

**CAMINO,
LUEGO EXISTO
PENSAR EL CAMINO
EN CLAVE COSMOPOLITA**

Coordinadores
Marcelino Agís Villaverde
Jesús Palmou Lorenzo



E N S A Y O

Esta publicación recoge las
actas de los XIII
Encuentros Internacionales de Filosofía
en el Camiño de Santiago
en homenaje al profesor Antonio Pieretti

Primera edición, primera impresión (Mar Maior), 2017

PROMOVE
Sociedade Interuniversitaria de Filosofía (SIFA)
Galicia Milenio. Foro de Pensamento e Opinión
Academia Xacobeá

© Editorial Galaxia, S. A., 2017
Avenida de Madrid, 44, bajo. 36204, Vigo. Galicia. España
www.editorialgalaxia.gal

ISBN: 978-84-9865-XXXXXXXXXX
Depósito legal: VG XXXXX-2017

FOTOGRAFÍA DE CUBIERTA
XXXXXXXXXXXX

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Editorial Galaxia

CAMINO, LUEGO EXISTO PENSAR EL CAMINO EN CLAVE COSMOPOLITA

Coordinadores

Marcelino Agís Villaverde

(SIFA)

Jesús Palmou Lorenzo

(Academia Xacobeá)





ANTONIO PIERETTI (GUALDO TADINO, 1940)
Catedrático emérito de la Università degli Studi di Perugia
Vicepresidente de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía

Índice

PRÓLOGO	
MARÍA NAVA CASTRO DOMÍNGUEZ	
INTRODUCCIÓN	
MARCELINO AGÍS VILLAVERDE / JESÚS PALMOU LORENZO	
PRIMERA PARTE: CAMINOS DEL PENSAMIENTO	
El camino del conocimiento. La universidad cosmopolita en una era de cambios.	
CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ	
Los caminos de Llull	
MIGUEL ÁNGEL ESCOTET	
Viajes que hicieron Camino.	
MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ	
Metáfora y realidad del camino en el prólogo a la Fenomenología del Espíritu.	
ÓSCAR PARCERO OUBIÑA	
Encuentros en el camino: Aristóteles, Barthes	
LUÍS G. SOTO	
No sin el otro. Caminos del reconocimiento	
MARCELINO AGÍS VILLAVERDE	

SEGUNDA PARTE: POR EL CAMINO RECTO:
CIENCIA, ÉTICA Y POÉTICA

Se hace camino al andar. La poética del camino
Jesús Ríos VICENTE

El mundo de la técnica: Un camino de progreso regresivo
MARCO MARIAN

Caminar en *El Criticón* y en *El Quijote*: hacer para ser
ÁNGEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Senderos y caminos en María Zambrano
y Rosalía de Castro
M^a ARÁNZAZU SERANTES

En el camino imaginario de lo social.
Realidad y sentido en Zubiri
JUAN R. COCA, JESÚS A. VALERO MATAS
y MILTON ARAGÓN

TERCERA PARTE: HOSPITALIDAD,
CUIDADO Y BIEN COMÚN

Peregrinar entre las redes: la ética del cuidado en la era digital
AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

El peregrino enfermo: análisis hermenéutico
del discurso del paciente
CARLOS ZAMARRÓN SANZ

Balizas del camino hermenéutico en un mundo cambiante
LUISA PORTOCARRERO

El diálogo como hospitalidad lingüística
MARCELINO AGÍS VILLAVÉRDE.....

CUARTA PARTE: EL CAMINO COSMOPOLITA

Camino cosmopolita: entre relativismo y universalismo
ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA.....

La pedagogía del encuentro y el camino cosmopolita
MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA.....

La vereda del Arte en la encrucijada cosmopolita
GABRIELA CASTRO

Los caminos de la memoria: la identidad refigurada
PAULA PONCE DE LEÃO

Percibir con los pies. El espacio antropológico
en el corazón de la Europa pedestre
LUIS ANTONIO UMBELINO.....

QUINTA PARTE. PEREGRINACIÓN
Y SENTIDO DE LA VIDA

El Camino de Santiago, ayer y hoy
JESÚS PALMOU LORENZO

Ponerse en camino: hermenéutica del perdón
en la parábola del hijo pródigo
EMILIA CASTÓN BLANCO.....

Sintoísmo: el Camino hacia un corazón limpio
ALBA IGLESIAS VARELA

Estructura y significado de la peregrinación sintoísta:
el Antiguo Camino de Kumano
MARCELINO AGÍS VILLAVÉRDE.....

A MODO DE CONCLUSIÓN

El camino como búsqueda del sentido de la vida

ANTONIO PIERETTI.....

ADENDA POÉTICA

Tres poemas (de amor) en el camino.

Homenaje al profesor Antonio Pieretti

JESÚS RÍOS VICENTE.....

Prólogo

SE CUMPLE en este año 2017 el trigésimo aniversario de la “Declaración de Santiago de Compostela” promovida por el Consejo de Europa el 23 de octubre de 1987 donde se afirma:

La dimensión de lo humano en la sociedad, las ideas de libertad y justicia y la confianza en el progreso son principios que han ido conformando históricamente las diferentes culturas que integran la propia y peculiar identidad europea. Esta identidad cultural se hace y se hizo posible por la existencia de un espacio europeo cargado de memoria colectiva y cruzado por caminos capaces de superar las distancias, las fronteras y las lenguas.

El Consejo de Europa propone ahora la revitalización de uno de estos caminos, el que conducía a Santiago de Compostela, como base y ejemplo para acciones futuras en atención a su carácter altamente simbólico en el proceso de construcción europea.

Que la fe que ha animado a los peregrinos en el curso de la historia y que los ha reunido en un aliento común, por encima de las diferencias y de los intereses nacionales, nos impulse también a nosotros en esta época, y particularmente a los jóvenes, a seguir recorriendo estos Caminos para construir una sociedad fundada en la tolerancia, el respeto al otro, la libertad y la solidaridad.

Esta declaración supone el reconocimiento del Camino de Santiago como Primer Itinerario Cultural Europeo y abre este programa del Consejo de Europa que en la actualidad ha incorporado 32 rutas culturales que ponen en valor la identidad, la historia y la cultura europea.

En estas tres décadas, el Camino de Santiago ha experimentado una revitalización sin parangón, configurándose, en la actualidad, como un lugar de encuentro de miles de peregrinos de más de 150 nacionalidades que atraídos por los valores de la ruta jacobea siguen acudiendo a la meta de la peregrinación en la Catedral Compostelana. Desde la Xunta de Galicia venimos trabajando, especialmente desde el Año Santo 1993, en una política de impulso a la peregrinación jacobea y del Camino de Santiago, consolidándolo como un referente de nuestra identidad y una potente marca reconocida en todo el mundo.

La celebración de los XIII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago en homenaje al profesor Antonio Pieretti llevan un título altamente significativo y acertado: “Camino, luego existo. Pensar el Camino en clave cosmopolita”. Ciertamente junto a los valores de la espiritualidad, la identidad histórica, el acervo patrimonial y la hospitalidad, que son consustanciales a la experiencia de la peregrinación jacobea, cada vez el valor del encuentro multicultural que supone recorrer las viejas sendas de los peregrinos, adquiere un mayor atractivo y constituye uno de los elementos más atractivos para los peregrinos actuales.

El Camino se caracteriza —es una de sus riquezas— por su diversidad, por su dimensión multicultural, por la pluralidad de culturas, por su dimensión transnacional, al tiempo que sigue poniendo en relevancia la dimensión personal de la peregrinación como un espacio “sagrado” abierto a la reflexión, al reencuentro con uno mismo, al encuentro con los otros que comparten camino. Las actas de este Congreso suponen una reflexión sobre múltiples aspectos de la realidad, de la existen-

cia, de la vida social... que nos enriquecen a todos y contribuyen a consolidar el papel del Camino de Santiago como uno de las principales exponentes de la cultura occidental.

Estas actas expresan la vigencia de los Caminos de Santiago como espacio de encuentro y conocimiento mutuo —espacios por tanto de comprensión, de tolerancia, de solidaridad— desde una concepción antropológica en que la persona es el centro de la vida social, de un humanismo que es una de las grandes aportaciones de la cultura europea, que desde su herencia grecorromana y cristiana ha construido a lo largo de los siglos una auténtica civilización que encuentra en el Camino de Santiago una de sus más felices expresiones.

Agradecemos a la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía y a su presidente, Marcelino Agís Villaverde, su excelente trabajo, con trece encuentros internacionales de filosofía, que de nuevo fructifican en estas actas de tan alto interés, coeditadas con la colaboración de Jesús Palmou Lorenzo, de la Academia Xacobeá.

MARÍA NAVA CASTRO DOMÍNGUEZ
Directora de Turismo de Galicia
y presidenta del Consejo de Administración
de la S. A. de Xestión do Plan Xacobeo

Introducción

ENTRE LOS DÍAS 8 y 9 de octubre del año 2015 se celebró en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela la decimotercera edición de los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, dedicados al tema “Camino, luego existo. Pensar el Camino en clave cosmopolita” y patrocinados por la S. A. de Xestión del Plan Xacobeo de Galicia. Un simposio internacional que sirvió de homenaje al profesor Antonio Pieretti, catedrático de Filosofía emérito de la Universidad de Perugia y vicepresidente de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), que coorganizó los Encuentros junto con el Foro de Pensamiento Galicia Milenio.

Como en cada una de las anteriores ediciones de los Encuentros, convocamos a un conjunto de ponentes para reflexionar de manera original sobre un tema que sirviese de hilo conductor, aunque dejando plena libertad a cada uno de los intervinientes a la hora de orientar su trabajo. Recogemos en el presente libro de actas el resultado de esta iniciativa que se propuso, como su título indica, pensar el Camino como una parte esencial de la propia existencia humana, enfrentada a los desafíos del mundo actual, un mundo globalizado en el que ha renacido con fuerza el viejo ideal cosmopolita de la época helénica.

El resultado son las veinticinco ponencias que el lector tiene en sus manos, completadas con un colofón poético que el profesor Jesús Ríos Vicente (UDC), filósofo y poeta coruñés y vicepresidente primero de la SIFA, dedicó al colega y amigo Antonio Pieretti en la cena homenaje que le tributamos al filósofo italiano. Para dotar a la obra de una adecuada estructuración los capítulos se han agrupado en cinco partes:

- I. CAMINOS DEL PENSAMIENTO
- II. POR EL CAMINO RECTO: CIENCIA, ÉTICA Y POÉTICA
- III. HOSPITALIDAD, CUIDADO Y BIEN COMÚN
- IV. EL CAMINO COSMOPOLITA
- V. PEREGRINACIÓN Y SENTIDO DE LA VIDA

Pone el broche a esta polifonía intelectual, la conferencia del profesor Antonio Pieretti, una sabia y brillante reflexión sobre el camino como metáfora del sentido de la vida que, a nuestro juicio, sintetiza, a modo de conclusión, el espíritu con el que emprendimos la tarea de pensar el camino en clave cosmopolita y existencial.

La bibliografía que en la actualidad existe sobre la peregrinación, la práctica del camino y el fenómeno jacobeo es tan amplia y heterogénea que es difícil añadir algo verdaderamente original a lo ya dicho por otros. Consideramos, sin embargo, que la reflexión filosófica y antropológica que aportamos en la presente obra ofrece una perspectiva fresca y novedosa que puede contribuir a pensar en común un fenómeno que preocupa al hombre desde la antigüedad porque va unido a lo más esencial de la condición humana: el caminar como un modo de estar en el mundo y de afrontar los problemas que la vida, en su resaca perenne, deja en la playa de nuestra existencia.

Hemos afrontado la edición del presente libro de actas con la colaboración de la Academia Xacobeá y el Foro Galicia

Milenio, contando con el patrocinio de la Xunta de Galicia a través de Turismo de Galicia y de la S. A. de Xestión del Plan Xacobeo. A ellos y a todos los que han colaborado para que este milagro intelectual que llamamos Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago tengan continuidad en el tiempo expresamos nuestro más sincero agradecimiento.

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE
Presidente de la SIFA y de Galicia Milenio

JESÚS PALMOU LORENZO
Presidente de la Academia Xacobeá

PRIMERA PARTE

CAMINOS DEL PENSAMIENTO

Viajes que hicieron Camino

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ
USC

VIAJE ES ANDAR UN CAMINO. Camino es una secuencia de pasos entre un punto (de partida) y otro punto (de llegada). “No hay camino, se hace camino al andar”, dijo el poeta. Muchos viajes fueron erráticos, hacia ninguna parte, pero otros dejaron hecho un camino.

No me refiero a los grandes viajeros geográficos que abrieron caminos a tierras desconocidas e incorporaron pueblos a la *Ekumene*¹, como Marco Polo o Alejandro de Humboldt o Livingstone. Yo me voy a ocupar de viajes y caminos literarios y culturales, por donde circularon ideas, estilos artísticos y sensibilidades.

Cualquier viaje conlleva tres etapas: aquella en que se sueña con el viaje; aquella en que se llega o no se llega a la meta porque haya habido desvíos y extravíos y aquella, después del regreso, en que el viajero se ha vuelto experimentado y probablemente “está de vuelta de muchas cosas”. Importaba poner al descubierto estas tres etapas, porque las huellas literarias pueden referirse a una u otra.

El mapa de Europa está cruzado por itinerarios culturales, pero antes de ocuparse de ellos conviene recordar dos viajes fuera de serie.

1. *Ecumene*: conjunto de la tierra conocida.

EL VIAJE DE LOS INDOEUROPEOS

Hubo una vez un viaje del que solo sabemos por sus huellas en el lenguaje. Originarios de alguna zona quizás del sur de Rusia² en una fecha poco determinada³, los indoeuropeos se expandieron en todas direcciones llegando a España y a la India (y al norte de China, si tenemos en cuenta la lengua tokaria). Algunas ramas bajaron en dirección al Mediterráneo donde se entusiasmaron con la luminosidad hasta llamar a su dios Día (*Zeus-dies*, *Zeus pater *Jupiter*, de la raíz **dywr*). Ninguno de esos viajeros escribió acerca de ese viaje, pero a él debemos las lenguas que ahora nos permiten comunicarnos.

Otro viaje excepcional fue el narrado en la *Odisea*, el primer libro de viajes que se conoce. Fuese o no real ese periplo, su relato abrió a los griegos la curiosidad para conocer el Mediterráneo occidental y después para colonizarlo hasta las columnas de Hércules (Gibraltar) y aún más allá (Gades y las Cassiterides).

En el prólogo, Homero pide a la diosa Atenea inspiración con estas palabras:

*Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío,
Tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya
Conoció las ciudades y el genio de innúmeras gentes.
Muchos males pasó por las rutas marinas luchando
Por sí mismo y su vida y la vuelta al hogar de sus hombres.*

Odisea, Canto I, 1-5. Traducción de J. M. Pavón.
Madrid: Gredos, 2006.

2. Una detallada exposición de las opiniones de los eruditos sobre el lugar de origen de los indoeuropeos puede verse en Francisco Villar: *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*. Madrid: Gredos, 1996, pp. 31-62.

3. No antes del 4500 y no después del 2500, según Villar, *op.cit.*, p. 64.

Ulises no viaja para ver, sino para regresar. Enfurecidos los dioses protectores de Troya por la treta del famoso caballo; le castigan a vagar por el mar y vivir mil aventuras siempre suspirando por volver a “la ventosa Ítaca, solo apta para criar caballos”. Cuando en la corte de los feacios, el rey Antinoo le invita a contar sus desventuras, llega un momento en que se cubra la cara con el manto para que no le vean llorar.

La *Odisea* ha pasado a símbolo y no solamente de Bloom callejeando por Dublín. La nostalgia y la tenacidad de Ulises han conmovido siempre a los lectores y el poeta Cavafis le prevenía contra la desilusión:

*Si vas a emprender el viaje a Ítaca,
Pide que tu camino sea largo,
Rico en conocimientos, en conocimiento.*

...
*Ten siempre a Ítaca en la memoria.
Llegar allí es tu meta.
Mas no apresures el viaje
Mejor que se extienda largos años
Y en tu vejez arribes a la isla
con cuanto hayas ganado en el camino
sin pensar que Ítaca te enriquezca.
Ítaca te regaló un hermoso viaje
Mas ninguna otra cosa puede darte.*

C. Kavafis. “Ítaca”. *Poesías completas*.
Madrid: Hyperion, 2007, pp. 46-47

Para el que regresa siempre la patria es más pequeña que en sueños.

No menos simbólica es la espera de Penélope, destejendo por la noche lo que había tejido por el día⁴.

4. Una poeta imaginó una carta a Ulises en un momento de crisis. “Ya sé que no viajas por placer / que un hombre tiene que ganarse la vida / que me

EL VIAJE DE EXPLORACIÓN

“La Humanidad” solo la hay desde la Historia de Polibio y desde la evangelización cristiana, pero desde Grecia ya existía el explorador que viaja por cuenta propia para conocer otros pueblos y ensanchar la *ekumene*. Hecateo de Mileto (nacido alrededor del 550 a. C.) es el primero del que sabemos que se lanzó a un viaje para conocer lo extraño y desmentir los tópicos “localistas”. Era costumbre entre los griegos que de cada libro se hiciese una lectura pública, tal como hoy se hace una presentación. La lectura pública del libro de Hecateo inaugura la Etnografía.

Así habla Hecateo de Mileto: lo siguiente lo escribo yo, tal como me parece ser la verdad, pues las historias de los helenos son a mi parecer contradictorias y ridículas.

Fragmento I, a. En Jacoby: *Fragmenta historicorum Graecorum*, primera parte I, 1923. Yo lo tomo de la antología de textos publicada por F. Wagner con el título de *Geschichtswissenschaft*. München: Verlag Karl Alber, pp. 8-9

A EGIPTO EN BUSCA DE LA SABIDURÍA

Egipto, el país antiquísimo de las pirámides y de las momificaciones, atrae a los griegos. Allá va Solón, uno de los Siete Sabios, según nos cuenta Heródoto. Al regreso, se detiene en un pequeño puerto de mar en la costa de la actual Turquía,

has escrito tres cartas y me traerás un regalo... / Sin embargo / Telémaco está ya crecido / Hasta él me dice que salga. Hay un cabrero que me gusta mucho / Creo que voy a cambiarme de oficio. Firmado: Penélope, que se hartó de esperarte” (Ana Baliñas. *La virtud del momento*, Cáceres: La Galbana, 2001, p. 31).

Fliunte, y el señor (*Túrannos*) del lugar le hace llamar para que le explique el motivo de su arribada. Solón le contesta: *theories heineken*, “por razón de ver”. Ver es saber.

Heródoto, padre de la historia, viaja a Persia (y a la *Media*) a fin de explicarse el origen de las Guerras *Médicas*. La filosofía nació marinera. por el Mediterráneo. Platón viaja a Siracusa. Pitágoras, que era de Samos, se instala en la Magna Grecia.

Pero los egipcios también viajaban. El novelista polaco Mika Valtari imaginará el viaje del egipcio *Sinubé* a Siria, Babilonia, el país de los hititas y Creta.

EL VIAJE A GRECIA

Hasta tal punto fueron los romanos influidos por Grecia que el romano Horacio pudo escribir: *Graecia capta ferum victorem cepit* (“La Grecia conquistada conquistó a su fiero vencedor”). Los romanos cultos viajan a Grecia por ver el Partenón y Olimpia, y por escuchar a los filósofos. Virgilio parte para Grecia el año 19 a. C., aunque debía tener proyectado hacer tiempo el viaje, porque ya unos años antes⁵ Horacio le había despedido con estas palabras:

Oh nave, que nos debes a Virgilio, a ti confiado; entrégalo sano y salvo, a las costas del Ática —te lo ruego— y consérvame la mitad de mi alma⁶.

5. En realidad, el libro de las *Odas*, donde viene este poema, fue publicado unos años antes, en 23 a. C., lo que hace suponer a los entendidos que Virgilio hubiera tenido ya la intención de viajar a Arenas y que a este viaje soñado se refiera Horacio. Véase Horacio: *Épodos y odas*. Traducción de Vicente Cristóbal López. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 69, nota del traductor.

6. *Odas*, I, 3, p. 69. Traducción citada.

Virgilio hizo a Eneas, vencido en Troya, fundador de Roma. El general Sila se trae de Pérgamo los escritos de Aristóteles y cuantas estatuas puede. Lucrecio, Cicerón, Séneca importan la filosofía griega, y a Roma viajan, a lo largo del tiempo, tanto Pablo de Tarso como Plotino, el neoplatónico.

EL CAMINO DE SANTIAGO

El año 814 el rey Alfonso II el Casto viene desde Asturias a la aldea de Libredón, origen de la ciudad de Santiago de Compostela, a ver “qué hay de eso” de la aparición de unos sepulcros que, para los nativos, son los del apóstol Santiago y dos discípulos. Es el primero en hacer “el camino”, un tipo especial de viaje: la peregrinación. En pos del rey asturiano vendrán tantos peregrinos que los alemanes llamarán a la Vía Láctea el *Jakobsweg*, “el camino de Santiago”.

