre *El arte de mirar* de perderse para encontrarse, de negación y olvido de sí por parte del sujeto para descubrir su propia profundidad. Salir de sí es liberarse del yo engañado y superficial, para redescubrir lo mejor nuestro en lo hondo de la propia interioridad. Es sintomático, en ese contexto, el significado del concepto de libertad como «acuerdo consigo mismo». Las inautenticidades, desde el capricho superficial hasta el mal que hacemos hiriendo a otros, son básicamente autotraiciones. Todo agresor es, a la vez, víctima de sí mismo.

74

Uno mismo como otro

P.Ricoeur en su obra *El Sí-mismo como un Otro* se pregunta por los poderes del sujeto «capaz»: quién es el que puede hablar y se autodesigna al hablar; quién es el sujeto que puede actuar; quién es el sujeto que puede narrar su acción y tiene que narrarla para adquirir identidad; quién es el sujeto a quien se le puede imputar una responsabilidad.

Al acometer la reflexión sobre este tema, se pone de relieve la tensión entre uno mismo y las otras personas; más aún, la tensión entre lo que Ricoeur llama la ipseidad (ser uno mismo) y la alteridad (uno mismo en cuanto otro). No quiere reducirse solamente a la realización de la libertad personal, ni tampoco a la sola relación interpersonal íntima, sino tener en cuenta que todos estamos dentro del marco social que debe regularse por instituciones justas.

Al dar prioridad a la aspiración a la vida buena (teleología) sobre el tema de la obligación (deontología), la relación con las normas y leyes aparece en segundo lugar, aunque no es secundaria, sino imprescindible. La orientación a la felicidad y la necesidad de poner límites y establecer normas están llamadas a completarse. Se evita así el dilema entre moral de la felicidad y del deber, complementándose la tradición aristotélica de la vida buena, la prudencia, la amistad y la justicia con la kantiana de la autonomía moral de la persona y el deber.

Aporías del mal

Las aporías del mal bloquean el pensar. Si no tocamos este problema, es posible acabar con bellas palabras una filosofía de lo humano. Si confrontamos esta contradicción, ya no es posible. Cuando P.Ricoeur elaboró su filosofía de la voluntad, tuvo que cambiar de método a mitad de camino. Si ponía entre paréntesis el tema del mal y la culpa, era posible llegar hasta el final. Pero, una vez planteado el enigma de una libertad finita, paradójicamente esclava, la antropología filosófica tropezaba contra una pared. En *El hombre falible* confronta este tema, mostrando la desproporción entre finitud e infinitud en el ser humano. Pero no puede racionalizar la paradoja de una libertad que, sin dejar de serlo, es a la vez esclava. Vuelve entonces la vista a una hermenéutica de las expresiones con que la humanidad ha hablado sobre este enigma. Surge así *La simbólica del mal*, en la que los símbolos «dan que pensar».

Pero, aunque el enigma del mal ponga en crisis al pensamiento, no deberíamos renunciar a pensar, sino sentirnos provocados a pensar de otro modo. Es clásica la objeción: O Dios no puede impedir el mal o no quiere; si no puede, no es omnipotente; si no quiere, no es bueno. Pero este modo de argumentar presupone un pensar capaz de abarcar toda la realidad imparcial y lógicamente. En vez de contrarrestarlo con un pensar apologético o renunciar al pensar, ¿no habría una alternativa pensando de otro modo? Ese el camino del pensar aporético que elige Ricoeur.

El reto del mal

Aunque el pensamiento no resuelva las aporías del mal, el clamor de las víctimas apremia a actuar. «Un hombre —decía el Buda— fue alcanzado por una flecha envenenada. Sus parientes y amigos llamaron a un médico. ¿Qué ocurriría si el enfermo dijese: ‘Yo no quiero dejar que se vende mi herida hasta que sepa quién es el hombre que me ha alcanzado con su flecha’? ¿Cómo acabaría esto? El hombre moriría por su herida». El reto del mal es, ante todo, una llamada a combatirlo.

El pensamiento especulativo había prolongado el pensamiento mítico, haciéndose la pregunta acerca del origen del mal: «¿de dónde viene el mal?» La acción humana, al verse interpelada por el mal, se siente apremiada a buscar una respuesta práctica ante una

situación, en vez de una solución teórica a un problema. La pregunta ahora es: «¿qué podemos hacer contra el mal?».

«El mal –escribe Ricoeur– es aquello contra lo que se ha de luchar cuando se ha renunciado a explicar de dónde viene».

Los tres aspectos señalados por Ricoeur –aporía del pensamiento, reto a la acción y crisis de la fe– se relacionan mutuamente. La reacción de fe daría fuerzas para poner en práctica la llamada a la acción. Ésta, a su vez, nos urge tanto que evita el que nos quedemos bloqueados por el reto del mal al pensamiento. Y el pensamiento, al ver cómo acción y fe se sitúan ante el mal, se siente provocado a buscar otro modo de pensar.

77

El grito de Job

El creyente, como Job y Pablo, se pregunta: «¿por qué?», en silencio ante el silencio de Dios. Es inevitable lamentar el mal, comenta Ricoeur, pero se puede elevar de nivel la queja, mediante una actitud sapiencial de «esperar de otro modo». La fe madura aprende a decir: «Ni Dios ha podido querer esto, ni lo ha permitido para castigarme o para mi bien; sencillamente, no me lo explico, pero el mal sigue estando ahí y he de asumirlo desde la esperanza a pesar de todo».