El Dante lo dejó escrito: los que peregrinan a Jerusalén se llaman *palmeros*; los que a Roma, *romeros* y los que a Santiago de Compostela peregrinos (por antonomasia). Tres puntos de referencia en el mundo cultural del Medievo.

El presente escrito se pronuncia en unos “Encuentros de filosofía en el Camino de Santiago”

EL GRAND TOUR

Los renacentistas viajan, sobre todo a Italia, de donde viene una sensibilidad nueva, un arte distinto, una poesía nueva (el *dolce stil nuovo*). Así lo hace entre otros muchos, Montaigne. Los españoles viajan a menudo enrolados en el ejército (Cervantes, Lope de Vega) Por el peligro de contagiarse de herejía el rey español Felipe II prohíbe a los españoles a finales del XVI viajar más allá de los Pirineos.

El joven Descartes, símbolo de la época en esto como en otros aspectos, al terminar sus estudios se pregunta, como el latino Ausonio, *Quod vitae sectabor iter?* (“¿qué camino seguir en la vida?”), decide por lo pronto aprender “en el libro del Mundo” y se inscribe en un ejército de la famosa Guerra de los Treinta Años. Es en una *poele* —estufa— del sur de Alemania donde tiene la iluminación de *Cogito ergo sum*, la proposición modélica de la evidencia. Se sabe que peregrinó a Loreto. Vivió en Holanda y murió en Estocolmo. Los ingleses popularizan el viaje a Italia (Lord Byron, Shelley) y la Costa Azul. Niza: “Paseo de los ingleses”.

VIAJES DE APRENDIZAJE

En el siglo XVIII Voltaire viaja a Inglaterra y se trae consigo de vuelta la física experimental de Newton, que a partir de entonces sustituirá en Francia a la física de Descartes.

Un viaje de largas consecuencias es el que, al inicio de su reinado, hace el emperador Pedro el Grande de Rusia para informarse de los adelantos de Europa. Llegará físicamente hasta Holanda y se lleva libros y personas a San Petersburgo. A consecuencia de ese viaje, allá, en los confines septentrionales del continente y en época tan lejana como el siglo XVIII, emerge de los pantanos la ciudad más clasicista de Europa, una ciudad sin románico ni gótico ni barroco, una ciudad de columnatas, frontones, estatuas, cúpulas.

EL VIAJE AL PAÍS DEL LIMONERO

Que los germanos codiciaban Italia lo sabían bien los romanos, que les pusieron en los ríos Rin y Danubio el *limes*, aunque al cabo lo rebasarían los godos (Alarico, Genserico).

Carlomagno baja desde Aquisgrán a Roma para hacerse coronar emperador (año 800 d. C.) y vuelve a su tierra con arte de Venecia. Desde entonces y por siglos los emperadores alemanes vienen a coronarse a Roma. Lutero se marcha escandalizado de los despilfarros en arte de los papas y separa de Roma a buena parte de Alemania, pero en el siglo XVIII Winkelman descubre a los alemanes lo que se llamaría “lo clásico” y desde entonces ya no cesaría la riada de los de pelo rubio y ojos azules hacia el sur.

La emoción de soñar el viaje deseado la dejó escrita Goethe en la novela *Die Wanderjahre* (*Años de viaje*). Mignon, la joven-cita, le describe a su amado Wilhelm Meister, la Italia tal como ella (en realidad Goethe) la sueña: las naranjas de oro (¡aunque no son doradas!), el cielo azul, los limoneros, los mirtos.

*Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen
Im dunken Laub die Goldorange glühen
Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht*

*Die Myrte still und hob der Lorbeer steht,
Kenst du es wohl? Dahin! dahin
Möcht ich mit dir, o mein Geliebter, ziehn*

(¿Conoces el país donde florecen los limoneros,
Brillan las naranjas de oro en el oscuro follaje
Un suave viento sopla del cielo azul
Se yergue silencioso el mirto y alto el laurel?
¿Lo conoces bien? Allí, allí
Quisiera yo, amado mío, llevarte.)

Todo el oscuro mundo de ensueños que el alemán siente por el Sur está reflejado en esa y las otras dos estrofas que completan el poema, escrito en 1795-96. Hay que recordar que para cultivar algún cítrico los jardines palaciegos alemanes

incluyen un vivero cubierto que llaman *Orangerie*: en cambio, allá en el sur, naranjas y limones florecen al aire libre. Y hay mirtos (en los duros climas del norte no resisten la helada).

No será hasta los años 1816-1817 cuando Goethe realice, aunque sin Mignon, el viaje soñado, y en el Jardín Botánico de Padua se le ocurrirá la idea de que el árbol es desarrollo de la hoja, y al año siguiente publicará sus ocurrencias sobre la metamorfosis de la planta. En la idea de que cada planta sea el desarrollo de una hoja han visto algunos el surgimiento de la idea de evolución⁷.

EL VIAJE A ESPAÑA

Kant, que nunca salió de Königsberg, aunque era aficionado a la literatura de viaje, define a España, en su *Antropología*, como el “país del sol y la melancolía”.

La España de toros, pandereta, y mujeres con cuchillo en la liga fue una creación de los viajeros franceses del siglo XIX, desde Madame d’Alnoy...

Mister Borrow (*La Biblia en España*) descubre España a los ingleses, y Washington Irving la Alhambra a los norteamericanos.

LA PEREGRINACIÓN FILOSÓFICA A ALEMANIA

Andado el siglo XIX los españoles cultos quieren ponerse al día con Europa. Se sabía que en Alemania se estaba haciendo otra filosofía que la escolástica. Ya Jaime Balmes se hace eco de ello, pero el primer español del que sabe que peregrinó a Alemania *theories heineken* fue Julián Sanz del Río, que lo

7. R. H. France. *La maravillosa vida de las plantas*. Barcelona: Editorial Labor, 1964, pp. 1-2.

hizo el año 1843 para informarse de lo que había por allá en asuntos de filosofía. No tuvo buen olfato: se trajo a España como representante de la filosofía alemana a un tal Krause y, para asombro de los alemanes, en España habría “krausismo”. Tampoco Ortega y Gasset, ya en el siglo XX, irá a dar con escuela importante⁸, pero a través de sus escritos y de la editorial *Revista de Occidente* iba a introducir mucho del pensamiento alemán en España.

Por estos caminos abiertos por viajeros ilustres andaríamos otros con igual emoción, aunque menos aprovechamiento. A mediados del siglo XX en España nadie podía aspirar a ser alguien en filosofía si no sabía alemán y si no había estudiado algún tiempo en Alemania. A Múnich llegó quien esto escribe un 10 de enero de 1959 con apenas veinte marcos en el bolsillo, pero con los ojos muy abiertos y el alma porosa a toda novedad. Unos días después escucharía en un aula de la Universidad una conferencia de Martín Heidegger. Comenté a mi vecino de pupitre que, al ser yo era extranjero, no entendía nada, a lo que él me contestó: “Lo peor es que yo soy alemán y tampoco entiendo nada”. A muchos años de distancia vaya mi gratitud al profesor Alois Dempf (Múnich), que me abrió la puerta de su despacho como a tantos otros becarios españoles de aquel momento.

España está muy al sur y Galicia muy al noroeste. Solo en 1990 conseguiría yo hacer el *Grand Tour* y conocer Italia hasta la Magna Grecia, por donde anduvo Pitágoras, y Sicilia, donde estuvo Platón.

Al sur de Galicia está Portugal —cercanía geográfica, lengua cercana— y en el curso de un viaje a Portugal murió mi esposa, compañera de esos viajes y del gran viaje que es la vida. Pasos, vías, desvíos y extravíos. Vidas.

8. Estuvo en Marburgo con la escuela “neokantiana” de Cohen y Natorp.

EL CAMINO DEL DESTIERRO

También hay el viaje no querido. A Séneca le expulsa el emperador Nerón a la isla de Córcega. La revolución rusa aventa a muchos intelectuales de Rusia. La Escuela de Frankfurt, el Círculo de Viena han de irse de Alemania y Austria cuando llegan los nazis. La Guerra Civil arroja de España a una parte considerable de sus intelectuales.

El poeta romano Ovidio, desterrado por Augusto fue, que yo sepa, el primero que cantó la melancolía del desterrado. Desde la ciudad de Tomis (hoy Quivia), ciudad de la Moesia, a orillas del Ponte Euxino (hoy mar Negro) escribió un poemario titulado *Tristia*, al que pertenece este recuerdo.

Squalidus, inmissis hirta per ora comis (“Desaliñado, con los cabellos sueltos por mi barbada cara”), el poeta evoca la noche de la partida al destierro.

*Cum subit illius tristissimae noctis imago
Quae mihi supremum tempus in urbe fuit;
Cum repeto noctem qua tot mihi cara reliqui,
Labitur ex oculis nunc quoque gutta meis.
Iam prope lux aderat, que me discedere Caesar
Finibus extremae usserat Aussoniae.
Nec mens nec spatium fuerant satis apta paranti.*

(“Cuando recuerdo mi última noche en la Urbe.;
Cuando vuelvo a acordarme de la noche en que abandoné
cuanto me es querido
Las lágrimas caen de mis ojos.
Ya estaba cerca el día en que César había mandado
que yo abandonase
los confines de la extrema Ausonia...
Ni la mente ni el tiempo me habían predispuesto para la marcha.”)

Tristia, elegía III. Tomado de *Autores selectos de la más pura latinidad*, tomo III, París, 1866, p. 92

El poema prosigue evocando los lloros de la mujer y de los tiernos hijos, la recogida a toda prisa de lo que iba a llevarse, el coche esperando a la puerta...

El desterrado tendrá que habituarse. *Ibi bene, ibi patria.*

EL RETORNO

El viajero ha dejado sus maletas y sus prisas, y al amor de la lumbre contará sus aventuras a los nietos o escribirá sus *Recuerdos* de viaje.

*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage
Ou comme cestuy-là qui conquist la toison
Et puis est retourné, plein de usage et de raison,
Vivre entre ses parents le reste de son âge.*

“Feliz quien como Ulises ha hecho un buen viaje
O como aquel que conquistó el Vello de Oro
Y después ha retornado lleno de experiencias y de razón,
A vivir entre sus familiares el resto de su vida”.

Joachim du Bellay, siglo XVI

EL VIAJE AL MÁS ALLÁ

La muerte es “el último viaje” y los antiguos (Egipto, Grecia) se lo imaginaron a su manera (Tribunal de Osiris, barca de Caronte). Dado que es viaje sin retorno, es lógico que a algún vivo se le ocurriese viajar allá para enterarse de lo que había de cierto. *Nel mezzo del cammin di nostra vita*, Dante se pone a iniciar su viaje al mundo del Más Allá. Antes lo habían hecho Ulises y Eneas.

EL CAMINO METAFÓRICO

El camino ha servido de metáfora de todo proceso donde haya protagonista con alguna capacidad de elección. Martín Heidegger ordenó que en su tumba se inscribiese: *Nicht Werke; Wege* (No obras; caminos). Al procedimiento para conocer algo le llamamos *método*, esto es camino. El noviazgo es un camino; el matrimonio, otro. Está sobre todo *el camino de la vida. Homo viator.*

*Este mundo es el camino
Para el otro que es morada
Sin errar.
Partimos cuando nacemos,
andamos mientras vivimos
y llegamos
al tiempo que fenecemos,
así que cuando morimos
descansamos.*

Coplas de Jorge Manrique

“Se hace camino al andar”, y algo queda dicho de viajes que hicieron camino. Les deseo feliz viaje en el camino de la vida.

El camino del conocimiento: la universidad cosmopolita en una era de cambios

MIGUEL ÁNGEL ESCOTET

Universidad de Texas

PERMÍTANME con la brevedad que requiere este trabajo, referirme a la universidad cosmopolita en una era de cambios, fundamentalmente en las esferas del conocimiento, de las explosiones del conocimiento, de la dimensión interétnica y del cambio mismo. Los conceptos que aquí presento forman parte de una posición que he ido construyendo con los años y que está patente en mis libros y artículos. Estamos asistiendo a una velocidad de innovación y de generación de ciencia, de multiplicación de las disciplinas del conocimiento como el ser humano jamás imaginó. Esto ha traído como consecuencia, la multiplicación de tecnologías, de instrumentos, de sistemas que intervienen directamente en la actividad cerebral y física de los seres humanos. Esta multiplicación del conocimiento plantea un problema profundo a la educación, puesto que se trata de estar al día en algo que cambia tan velozmente y de manera tan diversificada y, al mismo tiempo, el problema para enfrentar esa inmensa demanda por el aprendizaje cada vez menos terminal y más permanente, para no enseñar la ciencia de anteayer ni la de ayer sino la que está más próxima a la de este momento.

Este desafío de la pluralidad de los conocimientos, de la pluralidad de la ciencia, de la multiplicación de las ramas, pone

en dificultad la propia transmisión del conocimiento. Si lo que nosotros tuviéramos que transmitirles a esos millones de jóvenes que se acumulan en las puertas de las universidades fuera una enseñanza tradicional, como así ocurre en muchas de nuestras facultades, ¿qué les estaríamos enseñando? ¿Les estaríamos preparando para el mundo que dejó de existir hace cincuenta años o los estaríamos preparando para el difícil, complejo y casi impredecible mundo del mañana?

En la medida en que el saber se ha hecho más complejo, más variado y más inacabable, es más difícil transmitirlo. De modo que muchas veces o estamos transmitiendo un saber que ya dejó de tener vigencia o lo estamos haciendo en forma fragmentada, parcial e incompleta y por tanto, estamos sencillamente en un desfase de lo que enseñamos para un mundo en el cual vivimos y no nos estamos preparando para vivir en él. Es aquí donde la universidad tiene un gran reto de transformación. La educación formal ha sido depositaria de la tradición, de la perpetuación de valores. Tanto la escuela como la universidad enseñan a conservar y no a cambiar. Cada vez se informa menos y se forma muchísimo menos. El sistema de ciencia y tecnología avanza con pasos de gigante y el sistema universitario lo hace con pasos de enano, ampliando así más, la brecha que los separa.

Esto, a su vez, trae problemas de otra índole. Trae el problema de lo que se ha llamado las dos culturas. Hasta comienzos del siglo XX, la educación universitaria era una educación científica y humanística, en donde todavía quedaba un poco la imagen renacentista de aquellas personas como Leonardo, que uno no sabía dónde terminaba el artista y dónde comenzaba el científico. Hoy día hemos llegado a una segmentación tan grave como para convertir la ciencia y las humanidades en idiomas separados y muchas veces incommunicables; y es que los saberes han fragmentado los lenguajes. Hay un lenguaje matemático sin el cual es absolutamente imposible entrar en las ramas más

elevadas de la ciencia de hoy, incluyendo como derivación del sistema binario el lenguaje informático. El desconocimiento de estos lenguajes condena a una gran parcela de seres humanos a estar incommunicados y el que los posea, desconociendo otros lenguajes, está condenado a no poder comunicarse sino con ese círculo de personas que hablan esa misma lengua.

Lo mismo ocurre con los que se han mantenido solamente en una cultura humanística. Las dos culturas que existen en el mundo de hoy y que posiblemente son más de dos, la humanística y la científica, tienen que establecer un puente. Algo nada fácil, no para crear personas universales, sino para formar seres humanos con cultura general. Individuos que sepan *mucho* de lo suyo, pero que sepan *algo*, suficiente, de lo otro, de lo que no es su disciplina. C. P. Snow señalaba que tan grave era que un individuo lleno de ciencia no pudiera darse cuenta de lo que significaba la *Novena* de Beethoven, como era grave que un ser humano lleno de pasión literaria, de cultura humanística y artística no supiera lo que significa la Segunda Ley de la Termodinámica.

El avance de la ciencia y el gran drama de esa bifurcación, que no solamente se produce entre esas dos ramas, sino en muchas subramas y disciplinas que hoy día constituyen uno de los grandes problemas de la transmisión de conocimientos y de poder tener una visión gestáltica del mundo, tienen que ser encarados definitivamente por el sistema universitario. No podemos despreciar la educación humanística, a riesgo de crear tecnólogos insensibles a su esencia. No podemos descuidar la formación científica y tecnológica, porque ellas son herramientas del desarrollo indispensable para hacer más científica la educación humanística y más humanística la educación científica. Tengo la convicción de que el mundo del futuro no va a ser de los especialistas, sino de aquellos que integren la especialidad con la generalidad, capaces de comprender la "cultura orgánica", que no es sino lograr el equilibrio sin retardar el cre-

cimiento y promover el crecimiento sin comprometer el equilibrio. La universidad tendrá que encontrar la medida exacta para combinar la estética, la ciencia y la ética en la formación de hombres y mujeres. Pero aun así, centrando los extremos del paradigma de formación, no se podría resolver todo el problema. Para ello, la universidad tendría que convertirse en una institución orientada a la formación permanente, lo que le obliga a estar en constante renovación de contenidos, métodos, prácticas, medios y tiempos.

La educación permanente exige a las universidades desformalizar sus estructuras y sus servicios para dar cabida a nuevas formas de enseñanza-aprendizaje, el establecimiento de sistemas de cooperación en doble vía con las empresas públicas, comerciales, industriales, sociales y comunitarias, crear entramados educativos con los sistemas no formales de la sociedad, el reconocimiento de la experiencia y los aprendizajes por vías distintas al convencionalismo del aula y el laboratorio académico, la incorporación de medios de comunicación e información en el proceso de enseñanza-aprendizaje, la propia desformalización de la educación presencial. Esto significa también la creación de múltiples redes interuniversitarias e intereducativas que rompan con las falsas fronteras del conocimiento, transmisión y generación de saberes.

La cooperación entre universidades de un mismo país y entre las distintas regiones del mundo es una tendencia cada vez más creciente. El intercambio de profesores y estudiantes, las investigaciones conjuntas y el compartir la información y los recursos disponibles son formas imprescindibles para una universidad que —más que ninguna otra institución social— está obligada a trabajar en una realidad interdependiente y universal en la que se mueven las distintas sociedades. Es en parte una visión cosmopolita del conocimiento como esencia del conocimiento mismo. Muchas de estas formas de cooperación ni siquiera exigen el desplazamiento de personas y objetos. Las

nuevas tecnologías de información, de videotelefonía avanzada, de robótica o de comunicación podrían permitir poner al alcance de cualquier universidad bases de datos internacionales y nacionales, bibliotecas, videotecas, sistemas de datos multimedia, teleconferencias de doble vía y teleseminarios, modos de videotexto interactivo y muchas otras formas digitales de educación e investigación cooperativa a distancia. Lo que conocemos es apenas un primer paso rudimentario de un mundo donde el aprendizaje formal e informal se constituirá en la base de la sociedad global, acercando el conocimiento a la persona y no como actualmente ocurre, donde la persona va en búsqueda de ese conocimiento.

Las instituciones con menos recursos financieros tienen, a medio plazo, un potencial de mejoramiento y desarrollo de su calidad académica a través de estas tecnologías. Programas de estas dimensiones podrían acercar a la universidad a una reflexión anticipatoria como vía para predecir los nuevos escenarios del conocimiento y su servicio al ser humano. Permítanme hacer referencia a alguna de las políticas universitarias que menciono en uno de mis últimos libros sobre la misión universitaria (2010) y que están en estrecha relación con la formación universitaria y la explosión del conocimiento. Las mismas constituyen bases filosóficas para el desarrollo de la universidad frente a la explosión y onda expansiva del conocimiento.

El mundo es consciente de la globalización económica y de la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación. Al mismo tiempo, se observa con marcada preocupación la invasión cultural anárquica que esa globalización conlleva y que pone en riesgo la *ecocultura*. Concepto este, que tendría que ser incorporado al desarrollo sostenible para mantener los factores ambientales y culturales que determinan las dimensiones cognoscitivas y afectivas del ser humano. Es decir, a medida que se reduce la diversidad cultural se reducen asimismo, los límites del pensamiento cognitivo y los sistemas

de comportamiento afectivo. Precisamente lo que refuerza la libertad es aquello que como contraposición expande la diversidad. La libertad no se alcanza si no se es capaz de cambiar el ejercicio del control de unos sobre otros por el ejercicio del autocontrol como respeto al otro. Por eso no existe libertad si no existe capacidad de elegir. No existe libertad si no existe diversidad. La asimilación cultural global podría poner en peligro el pensamiento cognitivo como impronta de la creatividad y reduciría los espacios éticos que están interrelacionados con el pensamiento afectivo, creando al mismo tiempo un ser humano más restringido en su capacidad ética y estética para elegir.

Dicho esto, debo señalar con la misma intensidad que la sociedad de nuestros días y de los días que vendrán se caracterizará por su inmersión en un mundo con complejidad de señales y sistemas, inevitable y, por qué no, deseable, si se es capaz de poner esa tecnología al servicio del ser humano y no como se observa frecuentemente, un ser humano controlado, subyugado por la tecnología que es, irónicamente, un producto de su propia creación. En el caso de países en transición o con menor avance tecnológico, el desarrollo afectivo tiene cotas más altas que las de aquellos países que ocupan los primeros lugares de desarrollo científico y tecnológico. Sin embargo, su crecimiento en tecnologías de la información y la comunicación está totalmente supeditado al de los países generadores de esas tecnologías y, lo que es peor, el avance de los países en transición es aritmético y lineal mientras que otros países avanzan geoméricamente y con ecuaciones no lineales.

Las instituciones de educación superior de muchos países del sur de Europa y de América Latina y el Caribe, aun a pesar de los extraordinarios avances que hemos tenido en las tres últimas décadas y, salvo excepciones auténticamente innovadoras, mantienen, en parte por falta de recursos, de apoyos o por exceso de tradiciones, el esquema napoleónico; en la edad del satélite nos aferramos a medios tradicionales, o simplemente

en el mejor de los casos, a reemplazar una tableta por una pizarra y hay quienes todavía están anclados en los apuntes, y por un sistema corporativista que da más valor al que enseña que al que aprende. Este hecho, que no solo afecta a las sociedades en transición, sino también a un buen grupo de países desarrollados, constituye un obstáculo importante para la necesaria reconversión tecnológica y de procesos que requiere el sistema educativo y en especial el de educación superior.

Pero no cabe duda de que el mundo ya está inmerso en una corriente de gran predominio tecnológico, del cual, querámoslo o no, no nos podemos apartar y sobre el que estamos en el deber de conocer y adquirir habilidades para dominarlo, para no quedar marginados, tanto dentro de cada país como internacionalmente. De lo contrario, las actuales generaciones serán responsables de los nuevos alfabetos tecnológicos y del aumento de la brecha que separa hoy a los países propietarios de tecnología, generadores de conocimiento, de los países importadores de ella y simples espectadores. La educación superior, y dentro de ella la universidad, tendrá que dar un salto inmediato cualitativo y cuantitativo. No lo podrá dar sola. Deberá ir acompañada de la sociedad civil y del Estado. Tendrá que hacer frente a las ocho revoluciones del conocimiento.

La educación ha pasado de una dimensión local a un espacio cosmopolita, al igual que muchas otras esferas políticas, económicas, sociales, culturales y tecnológicas. No así la ciencia. Esta siempre ha sido intrínsecamente cosmopolita. No es posible concebir leyes científicas si las mismas no están determinadas por la universalidad, que es precisamente la otra frontera interactiva del cosmopolitismo. Sin embargo, cosmopolitismo no es sinónimo de universalismo, como tampoco es localismo sinónimo de provincialismo. En otros términos: una dimensión universal pudiera ser concebida de forma negativa, es decir, homogeneizadora, reduccionista y opresiva (Hansen, 2011).

Algo semejante a lo que nos planteaba Bertrand Russell (1966) cuando expresaba que el hecho de que una idea sea compartida por la mayoría no quiere decir que sea verdadera; y en vista de lo estúpidamente que se comporta muchas veces la mayor parte de la humanidad, una idea de la mayoría tiene más probabilidades de ser falsa que de ser verdadera. Pero, qué duda cabe, estamos inmersos en la tempestad de los saberes, en la explosión del conocimiento. Probablemente lo que los seres humanos sabemos hoy, nuestro volumen de conocimientos, se ha generado en un gran porcentaje en los últimos años. Estamos asistiendo a una velocidad de innovación y de generación de ciencia, de multiplicación de las disciplinas del conocimiento como el ser humano jamás imagina. Esto ha traído como consecuencia la multiplicación de tecnologías, de instrumentos, de sistemas que intervienen directamente en la actividad cerebral y física del ser humano. Nos ha llevado de un sentido provincialista a una dimensión cosmopolita reforzada por el uso de tecnologías de comunicación que transportan nuestros mundos reales y virtuales al simple sonido de un clic. Los mismos movimientos sociales y políticos se mueven más y más de redes jerárquicas a redes sociales (Lingard, Nixon and Ranson, 2008).

Las respuestas al *saber qué* y al *saber cómo* se manifiestan en la revolución del *poder explosivo*, la fisión nuclear hoy todavía orientada hacia la guerra y que debería derivarse hacia la cultura de la paz; en el *cambio global* dentro del concepto de desarrollo sostenible; en la *biotecnología* para transformar la relación entre bienestar y miseria; el mundo de la *comunicación* como instrumento para acercar interactivamente las personas y los pueblos y dar acceso a formas de compartir el conocimiento.

Las respuestas al *saber por qué* y *saber quién* están entre las revoluciones del sistema de valores. Es decir, la *ética ecológica* como preservación de la diversidad en el medio ambiente y en formas cognitivas de autocontrol del hombre; la *justicia* que

converge en el respeto a los derechos humanos, en la solidaridad, en la justicia social y en un profundo respeto a la libertad; la *identidad cultural* como forma multicultural e intercultural sin pérdida de la libertad de pensar por encima de los errores y prejuicios de la sociedad y el tiempo en quo se vive; y la *participación* como practica subyacente del espíritu democrático de la sociedad global.

Finalmente, la universidad tiene otra gran pregunta que contestar en función del conocimiento, la más importante, la que da un sentido a lo que indicábamos al inicio de esta conferencia como cosmopolitismo ético: *¿para qué?* La respuesta está en hacer frente a la permanente *revolución estética* como esa dimensión del hombre que busca la belleza, la armonía dentro del caos y el cultivo del espíritu; y a la *revolución ética* como conjunto de valores opuestos a la destrucción del ser humano y su hábitat, a la intolerancia, al autoritarismo y a la corrupción material de las ideas. Sin estas dos revoluciones, las ocho anteriores no tienen sentido, pues serían parte del lado oscuro y destructor de la propia vida. Las grandes crisis sociales, económicas y políticas han sido en el fondo crisis éticas y estéticas.

Ahora bien, todas estas explosiones y sus ondas expansivas no vienen dadas siempre por esquemas lineales preconcebidos, organizados y simplificados. El mundo del conocimiento se mueve entre esquemas complejos de certeza y de incertidumbre. Sin embargo, la universidad y el sistema educativo en general enseñan a manejar variables de procesos estáticos, modelos de predicción basados en series históricas, diseños curriculares lineales y verticales, solución de problemas que ya se han resuelto como un ejercicio de la memoria, aprendizaje pasivo y una precaria información en el cada día más inabarcable mundo del conocimiento. Sin embargo, los profesionales que no intentan mantenerse al día son claramente unos impostores en su profesión, unos profesionales deshonestos que incurrir

en un ejercicio profesional fraudulento. También en este ámbito, la filosofía alrededor del cosmopolitismo es implacable en ejercer esta praxis como imperativo moral (Hill, 2000).

Las condiciones presentes y futuras de la sociedad y las exigencias de su desarrollo acelerado en todos los dominios del pensamiento, exigen un cambio de la universidad, no un simple proceso evolutivo, para que pueda alcanzar los objetivos de progreso. Este criterio se sustenta en al menos, tres argumentos:

1. La dinámica del cambio social que produce de forma permanente nuevos estímulos en la demanda de la sociedad. Los nuevos conocimientos y procesos modifican el sistema de valores y orientan y subordinan el proceso económico y su equitativa distribución. La educación en general y la universidad en particular orientan su acción hacia el progreso, pero al mismo tiempo, lo modifican o lo transforman. La universidad, en el ejercicio de un cambio permanente, contribuye a la creación de nuevas dimensiones y modelos de conocimientos al menos, a la adecuación al medio nacional de modelos universales de conocimiento y al diseño, crítica y evaluación de nuevos modelos sociales.

2. Los cambios producidos en la mayoría de los sistemas universitarios han sido reformas parciales, superficiales y de tipo remedial, que no han conducido al cambio integral que demanda el desarrollo global y sostenido. En múltiples ocasiones se observa que una reforma parcial, que en un principio se consideraba acertada, produce resultados negativos cuando las acciones reformadas interactúan con otros elementos que no han cambiado. Un cambio permanente y progresivo, por el contrario, modifica acciones bajo el análisis de las consecuencias en el sistema global. El cambio es un componente dinámico capaz de anticiparse a la realidad futura inmediata, mientras que la evolución es una adaptación natural a una realidad ya

existente. En general, las universidades contemporáneas han evolucionado, pero no han cambiado de forma integral.

3. Un proceso de evolución de la universidad mantiene sin grandes modificaciones sus misiones y políticas. Un proceso de cambio exige transformar aquellas prácticas que la realidad requiere, crear nuevas y hacer permanecer las que mantienen su vigencia. Cambiar la universidad no es, por tanto, sinónimo de romper con todo lo existente. Tampoco es la adopción esnob e impulsiva de innovaciones. Semejante estrategia “modernizadora” produce algunas veces resultados contrapuestos: mantiene tradiciones que deberían cambiar, mientras cambia otras que deberían permanecer. El cambio permanente obliga a una evaluación permanente. No se puede cambiar sin el estudio y valoración de la realidad ni se puede esperar a cambiar a expensas de los resultados de ese estudio. La práctica imperante consiste en llevar a cabo evaluaciones al final de una reforma para hacer otra. Pero la velocidad del cambio es de tal naturaleza que, cuando se termina la evaluación, la nueva realidad es tan diferente con respecto a la que se acaba de evaluar que sus resultados no son ya pertinentes a las nuevas realidades sociales y económicas.

El conocimiento adquirido no es producto de un proceso desarrollado en el vacío, sino en la interacción de experiencias, tanto individuales como sociales que dan sentido a la vida del ser humano. Por ello, educar en su sentido más amplio no puede ser sinónimo de enseñar, instruir o entrenar. Educar es formar e instruir al mismo tiempo. Es combinar los procesos cognitivos, psicomotores y afectivos, convirtiendo los contenidos en elementos libremente disponibles y discernibles, pero también como parte del crecimiento de la personalidad y de la convivencia en sociedad. Veamos solo algunos puntos.

■ Transformar y mejorar el sistema educativo sin etnocentrismos es adecuarlo a las necesidades del futuro. Un futuro que

sin duda será interétnico, intercultural, que tiene que respetar la variedad y singularidad de las culturas que definen nuestro mundo. A ese futuro interétnico de la educación se le unen muchos otros futuros: el ecológico, el científico, el técnico, el económico, el del binomio trabajo-ocio, el de cultura de paz, el estético, el ético. Es un mundo multidimensional y un futuro impredecible en vertiginoso cambio, con un sentido gestáltico de que la unidad, el todo, son producto de la variedad, de la diversidad, del movimiento. Pero diversidad no significa desigualdad ni asimetría. El concepto de diversidad parte de la equidad de derechos y deberes de las personas que se obtiene a partir de políticas y hechos desiguales, diversos, mediante el perfeccionamiento de lo que está existencialmente implícito en la solidaridad y fraternidad. Aquí está el gran desafío para combatir la pobreza, el racismo, la violencia, la cultura de la guerra, la degradación del medio ambiente, la ignorancia... Por ello, a esa educación diferenciada que busca obtener iguales resultados, se tendría que incluir una educación para la diversidad basada en los componentes afectivos del aprendizaje.

■ La diferencia entre una escuela y un centro de entrenamiento es que la escuela debe orientarse al desarrollo integral del ser humano en consonancia con su medio, no solo mediante la enseñanza de destrezas y capacidades, característica de los centros de entrenamiento, sino en el aprendizaje social y cultural y en el crecimiento como persona, no en soledad, sino en constructiva compañía. Sin embargo, la escuela, que en buena parte de los países demuestra tener problemas graves en el desarrollo de las competencias cognitivas —como las que corresponden a los lenguajes matemáticos o abstractos—, tiene aún mayores dificultades en el manejo de variables sociales y culturales. La violencia, el egoísmo, el abandono de conductas cooperativas, el racismo, la intolerancia, la educación etnocéntrica y nacionalista, son parte de un problema más generalizado. Nuestros sistemas educativos están informando mal y formando mucho peor. La educación

afectiva está prácticamente remitida a un último lugar y esto es, a mi juicio, una de las causas más importantes de la mala salud de la educación en general.

■ La escuela tendrá que poner más atención a las variables afectivas. En nuestro libro *The Psychosocial and Cultural Nature of Education* se presentan 21 variables afectivas que son esenciales en la construcción de la educación del futuro. Entre ellas, desarrollar el pensamiento ético y estético, las conductas de flexibilidad y tolerancia, el ejercicio permanente para la liberación de prejuicios mentales y sociales, la moderación de lo superfluo, el ejercicio de la compasión, el aprender a compartir el conocimiento, aprender a saber escuchar, fomentar las actitudes generosas, reconocer lo que otro puede enseñarnos, aprender el sentido de convivencia con la naturaleza, con el conocimiento y con el propio ser humano. En definitiva, aprender a aprender en compañía.

■ Los grandes avances de la neurociencia y su aplicación al aprendizaje serán de importancia decisiva para crear programas que no solo permitan la evolución de las variables cognitivas y el avance de la inteligencia artificial, sino también de la comprensión y estimulación de las actividades humanas en las esferas de las decisiones morales, sociales, emocionales y del aprendizaje afectivo. Es mucho más importante aprender a amar el aprendizaje que aprender odiándolo. Este es el gran desafío de la educación del futuro, acompañado por la construcción ética del conocimiento.

■ La educación afectiva requerirá modificar radicalmente la formación de maestros y profesores. Además de su formación científico-matemática y social tradicional, deberán ser profesionales con extensos conocimientos de psicología, ciencias de la salud, tecnología, filosofía y áreas afines para que puedan llevar a cabo todos los procesos de atención a los estudiantes en sus distintas etapas evolutivas. Así mismo, la educación del futuro de cada persona tendrá que ser responsabilidad de un equipo de profesionales de diferentes disciplinas.

Finalmente, el hilo conductor tiene que partir de las dos instituciones fundamentales de la sociedad: la familia y la escuela. Ese hilo debe dirigirse a la educación como práctica de la democracia, de la libertad, de la equidad, de la modernidad, de la innovación y de un humanismo comunitario. Hilo que nos conduce a un futuro deseado, a unos ideales a los que no se puede renunciar. Un futuro interétnico impregnado de la mayor riqueza que tiene nuestro mundo, su variedad cultural. Un futuro para la educación que, sin renunciar a su función de desarrollo de competencias cognitivas y meta-cognitivas, profundice en las dimensiones afectivas y actitudinales.

Se podría concluir refiriéndonos a nuestra convicción de que la universidad es un servicio público. Este puede ser de gestión privada o de gestión pública. Es en lo que debería diferenciarse. En nada más. Las universidades son buenas o malas, no públicas o privadas. La investigación sobre la universidad afecta a lo privado y a lo público. Se dice que la sociedad crea controles porque las personas no saben autocontrolarse. Las universidades dejarán de ser controladas el día en que ellas mismas se controlen. No es esta una expresión banal. Implica todo un tratado ético. A la universidad, que ha recibido el privilegio de ser considerada rectora de las ideas y de los valores, traiciona su misma esencia si no practica lo que enseña dentro y fuera de sus muros. Una universidad que se base en un desarrollo intuitivo, subjetivo y talámico no debería recibir el privilegio de existir pues constituye un peligro social, una estafa a la sociedad. La universidad tendría que practicar el ejemplo estudiándose a sí misma, tomando decisiones amparadas en análisis rigurosos y contrastados, rectificando a tiempo errores y procesos inadecuados. Por ello, la autoevaluación regulada, la investigación institucional no es un lujo, ni un derecho, ni una parte complementaria, ni siquiera una unidad física: es esencia de la universidad, existencia de la universidad y expresión ética de la universidad.

El estudio del cambio, como manifestábamos previamente, tiene su profunda razón de ser en el hecho de que tanto el individuo como la sociedad distan mucho de ser factores rígidos e invariables; antes por el contrario, su realidad está en su devenir. Las rápidas mutaciones, a ritmo de vértigo, que se registran en el panorama cultural, social y científico de la sociedad contemporánea dan origen a la inseguridad y su secuela de ansiedad y angustia, rasgos típicos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. En estas condiciones de mutación permanente se les hace difícil hoy sentir la tierra bajo los pies. Ese sentimiento de inseguridad que se impone a su existencia compromete gravemente el sano desarrollo de su potencial humano.

Pero lo cierto es que los momentos sucesivos de la inevitable evolución se fundamentan en el cambio mismo, sin que este engendre necesariamente una crisis. El cambio que engendra una crisis es el que elimina un sistema de valores e introduce otro nuevo, como ya señaló Ortega y Gasset. El cambio es la ley misma de la evolución, mientras la crisis es la ruptura. En definitiva, la crisis se produce por no estar preparados para el cambio. Es aquí donde radica, a mi juicio, el eje de la acción universitaria y en general, de la educación: *formar al ser humano para el cambio permanente y aún para la eventual crisis producto de la transición.*

La resistencia al cambio, el negativismo frente a toda innovación y la agresividad que esta puede llevar a generar, reconocen frecuentemente su origen en los cambios no comprendidos, no asimilados, no compartidos, no deseados. Martin Fishbein, en sus investigaciones sobre formación y cambio de actitudes, llegaba a la conclusión que la tal "resistencia al cambio" no existía como tal, desarrollada como impronta en el hombre, sino que la misma se producía porque los cambios se hacían tan mal que los mismos producían resistencia. Es decir, que un buen programa de innovación tiene que tener dentro de él los elementos necesarios para que, sin reducir el

contenido y extensión de sus objetivos, sea capaz de disolver la resistencia. De hecho, la resistencia desaparece cuando educamos para el cambio.

Permítame terminar estas breves reflexiones con un pasaje de ese bello y profundo cuento de *Alicia en el país de las Maravillas*, al que siempre me refiero cuando de educación trata mi intervención. Como todos ustedes saben, hay un personaje que es la Reina Roja, que invita a Alicia a correr y correr, y cada vez más desesperadamente. Alicia en esa carrera frenética se da cuenta de que están en el mismo sitio; que no han avanzado, que se encuentran en el mismo lugar. Alicia, exhausta de esta carrera, le pregunta a la Reina: “—Pero... qué cosa tan curiosa, que hemos corrido tanto y no hemos avanzado. Ah —le dice la Reina Roja—. Este país es muy rápido, aquí hay que correr mucho para estar siempre en el mismo lugar. El país tuyo, Alicia, a lo mejor es un país muy lento, en el que uno corre y avanza”. Esa es la realidad de la educación y del mundo del conocimiento. Hay que estar en una carrera permanente para estar en el mismo lugar, porque si uno deja de correr empieza a quedarse atrás. Para poder avanzar, habría, como dice la Reina Roja, que estar corriendo siempre y no parar nunca.

De modo que la educación es sencillamente un proceso sin fin y el aprendizaje un viaje continuo sin retorno. Uno no sale de la universidad nunca, porque debería estar regresando permanentemente a ella. La universidad tiene que revolucionar su naturaleza actual para estar cambiando sin pausa, para crear impronta en su comunidad de que el aprendizaje es la capacidad del ser humano para anticiparse al futuro, para resolver las situaciones nuevas, para arriesgarse a pensar, para seguir aprendiendo. Si la universidad apuesta por los cambios superficiales y caprichosos, por los cambios cosméticos, por el aprendizaje fragmentado y terminal, le pasa lo que al país de Alicia, se queda atrás por no haber corrido lo suficiente para mantenerse

en el mismo lugar del conocimiento integral, de cultura, de solidaridad y de libertad. Hace falta una formación que sea capaz de abarcar el cosmopolitismo sin pérdida de las señas de identidad, necesitamos más educación universitaria del corazón, de la sensibilidad del espíritu ético y estético. Como expresa Bertrand Russell, “uno de los defectos de la educación universitaria moderna es que se ha convertido demasiado en el aprendizaje de ciertas especialidades, y demasiado poco en el ensanchamiento de la mente y el corazón mediante un análisis imparcial del mundo.”

REFERENCIAS

- Cleveland, H. (1991). “The knowledge Imperative”. *The Aspen Quarterly* 3, 1, 8-45.
- Escotet, M. A. (2016). “El aprendizaje servicio y el futuro de la educación superior en sus dimensiones éticas y estéticas”. *II International Congress on Service-Learning in Higher Education*. Santiago, octubre 14.
- Escotet, M. A. (2012). “Educación afectiva: alas para el viaje del futuro”. *Crítica* 982, noviembre-diciembre.
- Escotet, M. A. (2010). *Universidad y Devenir: Entre la Certeza y la Incertidumbre*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Escotet, M. A. y Álvarez, C. M. (2004). *Psychosocial and Cultural Nature of Education*. Boston: Pearson.
- Escotet, M. A. (2004). “La Universidad occidental ante el siglo de la incertidumbre”. In Marquis, C. (Ed.). *La Agenda Universitaria*. Buenos Aires: Editorial UP, 251-264.
- Escotet, M. A. (2000). *Cultural and Social Foundation of Education: An Interdisciplinary Approach*. Boston: Simon and Schuster.
- Hansen, D. T. (2011). *The Teacher and the World. A Study in Cosmopolitanism as education*. Nueva York: Routledge.
- Hill, J. D. (2000). *Becoming a Cosmopolitan*. Plymouth, UK: Rowman.