Una depuración de la experiencia del mal desde la fe sería convertir la queja en plegaria, perdiendo el miedo a quejarse ante Dios: «¿Por qué precisamente a mí me ocurre esto?» Orar así no es ofensa, sino plegaria en forma de lamento: «¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo?». Lo opuesto es el empeño en justificar a Dios diciendo que «permite el mal para obtener un bien». Contra ello, Ricoeur se suma a los que han propuesto una «teología de la protesta-queja-oración» frente a la de la «permisión divina del mal».

Las razones para creer en Dios no tienen nada que ver con una solución al mal, que no es problema, sino enigma. Si se cree en Dios, no es porque la fe resuelva el mal, sino a pesar de que no lo resuelve. La fe aporta esperanza a pesar de todo y fuerzas. No se resuelve el enigma del mal, sino se agudiza ante un Jesús, víctima inocente del mal, en silencio ante el Silencio Absoluto: «¿Por qué me has abandonado?»...

78

Revisar la ética

60

Para la revisión de la ética es importante articular bien la relación entre valores, normas y situaciones; o entre presupuestos, normas y excepciones. ¿Qué valores nos humanizan?, ¿qué actitudes deberíamos tener ante esos valores?

Guardamos las reglas de tráfico sobre limitación de velocidad; pero no por miedo a una multa, sino porque tras ellas están los valores. Por encima de la norma «no matarás» está la apreciación del valor de la vida humana como digna de salvaguardarse. Pero surgen conflictos; por ejemplo, alguien amenazado de muerte se ve obligado a defenderse. Se formula entonces la excepción de legítima defensa, que precisa la norma. Al aparecer situaciones de abuso, se plantea la reformulación del principio añadiéndole condiciones; por ejemplo, si puedo defenderme sin matar a la otra persona, debo evitar la supresión de su vida.

La aplicación automática de normas a casos es insuficiente. La ética revisada evita las recetas, pero no carece de criterios. Un criterio, en el sentido de un faro que ilumina la llegada al puerto, no es lo mismo que la función del práctico, que sube a bordo para hacerse cargo del timón. En el primer caso se nos da una orientación, pero ha de avanzar la persona por sí misma. En el segundo, nos dejamos llevar por quien conoce el camino.

79

Elección responsable

Hay cinco elementos importantes en el discernimiento ético: actitudes, información; interpretación; deliberación y decisión.

El primer elemento son las predisposiciones de quien decide. Un mismo resultado puede ser correcto o incorrecto según de qué actitudes brote.

No bastan las actitudes básicas, hay que contar con los datos. Aquí tiene su lugar el papel de la información, la experiencia y la aportación científica. Con sólo datos no discernio, pero sin ellos no haré buen discernimiento.

El tercer paso es el de un pensar honesto que pregunta, analiza, interpreta, sintetiza provisionalmente y no cesa de buscar.

Un cuarto paso: ayuda a deliberar; nos viene de la comunidad que comparte creencias; la comunidad de científicos, que ayuda a contrastar los datos; la comunidad de diálogo filosófico, que ayuda a repensar las diversas interpretaciones críticamente; la comunidad de relaciones humanas dentro de una sociedad plural y democrática; etc.

Finalmente, un último paso: decidir responsablemente por sí mismo de acuerdo con la conciencia. Una decisión responsable (que no es lo mismo que no equivocada) sería la

que ha tenido en cuenta debidamente estos cinco pasos.

80

Responsables del futuro

Es corriente referir la responsabilidad a algo pasado y a la propia culpabilidad en ello. Necesitamos ampliar la noción de responsabilidad en dos direcciones: hacia la persona frágil y hacia el futuro. Esta última ha de abarcar no sólo a las personas de las generaciones futuras, sino al futuro del planeta.

Tenemos los humanos una fragilidad, debida a nuestra finitud. Pero hay otra, que añadimos a ella mediante nuestras acciones. Creamos nuevas formas de fragilidad. Por ejemplo, el influjo de nuestras tecnologías en el entorno, en la vida y el cuerpo humano.

Nuestra responsabilidad se acrecienta a medida que crece el poder que engendra una fragilidad mayor. «Miremos –dice Ricoeur– a un niño pequeño. Su fragilidad nos hace responsables. Es importante captar la responsabilidad como respuesta a la llamada por parte de lo frágil».

También es importante otro sentido de responsabilidad: de cara al futuro, anticipando las consecuencias de nuestros actos. Esto lleva a una ética que no se limite al campo de la relación entre dos personas o dentro de un grupo de amigos, sino que se preocupe por la justicia en la sociedad, incluyendo la responsabilidad hacia las generaciones futuras y el futuro del planeta.

V

AGRADECER Y ESPERAR

81

Nacer es morir, morir es nacer

¿Cómo se vería el nacer desde el interior del seno materno? Lo escenifica una fábula personificando a las celulitas de la matriz, que ven aterrizar una «nave espacial». Era un óvulo fecundado que, tras bajar por las trompas de Falopio, se adhirió a la pared del útero. Durante meses lo ven desarrollarse y flotar, ya hecho feto, y se encariñan con la criaturita. Un día, de pronto, se agita todo: contracciones, corrientes de agua... y la criaturita se les escapa por un túnel oscuro. La sujetan para retenerla, pero alguna fuerza tira desde fuera, se les escapa y se cierra la entrada –¿salida?– de aquel túnel. Las celulitas lloran su muerte y organizan un funeral, pero les molestan los ruidos del exterior. Allá fuera celebran con júbilo un nacimiento. Desde dentro del seno el nacimiento se vería como muerte ¿No será la muerte un nacimiento, vista desde el más allá?