- Lingard, B. Nixon, J, y Ranson, S. (2008). *Transforming Learning in Schools and Communities*. Londres: Continuum.
- Russell, B. (1966). *Marriage and Morals*. Nueva York: Liveright Publishing.
- Santos, M. A. (Ed.) (2013). *Cosmopolitismo y Educación*. Valencia: Editorial Brief.
- Snow, C. P. (1959). *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Los caminos de Llull

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ
USC

A Horacio (q. e. p. d.) y Reboiras¹

UN PEREGRINO BALEÁRICO EN COMPOSTELA

CUENTA EL *CODEX CALIXTINUS* que Santiago de Compostela era, en el mes de julio, a mediados del siglo XII, un hervidero de peregrinos. Difícil de creer, no lo vamos a discutir. Pero algo de cierto debe esconder lo allí escrito: “A este lugar vie-

1. A Fernando Domínguez Reboiras, un gallego en la galaxia lulliana, miembro del Raimundus Lullus Institut de la Albert Ludwigs Universität, Freiburg, de Brisgovia y editor del *Doctor Illuminatus* en el *Corpus christianorum. Continuatio medievalis*. Y a Horacio Santiago-Otero (1928-1997), que tanto luchó por la presencia latina en foros medievalistas internacionales, estudioso del diálogo interconfesional (*vid.* Santiago-Otero, H. [ed.] [1994]: *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Turnhout: Brepols), y que tantos lazos tuvo con Galicia. También para el maestro, César L. Raña Dafonte, que escribió sobre P. Abelardo y el diálogo entre culturas. Como dijo el poeta, somos corredores de fondo que nos vamos pasando la antorcha de la vida y del saber. (Siendo la lengua gallega, el latín del siglo XXI aquí, en la tierra del Apóstol, permítaseme que la emplee en mi conferencia, aunque, por respeto a la concurrencia, aligerándola, incluyendo textos en castellano.)

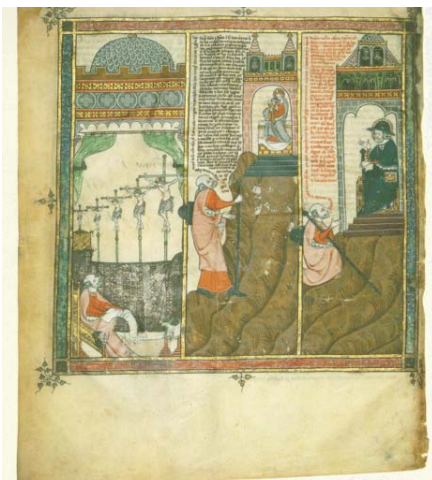
nen los pueblos bárbaros y los que habitan en todos los climas del orbe: francos, normandos, escoceses, irlandeses, galos, teutones, íberos, gascones, baleáricos, impíos navarros, vascos, godos, provenzales, garascos, lotaringios, catos, ingleses, bretones, gente de Cornualles, flamencos, frisonos, alóbroges, italos, de Apulia, poitevinos, aquitanos, griegos, armenios, dacios, noruegos, rusos... libios, cirenaicos, panfilianos, cilicios, judíos y *caetere gentes innumerabilis*². En 1311, tardíamente, cuatro o cinco años antes de morir, en las vísperas del Concilio de Vienne, en el Delfinado, de paso por París, Ramon Llull recalca en la Cartuja de Vauvert (hoy en los Jardines de Luxemburgo), y relata a la comunidad de amigos que tiene allí su vida, y una mano anónima, quizás la de su discípulo Thomas Migiéri o Le Myésier, redacta la *Vita Coetanea*, una de las biografías de nuestro futuro Beato. Ya en el arranque nos cuenta su “conversión”, datada en 1261-1264. De una vida mundana, cortesana y de trovador, o juglar, decide entrar al servicio de Dios, visto que, él entiende, que lo reclama como *miles* o caballero de su ejército de evangelización, al servicio de la fe católica, su futuro ministerio, como él mismo dice. Decidió entonces, formarse en letras y escribir libros contra los errores de los infieles e incrédulos. Misión fruto, pues, de la “inspiración divina”. Sólo

tuvo en aquel instante una idea: convencer a los poderosos, príncipes y Papa, para que construyeran monasterios y centros de enseñanza de lenguas orientales, especialmente árabe. Tres metas se puso: dar la vida por Cristo (el martirio), escribir libros contra infieles (para convencerlos de su ceguera) y crear instituciones de enseñanza de lenguas orientales (con fines de misión). Tres promesas o votos que, entre lágrimas, renovó en la iglesia más próxima: “9. Y, acabada su oración, volviéndose a su casa, como quiera que los negocios mundanales le tenían aún empachado, paso tres meses que con diligencia no pudo en las cosas dichas trabajar, mas cuando llegó a la fiesta de aquel glorioso serafín monseñor de san Francisco, y al oír el reverendo maestro el sermón de un obispo que en dicha fiesta predicaba diciendo y contando cómo el glorioso serafín monseñor san Francisco, habiendo dejado todas las cosas mundanales, se había dado totalmente al servicio de la cruz, fue tocado en sus entrañas, y deliberó que, vendidas sus posesiones, él haría otro tanto. Y de hecho, dejando alguna parte de bienes para sustento de su mujer e hijos, fuese a la iglesia de san Jaime [*Sanctus Iacobus*], y a Nuestra Señora de Rocatallada [*Rocamador*], y a diversos lugares santos, para suplicar a nuestro Señor que lo guiase en aquellos tres propósitos que había deliberado hacer”³. Habla nuestro visitante baleárico.

2. Con Camilo Fernández Valdehorras, quedamos algo desconcertados de por qué no son mencionados los catalanes o los aragoneses, pero, también, de por qué los navarros eran considerados impíos. Esta breve entrada se beneficia abiertamente del trabajo de: Fernández Valdehorras, C. (2007): “Ramon Llull, peregrino a Compostela no século XIII: escolios sobre a filosofía do beato mallorquín”. En *El camí de Sant Jaume i Catalunya: actes del Congrés Internacional celebrat a Barcelona, Cervera i Lleida, el dies 16, 17 i 18 d'octubre de 2003*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 543-557. (Este autor aprovecha algunas ideas de un texto previo de M. Santos Noya sobre “el camino en el pensamiento de Ramon Llull” y otros, sin que esto minore, para nada, la valía académica de su propio trabajo. Recientemente, entre nosotros, se ha ocupado del autor el doctor Anxo González Fernández.)

3. Llull, R. (1981): *Obra escogida. Vida coetánea. Libro de maravillas. Árbol ejemplifical. Desconsuelo* (bilingüe). *Canto de Ramon* (bilingüe). Introducción Miquel Batllori. Traducción y Notas de Pere Gimferrer. Madrid: Alfabara. *Vida coetánea*, pp. 5-6. Se confunden, en esta versión catalana del texto latino, el topónimo del santuario de Rocamador (*Ruppis Amatore*), centro de peregrinación mariana. Reproducimos aquí una miniatura que figura en el *Breviculum* de las obras de R. Llull, compuesto o recopilado a mediados del siglo XV sobre los materiales recabados a comienzos de esa centuria por su mencionado discípulo Thomas de Le Myésier, en el monasterio benedictino de San Pedro de la Selva Negra, hoy depositado en la Biblioteca de Karlsruhe, en Alemania. *Vid.* también, García Palou, S.: “Ramon Llull, en Compostela”. En *Baleares*, 25 de julio de 1973.

Peregrinó, pues, a Compostela. El peregrinaje a Compostela, fue el de muchos otros en su tiempo: el propio Francisco de Asís (ca. 1213)⁴ o Domingo de Guzmán (ca. 1220), los fundadores de las nuevas órdenes de predicadores y mendicantes. Pero el suyo no era este tipo de peregrinaje, como pronto se vio. Se quejará luego en un texto, escrito entre 1272 y 1275, primero en árabe, luego trasladado al catalán, el *Llibre de Contemplació de Déu*, especialmente en la parte introductoria del capítulo 113, de la dureza del camino, y, en ocasiones, de lo



4. La huella del *Poverello* en él va a ser constante y variada: 25 años después de su fundación en 1209, los frailes menores ya habían enviado misiones a Túnez, sembrando la “simiente del sacrificio”, en la *Regula I Fratrum Minorum* (1221) dedicó un capítulo a la conversión de sarracenos e infieles, el propio Francisco en torno a 1212 quiso marchar a Siria y Marruecos, impidiéndoselo solo tempestades y enfermedades, en la hagiografía se dice que se entrevistó con el Sultán Melek-el-Kamel (*Legenda major*, cap. IX), los franciscanos tenían escuelas de lenguas (árabe, hebreo, griego y otras bárbaras) (*Studia linguarum* en Mallorca, 1237, Túnez, 1245, Murcia, 1266, Barcelona, 1280, Valencia, 1280 y Játiva, 1291) (igual los dominicos).

poco edificante de este ejercicio de devoción, a tenor de paisajes y paisanajes. Quiso tomar fuerzas en Compostela, para andar otros caminos.

En realidad, con el paso del tiempo, los caminos del *Doctor Iluminado* fueron muchos, diversificándose, como él mismo confiesa, o desplegándose en variaciones sobre el mismo, hasta cierto punto, que también pudiera ser: desde aquel primer camino de trovador de cantares de amor y amigo, vivirá luego, y durante más de 60 años, el camino de la peregrinación (que querrá ampliar a Tierra Santa), el camino del abandono familiar y de toda ligadura con el mundo, el camino de la contemplación, el camino interior (ascético-místico), el camino de la formación (en gran parte autodidacta), el camino del apostolado menudo, el camino de la fundación de colegios de lenguas orientales, el camino de la polémica intelectual (que jamás rechaza), el camino de los poderosos de la tierra (de las cortes principescas, en socorro y pidiendo medios siempre para su empresa y misión, en Aviñón, Roma y Concilios, en busca de la bendición papal e impulso de sus proyectos evangelizadores), el camino de la escritura (didáctica, pedagógica, de infinitos registros, noelas, poemas o tratados de filosofía o teología desde, y de diatriba), el camino de la locura de la cruz y del martirio, el camino de las universidades (donde enseña sus *Artes* a los artistas, profesores laicos de la Facultad de Artes, Filosofía, de la Sorbona), los caminos de la inquisición (fundamentalmente, contra averroístas)⁵, los caminos del apostolado directo (en Mallorca y Sicilia, pero también en Túnez o Chipre), los caminos de la naturaleza (libros de las maravillas del mundo y de las bestias), en fin, los caminos de la diplomacia de la fe.

5. Censura e inquisición que sus propios escritos padecerán luego también en cuerpo propio.

En todo caso, tras el peregrinaje a Santiago de Compostela, quiso a continuación ir a la Sorbona parisina, proyecto que le desaconsejó Raimundo de Peñafort. Volvió a Mallorca, y será allí, en el Puig de Randa, donde tendrá su famosa “Iluminación”, que lo lleva a ahondar en tres proyectos, intentar fundar instituciones de enseñanza de lenguas orientales, especialmente la árabe, escribir un libro para convertir a los infieles (su *Arte*), y lanzarse a la conversión de los musulmanes, con estas dos herramientas, lo que lo lleva a escribir el pionero y embrionario *Libro del gentil y de los tres sabios* (1274-1276). No son los tres del dístico de la copla: “Tres sabios hubo en el mundo: / Adán, Salomón y Raymundo”; pero sí se corresponderían con los tres personajes, presentes y ausentes, del cuento boccacciano de los “tres anillos”, del que vamos a hablar un poco más adelante.

RESISTENCIAS

La tarea, desde luego, no era sencilla, y esto por varias razones, unas que oculta y otras que sobredimensiona. En su cruzada, en efecto, pone el acento en el hecho diferencial que separa a cristianos de judíos y musulmanes: el misterio de la Encarnación y la Santísima Trinidad, sobre el que Llull escribió mucho⁶. Pero en esto el *Alcorán* de los musulmanes es taxativo: “Creed en Dios y en sus apóstoles; pero no digáis ‘Tres’ ¡Absteneos de esto!... ¡Alá no es sino un solo Dios!” (*Corán*, Sura

IV, 169); y: “Descreídos son los que dicen: ‘En verdad, Dios es el resultado de tres’; pues no hay otro Dios, a no ser el Dios único” (*Corán*, Sura V, 77)⁷. Difícil conciliación, por lo tanto, por más que nuestro futuro Beato intente abordar la problemática, pedagógicamente, a través de sus artes y árboles, a partir de una lógica combinatoria que parte de los atributos de Dios, comunes a las tres religiones, y, de forma enciclopédica, permite esclarecer, según él, cualquier cuestión, por muy intrincada que sea, incluso este dogma del cristianismo, que se propone hacer inteligible, razonable, a los otros dos credos monoteístas. El método es complejo, y, en él, explora las posibilidades que la flexible lengua árabe, de raíces triádicas, le permite. Pero el trasfondo, desde luego, debe mucho a Agustín de Hipona, tanto a nivel epistemológico (teoría de las facultades humanas), como ontológico (ejemplarismo) y doctrinal (la formulación, más intuitiva que racional, alegórica, del misterio trinitario), deuda no siempre reconocida por él. Veamos como presenta la cuestión, una de las muchas fórmulas empleadas, en el *Libro del gentil y los tres sabios*:

“Dios, ¡bendito sea siempre!, es su propio poder, su propia sabiduría y su propio amor. Pues si al sol y al fuego, que son criaturas, conviene un uso a dichas flores para que Dios pueda hacer uso de su poder, sabiduría y amor en todas las criaturas. Porque si no lo hiciera, sucedería que el sol y el aire concordarían mejor con la perfección de poder que el poder, sabiduría y amor divinos, y eso es imposible. Por esa imposibilidad se pone de manifiesto que, si las cámaras antes mostradas, es decir, las flores, concuerdan para servirse de las criaturas, cuántos más son esencialmente

6. Algunos títulos específicos sobre el tema: *Dictum de Trinitate* (1288-1289), *Liber de Trinitate in unitate permansive in essentia Dei* (Montpellier, abril de 1309), *De secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* o *Liber de Trinitate et Incarnatione* (Mallorca, 1312-1313), *Liber de accidente et substantia* o *Liber de accidente per novum modum* o *Liber de venatione Trinitatis per substantiam et accidente* (Mesina, 1313), *De Trinitate trinissima* (Mesina, noviembre de 1313), *Liber de multiplicatione quae fit in essentia Dei per divinam Trinitatem* (Mesina, abril de 1314).

7. Va a tener réplica. El apóstata fray Anselmo Turmeda, de la orden de los frailes menores, franciscano, va a escribir el *Presente*, o *Regalo del hombre letrado para refutar a los partidarios de la Cruz*, por *Abd-Allah ibn'Abd-Allah*, el Drogman, este fue el nombre árabe que adoptó, fechado en el 832 de la Hégira, o sea el 1420 de la era vulgar o de la ignorancia, o sea la judeo-cristiana, donde atacará el misterio trinitario.

acordes para hacer uso de sí mismas. Porque si no fuese así, sucedería que Dios concordaría más con la acción externa a él que con la interna, lo cual es imposible. Por esa imposibilidad se demuestra que conviene al poder divino *podereiar* [neologismo], es decir, ejercer el poder, y al sabio *saveiar* [lo mismo], es decir, cultivar la sabiduría, y al amor amar, y eso en bondad, grandeza, eternidad, poder, amor y perfección infinitos. Esta concordancia no podría existir allí sin distinción de propiedades personales diferentes entre sí y que estén en una única esencia divina infinita de bondad, grandeza, eternidad, poder, etc., y que esa esencia sea las tres propiedades personales, que se distinguen mediante la generación personal esencial generadora [Padre], mediante la generación esencial generada [Hijo] y por la procesión general personal procesadora [Espíritu Santo], teniendo cada una todas las flores del primer árbol y siendo todas en conjunto una única flor en la que existen todas las flores de los árboles ya nombradas. Porque si esto es así, por la conveniencia necesaria queda demostrada la Santa Trinidad que nosotros buscamos en las cosas divinas” (Libro III, Artículo 2º-4º)⁸.

(Ensayo toda suerte de argumentos, imágenes, dispositivos teórico prácticos, para demostrar-explicar el misterio, apoyándose finalmente en la “teoría de los correlativos”⁹.)

Pero, en este camino, había resistencias, como era de esperar. A algunas de ellos intenta darle respuesta y poner remedio nuestro autor, otras eran de época y venían de atrás (las dificultades de la lengua árabe, el reguero de sangre de los cruzados

en los lugares santos, la guerra abierta aún en la Península con el reino moro de Granada etc.) Existían otras que eran, por así decir, obstáculos internos, auténticas rémoras, movimientos de quintacolumna, que impedían objetivamente, de una forma manifiesta, ponían trabas a sus proyectos evangelizadores: los debates antitrinitarios en el seno mismo del cristianismo, el conflicto abierto entre el credo latino y el griego, pero a la vez entre los griegos entre sí, el mucho desprestigio en la época de la institución eclesiástica, y el averroísmo latino.

Algunos venían del corazón mismo del cristianismo, como decimos, donde había arraigado una fuerte corriente unitarista y antitrinitaria, que pasando por Roscelino de Compiègne (1050-1120) llegaba hasta Pedro Abelardo (1079-1142) y sus discípulos, doctrinas condenadas en los Concilios de Soissons (1120-1121) y Sens (1140-1141). Así resumirá, con el tiempo, en el artículo correspondiente de su *Diccionario filosófico* (1764), el deísta Voltaire las críticas: “Que las tres personas de la Trinidad son: o tres substancias distintas, o tres accidentes de la esencia divina, o esta misma esencia; en el primer caso, son tres dioses; en el segundo, es un dios compuesto de accidentes, y adoramos esos accidentes metamorfoseándolos en personas; en el tercer caso, es inútil y no tiene fundamento dividir un objeto indivisible, y dividir en ‘tres’ el que solo es ‘uno’. Que si les replican que las tres personalidades no son substancias distintas de la esencia divina ni accidentes de dicha esencia, no se les podrá convencer de que sean algo. Que no debe creerse que los ‘trinitarios’ más rígidos y más inflexibles tengan idea clara del modo con que las tres personas subsisten en Dios, sin dividir su sustancia, y por consiguiente sin multiplicarla” (en español, en línea). Y es bien conocido el hostigamiento de Bernardo de Clairvaux, en su Carta al Papa Inocencio II *Contra algunas doctrinas heréticas de Pedro Abelardo* de 1139, contra esta corriente de pensamiento.

8. Lulio, R. (2007): *Libro del gentil y los tres sabios*. Estudio preliminar por Aurora Gutiérrez Gutiérrez y Paloma Pernil Alarcón. Texto, traducción y notas de Matilde Conde Salazar. Madrid: BAC - UNED (ed. bilingüe, latín-español), pp. 237-299.

9. Que, por cierto, le valdrá las inquinas del inquisidor Nicolau Eymerich, por considerar, entre otras razones, que dejaba muy desdibujada la doctrina trinitaria oficial. Esta última forma de argumentar de nuestro Beato fue muy del gusto del cardenal de Cusa, ya en los albores del Renacimiento, y la modernidad.

Pero, además de este, había un nuevo obstáculo, de cara a su política de conversión. Me refiero al problema de las divergencias doctrinales internas entre latinos y griegos (cisma de Oriente de 16 de julio de 1054), a propósito de temas trinitarios y naturaleza de Cristo (el tema del *Filioque*, que tanta tinta, y en ocasiones sangre, hizo correr), y, a la vez, de las disputas internas, en este punto, entre los propios griegos (nestorianos, monofisitas, ortodoxos), pependencias todas que llegan hasta hoy. Este desgarró interno era un problema real, al que él intenta dar solución en su visita a Chipre, y quizás a la Armenia menor, y en varios escritos de la época, del que es el más significativo el *Liber de quinque sapientibus* (Nápoles, 1295, obra presentada al papa Celestino V), en el que se escenifica un diálogo entre un latino, un griego (fociano), un nestoriano, un monofisita o jacobita (en Siria, Egipto, Armenia y Abisinia, monofisismo propagado por el monje Jacobo Baradai, 578), y un teólogo musulmán. Estos son los cinco sabios. Una obra necesaria para cerrar el círculo abierto en el *Libro del gentil y los tres sabios*.