El feto respiraba y se alimentaba a través de la placenta: máxima dependencia. No era una mera parte del cuerpo materno; comenzaba su autonomía. A lo largo de la vida, se buscará un equilibrio de autonomía y dependencia. También el crecimiento humano es un tránsito por umbrales de muertes que son alumbramientos y de nacimientos que parecen muertes. Maduramos desprendiéndonos de la dependencia de progenitores o maestros. Cada paso adelante, conlleva un morir: despegarse de matrices protectoras ¿No será lo que llamamos muerte el último de esos nacimientos para nacer a la vida verdadera?

82

Oriente y Occidente se contrarrestan

Heredamos de Grecia el arte de pensar hablando y nos traiciona el exceso de palabra. La palabra, vehículo de comunicación, sirve para dar explicaciones y aplicar técnicas, pero

63

es arma de doble filo; puede convertirse en instrumento de manipulación retórica o sofisticada.

Occidente piensa hablando, como en el ágora de Atenas. Oriente piensa respirando, como el Buda meditativo. El pensador de Rodin se sienta tenso para pensar, mientras que el *bodisatva* se sienta distendido para no pensar. Pero de ahí brota un pensamiento contemplativo y práctico, fruto de escuchar caminando y caminar escuchando.

El pensamiento occidental ha encasillado la reflexión en los moldes del *logos*, que congela la realidad para manipularla. Ha caído también en la inflación del yo. Coinciden muchos pensadores, paradójicamente opuestos entre sí, en enfoques dogmatizadores, egocéntricos y combativos. Para afirmarse, resaltan sus diferencias y rechazan las ajenas.

La reflexión occidental necesita una terapia de silencio para escuchar la voz de la realidad y de sentido de la *praxis* para pensar desde la vida. Si a comienzos del siglo XX Husserl acusaba el cansancio de Europa, a comienzos del XXI esa fatiga es mayor. ¿No habrá llegado el momento de superar la esterilidad de nuestra palabra dejándonos fecundar por el silencio?

83

El principiante obsesionado

Caminaban dos monjes budistas, un joven aprendiz y otro mayor, por la orilla de un río, buscando el lugar oportuno para vadearlo. Una muchacha joven mira perpleja la superficie de las aguas. «No me atrevo a cruzar sola, por si me lleva la corriente». El monje mayor se ofrece a ayudarla y la toma en sus brazos. Cruzan los tres a la otra orilla, se despide la joven agradecida y los dos monjes prosiguen su marcha. Habían caminado ya largo rato cuando el joven no pudo contenerse y, de repente, increpó al mayor: «¿Cómo has sido capaz de hacer una cosa así, a tus años?». Sorprendido, pregunta el otro: «¿Qué he hecho?». «Has llevado abrazada a una joven ligera de ropa. ¿Dónde quedan tus votos monacales?». A lo que respondió el otro: «¿Y qué hay de malo en ello? Yo la he llevado en brazos cinco minutos, haciéndole un favor. Tú aún la llevas en la cabeza y en el corazón después de dos horas».

El monje mayor caminaba y escuchaba. El segundo no se había desprendido de su «exceso de cabeza» y quedaba bloqueado en el camino de la sabiduría.

El filósofo que se pregunta qué o quién es el ser humano tiene algo en común con el psicoterapeuta, que intenta ayudar a otro ser humano a que se ayude a sí mismo. Ambos iluminan un camino, que nunca se acaba de recorrer, a la vez que invitan a caminar por

él; pero el recorrerlo depende de cada uno y no se recorre solo con la cabeza.

84

Temporalidad y eternidad

«No te bañarás dos veces en el mismo río», decía Heráclito con ecos orientales. En la India, desde antiguo, se sentía lo efímero de la vida. *Nitya* significa en sánscrito lo permanente, perdurable o inmutable. Con el prefijo de negatividad se compone la palabra *anitya*: fugacidad, caducidad, impermanencia. El budismo incorporó el término para hablar de fugacidad: una de las tres expresiones emblemáticas en la tradición budista sobre la insustancialidad de todo.

En japonés el vapor de la incineradora se llama «humo de fugacidad». En castellano «efímero» viene del griego *epi* y *hemera*, lo que sólo dura un día, flor del alba que al atardecer se mustia. El gong de las doce de la noche del 31 de diciembre es el «eco de la impermanencia». Pero estas imágenes tienen dos lecturas, pesimista u optimista. Son dos concepciones de la temporalidad. La pesimista evoca con nostalgia el pasado y añora que nada es lo que fue. La optimista es el sentido con que capta el budismo la plenitud del instante, lo eterno en el presente: Todo pasa, pero todo queda.

Por eso vale tanto el momento presente. Lo irreplicable de la vida humana da valor a cada instante. Esta concepción optimista de la temporalidad está sostenida por la presencia del Todo (con mayúscula) envolviéndolo todo. A nivel de cultura popular se refleja en el dicho corriente: «No desperdices la vida, que sólo se vive una vez».

85

El «yo» claro y el «yo» difuminado.

Se exagera al decir que Oriente es el silencio y Occidente la palabra. Pero hay base para la exageración. Ambas tradiciones culturales tendrían que complementarse.

Como pauta para ello, dos preguntas: ¿qué puede aprender el «yo claro» europeo cuando entra en contacto con el «yo difuminado» oriental?, ¿qué puede aprender el «yo difuminado» oriental del «yo claro» europeo?

El «yo claro» europeo podría aprender del «yo difuminado» oriental:

a) receptividad, escucha, silencio y contemplación, para liberarse del activismo dominador y del

- exceso de relaciones técnicas, burocráticas o interesadas,
- b) totalidad y unidad, para liberarse de patologías dualistas,
 - c) inseparabilidad de cuerpo-espíritu, para liberarse de logocentrismos, racionalismos y espiritualismos,
 - d) naturalidad en los vínculos comunitarios, para liberarse de individualismos, fanatismos y agresividades.

El «yo difuminado» oriental podría y debería aprender del «yo claro» europeo:

- a) claridad en proyectar metas y planear el futuro, sentido de finalidad y creatividad,
- b) el arte de distinguir y discernir, para contrarrestar la tendencia a lo ambiguo y confuso,
- c) el arte de expresar, articular y formular el pensamiento, para contrarrestar la tendencia a escudarse en el pretexto de lo no-dicho,
- d) responsabilidad para definirse y comprometerse, con el fin de contrarrestar la tendencia a diluir colectivamente las responsabilidades.

86

De la poesía a la filosofía

Redescubrí en Japón unos versos de Unamuno:

Miraba a la mar, la vaca;
la vaca era la mar, se hacía mar,
y la mar era otra vaca...

El poeta japonés Kotaró Takamura (1883-1956) cantó así:

Ojos de la vaca
deliciosamente encantadores,
negruzcos y de largas pestañas.
Ojos evocadores
de lo eterno en lo cotidiano.
Ojos de santo los ojos de la vaca...
Mirando a la naturaleza
se mira a sí misma.
Y mirándose a sí misma
descubre la naturaleza.

El Unamuno «contemplativo» conecta con lo oriental más que el agónico. Al describir

andanzas portuguesas, alude a lo cotidiano y eterno al ver unos bueyes «tirando playa arriba las cuerdas de las redes». Lo evoca en Hendaya, recordando al camello frente al mar de Fuerteventura:

«¿Le parecería la mar otro desierto? He visto vacas pastando en praderas que dan a la mar. ¿Qué piensa una vaca cuando mira la mar? ¿Es capaz un irracional de contemplación meramente estética? Desde luego, no son capaces de ella muchos racionales, pero precisamente a causa de su razón...»

Nishida habló de «pintar, haciéndose lo pintado; pensar, haciéndose lo pensado», expresiones del zen, que el filósofo de Kyoto relaciona con la «experiencia pura» anterior a toda dualidad. Para Unamuno «en el momento que pasa y en el reducido lugar que ocupamos están nuestra eternidad y nuestra infinitud» (*Vida de Don Quijote y Sancho, III, 71*).

87

Más allá de religiones y teologías

Al hablar de espiritualidad con creyentes de otras religiones o con no creyentes, el presunto no creyente ayuda al sedicente cristiano a redescubrir la religiosidad. En los encuentros interreligiosos no se trata de convertir a la otra persona a nuestra confesionalidad, sino de que ambas nos convirtamos al Misterio.

En el siglo XVI, misioneros occidentales presentaban en pueblos colonizados un «Cristo-contra-las-religiones». Tras el Vaticano II se habla de «cristianos anónimos». Pero nos preguntaban: «¿por qué no decir que vosotros sois budistas anónimos»

A finales de los años 60 se insistía en la pobreza; pero, junto al modelo occidental de desarrollo, se ofrecía un «Cristo neocolonialista». En los 70, las teologías de la liberación criticaban las estructuras sociales; pero también ahí se podían ocultar elementos colonialistas. Aparecen corrientes de vida pobre y clima místico en el marco de culturas locales, pero menos sensibles para liberar de las causas de la pobreza. En los años 80 se insistía en la implicación de liberación e inculturación. Tras el cambio de milenio, ya pasó el siglo de las misiones y estamos en el de una nueva misión, en la era de las religiones. En lugar de decir «fuera de la Iglesia no hay salvación», se dice «donde hay salvación, allí está actuando el Misterio que nos desborda». Donde se promueve la liberación humana, allí germina el Reinado de Dios, aun fuera de las iglesias.

Experiencia pura

Los adjetivos «esotérico» o «místico» alejan lo religioso de lo cotidiano. Para el filósofo japonés Nishida, lo profundo y lo cotidiano van del brazo. En el *Ensayo sobre el Bien* dice: «La exigencia religiosa es la más profunda del corazón humano». Y ve la religiosidad inseparable de la vida humana. «Cuando la inteligencia se encontraba en un estadio previo de desarrollo, el hombre era religioso y, cuando llega el cénit de la ciencia y la moralidad, nos encontramos de nuevo dentro de la religión. Sus exigencias son las de la misma vida».