Estas dos rémoras, o fuerzas de “quintacoluma” (el término es empleado por M. Cruz Hernández en su magnífica monografía sobre nuestro hombre, quizás en otro sentido), engarzan directamente con un nuevo asunto, no doctrinal sino institucional, de igual calado. Aquel que se esconde en la pregunta: ¿por qué aceptar y adoptar unas doctrinas que proceden, y están garantizadas (y son legitimadoras de), por unas instituciones corruptas, podridas? En este punto, debemos hacer un par de observaciones. En primer lugar, que el propio Llull era extremadamente sensible a esta situación, como muestra su inclinación, por veces, hacia los “espirituales”, frailes o laicos, como Arnaldo de Vilanova, que se movía en los mismos círculos de poder que el Dr. Iluminado (cortes pontificias, siciliana, aragonesa, mallorquina, asentada esta última, como es sabido,

en Montpellier), muy castigados todos, unos y otros, por la férula inquisitorial¹⁰. (“Afinidades electivas”, como diría Max Weber, y, a la vez, *liaisons dangereuses*, apostillaría quizás Pierre Choderlos de Laclos.) No vamos a hablar aquí de escritos incendiarios al estilo del *Iesus falsificatus* de Ubertino de Casale (1250-1330), contemporáneo de Llull y Vilanova. O todos los escritos condenados por la Inquisición de este último, como el *Libro de los siete espíritus malignos* (1302), el *Gladius iugulans Thomatistas* (1304) (un desprecio absoluto por el tomismo: “*quidam exercitus bicolor*” que hace “de Cristo un poeta y de Tomás un evangelista”) o el *Tratado sobre la caridad* (1308)¹¹. Sobre este hecho no podía pasar Llull, por emplear una expresión suya bien conocida, “*como gat que passàs-tost per brasen*” (*Lo*

10. Tampoco debe ser ocultada la fascinación que siente por los dominicos, coquetea con ellos: nos adentramos aquí en el complejo mundo interior, espiritual, atormentado a veces, de nuestro hombre. Con todo, estos piosos veladores de la fe le enviaron también su recado, y si bien fue un dominico, Raimundo de Penyafort, quien le había dado los primeros consejos espirituales, va a ser otro, el inquisidor N. Eymerich, quien se convierta, más allá de la muerte de ambos, en su perseguidor de oficio.

11. Pero podríamos mencionar a muchos otros, de los ambientes que frecuenta Llull: en los *De cymbalis ecclesiae* (1301) y su *Philosophia catolica* (1302) de X. P. Olivi, sin ir más lejos, los diferentes estamentos eclesiásticos son fustigados de la cabeza a los pies. En fin, algo de razón debía tener el doble médico, de cuerpo y alma, Arnaldo de Vilanova, a tenor de las nuevas y vaivenes de los tiempos: papas fugaces, algunos desaparecidos en extrañas circunstancias (atentado de Anagni), otros que renuncia al solio (el papa Morrone), sedes largamente vacantes (entre Bonifacio VIII y Juan XXII, más de dos años), antipapas, corte o curia papal itinerante por el sur de Europa (hasta recalar en Avignon, cautiva del rey francés, para lamento de romanos), las facciones cardenalcias (meros satélites de potencias principescas, en ocasiones), los intereses políticos y militares en relación a los principados seculares, y el Emperador de Romanos. El 1299 parecía apuntar al fin del mundo, en parte por la corrupción de la Iglesia, la nueva Babilonia.

Desconhort, xxii)¹². También debió conocer posturas más radicalizadas, como la de los dolcinistas¹³. Dirigió escritos, además,

12. Según algún estudioso, habría asistido puntualmente a las asambleas de franciscanos: 1286, Montpellier, asiste al capítulo general; 1289, en la misma ciudad, al capítulo general de los frailes menores; en 1295, en Asís, asiste al capítulo de frailes menores y toma en él el hábito de la Orden Tercera franciscana (tomamos el dato, de J. Xirau [1946]: *Vida y obra de Ramon Llull. Filosofía y mística*. México: Editorial Orión).
13. Cuando Bernardo Gui, el Inquisidor, combate a los Nuevos-Apóstoles, seguidores primero de Gerardo Segarelli de Parma y luego de Dolcino de Novara, anotará, entre sus críticas a la *Nueva Biblia* de estos, que defienden que hay que vivir en absoluta pobreza, sin nada propio, en la humildad, no haciendo guerras, no persiguiendo a nadie y dejando a los demás vivir a su guisa, “desde el tiempo de san Silvestre, época en la que abandonaron el tipo de vida de los primeros santos, todos los preladados de la Iglesia romana, tanto los grandes como los pequeños, fueron prevaricadores y seductores, salvo con todo el hermano Pedro de Morone, papa bajo el nombre de Celestino”, no hay obligación de pagar diezmos, no es pecado acostarse juntos y desnudos, desprecian los votos, (dicen que) se puede adorar a Cristo igual en los templos como en los campos, no se debe en ningún caso prestar juramento de fe (ante las autoridades eclesiásticas o inquisidores) y callar si preciso fuese (mantener las creencias en foro interno es suficiente), siendo lícita la mentira en estos casos (se dijo), morir con constancia y paciencia pero sin delatar a sus compañeros, entre otros errores. Vid. Gui, B. (2007): *Manuel de l’Inquisition*. Edité et traduit par G. Mollat, avec la collaboration de G. Drioux. Paris: Les Belles Lettres (1ª ed. 1926, 2 vol.), vol. I, Cap. 3, pp. 84-107 y el Apéndice I del vol. II, pp. 66-109 (documentos de la secta de los Pseudo-Apóstoles). Como dato curioso, diremos que Bernardo Gui fue promovido por el Papa Juan XXII a obispo de Tuy, Galicia, el 26 de agosto de 1323, parece que no pisó la sede, y fue relevado el 25 de julio de 1324, siendo trasladado a la sede de Lodève (Hérault); en tal condición, envió una *Littera directa ad partes Hispanie contra sectatores Dulcini heretici qui se falso Christi Apostolos nominant et fatentur* (Apéndice I, vol. 2, pp. 108-119), en la que se informaba de que algunos dolcinistas habían pasado a territorio español, carta de la que recibió respuesta del arzobispo Rodrigo (y no Rodríguez como cree el editor) de Santiago de Compostela (*Littera Roderici Compostellani Archiepiscopi*) con acuse de recibo e indicándole que en la misma ciudad de Compostela y en otros lugares de su dominio, había detectado y mandado

al asceta y eremita benedictino, Pietro Angeleri di Murrone, Celestino V (1294), alabado por dolcinistas, acabamos de ver en nota, que renunció a la tiara pontificia a los cinco meses, escándalo y escandalizado por la corrupción en la sede pontificia.

Eran tres elementos que, claramente, lastraban su proyecto. De difícil solución, por otra parte, y que perduraban y perdurarían por siglos, hasta hoy. Pero, sobre todo, para él existía aún un obstáculo peor, y mayor, el “averroísmo latino”, que se instalara en la Sorbona y amenazaba a todo el *Orbis christianus*: como dijo un autor recientemente, para Llull, aquel era “el Islam en filosofía”. (La vía era más sencilla, menos arriesgada a todos los niveles, entre otras cosas, porque, en este frente, todos los anteriores actores aparecían como coaligados.) Por eso le dedicó tanto tiempo y esfuerzo a combatirlo, en primer término, presentándose en París, para informarse, intentar reemplazarlo con sus Artes, y, luego, escribiendo un largo comentario a los *Syllabus* del obispo Etienne Tempier de 1277 (*Declaratio Raymundi per modum de dialogi edicta contra aliquorum philosophorum et forum sequacium erroneas opiniones, et damnatas a venerabilio Patre Domino Episcopo parisiensiis o Liber contra errores Boetii et Sigerii* (París, 22 de febrero de 1297) (período parisino, 1287-1289) y, finalmente, otros 19 textos, por lo general mucho más breves, contra averroístas y afines (períodos, 1309-1313, el postrero de una estancia de 3 años en París). De los textos dimos cuenta en otro lugar, no nos deten-

prender a sospechosos de defender esta “perversidad” (*videlicet Bernardum cum duobus sociis et Canum cum aliis duobus*). (El arzobispo no puede ser ya Rodrigo González, 1286-1304, ni aún Rodrigo de Moscoso, 1368-1382, así que nos inclinamos a pensar de que se trata de Rodrigo de Padrón, que ocupó la sede entre 1307 [fecha no segura] y 1316. La carta es anterior a su nombramiento fugaz como obispo de Tuy, y quizás tenga alguna relación con él, aunque la dicha designación llegó siendo metropolitano ya Berenguel de Landoira, 1317-1330.)

dremos aquí en ellos¹⁴. Hay que apuntar, sobre esta cuestión, en primer lugar, que, teniendo mucho valor sus escritos, en el ámbito religioso y sobre todo filológico —no en vano fue él quien dotó a la lengua catalana de vigor filosófico y literario, ni más ni menos que el patrón filosófico y minerval de los *Països Catalans*, mérito que en modo alguno se le puede discutir—, lo cierto es que no tiene la formación académica de otras cabezas de la época que lucharon contra el averroísmo, digamos, un san Buenaventura, un san Alberto Magno, un santo Tomás de Aquino, o un Gil de Roma. Su formación filosófica, pese al rendimiento que llegó a extraer de ella, era muy elemental, no era ciertamente muy sólida. No emplea el latín escolástico, o solo en su forma más depauperada y corrupta, hasta el punto de que podemos hablar, en su caso, del uso de un latín romanecado. Su conocimiento de la lengua y la filosofía árabes debió ser similar, más bien escaso. Se dice que escribió muchas obras en árabe, ninguna ha llegado hasta nosotros en todo caso, no podemos opinar, tenemos noticia de que aprendió esta lengua de un esclavo moro con fines de misión evangélica, pero desconocemos la capacitación o formación intelectual de aquel¹⁵,

14. Véase nuestro libro, *Ramon Llull, o filósofo do Mare Nostrum: artes & averroísmo* (Vila Nova de Famalicão, Santiago de Compostela: Eds. Húmus - Seminario de Estudios Gallegos, previsto para el 2015 y todavía pendiente de edición). En él se recoge también una traducción al español del *Liber contra errores Boetii et Sigerii* (París, 22 de febrero de 1297).

15. Se dice en la *Vita coetanea*: “11. Y luego, estando en Mallorca, abandonadas todas las superfluidades de vestiduras que solía llevar, se vistió con hábito muy honesto y del más grosero paño que encontró, y con aquel hábito se dio a saber algún tanto de gramática. Y más adelante compró un moro, para poder aprender de él la lengua arábica o morisca. Y, habiendo estado en esta forma por espacio de nueve años, ocurrió que un día dicho moro, hallándose ausente el reverendo maestro, blasfemó del sacrosanto nombre de Jesucristo. Y cuando después le fue contado esto, movido por intrínseco celo de nuestro Señor, hirió al dicho moro tanto en la boca como en el rostro, cabeza y otras partes de su cuerpo; y, como quiera que dicho moro

que creemos baja, sabemos que se interesó mucho en la estructura de esta lengua para elaborar su teoría de los correlativos, pero la cita de autores es muy puntual, el nombre de Averroes solo figura en el título de algunos de aquellos escritos de combate de los que ya hablamos y, añadiríamos, es superficial. Lo que sacamos en limpio analizando estos trabajos, es que más que combatir con armas intelectuales y académicas sobre este o aquel punto de doctrina asociada a los averroístas, la doctrina del Intelecto Único, la mortalidad del alma, el desinterés de

era muy alto de corazón, y había sido casi maestro de su señor al enseñarle la lengua morisca, tuvo gran ira de tales golpes, y en el acto pensó de qué modo y manera podría darle muerte y matarle. / 12. Y, nun día en que él tenía un cuchillo muy agudo y vio a su señor sentado a solas en una silla, dando una gran voz se precipitó contra él, gritando: —¡Ahora morirás!—. Y, aunque el reverendo maestro le desvió el golpe según su poder, quedó empero herido, pero no de muerte, en el vientre, y, luchando con él, fue derribado el moro y le fue quitado el cuchillo; y, cuando la compañía de la casa oyó el ruido, quisieron dar muerte al moro, pero el reverendo maestro no lo permitió, sino que le hizo encerrar en la cárcel hasta que hubiese deliberado qué haría con él. Y como de una parte pensaba que por parte del moro había recibido gran beneficio de aprender la lengua morisca, que él mucho había deseado para hacer con ella honor a Dios nuestro señor, por lo tanto le parecía que no debía darle muerte; y, como de otra parte temía que otra vez quisiera volverle a matar, estaba en gran duda y perplejo sobre lo que haría. / 13. Y de hecho fuese a Nuestra Señora de la Real, para pedir a Dios nuestro Señor que le inspirase qué haría con el moro. Y, cuando hubo orado aquí por un espacio de tres días, y se hubo maravillado mucho de que su espíritu no descansaba en darle muerte o vida, sino que estaba en aquella misma perplejidad, con gran tristeza volvióse a casa; y, cuando pasó por la cárcel donde el cautivo estaba, se encontró con que el cautivo se había ahorcado con la cuerda con que estaba atado. Dio, pues, gracias el reverendo maestro a nuestro Señor que le había sacado de aquella gran perplejidad, por lo cual tanto había suplicado” (*Ibid.*, 6-7). (No está nada claro en el relato quién oyó la blasfemia y se lo transmitió, y, finalmente, si la perplejidad se la resolvió Dios mismo o con ayuda de alguien. Es una buena metáfora del diálogo entre religiones que, al final de su vida, había propuesto nuestro Beato.)

Dios por los individuos concretos de carne y hueso o la negación del más allá, él se centra básicamente en dos puntos: la teoría de la “doble verdad” (que rompía con, y rechazaba abiertamente, la secular alianza, por subordinación, de la filosofía a la teología) y la concepción de la religión como una “fábula” (sin mencionar, y menos poner por escrito, claro, la “teoría de los tres impostores”)¹⁶.

16. ¿Qué responde Ramon Llull en su *Declaratio* a los artículos denunciados en el *Syllabus* de 1277 de Etienne Tempier? A la núm. 174, arriba apuntada, responde: “Cap. 174: Sócrates [aquí representa la figura del filósofo en general] dice que hay fábulas y falsedades en la ley cristiana, como en las demás. / Ramon dice: Los Judíos modernos no dicen nada de la esencia de Dios. Ni de la producción intrínseca que él posee por sí mismo, y ocurre lo mismo con los Sarracenos. De ahí, todo lo que consideran a propósito de la bondad divina, de la grandeza divina, etc., lo consideran por los actos extrínsecos, es decir, en el efecto de Dios, como lo hacen los filósofos antiguos y ciertos modernos. Pero los Judíos y los Sarracenos consideran [esto] por la fe, por así decir, y los filósofos, por la naturaleza. / El Cristiano [prototipo] lo considera por la fe y por la naturaleza. Y, es más, se eleva a un grado mayor, considerando la esencia de Dios y la operación que él posee en sí mismo y a partir de él mismo según el modo de producción, de generación y de espiración, considerando a Dios y su esencia y su naturaleza y sus diversas razones reales, que son la bondad, la grandeza, etc., con las que numéricamente es idéntico. / Dios, considerándose a sí mismo, como decimos, y todo lo que posee en él, y lo que es, Dios Padre tiende por naturaleza a la generación del Hijo. Y todas sus razones concernientes a este fin, a fin de que la generación sea buena, grande, etc., y a fin de que su naturaleza y sus razones no sean inactivas, y que en Dios el actuar sea tan grande como el existir, y porque es necesario que el Hijo sea producto porque es producido y generado naturalmente a partir de la esencia y de la naturaleza, así como a partir de las razones de aquel que produce. Y porque Dios Hijo es, conviene que el Dios Padre sea entonces, pues son relativos el uno al otro. / Y el Hijo considerando lo que es y la grandeza de su bondad, de su eternidad, etc., considera e intelige aquel a partir del cual es y la grandeza de su bondad, de su eternidad, etc. Y por una tal consideración, todas las razones exigen que el Hijo ame al Padre tanto como a él mismo y vale lo mismo para el Padre. / Y porque el Hijo se ama como Dios, y que ocurre lo mismo en el caso del Padre, un tercero se origina a partir de tal

LOS TRES ANILLOS, UN CUENTO SIN FIN

No hallamos muy explícita la cuestión, ni el debate. Pero, lo cierto es que la leyenda, o la blasfemia, según quién, de los “Tres impostores” es contemporánea a Ramon Llull. En la condena de E. Tempier ya figura, aunque algo diluida: “Que los discursos teológicos están fundados en fábulas [*Quod sermones theologi fundati in fabulis*]” (núm. 175), o “Que hay fábulas y falsedades en la religión cristiana, así como en las demás [*Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis*]” (núm. 174), se lee en las condenaciones de 1277. Llull las va a comentar, como es sabido. Recordemos que Gil de Roma, agustino y discípulo de Tomás de Aquino, que primero se rebeló contra la curia pontificia y luego volvió al seno de la ortodoxia, en su *Tractatus de erroribus philosophorum* (1270), resumía las teorías

amor entre los dos, tercero que es igual en todas las dignidades y que es llamado Espíritu Santo. / Hay así en Dios tres personas distintas una de la otra, que existen por una sola esencia, una sola naturaleza, una sola bondad, etc. De ahí, por un tal existir y actuar, Dios existe perfecto en sí mismo y no tiene necesidad de tener nada fuera de él. / Inteligiendo y creyendo así a propósito de Dios, de su encarnación buena y gloriosa así como por otras muchas cosas que sería largo de narrar, ciertos cristianos consideran por su ley o por su fe, secretos más elevados en cuanto a verdades concernientes a Dios que los Judíos y los Sarracenos por sus propias leyes. De todo lo cual se deriva que tu posición es falsa, pues es necesario que lo que venimos de decir de la Santísima Trinidad sea” (*Declaratio Raimundi*, Cap. 174, 149-150: en *Declaratio Raimundo per modum dialogi edita. La Declaration de Raymond écrite sous forme de dialogue*. Ed. Cécile Bonmariage, Michel Lambert, et Jean-Michel Counet. Louvain: Éds. de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain-Paris-Éds. Peeters, 2006). Ramon se evade, como se ve, de la cuestión. A la núm. 175, o sea, que los discursos de los teólogos se asientan en / o sean directamente fábulas, dice haberla contestado en capítulo anterior, en concreto, en el Cap. 152, donde vuelve a remitir a otros dos capítulos anteriores, 145 y 146, en los que nada nos dice acerca del tema. Los teólogos, en todos los tiempos, tienen llaves que se les escapan a los filósofos, de ahí sin duda la confusión.

heterodoxas de Averroes y los averroístas latinos en la sentencia: *Quod nulla lex est vera, licit possit esse utilis*, “que ninguna religión es verdadera, aunque pueda ser útil”. Como nos dice E. Renan, la fábula / blasfemia se cree que nació en la corte siciliana de Federico II Hohenstaufen, y así lo difundirán sus impugnadores cristianos¹⁷. Aparece en el cuento de los “Tres anillos” (Novela 3ª, Jornada 1ª) del *Decamerón* (1353) de Boccaccio: “El judío Melquisedec evita, gracias a un cuento de tres anillos, una peligrosa trampa que Saladino le había tendido”; que tiene estructura circular, anular: el judío (usurero de Alejandría), el musulmán (sultán de Babilonia) y el cristiano (narrador y lector). Se dice en él que, tras grandes gastos de guerra y otros despilfarros, Saladino, viéndose en un apuro, decidió pedir préstamo a un usurero, Melquisedec. Conocedor del carácter avaro de aquel, pero apremiado por la necesidad, se las ingenió para ver cumplidos sus deseos, valiéndose de una fuerza coloreada en apariencia de razón.

Envió a buscar a Melquisedec, lo recibió familiarmente, lo hizo sentar a su lado y después le dijo:

—Buen hombre, todos alaban tu sabiduría en las cosas divinas. Me gustaría escuchar de tus labios cuál es la más verdadera de las tres religiones: la judía, la sarracena o la cristiana.