En la que él llama «experiencia pura», anterior a la dualidad de sujetos y objetos, contactamos con la «realidad tal cual» y nos abrimos a la religiosidad. No se debe confundir la «experiencia pura» con «mi experiencia». Ha de desaparecer el «mi» y el «yo» para que se dé la experiencia de vivir en el seno de la realidad, más allá y más acá de todas las dualidades. «En el conocimiento y la voluntad buscamos la unidad de la conciencia y la fusión del sujeto y el objeto. Pero esto no pasa de ser un aspecto de la unidad. La religión busca la unidad más profunda en el fondo de estas unidades parciales».

Para tocar ese fondo hay que librarse del encerramiento dentro del sujeto y del afán dominador de manipular al objeto; encontrar, a través del cuerpo y la cotidianeidad, el «lugar de la Nada absoluta». «En la experiencia religiosa –dice– penetramos en ese lugar a través de lo hondo de nuestra experiencia cotidiana».

Experiencia de unidad

Nishida dice, citando al Cusano: «En el centro del círculo infinito de Dios, sin circunferencia, cada punto es centro de un radio infinito». En el interior de la persona descubre lo absoluto: «En el mismo momento en que cobramos conciencia de nosotros mismos, nos trascendemos a nosotros mismos».

Si salimos de un yo atado por condicionamientos externos o racionalizaciones internas, descubrimos a un yo «libre en sentido religioso», para el que perderse es encontrarse envuelto por lo Absoluto. La tradición budista lo formula con la paradoja del «es» y «no es», como en los versos de Myôcho:

Buda y yo:

separados en el tiempo por distancias billonarias.
Y unidos a la vez en cada instante,
viéndonos cara a cara todo el día

Comenta Nishida:

Un Dios meramente trascendente y autosuficiente no sería el verdadero Dios. Dios tiene siempre, en palabra de San Pablo, que vaciarse a sí mismo. La paradoja de Dios es que sea trascendente e inmanente al mismo tiempo. Así es el verdadero absoluto. (*Last Writings*, Univ. Hawai, 1987, p. 100)

Prevé Nishida que le llamarán panteísta. Dice: «Mi pensamiento no es panteísta. Estoy intentando articular el hecho absolutamente paradójico de Dios como identidad de la absoluta contradicción». Esta filosofía favorece el encuentro interreligioso. ¿Reconocerán cristianos y budistas que «Dios» y la «Nada» o «Vacío» auténticos quedan más allá del Dios cristiano y la Nada o el Vacío budistas?

90

Buda, Jesús, Confucio y Sócrates

Si nos presentan estos cuatro nombres y una lista de etiquetas: filosofía, religión, moral... muchos calificarían a Sócrates como filósofo, a Confucio como moralista, y a Buda y Jesús como religiosos.

Se refleja así la mentalidad que divide el mundo entre buenos y malos o las convicciones en teístas y ateas. Al separar filosofía, religión y moral, se pierde de vista lo común de las cuatro grandes figuras que transmiten el Camino.

Koshiro Tamaki (1915-1999), filósofo japonés, compara las vivencias de los cuatro «maestros de humanidad». Sócrates escucha al *Daimon*, la voz de la conciencia. Confucio, a los cincuenta años, escucha la «voz del cielo». Gautama, el Buda, escucha al *Dharma*. Jesús habla y camina dejándose llevar por el Espíritu. Concluye Tamaki con Pablo: «Tenemos un tesoro en nuestro interior, pero en vasijas de barro. Su fuerza extraordinaria no viene de nosotros» (2 Cor 4,7). La desvelación de ese tesoro es el núcleo de la experiencia religiosa: en la iluminación de Buda, en la presencia del Espíritu en Jesús, en la escucha de la voz de la conciencia en Sócrates o en el seguir la misión celeste en Confucio. No preguntemos si la enseñanza es filosófica, moral o religiosa. Son caminos de espiritualidad, liberación y felicidad, vías hacia el tesoro de lo único necesario, oculto en las vasijas de barro de la vulnerabilidad humana.

Simposio de científicos y teólogos

Está un filósofo en mesa redonda, con científicos a la izquierda y teólogos a la derecha. ¿Qué hará la filosofía, entre la espada y la pared? La filosofía, a pesar de las titulaciones, no es una disciplina académica, sino práctica del pensamiento y estilo de vida: una búsqueda amorosa –decía Platón– de saber para vivir. Su aportación será modesta: preguntar, relacionar, criticar a ambas partes cuando se pasen, o estimularlas cuando se queden cortas. Esta triple función (cuestionadora, mediadora y crítica) pone a la filosofía en situación embarazosa. Puede ayudar a clarificar ideas, pero corre el peligro de convertirse en el malo de la película.

Asumiendo el riesgo, diremos:

- a) cuando la ciencia abre líneas de explicación del universo, la vida y lo humano, habla de algo más que de ciencia: son cosmovisiones inspiradas por resultados científicos pero que suponen interpretaciones más allá de ellos; se está filosofando sin reconocerlo;
- b) cuando se debate sobre ciencia, tecnología y religión, escuchamos lenguajes distintos. Se mencionan conceptos como causa, azar o contingencia, que son filosóficos. Se alude a nociones como creación, que pertenecen al lenguaje religioso. El estatuto de cada uno de estos lenguajes no está claro;
- c) expresiones como «encuentro de ciencia y teología» o «contradicción entre teología y ciencia» son problemáticas. Mejor sería hablar de relación entre algunas ciencias y algunas religiones, ambas en plural.