El judío, que realmente era un hombre sabio, advirtió que Saladino pretendía agarrarse a sus palabras para meterlo en algún pleito, y pensó que no podía alabar a ninguna más que a las otras, pues Saladino se saldría con la suya. Necesitando una respuesta en la que no pudieran cogerlo, aguzó su ingenio y encontró en seguida lo que debía decir; y dijo:

—Mi señor, la pregunta que me hacéis es magnífica, y para que sepáis lo que pienso de ella os contaré una historia. Si la memoria me es fiel, recuerdo haber oído contar muchas veces que hubo un hombre grande y rico, el cual, entre las joyas más

apreciadas de su tesoro, poseía un anillo bellissimo y de gran valor. Queriendo, a causa de su belleza y de su valor, que el anillo quedase perpetuamente para sus descendientes, ordenó que aquel de sus hijos que a su muerte tuviera el anillo fuese reconocido como su legítimo heredero y honrado y reverenciado por los demás; y aquel al que dejó el anillo ordenó a sus descendientes lo mismo que su predecesor. El anillo pasó, en resumen, de mano en mano a través de muchos sucesores, hasta que llegó a manos de uno que tenía tres hijos, guapos, virtuosos y obedientes a quienes amaba por igual. Los jóvenes, que conocían la costumbre del anillo y que anhelaban cada uno ser el más honrado entre los suyos, rogaban todos al padre, que ya era anciano, que les dejara el anillo a su muerte. El buen hombre, que a todos amaba por igual, no sabía a quién elegir y pensó que, habiéndose prometido a los tres, debía dar satisfacción a todos; encargó en secreto a un hábil maestro que le hiciera otros dos, tan semejantes al primero que el mismo que los había hecho apenas los distinguía del original. Y, llegada su hora, dio el suyo, en secreto, a cada uno de los hijos. Estos, tras la muerte del padre, quisieron recibir la herencia y el honor y, como unos a otros se los negaban, sacaron como testimonio sus respectivos anillos. Tan parecidos eran que fue imposible saber cuál era el verdadero, y la cuestión de quién fuera el auténtico heredero del padre quedó en suspenso, y aún lo está. Lo mismo os digo, mi señor, de las tres leyes dadas a los tres pueblos por Dios Padre, cuya pregunta me propusisteis: cada uno de ellos cree que posee su herencia, su verdadera ley, y que sigue directamente sus mandamientos; pero aún está en suspenso la cuestión de quién la tenga, como en el caso de los anillos¹⁸.

Viendo como el judío salía airoso del trance o trampa que le tendiera, Saladino le confesó su necesidad y lo requirió por si pudiera ayudarlo, diciéndole lo que había pensado hacerle en caso de que no hubiera contestado con discreción, como hizo,

17. Renan, E. (1992): *Averroes y el averroísmo (Ensayo histórico)*. Traducción de Héctor Pacheco Pringles. Madrid: Hiperión, pp. 151 y ss.

18. Boccaccio, G. (1993): *El Decamerón*. Prólogo de Esther Benítez. Madrid: Alianza Editorial, I, pp. 53-55.

y Melquisedec le dio las cantidades solicitadas y Saladino, pasado el tiempo, se las devolvió íntegramente y además lo colmó de agasajos, lo hizo su amigo, y tuvo a su lado el resto de su vida en muy honorable posición: *aún está en suspenso...*

Dejemos a un lado, los antecedentes, que son muchos, y la mitología que acompaña a la leyenda¹⁹. Se resume muy bien en ella, por lo tanto, la amenaza que vio Llull en el averroísta: este enemigo interno, que minaba la posibilidad y viabilidad de cualquier religión (*lex*), salvo en su función política, y ponía de paso en entredicho la utilidad en general de su proyecto evangelizador, la misión a la que consagró toda su vida.

No sería extraño que Ramon Llull, por una vía u otra, por sus estancias en Montpellier, Pisa-Génova o París, o por su larga visita a Sicilia, llegara a conocer el cuento, el de los tres anillos, decimos. Por otro lado, segundo punto, escribe su *Quae lex sit melior, maior et uerior* (1312), dedicado al rey de Sicilia Federico II de Aragón o Federico III

19. Es un cuento sin fin, por así decir, porque tiene un antecedente en *L'avventuroso Sciliano* (1311) de Bosone da Gubbio (*Cento novelle antiche*), pero en cierto modo también en los tres compañeros de la *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso alias Moshé Sefardí (nacido en 1060) (el cuento tiene una versión árabe posterior, *Nuzbat al-Udabâ*), en el poema *Li dis duo aniels* (ca. 1270-1295) o la *Gesta Romanorum* (ca. 1300) (dos piezas: los tres peregrinos) y va a reaparecer luego, claro, en el *Nathan der Weise* (1778) de Gotthold Ephraim Lessing, pasando por el ácido e irreverente anónimo *De tribus impostoribus* (siglo XVI, pero con raíces en el tiempo del Emperador Federico II, en el siglo XIII, y anterior pues a Llull, o en el *Siyâsat-nâma* o *Siyar al-Malûk, Libro del gobierno* o *Reglas de los reyes*, persa, de Nizâm al-Mulk, 1093), el *Shebet Yehudah* de Ibn Verga (comienzos del siglo XVI) o el *Sefer'Or HaSekhel* (la perla oculta) de Abraham Abulafia (algo similar podría decirse de la *Apología del Cristianismo* de Timoteo, disputa entre el patriarca nestoriano Timoteo y el califa al-Nahdí, ca. 780/781, en Bagdad), y sin duda muchos otros desconocidos, de los que, por tal razón, no podemos hablar aquí: imagínelos pues el amable lector.

de Trinacria (Sicilia)²⁰. Da la impresión de que allí también conoció de primera mano el averroísmo, en círculos eruditos al menos, ideología que habían quizás alentado los ancestros del monarca. De hecho, de tener razón Ernest Renan, la obra que allí difunde o esparce de 1312²¹,

20. Quien nació en Barcelona en 1272 y habría de morir en Palermo en 1337, en Trinacria gobernó desde 1296 hasta su muerte, fue el tercero de los hijos de Pedro III de Aragón y de Constanza de Hohenstaufen, hija de Manfredo. Se coronó como Federico III para realzar la continuidad con la dinastía suaba de los Hohenstaufen. Era tataranieto de Federico Barbarroja, tan odiado por el papado, como sus inmediatos descendientes. Sus conflictos con la curia pontificia fueron innúmeros, apoyándose siempre en el partido gibelino contra los güelfos. Su corte, como la de sus ancestros, dio cobijo, amparo, a sabios de todo el mundo conocido, heterodoxos algunos, hombres de ciencia y traductores, otros, que favorecieron el diálogo entre culturas. (Los mediterráneos llevan en la sangre la genética del comercio, de la mercancía y de la palabra, del diálogo.) El reino de Sicilia, que abarcaba el sur de Italia, Campania, Apulia, Capua, Mesina, entre otras regiones, había acogido, no hacía tanto, a hombres como aquel Miguel Escoto, sabio traductor de Averroes, por ejemplo, 60 años antes de que nuestro Beato visitara allí al bisnieto de Federico II Hohenstaufen, que fue rey de Sicilia, también, además de Chipre y Jerusalén, y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. La corte siciliana se caracterizaba entonces por una rica cultura normando-árabe-bizantina; fundando el rey en 1224 la Universidad de Nápoles e impulsando las escuelas médicas de Salerno, él mismo hizo experimentos para saber cuál era la lengua originaria de la humanidad, que él —como otros, antes y después— creía que había sido el hebreo, y era hombre muy culto y refinado, hablaba nueve lenguas y escribía en siete, interesado en las ciencias naturales, filosofía, astronomía, matemáticas y medicina, escritor de libros científicos y de cetrería. Son datos bien conocidos. Sus herederos no desmerecieron esta fama.

21. Detengámonos un momento y citemos al preciso Miquel Batllori: “Él desea que el papa, los cardenales, el nuevo rey de Mallorca, Sancho —hijo de Jaime II confinado, un tiempo, en Montpellier”, el obispo Guillem de Vilanova, y cuantos estén relacionados con los sarracenos, difundan el libro *Quae lex sit melior, maior et uerior* (Qué ley es la mejor, la mayor y la más verdadera); y dedica el tratado *De nouo modo demonstrandi* al rey de Sicilia Federico II (llamado también III, como biznieto del emperador Federico

la antedicha, pudiera entenderse como una réplica directa, por el título, a la “doctrina de los tres impostores” (Moisés, Cristo, Mahoma), a la teoría de la impostura política de las religiones en general, y de las tres monoteístas en particular, que había surgido en ese entorno, en tiempos del viejo emperador, y que provocó la excomunión por Gregorio IX e Inocencio IV, y del Concilio ecuménico de Lyon del año 1245, y que le daría a Giovanni Boccaccio argumento para su cuento. ¿“Qué ley [*lex*=religión en sentido político] es la mejor, la mayor y la más verdadera”? De hecho, Ramon Llull murió con este interrogante en los labios. Quizás nuestro hombre mezcló las dos teorías heréticas, fundiéndolas en una sola. E. Renan señaló, por ejemplo, a la teoría de la “doble verdad” como su objetivo más inmediato, ante la que habría reaccionado Llull en una doble dirección también, en su *Liber lamentationis philosophiae. Duodecim*

II Hohenstaufen, a pesar de que Federico I no hubiera dominado directamente aquel reino), y también al arzobispo de Montreal, Arnau de Reixac (antes arcediano de Xàtiva). / Interesante y sintomático este recurso al visionario rey de Trinacria, sobre quien siempre habían puesto su mirada, como protector decidido y convencido, los espirituales franciscanos y su caudillo laico Arnau de Vilanova, sobre todo después de las disputas de 1308 en Aviñón, con los franciscanos de la Comunidad, y más aún desde que, en 1309, Jaime II de Aragón les había retirado la confianza. / Ramon Llull debió de persuadirse de que los sueños de cruzada que el rey Federico seguía acariciando, el ambiente espiritual de la corte inspirado en las directrices del maestro Arnau de Vilanova, y la vecindad con la Berbería, eran invitaciones muy convenientes para trasladarse a Mesina —junto a Catania, una de las ciudades preferidas de los reyes sicilianos de la casa de Barcelona” (Batllori, M.: “Ramon Llull. El hombre, el pensador, el poeta”. En R. Llull, *Obra escogida*, cit., pp. XLVIII-LI). Debemos recordar aquí que, sin embargo, su bisabuelo Federico II de Sicilia fue considerado por los partidarios de Joaquín de Fiore, espirituales y papado como una encarnación del propio “Anticristo”. Federico III tendrá una relación más amigable y de protección, como acabamos de indicar, con los espirituales franciscanos.

principia philosophiae. Expostulatio philosophiae in averroistas (París, febrero de 1311), poniendo en boca de la *Señora Filosofía* el comentario, “No soy más que la humilde sierva de la teología. ¿Cómo pretender que yo pueda contradecirla? ¡Infortunada! ¿Dónde están los sabios piadosos que vengan en mi ayuda?”; y, en otro aserto algo más atrevido de otra obra también polémica (citamos siempre por Ernest Renan), *Si fides catholica intelligendi sit impossibilis, impossibile est quod sit vera.*

ARMAS DE LA FE

Con el paso de los años, en todo caso, la empresa evangelizadora pierde su trazo inmaculado. (Otro mismo ocurrirá, con el tiempo y en otras circunstancias, con la colonización y genocidio americano, a partir de 1492.) Pese a sus desplazamientos a Bugía o Túnez, donde sale mal parado, con cárcel, y quizás donde termine muriendo, el éxito en la empresa demoraba o se hacía cada vez más dificultoso. No era lo mismo convertir a sarracenos entre rejas, que en su propio territorio, y en sus medios naturales, políticos, culturales e históricos, que también lo intentó: le gustaba, con los permisos oportunos, disputar con judíos y árabes, sobre todo con estos, en la ciudad italiana de Lucera, donde Federico II estableció una colonia de mahometanos expulsados de Sicilia en 1233 en número de 30.000 almas, o en *Castel dell’Ovo*, en Nápoles, pero siempre estando los interlocutores presos, situación de diálogo algo forzada. Las tornas se volverían contra él en Bugía. Luego hay un salto y una transformación en la articulación de su discurso misional. Digamos que, en ninguno de los casos, se puede hablar de un escenario ideal de entendimiento. Por eso no es de extrañar, que se convierta al pragmatismo en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309) presentado al Papa Clemente V. Es cierto que ya, desde siempre, confió en que una conversión de las élites era el paso previo a la universalización del cris-

tianismo en tierras moras²². Gesto político. Pero, llegado a un punto,

22. Él siempre puso en el punto de mira de la conversión a las élites musulmanas, a sus cadíes, ulemas o muftís, los ‘obispos’ de ellos, como él los llama, a militares y políticos, a los gobernadores árabes, porque, convencidos estos, el pueblo llano con certeza iba a seguirlos. Los unos iban a arrastrar a los otros. Hay aquí algo de ilusión buscada, ingenuidad, pero también un punto de realismo. Se habían producido importantes conversiones particulares de hombres significados de credo alcoránico al cristianismo. Demos algunos datos. En el *Liber super psalmum ‘Quicumque vult’ sive Liber tartari et christiani* (1285), por ejemplo, muestra la convicción de que la conversión de los tártaros podía resultar fácil puesto que Khorbanda, rey de los persas, que tenía madre cristiana, había recibido ya el bautismo (lo cierto es que, tras la muerte de aquella, pasa a profesar el credo musulmán y persigue a los cristianos). A estas alturas, llama *gentils*, o considera paganos, a los *mogels*, *tartres* y *bulgras* (lo búlgaros estaban bajo dominio tártaro). Entre los tártaros, entonces, hacían misión el franciscano Giovanni Piancarpino y el monje premostratense Haitón, entre otros. Se hace una lectura ecuménica, obviamente engañosa, seguramente, de un hecho político. La política de intereses y alianzas, de conversiones forzosas o voluntarias, que debía ser común en el tiempo entre las élites, era un espejismo, en el que nuestro Beato necesitaba creer y, además, fenómeno que consideraba debía empujar. Así, sin salir de su terruño, que fue muy abierto por cierto a este tipo de experiencias, un hijo del rey de Túnez Abou-Isahaq I, en 1282, se deja seducir por el cristianismo, aunque, por lo general, eran seducciones interesadas, buscaban obtener dinero, o socorro militar de los cristianos, como aquel otro soberano tunecino, Ibn al-Lihyani, quien, en 1314, aún no había muerto Llull, escribe a Jaime II de Aragón, para decirle haberse convertido en secreto, recibido el bautismo y adoptado el nombre cristiano de “Jaime”. Ni más ni menos que el nombre del santo Apóstol Jacobus, azote de moros. No son los únicos. En Valencia las conversiones fueron abundantes, sobre todo entre musulmanes acomodados. Dice Llull en el *Libro del fin* (1305) (tras recordar lo fácil que sería luego adoctrinarlos en el misterio de la Santísima Trinidad): “Así, si convenciéramos a los sarracenos más importantes, ellos inducirían a los menos importantes a la conversión”. Por otra parte, una de las iniciativas que le presenta a la curia y príncipes cristianos no es la de la supresión de los órdenes militares, contra la opinión dominante, sino la reconversión de todas ellas (Templarios, Caballeros Teutónicos, Calatrava, Santiago, Hospitalarios), en una única armada, la “Orden del Espíritu Santo”, frente a la cual, como general, como

quizás el momento de la verdad católica, se acabó el pacifismo para el beato Ramon Llull. No solo apoyó e incluso alentó las *razzias* de aragoneses, y aliados, contra el reino moro de Granada, sino que planificó hasta extremos de minucia los diferentes pasos para tomar Tierra Santa en alguno de sus escritos que podríamos calificar, sin lugar a dudas, de geopolíticos. El programa que presenta al Concilio de Vienne de 1311 es claro. La estrategia se reduce a tres principios, los dos primeros ya conocidos, fundación de colegios de lenguas orientales y lucha contra los averroístas, y el tercero, que los complementaba, pasa ahora a un plano estelar, reconstitución de la caballería para reconquistar Tierra Santa, el Santo Sepulcro²³. Los nuevos, son los viejos caballeros de la fe. Como

‘rey valiente, devoto y célibe’, quería poner ni más ni menos que a Federico III de Sicilia. Su misión sería recuperar los Santos Lugares, expulsar a los musulmanes y convertir por la fuerza de las armas, en irradiación territorial, hasta desplazar totalmente al enemigo infiel, echarlo del *marenostrom* y mares índicos, o definitivamente a los desiertos beduinos de donde no debieran haber salido. Nace el estratega militar.

23. Plano que se traduce en diez puntos concretos: 1º) la fundación de colegios de lenguas orientales en Roma, París y Toledo; 2º) fusión de todas las órdenes militares para reconquistar Tierra Santa; 3º) el empleo de parte de los ingresos de la iglesia para sufragar los gastos de la nueva cruzada; 4º) prohibición a los clérigos de gozar de más de una prebenda y supresión de gastos superfluos para destinar las sumas así recuperadas al proyecto de la cruzada; 5º) uniformidad y simplicidad en la vestimenta del clero; 6º) prohibición de la filosofía averroísta; 7º) medidas a tomar contra los usureros; 8º) predicación a los musulmanes y judíos súbditos de los príncipes cristianos, los viernes y los sábados; 9º y 10º) organizar la enseñanza del derecho y de la medicina conforme a los principios de la *Gran Arte* (Vid. Carreras y Artau, Tomás y Joaquín: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos xiii al xv*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939, Año de la Victoria, vol. I, p. 253). Entre los planes menudos que traza, en 1296 (*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*), tras la pérdida de San Juan de Arce, Tiro, Sidón, Beirut, Palestina, Siria, ante la incapacidad de Nicolás IV de reactivar el espíritu caballeresco de recuperar el Santo Sepulcro, además de las medidas de formación y evangelización de siempre, propone, como ya se anticipó, que se unifique a las Órdenes Militares existentes, que las viejas existentes sean fusionadas, y se funde la Or-

dijo Umberto Eco: “El *Ars* habría podido en todo caso aspirar a ser una [arte] perfecta si lo ya-conocido que pretendía comunicar hubiese pertenecido realmente a un universo del contenido igual para todos los pueblos. En realidad, a pesar del esfuerzo por recoger sugerencias de las religiones no cristianas y no europeas, la desesperada empresa de Llull fracasa (y la leyenda de su suplicio sanciona este fracaso) a causa de su inconsciente etnocentrismo: porque el universo del contenido del que quiere hablar es el producto de una organización del mundo realizada por la tradición cristiana occidental. Y como tal ha permanecido, a pesar de que Llull traducía los resultados de su *Ars* al árabe o al hebreo”²⁴. Quizás, más que etnocentrismo inconsciente, debiéramos llamarlo ingenuo, que, por supuesto, no es lo mismo que inocente, sino casi todo lo contrario. Por lo general, por otro lado, las gestas de la cristiandad fueron casi que siempre poco edificantes, se dijo. Ramon Llull, que se autodenominó “Ramon Barbaflorida” (*vs.* Barbarroja), lo declara abiertamente: “que ab ferre e fust e ab ver argument / se donàs de nostra fè tan gran exalçament / q’els infeels venguessen a convertiment” (*Lo Desconhort*, III, Obres essencials. Introducción y notas de J. Pons i Marquès, Barcelona: Biblioteca perenne, 16, 1957). En nota al pie dice en un famoso escrito suyo, el jesuita P. Eusebi Colomer: “En Llull la utopía no excluye el realismo”²⁵. Ni la fuerza, añadiríamos nosotros.

den del Espíritu Santo, cuyo Maestro general alineará su ejército en Armenia y, además, contará bajo su autoridad con un almirante, que fuese señor de la mar y dispusiese de galeras armadas para bombardear toda la ribera, desde Armenia hasta el Monte Barhah, impidiendo a los sarracenos recibir ayuda alguna de los cristianos (misión detallada). De quién debería ser el maestro general de la misión, ya se habló arriba, un aragonés de nación.

24. Eco, U. (1999): *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Traducción María Pons. Barcelona: Crítica, p. 68.

25. Colomer, E. (1975): *De la Edad Media al Renacimiento. Ramon Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola*. Barcelona: Herder, nota 3, p. 24. Esto que los hermanos Carreras i Artau, Tomás y Joaquín, Joaquín y Tomás, llamaron “filosofía de la conversión”, “filosofía del combate espiritual” y “filosofía fronteriza” de Llull (*vid.* Carreras i Artau, J. y T.: *Ibid.*, I, 635), se convierte en algo más que en la ampliación de un

DESDE ORIENTE

Hay otra manera de mirar y enfocar el diálogo de culturas. En 1974, junto con R. Stauffer, A. Faivre, G. Durand, R. de Chateaubriant, Henry Corbin, crea la Universidad de San Juan de Jerusalén²⁶, donde instituye un “Centro de investigaciones espirituales comparadas”. (Es una proyección, por así decir, de su colaboración, desde 1949, con el Círculo Eranos, en Ascona [Tessin, Suiza], donde trabajó con H.-C. Peuch, Louis Massignon, y tantos otros; y también, la proyección de dos conceptos, que impuso en aquellas reuniones, el de la “Imaginación creadora”, que desplaza a la razón en sus funciones, y el del “arquetipo-Avicena”, Ibn Sīnā, no el filósofo racional, sino el padre de una *Philosophia orientalis*, de relatos visionarios, matriz mística, el arquetipo del Ángel Gabriel o Ángel del Conocimiento, que, para nada, por tomar otro punto de referen-

charity principle, como opina Alexander Fidora, al estilo de un diálogo cruzado en las condiciones de que hablan un D. Davison o un W. v. O. Quine (*vid.* Fidora, A. (2008): “Combinatòria i reciprocitat: una nota sobre la vigència de l’Art lul·liana”. En AA. VV., *Ramon Llull i l’Islam: l’inici del diàleg*. Barcelona: La Magrana, p. 202). No entraremos aquí en polémica con autores que respetamos mucho.