Experiencia, interpretación y fe

Se reconoce el esfuerzo teológico de estos cien años. El reto de las ciencias históricas y lingüísticas repercutió en la exégesis y en la historia de los dogmas. Luego vino el reto de las ciencias sociales. Se hizo por responder a él, a partir del Vaticano II, con la teología de la liberación en la década de los 70 y el giro en el enfoque de las cuestiones sociales a la luz del Evangelio en la misma década, aunque persiste el reto de tratar los problemas psico-sociales, como la sexualidad humana, desde una moral revisada. El tercer reto es el de las ciencias de la vida; es incipiente el diálogo en este campo.

Ante estos retos, caben dos posturas extremas: la que se refugia en un recinto cerrado

de fe, sin integrar nuevos datos de experiencia científica, y la que opone estas experiencias a las convicciones de fe. Ambas coinciden en lo que entienden por experiencia.

No es exacto que las ciencias partan de experiencia y las teologías de la fe. Hay experiencias de observación científica, de vida cotidiana, estéticas, éticas o religiosas. Las diversas experiencias piden interpretaciones variadas, pero nadie debe absolutizar los modelos de interpretación: ni el físico el átomo, ni el psicoanalista la libido, ni el teólogo la revelación. Cuando lo hacen, se convierten en ideologías o justificaciones pseudo-racionales de motivaciones previas.

93

La ideología de «razón y fe»

Quedan lejos las armonías medievales entre *fides et ratio*. Hay muchas modalidades de razón y de fe. También es anacrónica la contraposición religión-ciencia. Unamuno veía el encuentro de ciencia y religión como un abrazo de luchadores, confrontación e influjo fecundador, transformación mutua, crítica y creativa. «Razón y fe tienen que asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación» (*Del sentimiento trágico de la vida*, cap. 5).

El problema no está en relacionar ciencia y religión, sino en articular modos diversos de conocer, tanto en ciencias como en religiones, en tradiciones culturales diferentes. A lo largo de la historia, ciencias y religiones se han convertido a menudo en ideologías. Con pretexto de objetividad científica, autoridad magisterial o respeto a dogmas tradicionales, se han adoptado posturas ideológicas al servicio de ortodoxias sociales.

No se oponen ciencia y religión, sino ciencias y religiones cerradas en sí mismas frente a ciencias y religiones abiertas a la realidad. Ciencia y religión no ideologizadas salen de sí y se abren a la realidad por caminos diferentes; coinciden en dejarse cambiar por cada descubrimiento. Las actitudes de preguntar, buscar, reconocer la propia ignorancia, no pretender valor absoluto para el propio punto de vista y bajar la cabeza ante la Realidad, son comunes a ciencias y religiones genuinas.

94

Rehabilitación de la mística

La enemistad contra lo místico-poético no ha surgido solo por parte de científicos; a veces ha sido peor el racionalismo cultivado entre las filas de la teología. Las ortodoxias ideológicas bajo capa de ciencia y las ortodoxias, igualmente ideológicas, bajo capa de teología, coinciden a menudo en unos rasgos comunes, entre los que destaca la actitud de sospechar ante lo místico-poético e intentar controlarlo o anatematizarlo. Al actuar así, ciencia y teología se convierten en ideologías y tendrían que apellidarse más bien científicismo y teologismo. En efecto, se olvidan de algo fundamental en la experiencia científica y en la vivencia religiosa: salir de sí y abrirse a la realidad para dejarse cambiar por ella.

Se olvidaban los teólogos de que su tarea suponía vivencias religiosas sobre las que reflexionar con un lenguaje inevitablemente relativo. Por su parte, los científicos que relegaban lo místico al campo de lo patológico, olvidaban que también su ciencia presupone experiencias fundamentales: capacidad de admiración ante la realidad, descentrarse de sí mismo en fidelidad a los datos, reconocimiento de la propia ignorancia y disponibilidad para relativizar los conocimientos adquiridos hasta ahora. En una palabra, dejarse trascender por la realidad.

95

Un Papa en el túnel del tiempo

El problema de la encíclica *Fides et ratio* se remonta hasta Pablo. El griego pide saber y el judío señales, pero la crucifixión es necesidad para unos y escándalo para otros (1 Cor 1,21-24). Hay dos tradiciones cristianas, la conciliadora y la polémica: en la primera, fe y razón se complementan; en la segunda, se confrontan. Juan Pablo II optó por la primera. Aunque admite que debe respetarse «la correcta autonomía del pensamiento», sospecha ante el pensamiento moderno (*FR*, 84-91) y privilegia la escolástica, con sus principios inmutables, deducciones lógicas y respuestas definitivas (*FR*, 4-5, 84-85).

Aunque acentúa la «complementariedad de las culturas» y reconoce que «cada pueblo posee una sabiduría autóctona» (*FR*, 3), absolutiza como providencia divina «lo que la Iglesia ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino» (*FR*, 72). Además, rechaza el pluralismo de expresiones culturales en la historia de los dogmas: «a través de la evolución y la variedad de las culturas, ciertos conceptos bíblicos mantienen su valor cognoscitivo universal» (*FR*, 96). La nota de pie de página de ese número agrava el problema, ampliando el ámbito de los dogmas hasta los conceptos y términos usados por los doctores católicos para expresarlos. La tensión entre Atenas y Jerusalén sigue ahí, en el tercer milenio, como asignatura pendiente.