26. Desconocemos si tiene algún vínculo con la Soberana Orden Militar y Hospitalaria de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta, fundada al final del siglo XI, y que aún persiste. (Al principio, el patrón era san Juan de Alejandría ‘el Limosnero’, el caritativo, y el hospital e iglesia, que se encontraban frente a la Iglesia del Santo Sepulcro, fueron impulsados por mercaderes amalfitanos y construidos con el permiso de los califas fatimíes de Egipto, hacia 1113, pasó a ser el patrón posteriormente san Juan Bautista, cuya iglesia bizantina del siglo V estaba también al lado del Santo Sepulcro. La Orden cuenta, a día de hoy, con diversos entes internacionales de acción humanitaria, así como con establecimientos hospitalarios en más de cien países.) Fue una de las que se propuso deshacer Llull, en propuesta a Nicolás V de 1292, en beneficio de la nueva Orden del Espíritu Santo, de la que ya se habló en nota anterior.

cia, tiene que ver con el “*Angelus Novus*” de Paul Klee-Walter Benjamin²⁷.) No entraremos en detalles en relación a esta vía o camino, impulsado desde Oriente por occidentales: vía de un monoteísmo, sin iglesias, sin dogmas, que comparte muchos elementos con los tres monoteísmos tradicionales a los que se refiere el cuento de los tres anillos, el ser religiones del Libro, la Revelación, Dios único, las profecías y la figura del mesías, que explora la raíz abrahámica común, creacionista y redentora, compartiendo la teoría de los atributos divinos, la escatología, pero que se mueve en el terreno común de la gnosis, cos sus figuras de mediación, su angeología, sus ciclos de caída y resurrección, en el marco de una “hierohistoria”. El concepto-llave aquí, muy bien podría ser el último de los indicados: el concepto de “gnosis”. Se encuentra, con todo, con un obstáculo mayor en relación al cristianismo, al dársele papel muy secundario a la Encarnación de Dios (historia). De hecho, se le dio claramente la espalda, desde las instituciones eclesiásticas, a esta iniciativa que tenía el mérito de practicar la *Aufhebung*, o escape de la historia, por la vía mística.

Mas hay otras tentativas, otros caminos. Segunda ronda. Así, con otros fines académicos, análisis del conflicto en este “Trialogue”, como ellos le llaman, nació un “academic Reading group”, llamado muy simbólicamente, “The Three Rings”, puesto en marcha por Marcel Poorthuis, de la Universidad Teológica Católica de Utrech, y Pim Valkenberg, de la Universidad católica de Nijmegen, en 1998, recientemente pues. Los miembros de este grupo representan diversas disciplinas (teología, filosofía, historia, filología) y diversas instituciones

27. Curiosidad aparte es que, tras pasar por las manos de porcelana de George Bataille o Theodor W. Adorno, este dibujo, por expreso deseo de W. B., su propietario, pasó a manos de su amigo Gershom Scholem, que lo terminaría dando al Museo Judío de Jerusalén. Scholem, cabalista, se movió en el Círculo Eranos. Paradójicamente, el Ángel de la Historia, anidó también en Ascona, junto al Lago Mayor.

académicas neerlandesas (Utrech, Nijmegen, Groningen, Amsterdam, Leiden). Que intentan salvar los muebles. Uno de sus primeros trabajos, se titula: *The Three Rings. Textual Studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*. Bárbara Roggema, Marcel Poorthuis, Pim Valkenberg (eds.) (Leuven-Dudley, MA: Peeters, 2005). Podría considerarse como manifiesto del grupo, en este sentido, el trabajo que cierra el libro, de Marcel Poorthuis, “*The Three Rings: Between exclusivity and tolerance*”. Nos vienen a decir que, en el cuento de los tres anillos (o de la perla, la otra variante), del que se habló ya muy atrás, según épocas y formatos, se esconden diversas posiciones ideológicas, desde la tolerancia hasta el triunfalismo: “Además, la perspectiva del judaísmo, cristianismo e Islam, que comparten o tienen a menudo elementos comunes, así como tienen creencias que les son particulares. Vimos como las parábolas del anillo y la perla estaban conectadas a la idea de orto-praxis, de las buenas acciones como criterio de verdad divina, algunas veces trascendiendo incluso los límites de la narrativa de la propia religión. Visto desde esta perspectiva, las tradiciones medievales subyacentes del motivo hipotético de los tres anillos podrían ofrecer elementos de reflexión, para nuestra era moderna postmoderna, donde un relativismo que raya el escepticismo tiende a socavar los vínculos de unión de la gente con su religión, un posicionamiento que a menudo se defendía como única posibilidad percibida en otras religiones”²⁸. “Orto-praxis”, esta es la palabra que vertebra todo su discurso. El concepto-llave aquí. El catolicismo neerlandés es más liberal. Nada que ver, quizás, con Lovaina. Pero su experimento es extremadamente peligroso. La religión como fuente de virtudes, privadas y públicas. Tomemos un ejemplo casero. El Estado español, según la Constitución de

28. Vid. *The Three Rings. Studies in the historical trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*. Bárbara Roggema, Marcel Poorthuis, Pim Valkenberg (eds.) Leuven-Dudley, MA: Peeters, 2005, p. 284.

1978, se declara aconfesional (no lo era la liberal de 1812). Lo que no impide que, con las leyes de educación de nuestro actual gobierno, materias como “Educación para la ciudadanía”, y la filosofía en general (debemos hacer *casus belli* aquí), sean desplazadas en los planes de estudios de secundaria, a favor de más horas de educación en valores cristianos. Desandamos lo andado por la modernidad. Dejar la educación y valores en manos de cualquier Iglesia supone una disminución y casi claudicación del Estado laico de derecho. No creemos que sea el mejor camino.

Resumimos, pues: unos buscan la salvación personal, de espaldas a la historia a través de la mística (Eranos, Universidad de San Juan de Jerusalén), otros la tolerancia en la convivencia pacífica y armónica, de espaldas a la política (y a su motor, la puesta en común, el diálogo político, de raigambre ya griego), a través de la palabra inmaculada (Tres Anillos). Cegueras paralelas: comparten el mismo, extremo e irracional, miedo a la secularización.

Son nuevos puentes, nuevos caminos, que, en todo caso, no ensayó Llull en su tiempo, ni podría haberlo hecho, por razones estrictamente cronológicas, claro está. Una de ellas, además, occidental a través de Oriente; la otra, sin salir de Occidente, y quizás evocaciones milenarias orientales, se verá enseguida, de las que renegarían a conciencia. Nos referimos, que la última, la de la Iglesia católica neerlandesa, nace con un cierto sabor oriental, cuyo origen puede rastrearse si se quiere hasta la época misma de Llull y en los ambientes en los que este se movió, pero, también, de los que él expresamente renegó. ¿Se acuerda hoy en día alguien aún de aquello que Ernst Bloch llamó la *aristotelische Linke* [la izquierda aristotélica] en famoso libro? Pues bien, también en este círculo contemporáneo a Llull se habló, remedando aquí a Marcel Póorthuis, “Vimos como las parábolas del anillo y la perla estaban conectadas a la idea de orto-praxis, de las buenas acciones

como criterio de verdad divina, algunas veces trascendiendo incluso los límites de la narrativa de la propia religión”, pero la izquierda aristotélica, que se remonta (según este otro Ernesto) a Avicena y Averroes, pero para no quedarse en ellos, la entendió en una clave racionalista e incluso materialista, que no podrían compartir estos católicos neerlandeses, como tampoco los miembros de Eranos o de la Universidad de San Juan de Jerusalén, pues todos ellos creen ver ahí, precisamente, al auténtico “diablo”. Para ellos, que tienen más de pragmáticos que de románticos, el enemigo de la religión, en cualquiera de sus manifestaciones, es el progreso y la secularización, que la amenaza. Pero, como quería Walter Benjamin, el Ángel de la Historia, huye con igual espanto, de una y del otro.

Esta corriente de pensamiento, entiende “la religión como moral”, como camino hacia una ley moral natural, al margen de símbolos, ceremonias y representaciones, censuras, violencias. Hay varios caminos o vías, como decía Parménides de Elea en su famoso poema, “aquella[s] por la[s] que transitan los hombres ignorantes, que vagan bicéfalos; pues la impotencia guía en su pecho el pensamiento errante y vacilante: y que son arrastrados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos y atónitos, gentes sin juicio”, y que no es una sola sino varias, que lleva directamente a la destrucción de los pueblos, o acompañan a esta cuando menos. Y luego, hay otra vía, que nos resistimos a calificar de “perla o anillo verdadero”, cuando menos políticamente transitable y no agotada, cual es la de elevar la religión heredada no solo a una fase superior, llamémosle si acaso saber o sabiduría, sino también, incluso, hacia el plano de la moral y de la virtud. Es la vía del racionalista Avicena que se funde con Averroes, hasta el punto de desaparecer contornos propios entre ellos (el anti “arquetipo-Avicena” de Henry Corbin, y el Círculo Eranos). Dejó escrito E. Bloch: “Para Avicena, igual que para Averroes, sigue siendo moral la ley natural, con la justicia como virtud central. Justamente

en cuanto central es la que sirve de nexo según la conciencia entre todos los hombres, prescindiendo de sus creencias particulares; ella es *la razón común del género humano referida a la voluntad*. Abentofáil [el Ibn Tofayl, 1110-1185, citado por Llull: *De ente simpliciter per se et propter se existente et agente*, VII, si leemos bien en Gracias Palou, nota 42, 266], influido por Avicena y relacionado con Averroes, ha ilustrado en su *Philosophus autodidactus*, y no en último lugar precisamente, esta ley moral natural colocada por encima de todas las religiones... [creyó] que toda la sabiduría, toda rectificación y mejora de que fueran capaces los humanos, estaban contenidas ya en el mensaje del Profeta [Mahoma, el *Mafumet* de Ramon Llull], de manera no distinta por cierto a los casos de Moisés y del Profeta Jesús. Tal tolerancia se hace posible por el hecho de que lo más excelente del precepto religioso debe ser precisamente su núcleo no religioso: la moralidad. La intención principal de la novela de Abentofáil es demostrar que, aun sin conocer una religión positiva, el hombre no sólo puede llegar al conocimiento de Dios y de la naturaleza, sino asimismo a la sabiduría de la virtud. La ley moral natural es, pues, aquí, tanto criterio y sanción como contenido de la religión natural hacia su vertiente práctica... En Maimónides [conocido entre los cristianos como Rabí Moisés el Egipcio], el aristotélico judío, no muy distante de Avicena y Averroes, aparecía esto [mismo] —en su *Guía de descarriados* [o perplejos] [1190]—... Abelardo puso en lugar del Corán el decálogo y el Evangelio, teniendo ambos la única función de dar expresión luminosa a aquello de bueno que todos los hombres llevan escrito en la conciencia [*Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, 1142, inacabado]. Roger Bacon enseñaba asimismo que la ley moral era evidente por igual para todos los hombres, teniendo siempre idéntico contenido; en su opinión representaba el contenido de toda religión futura, de toda religión universal posible... El contenido de los símbolos

religiosos puede que no se agote en la moral, pero carece de entidad en tanto no contenga aquel elemento humano que se pone a prueba en la moral. Tanto peor para la religión si contradice esto, y tanto más adecuado para la moralidad si sabe sacar en grandes documentos religiosos el elemento de profundidad humana del terreno del mito y aun traerlo a la tierra. Y tan poco opuesto a la moralidad es el naturalismo que, precisamente en cuanto ‘ubi’ de la vida terrenal, es un excelente conocedor de los frutos que dan la medida de bondad de cada credo. Entiende asimismo de mejoramientos, que son caminos del mundo, no celestiales. La transformación de la realidad en mejoramiento, perseguida a partir de Avicena, tenía como fundamento la luz natural; pero sobre todo se veía también en ella a sí misma sobre el suelo del mundo cuyas formas nada son si en ellas no se forma materia alguna que luego dé frutos”²⁹.

Llull pudo, y no quiso, saber nada de estos caminos del mundo, que no celestiales, ni de estas lecciones. Dicho de otro modo, lo que perseguía Ramon Llull, contra todo pronóstico, sobre todo el suyo, quizás estuviera precisamente en aquello que él se esforzó en acallar: en las doctrinas de esta “izquierda aristotélica” medieval. No podía comulgar con todos los principios y varios planos en el enfoque de la religión dado por esta: como alimento del vulgo y veneno del sabio, la impostura política de las religiones, los tres impostores, los credos como aparato censor de cualquier pensamiento libre, la religión como mentira útil en el orden social, entre otros. Nuestro hombre no podría jamás comulgar con ellos, ciertamente, pues minaban la palabra revelada. Pero ahí estaba formulando un camino,

29. Bloch, E. (1965): *Avicena y la izquierda aristotélica*. [*Avicenna und die aristotelische Linke*, 1949.] Traducción de Jorge Deike Robles. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, pp. 55-57.

claramente, que él, un contemporáneo, se negó a explorar. Que Ramon Llull permaneció en su encastillamiento hasta su postrera hora, lo prueba la última obra documentada, *Liber de Deo et de mundo* (fechada en diciembre de 1315), escrita en Túnez y dedicada a “*Al cadi Saraceno, episcopo Tunicii, et suis sapientibus clericis*” (el al-calde en cuestión era Abu Yahia Zakarya, 1311-1317, con el que mantenía una estrecha y buena relación), a los que se proponía demostrar que *Lex christiana est melior et verior alia lege* (ROL, II, *Palmae Maioricarum*, 1967, p. 341). Murió, pues, ciego de verdad.

GEOPOLÍTICAS: LOS CAMINOS CEGADOS

Otros caminos están cegados ya para siempre. Digamos, para simplificar, que los cruzados por Llull no habían descubierto aún el petróleo. Esto marca la diferencia. A causa de ello, precisamente, en nuestros días, florecen las “primaveras árabes” en Oriente Próximo, tenemos un Estado (calificado por muchos de) terrorista aliado de Occidente en la zona que le ayuda a hacer su trabajo sucio, y vociferamos, sin el mínimo asombro de vergüenza, acerca de los “Estados fallidos” en los desiertos de la Arabia feliz. Mas no resulta correcto el hablar de atrocidades y rapiñas en un texto de filosofía pura, como este, y aquí, ya que, ustedes mismos son espectadores a diario de esta fábula, y de esta tragedia, a un tiempo, con solo encender el televisor³⁰. Se abrieron definitivamente las puertas del Averno.

Oleiros, Salvaterra do Miño / Bemil,
Val da Maía, otoño de 2015

30. Lo dice así un judío heterodoxo, antisionista confeso, con un grado de sal anarquista y otro aun marxista, creyente firme en un mesianismo secularizado, en la esperanza utópica de una sociedad libre e igualitaria, un apátrida que quizás se suicidó en el Hotel de Francia de Portbou con las 31 pastillas de morfina que días antes le proporcionó Arthur Koestler en Marsella, en presencia tal vez de Hannah Arendt, que los acompañaba, ante la evidencia (tenía casi todos los papeles en regla, visado de tránsito por España y Portugal, donde pensaba coger el barco en Lisboa, visado de residencia en Estados Unidos, que quizás le habían conseguido los miembros de la Escuela de Frankfurt allí exiliados, era especialmente amigo de T. W. Adorno, pero le faltaba solo un visado de salida de Francia y un salvoconducto de tránsito por allí) de que las autoridades fronterizas españolas lo obligarían a volver a una Francia, la de Vichy, donde la presencia de la Gestapo (tal vez sobredimensionada por él) suponía una amenaza real para él, una Gestapo que simbolizaba a la perfección la idea de progreso que espantará al Ángel de la Historia: “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se muestra a un ángel que parece a punto de alejarse de algo que le tiene paralizado. Sus ojos miran fijamente, tiene la boca abierta y las alas extendidas; así es como uno se imagina al Ángel de la Historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y la arroja a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado, pero desde el Paraíso sopla un huracán que se enreda en sus alas, y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los escombros [despojos] se elevan ante

él hasta el cielo. Ese huracán es el que nosotros llamamos progreso” (*Tesis sobre el concepto de historia*, 1939-1940, de Walter Benjamin, Tesis IX) (en línea) (también en Benjamin, W. [2008]: *Obras*. I. Trad. A. Brotons Muñoz: Abada, p. 310). Otro espíritu afín, de escritura más torrencial, pero igualmente lúcida, Ernst Bloch, marxista irredento, aunque también heterodoxo a su manera, en su *El Principio Esperanza* (1949, el mismo año en que escribe su obra sobre la izquierda aristotélica), recoge una nota poco conocida del joven Friedrich Engels, repetida en el libro, que termina en la misma dirección y con el mismo lenguaje: “La autoconciencia de la humanidad, el nuevo Grial, en torno a cuyo trono se agrupan jubilosos los pueblos... Este es nuestro cometido: convertirnos en templarios de este Grial, ceñirnos por él la espada a la cintura, y arriesgar gozosamente nuestra vida en la última guerra santa, a la que ha de seguir el reino milenar de la libertad” (vid. Bloch, E. [2004]: *El Principio Esperanza*. Trad. de F. González Vicén. Madrid: Trotta, II, pp. 66-67, 82-83, III, 1454, 1519-1526, 1611). La cruzada del futuro, laica y, a poder ser, sin armamento (la idea, por aquellos tiempos quedó en nada, para nueva desesperación de todos: más víctimas a redimir). Sobre decir que la de este grupo de judíos heterodoxos, románticos, mesiánicos y utópicos, muchos de ellos anarquistas, otros marxistas no siempre ortodoxos, supondría otro camino, que, tampoco, por razones cronológicas, pudo conocer y transitar nuestro Lull (vid. Löwy, M. [2015]: *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo, utopía*. Traducción de Daniel Barreto. Barcelona: Anthropos; y, más en concreto, para W. Benjamin, Taibo, C. [2015]: *Walter Benjamin. La vida que se cierra*. Madrid: Los libros de la catarata). Nuestra ignorancia, y solo ella, nos impide hablar de otros caminos, que procedan de los Estados islámicos, de las culturas semíticas en general (incluida la judía), que, de seguro, los habrá. Habrá sufismos y kábbalas que, quizás, tengan como vocación el universalizarse. Son, por lo general, corrientes y caminos mal vistos, por propios y ajenos. Pero habrá otras vías de convivencia, respetuosa y pacífica, seguro, aún por recorrer. La utopía habla en lenguaje eterno, pero se puede materializar en el concreto-histórico.

El inicio de un nuevo espíritu: metáfora y realidad del camino en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*

ÓSCAR PARCERO OUBIÑA
USC

Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg.
NOVALIS

1. CAMINO, LUEGO EXISTO

ABRAMOS CON LA MISMA FÓRMULA que da título al presente simposio; fórmula que fácilmente podría ser también, por qué no, encabezamiento para una presentación del más reputado texto hegeliano, y sin necesidad de exagerar, uno de los textos más destacados de la historia de la filosofía: la *Fenomenología del espíritu*. El mencionado lema, que juega a reciclar el archiconocido principio del cartesianismo, no sé en qué medida gustaría al profesor suabo —no es cuestión de hacer elucubraciones— pero desde luego que le va bien, y mucho, a su más notable texto, en la medida en que se ajusta perfectamente a él y nos ofrece, en ello, una sugerente introducción al mismo. Intentaremos dar aquí unas pinceladas —y no tanto brochazos, esperemos— a respecto de la presencia y la metáfora del camino en el texto de la *Fenomenología*, centrándonos en su prólogo, tanto por razones de proporcionalidad con las dimensiones y posibilidades del presente trabajo, como por el reconocimiento

del carácter potencialmente autónomo y especial relevancia de este peculiar texto.