De Unamuno a Laín

Estamos en un momento oportuno para releer *Del sentimiento trágico de la vida*, de Unamuno, y *Cuerpo y alma*, de Laín Entralgo. Para Habermas, el «siglo largo» comienza en 1789 y acaba en 1914; el «siglo corto» comprendería desde 1914 a 1989. Las obras de Unamuno y Laín, citadas como señalización de entrada y salida de siglo, son de 1913 y 1991.

En 1933, escribía Unamuno:

Se dice que la crisis económica actual procede de que, en vez de producir para el consumo, se ha estado consumiendo para la producción y mecanizándose la vida. Pues la otra crisis, la crisis intelectual –y espiritual– se debe a superproducción intelectual, a pensar más de prisa que se pueda digerir lo pensado. (*o.c.*, VII, 1115).

Laín, apostando por la esperanza pero sin dejar de sentir el desgarramiento de las incertidumbres, repetía en 1999 la cita de Sófocles sobre el ser humano «lo más maravilloso y lo más terrible del mundo». Comentaba así el médico filósofo aragonés al trágico griego:

¿Qué no diría hoy, viendo cómo los hombres han pisado la Luna, se disponen a pisar otros astros, continúan proclamando el ideal de justicia y la convivencia, y siguen matándose y oprimiéndose entre sí? (*¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Ediciones Nobel, 1999, p. 236)

Tras un siglo que, con guerras y explotaciones, ha vivido deshumanizándose, estos pensadores nos hacen reflexionar en la primera década del XXI.

¿Ascender en reactor o sumergirse en submarino?

Los filósofos occidentales se abren a lo metafísico como montañeros o aviadores que ven el mundo desde las alturas. Oriente se abre a lo absoluto sumergiéndose en la interioridad y el inconsciente. Se trasciende hacia dentro.

Y. Yuasa, uno de los principales filósofos japoneses actuales, ve al sujeto europeo afirmándose a sí mismo y trascendiendo hacia fuera o hacia arriba. Ve otro tipo de sujeto

y de trascendencia en autores orientales: un sujeto que trasciende hacia abajo o hacia adentro, más receptivo; una filosofía que explora lo auténtico del yo en lo hondo de la conciencia. La tradición budista nos conduciría hacia este modo de trascender hacia adentro.

K.Nishida (1870-1945) escribe:

En Occidente resaltan dos modos de filosofar: uno más orientado al pasado, con énfasis en la razón y en la causalidad; otro, más orientado al futuro, con énfasis en la voluntad y en la finalidad. En cambio, la característica de lo oriental sería el filosofar centrándose en el presente, la intuición y el sentimiento. (*La interpretación de la belleza en Obras completas* v. 19, pp. 79-80).

A Yuasa le atrae en Husserl su ideal de *ecumene* y *logos*. *Ecumene*, como convergencia de pueblos; *logos*, como convergencia de pareceres en un diálogo razonable. Pero teme que el ideal de *ecumene* se quede en cosmopolitismo superficial y el *logos* lleve a olvidar el *pathos*. Suspira por la Europa de *logos* y *ecumene*, sin perder raíces orientales en el cuerpo, el paisaje, la tierra y el Todo.

98

Los dioses en la chimenea

La pregunta por el sentido de la vida es ineludible; su ausencia deshumaniza, pero su presencia obsesiva es patológica. Entre ambos extremos, ayudan las narraciones que encarnan trascendencias. Releyendo el final del Fedón, nos dejamos llevar por lo sugerente del mito y correr con Platón el «hermoso riesgo» de que el relato nos dé esperanza. También el ambiente presocrático invita a palpar lo absoluto en lo cotidiano:

Se cuenta de Heráclito una palabra dicha a unos forasteros. Viéronle cómo se abrigaba junto a un fogón. Se detuvieron sorprendidos, mientras él les daba ánimo con las palabras: 'también aquí se presentan los dioses'. Los visitantes en su impertinencia con el pensador se desorientan a la primera vista de su estancia. Heráclito lee en sus rostros la curiosidad desilusionada. El sabe que, en la multitud, la falta de una sensación inesperada basta para hacer volver en el acto a los recién llegados. Por eso les da ánimo. Les pide que entren con las palabras: 'también aquí se presentan los dioses'. (citado por M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2001, p. 76)

El discurso heraclitiano, más que a la demostración de lo absoluto, invita a la narración creativa y a la escucha agradecida de los relatos de la esperanza. Tal es la doble temática con que acaban los planteamientos antropológicos abiertos a los de la filosofía de las religiones:

- a) *narrar la esperanza* en vez de empeñarse en demostrarla;
- b) *agradecer el sentido* en vez de intentar dominarlo o desesperar cuando no lo controlamos.

99

Buscar porque se ha encontrado

Mi enfoque de la filosofía de las religiones al final de la antropología ha evolucionado. Al principio trataba las «últimas preguntas» como puente entre antropología y religión. Era una postura que hoy no puedo sostener: una filosofía que pregunta y una teología que responde. En efecto, también la teología es pregunta. La filosofía escucha lo humano; la teología escucha una Palabra que nos desborda. Pero esa Palabra se da encarnada en palabras humanas y transmitida en textos fundacionales, producidos y conservados por «comunidades de interpretación». Por tanto, es ineludible la hermenéutica.

Ricoeur me hizo acentuar lo narrativo y ver las metafísicas, éticas y religiones bajo el denominador común de «relatos de esperanza». De ahí surgía la exigencia de resaltar el lenguaje metafórico y parabólico, así como el énfasis en los relatos originarios y fundacionales de las tradiciones religiosas. Pero hay que criticar la ambigüedad de esos «grandes relatos», así como de sus críticos o «anti-relatos», todos afectados de ambigüedad.

Finalmente, la aportación oriental me ha hecho pasar del enfoque en términos de «búsqueda del sentido» o «pregunta por el sentido» a otro más receptivo: «gratitud por el sentido». Dicho agustinianamente, no encontraremos si no seguimos buscando, pero no buscaríamos si no hubiésemos encontrado.

100

¿Preguntas sin respuesta?

Hay cuatro posturas ante las preguntas últimas: no reconocer su existencia, resolverlas dogmáticamente, negar desesperadamente la respuesta, o buscar incesantemente. En Unamuno hallamos abundantes formulaciones interrogativas de la preocupación por el sentido de la vida, pero la coexistencia de esta búsqueda vital con la incertidumbre racional lleva a una situación «polémica» y «agónica». Ni afirma, ni niega, ni ignora la

pregunta, ni se resigna a dejar de buscar respuesta.

El enigma metafísico es un remolino en el centro de un río caudaloso. El positivista lo ignora hasta que es tragado por él. El dogmatista lo niega, sin reconocer que lo cruza porque le dan la mano. Unamuno se queda dando vueltas con su balsa y lucha por no hundirse, aunque tampoco avanza.

Enumeremos cinco pasos del intento por cruzar ese remolino. Unamuno sirve de guía en los cuatro primeros:

- a) planteamiento radical de las preguntas últimas, en contra del cientificismo,
- b) planteamiento radical de las dificultades de su solución, contra las metafísicas o teologías demasiado seguras de sí mismas,
- c) confrontación con la angustia metafísica, contra quienes descartan las preguntas fundamentales y «apartan los ojos de la Esfinge»,
- d) afirmación vital del sentido, contra las filosofías del absurdo.
- e) esfuerzo, como el de José Gómez Caffarena en su *Metafísica fundamental*, por dar un estatuto teórico al reconocimiento vital de las preguntas metafísicas.

EPÍLOGO

101

Convivir en esperanza

La noticia fue de grandes titulares en el verano del 2002 en Japón e impactó a la sociedad estresada de ese Extremo Oriente, que merecería llamarse «Extremo Occidente»: dos chicas de catorce años se habían suicidado arrojándose abrazadas una a otra desde un séptimo piso. Lo más chocante era la carta de adiós que dejaron sobre la mesilla de noche: «No tenemos ningún motivo para suicidarnos. Lo hacemos porque no tenemos ninguna razón para vivir».

Por debajo de los cien planteamientos anteriores ha latido entre líneas la pregunta por el sentido de la vida, acompañada del atisbo de respuesta que proporcionan los relatos de la esperanza. A «vivir bien» nos animó Aristóteles: no sólo vida biológica, sino vida humana. «Vida examinada» decía Sócrates, consciente de la ambigüedad humana que nos deja abiertos a la doble posibilidad del conflicto o la convivencia, de vivir mejor o peor que otras especies. Vivimos siendo «yo y mi circunstancia» y «yo desde mi cuerpo»; nos ponemos en pie; estrechamos las manos interlocutoras, conversamos y preguntamos; cedemos territorio de nuestra libertad para convivir con otras libertades; y nos planteamos la ética: necesidad de discernir bien y mal para no destruirnos mutuamente.

Al llegar al final del recorrido, seguimos estando al comienzo. No se han disipado todas las nieblas de incertidumbres, pero tampoco estamos en la oscuridad absoluta. Caminamos en penumbra esperanzada. No filosofamos desde la nada para la muerte, ni desde cero hasta cero, sino desde unos puntos suspensivos antes del nacer y otros puntos suspensivos más allá del morir.

Pensar lo humano en el marco de pensar la vida nos conduce a pensar la Vida con mayúscula, fuente de sentido y esperanza. Por eso, en vez del testamento desolador de esas dos jóvenes –imagen de un Oriente occidentalizado en el sentido peyorativo de la palabra– prefiero recordar el mensaje de aquel monje budista, que me gusta citar tan a menudo:

Vivir es percatarme de estar vivo, vivir es dejarme vivificar por la Vida, vivir es convivir vivificándonos mutuamente, con gratitud responsable y esperanzada...

Título original: *Pensar lo humano. 101 planteamientos de antropología*

© 2006, Juan Masiá Clavel

© 2006, PPC, Editorial y Distribuidora, SA

© De la presente edición: Ediciones SM, 2010

ATENCIÓN AL CLIENTE

Tel.: 902 12 13 23

e-mail: clientes@grupo-sm.com

ppccedit@ppc-editorial.com

www.ppc-editorial.com

ISBN: 978-84-288-2298-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o utilizar algún fragmento de esta obra.

Índice

Portadilla	2
Contenido	3
Introducción	4
I. Vivir y pensar	6
II. Nacer y crecer	20
III. Hablar y preguntar	35
IV. Elegir y convivir	49
V. Agradecer y esperar	63
Epílogo	77
Créditos	78