Para hacerlo, debemos, antes que nada, empezar por una premisa, una toma de posición, por así decir; a saber: la *Fenomenología del Espíritu* no es un texto que presente algo ya producido, sino que es un texto que produce algo en su presentación¹. Para Hegel, el texto —como el lenguaje, en general— no sería un mero contenedor que pueda servir para re-presentar², sino que él mismo, en su desarrollo, constituye el asunto, “la cosa misma”³. Así pues, la *Fenomenología del espíritu* sería un texto en el que algo es producido, en el que algo, que en rigor no existía, sucede, y lo hace *textualmente*. ¿Qué es ese algo? Parecería obvio que tuviese que ser el Espíritu, mas esto sería hacer de la obra hegeliana un texto bastante más

1. Para expresar la contraposición con un léxico más propio del contexto inmediato de la filosofía hegeliana, podríamos inicialmente decir que el texto se desvincula del nivel de la representación [*Vorstellung*], de corte kantiano, para superarla, en cierto alineamiento con la disposición romántica hacia la *poiesis*, como tendremos ocasión de mostrar más en detalle.
2. Insistiendo en lo dicho en la nota anterior, y en continuidad con los mencionados contemporáneos colegas románticos, Hegel rechaza el mero carácter representacional del lenguaje, trasladándolo hacia el ámbito de lo ontológico. Lo expresa muy bien Jeffrey Reid: “si el acto de predicación del juicio es un movimiento lógico hacia el ser, entonces la verdad de este movimiento no es meramente su correspondencia con las articulaciones formales del pensamiento. El juicio tiene que ser más que una *representación* lingüística de lo lógico; tiene que ser ontológico” (Reid, Jeffrey, *Real Words. Language and System in Hegel*, Toronto: University of Toronto Press, 2007, p. 19).
3. Es de nuevo Reid quien afirma que “el contenido, como la misma verdad científica, es *esencialmente* texto, esto es, no las ocurrencias naturales intrínsecamente insignificantes de una objetividad desvinculada, sino discurso significativo [...] La palabra es en verdad la cosa, mas no en el sentido de *das Ding*, un objeto natural, común, indeterminado, en un mar de contingencia, sino en el sentido de *die Sache*, una existencia más significativa, rica en contenido” (*ibid.*, p. 6).

ambicioso de lo que ya es. Cualquier lector de Hegel podrá, en fin, fácilmente corregir: aquello que *tiene lugar, textualmente*, en la *Fenomenología del espíritu* es la fenomenización, en virtud del discurso (baste recordar lo obvio: hablamos de una “Fenomenología”), del espíritu, a través de la tarea de la conciencia, que se acaba re-conociendo como Espíritu como resultado del proceso de conocerse a sí misma. Es la autoconsciencia la que, *desesperadamente*⁴, echa a andar en el camino de su reconocimiento, que será en última instancia el del propio Espíritu, de cuyo ser ella misma se identificará participadora, para expresarlo con fórmula tomada prestada⁵.

Pero empezaba diciendo que el título del simposio se adapta particularmente bien al texto hegeliano: camino *ergo* soy. ¿Por qué? Porque, igual que el caminante al llegar a la meta se pueda reconocer como otra persona, enfrentada a la *propia* alteridad de aquella que había empezado el camino y que fue por este transformada⁶, también así el texto de la *Fenomenología del*

4. Cf. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, Frankfurt: Suhrkamp, 1970 (en adelante abreviado *PhG*), p. 72. Tomo como referencia para la traducción al castellano la excelente versión de Antonio Gómez Ramos (*Fenomenología del Espíritu*, Madrid: UA; Abada, 2010), si bien me permito, muy puntualmente, la osadía de modificarla. En consecuencia, añado a la paginación de la edición alemana la de esta versión española (abreviada *FE*, seguido de número de página, en este caso p. 149).
5. O mejor en palabras del propio Hegel: “este llegar a ser de la *ciencia como tal*, o del *saber*, es lo que expone [*darstellt*] esta *Fenomenología* del espíritu” (*PhG*, 31; *FE*, 83).
6. Permítaseme ilustrar esta experiencia de alteridad del propio yo con un querido ejemplo análogo de navegante, por vez de caminante; en los versos del poeta rianxeiro Manoel Antonio: “Alguén que chora dentro de min / por aquel outro eu / que se vai n-o veleiro / pra sempre / coma un morto / c’o peso eterno de todol-os adeuses” (Manoel Antonio, “Adeus”, *De catro a catro*, en *Poesía galega completa*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 1993, p. 135). Adviértase que la referencia no se justifica solo por un apego personal, sino que la experiencia de travesía en barco a la que remite *De*

espíritu, como camino, produce “un nuevo espíritu”, “producto de un vuelco revolucionario”, “premio a un camino de muchas maneras revirado”⁷. Con otras palabras, aquello que *es*, no lo era antes del camino, y solo *es* en virtud del camino; es producido por el caminar⁸.

La metáfora del camino es así, no sin razón, abundante y muy significativamente utilizada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Me propongo aquí, como avanzaba, recoger algunas indicaciones que nos permitan entender mejor cómo Hegel la utiliza en el texto de su prólogo, así como en qué medida esta imagen resulta iluminadora no ya como *una* metáfora *en* el texto, sino como metáfora fuera del texto, ahora nuestra (lectores), que nos permita dar sentido a la totalidad del texto como un camino que llama a ser transitado; no como un escrito que emplea la metáfora del camino, insistamos, sino como uno que (se) despega de ella para ir más allá haciéndose efectivamente camino. En tal caso, y ahora inversamente, la *Fenomenología del espíritu* nos serviría para profundizar en el significado de este último, del camino.

Echemos, pues, un rápido vistazo a la presencia de la metáfora del camino en el texto del prólogo, en primer lugar, para, en un segundo momento, pasar a analizar la propia *realidad efectiva* del camino en el propio texto. En un tercer momento, y para finalizar, podremos reflexionar sobre la realidad del prólogo a la luz de esta identidad de camino.

catro a catro no deja de ser una variante más del camino, quizás incluso potencialmente más rica, por la evocación del absoluto de la inmensidad del mar, como tal referida con frecuencia por la palabra poética.

7. *PbG*, 19; *FE*, 67.

8. De hecho, el propio Hegel es explícito al respecto. Así, el mismo fragmento recogido en la anterior nota a pie sigue poco después afirmando que el saber, para llegar a tal fin, “tiene que abrirse paso esforzadamente por un largo camino” (*PbG*, 31; *FE*, 85).

2. IMÁGENES DEL CAMINO

Decía que examinaremos primeramente la metáfora del camino en el texto del prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, una especie de “metatexto” no carente de polémica, en la medida en que se abre afirmando, aparentemente, su propia improcedencia⁹ — cuestión esta que bastará ahora con señalar, pues volveremos sobre ella en nuestro último punto. Y para comenzar, es necesario, como antes, también ahora anteponer una premisa; se trata más bien, en este caso, de una precisión etimológica que es, como veremos, mucho más que un simple matiz. En alemán, la palabra para camino es “Weg”, si bien “weg” es también lexema que indica desplazamiento, cambio de lugar, y como tal funciona presente en una muy grande cantidad de vocablos en el léxico germánico; empezando por la propia palabra para designar el movimiento, que lo contiene: “Bewegung”. Como en los celeberrimos versos de Antonio Machado, camino y movimiento son inseparables en alemán, y el primero solo existe en virtud de su inviolable vínculo semántico con el segundo. En consecuencia, parece suficientemente justificado, si es que no incluso imperativo, incluir el “movimiento” para buscar la presencia del “camino” en el texto hegeliano.

Y es entonces, cuando así hacemos, cuando nos encontramos con una desbordante presencia de esta imagen en las páginas del prólogo. Unas cien veces, prácticamente, nos remite lingüísticamente Hegel a la realidad del camino, del movimiento¹⁰. No es poco, para las aproximadamente 40 páginas

9. *Vid. PbG*, 11; *FE*, 55.

10. Incluyo también en el apresurado y poco preciso cómputo —por otro lado, sin propósito alguno de completud o sistematicidad— otras formas lingüísticas que igualmente nos remiten al “Weg”, con el que tanto parece jugar Hegel. A modo de ilustración, remito al ejemplo que se recogerá sólo un poco más adelante en estas mismas páginas.

que ocupa el texto; o en palabras, algo así como que una de cada 140 de las que contiene el prólogo mencionan el camino. Una notable presencia, ciertamente.

Evidentemente, el propósito no es aquí lo estadístico, que no puede pasar de puramente anecdótico. Sirva, pues, la referencia como una simple curiosidad, que tan fácilmente podemos introducir con la ayuda de las “nuevas” tecnologías (que tienen muy poco ya de nuevas). Lo importante será más bien, de un lado, remarcar la evidencia de la presencia constante de la imagen del camino, del movimiento, algo que difícilmente se le escapará al lector atento, que no precisa de la mediación de la máquina para reconocerla; y de otro lado, y más importante aún, el valor metafórico de esta constante presencia — cuya constancia seguramente nada tiene de accidental. Intentemos ilustrar esto último, que a fin de cuentas es lo más relevante, echando mano solo de un par de ejemplos significativos.

Tomemos, pues, la primera de las entradas del movimiento en el texto del prólogo: Hegel nos dice, a respeto del Espíritu, que *en el momento en que él escribe* se está entrando en un nuevo período; que el Espíritu “rompió con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones” y que está “en la tarea de reconfigurarse”; porque este, el Espíritu, “nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante”¹¹. Será en virtud de ese “permanente movimiento” que se produzca el salto cualitativo, por el que surja el nuevo espíritu¹²; vuelvo a recoger aquí el texto, ya antes anticipado, por tratarse, en mi opinión, de un momento clave en el prólogo a la obra: “el comienzo de un nuevo espíritu es producto de un giro revolucionario de largo alcance, con múltiples formas

11. *PbG*, 18; *FE*, 65 (énfasis mío).

12. Más adelante, ya en la Introducción de la *Fenomenología*, Hegel referirá esta transformación en términos de una “alma que se purifica hasta ser espíritu” (*PbG*, 72; *FE*, 147-149).

culturales, es el premio a un camino de muchas maneras revirado y un esfuerzo y empeño también reiterados”¹³.

Así pues, entre el tener lugar el “nuevo espíritu” y el momento en que Hegel escribe su texto lo que tenemos no es otra cosa que el camino. Se trata del mismo camino, del mismo movimiento, del que se nos dice que transforma la substancia en sujeto (“el ser que es en verdad *sujeto*”)¹⁴, movimiento este en el que asistimos a la misma transformación, o salto cualitativo, al que ya antes hacíamos referencia: “movimiento de ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma de *convertirse en otra* [*die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst*]”¹⁵.

¿De qué manera se llega a este *ser otro*? En virtud del camino. El camino mueve hacia un fin, mas este, en sí mismo, no es nada, o, más bien, solo es negativamente¹⁶, en la medida en que hace a uno consciente de estar *aquí*, y no *allí*, ser *esto* y no *otro*, y esta conciencia es la que lo pone en movimiento, lo hace caminar hacia allí, hacia lo otro. Nótese, no obstante, que en este *hacerse otro*, Hegel se desmarca abiertamente de lo “otro” para privilegiar el “hacerse”¹⁷. El “fin” (lo *otro*) solo es negativamente,

13. No es menos relevante lo que sigue: “Es el todo que retorna dentro de sí desde la sucesión y desde su despliegue, el *concepto*, que ha llegado a ser *simple*, de ese todo. La realidad efectiva de este todo simple, empero, consiste en que aquellas configuraciones, convertidas en momentos, vuelven a desarrollarse y darse una configuración, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido” (*PbG*, 19; *FE*, 67).

14. *PbG*, 23; *FE*, 73.

15. *Id.*, énfasis mío.

16. *PbG*, 26; *FE*, 77.

17. Llamemos la atención sobre el hecho de que estamos, a este respecto, ante lo que podríamos considerar un punto de inflexión, un “vuelco revolucionario” efectuado por Hegel con respecto al paradigma de una subjetividad substancial, aquella constituida en sí y solo en sí, en la que todo cambio es entendido como “afección” que recae sobre el sujeto *sub-stante*, tal como el propio Hegel refiere al hablar explícitamente de predicados

afirma; y su negatividad *me mueve*. De igual manera que al caminante no le vale el billete de avión para llegar a su meta, solo le vale el camino (pues en caso contrario es turista, no caminante, y asiste a una mera experiencia de traslado y expectación, no de movimiento y eventual transformación), tampoco a Hegel le vale lo “otro” en sí, solo le vale el *hacerse* (otro). Esto sería lo que se expresaría mediante la fórmula del *automovimiento*¹⁸, que debemos entender en el sentido de negación de un moverse un punto fijo, substancial, en favor del reconocimiento del valor substancial del propio movimiento, del propio cambio.

La imagen del camino y el movimiento estará, durante todo el texto, vinculada a esta reformulación de la substancialidad, de un ser-sujeto que carece de toda realidad estrictamente *substante*, insistamos. Movimiento, por contraposición a reposo, adquiere así su valor primario, lo que explica esa desbordante presencia léxica, antes aludida. Y junto con el movimiento, la más precisa imagen del camino, que se hace presente en el texto en tanto que movimiento producido, o *realidad efectiva* del movimiento, podríamos también decir¹⁹. La transformación del espíritu de la que nos habla el texto es debida al camino, y solo al camino.

Paralelamente, de igual modo que en un plano ontológico el movimiento es vinculado a un ser que pierde su sub-stan-

que “se adhieren” a un sujeto que es ya “punto fijo” (*PbG*, 27; *FE*, 79). Para Hegel, que invierte los términos, no habiendo sujeto *sub-stante* sino substancia *sub-iecta*, el cambio deja de ser entendido como una afección para convertirse en el más íntimo identificador del ser del sujeto.

18. *PbG*, 27; *FE*, 79.

19. Haciendo un libre uso de la tan conocida distinción hegeliana entre realidad [*Realität*] y realidad efectiva [*Wirklichkeit*], podríamos avanzar en la explicitación de la presencia del movimiento/camino en el texto hegeliano identificando el primero, el movimiento, como *realidad* y el segundo, el camino, como *realidad efectiva*. La equivalencia, a pesar de ser quizás un tanto excesivamente forzada, nos da, no obstante, una sugerente indicación de la continuidad de ese *Weg* que estaría presente en ambos términos.

cialidad para reconocerse sub-jetividad²⁰, también en un plano gnoseológico Hegel redundará en la misma contraposición. Es así que, en el mismo orden de su discurso, son contrapuestos el carácter inmoto de lo “familiar y conocido”, que se establece como fundamento, frente al “movimiento que va y viene”²¹. Y una vez más será justamente en virtud del movimiento que “los pensamientos puros devienen *conceptos*, y solo entonces son, por primera vez, lo que en verdad son: automovimientos, círculos; son lo que su substancia es, esencialidades espirituales”²². Adviértase la reaparición del “automovimiento”; la clave es la misma que anteriormente: negación de la pura substancialidad. Así pues, ¿dónde está el verdadero conocimiento, aquel para el que Hegel reserva el nombre supremo de “Ciencia”, con el que la filosofía lleva tiempo batallando? En el movimiento, en el camino²³.

En el encuentro de otra manera de entender el ser y otra manera de entender el conocer tiene lugar la propia *Fenomenología del Espíritu*. Es ahí donde volvemos a encontrar la imagen

20. La propia etimología latina nos sirve para enfatizar esta contraposición: contra lo estático del *stante* de la substancia, lo dinámico del *iecto* de la subjetividad.

21. *PbG*, 35-36; *FE*, 89.

22. *PbG*, 37; *FE*, 93.

23. “Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general. Considerado como lo que mantiene cohesionado a su contenido, es la necesidad y la expansión del mismo en un todo orgánico. El camino por el que se alcanza el concepto del saber se convierte igualmente, en virtud de este movimiento, en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que se anuda a estos o aquellos objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, según los vaya trayendo el azar, o que busca fundamentar lo verdadero por medio de algún racionio que vague de acá para allá, deduciendo y coligiendo a partir de determinados pensamientos; sino que este camino, en virtud del movimiento del concepto, abarcará en su necesidad toda la íntegra mundanidad de la conciencia” (*Id.*).

del camino, esta vez presentada ya como la que recoge el sentido todo del texto hegeliano. Escribe Hegel:

La ciencia de este camino es ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la substancia va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en esta es solo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a ser-*se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro²⁴.

3. HACIENDO CAMINO EN EL TEXTO

Si la abundante presencia material en el texto del prólogo a la *Fenomenología del espíritu* del léxico del movimiento y el camino, hasta estadísticamente evidenciada, no pasaba de ser una simple anécdota al lado del significado de cada una de esas numerosas entradas, entendidas como metáforas, algo semejante podríamos decir respecto de esta misma presencia metafórica del camino, la cual igualmente palidece cuando es confrontada con la más verdadera presencia del camino en el texto, que no es ya la metafórica, sino la *efectiva*; aquella que las palabras —sean o no ahora del propio campo semántico, es ya irrelevante— no tanto *representan* como *producen*²⁵. Veamos, pues, esta segunda realidad del texto.

24. *PbG*, 39; *FE*, 95.

25. Subrayemos, pues es importante: en todo lo dicho anteriormente, estamos aún moviéndonos en el ámbito de la representación. Por mucho que las palabras nos hablen de otra cosa, en la medida en que nos *hablan de*, seguimos vinculados al ámbito meramente representacional: la metáfora del camino, así como otras empleadas por Hegel (la de la planta como unidad orgánica sería sin duda la más conocida), *representa* una realidad que ella misma no *es*, por mucho que polemice con lo que no quiere ser.

Y podríamos empezar por lo que, de algún modo, nos podría servir como solución de continuidad, por así decir; concretamente, aquellos momentos en los que la presencia lingüística del camino (recogida en el lexema —*weg*—, recordemos) se nos revela más allá de su valor metafórico, privilegiándose la dimensión léxica-fonética de la palabra sobre su valor semántico, referencial, el cual de algún modo pierde peso, para ganarlo, en su lugar, el propio texto en su literaria *textualidad*. Para expresarlo con más sencillez, estaríamos hablando de momentos en los que el camino no es tanto referido por el texto como forzado directamente en él.

Como muestra de esto podemos simplemente referir el fragmento que sigue al citado anteriormente, con el que acabamos de cerrar el anterior apartado. Es el siguiente:

La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la substancia que es su objeto, es la diferencia de ambos, lo *negativo* en general. A esto último puede considerárselo como *deficiencia* de los dos, pero es su alma, o lo que mueve a uno y otra; razón por la que algunos antiguos concebían el *vacío* como motor, aprehendiendo lo moviente, por cierto, como lo *negativo*, pero sin aprehender todavía este como el sí-mismo²⁶.

Podemos prestar atención sobre dos cuestiones. La primera no tiene mayor problema, y bastará dejarla ahora indicada, si bien luego volveremos sobre ella, pues es importante: se trata de la evidente presencia continua y dominante de la negatividad, expresada tanto explícitamente como mediante el reiterado énfasis en los conceptos negativos referidos (“carenza”, “vacío” y el propio “lo negativo”, todos ellos en itálicas en el original). Quizás un poco más complicado sea advertir el segundo de los aspectos sobre los que sugiero llamar la

26. *Id.*

atención, pues aquello a observar se pierde inevitablemente en la traducción y propiamente solo lo encontramos en el texto alemán²⁷. Permítaseme, pues, que recoja aquí solo un par de líneas del texto citado, en esta ocasión en su versión original: “[das *Negative* überhaupt ... ist aber] das *Bewegende* deselben; *weswegen* einige Alte das *Leere* als das *Bewegende* begriffen, indem sie das *Bewegende* zwar als das *Negative*, aber dieses noch nicht als das *Selbst* erfaßten”²⁸. No parece excesivamente aventurado afirmar que la continuidad del lexema en estas dos escasas líneas tenga poco de accidental; que el texto quiera, como decía, complementar aquella continuidad semántica, que nos remitía a una imagen, fuera del texto, con otra continuidad léxico-fonética, que nos mantiene vinculados al texto, rompiendo así con la escansión característica de lo representacional que, como ya anticipábamos, es impropia del discurso hegeliano²⁹. Incluso para el adverbio con el que se establece

la conexión, el “*weswegen*” que en castellano se traduce por “razón por la que”, la opción escogida por el texto es la que nos mantiene ligados a esa misma presencia continuada del ‘Weg’: del camino.

Pero decía que este remarcar la presencia del camino, ahora ya no metafóricamente, acompaña en estas líneas otra importante cuestión sobre la que debemos también llamar debidamente la atención, como es el destacar la importancia de los conceptos negativos. La conexión entre un énfasis y el otro es obvia, y de hecho ya fue apuntada anteriormente, tanto como vuelve a serlo en el propio fragmento recogido: la negatividad es lo que mueve³⁰. El camino será —repetimos— el resultado de ser movido hacia donde uno no está, hacia lo que uno no es, y justamente en virtud de este mismo no-ser y/o no-estar.

Es verdad que este ejemplo aquí recogido podría fácilmente ser reducido a mera anécdota, de igual modo que anteriormente decíamos respecto de la insistencia en las palabras “camino” y “movimiento”. Ahora bien, no menos cierto es que darle a lo anecdótico la palabra final es tan sospechosamente tendencioso

27. Nótese cómo la renuncia, por parte de Hegel, a un uso meramente referencial del lenguaje se revela aquí inseparable del problema de la traducción, que sería, por otro lado, instrumento privilegiado para evidenciar esa misma concepción puramente referencial. En rigor, toda traducción es inevitablemente pérdida, distorsión (“traduttore traditore!”), pues salvo muy raras excepciones, el traductor se ve siempre en la obligación de escoger entre los distintos valores de las palabras que están presentes en un texto (valor léxico, fonético, etc.; sin mencionar el más evidente problema de la diversidad de acepciones y matices que puede perderse o ganarse impropiedadmente con cada palabra) —por cierto, optándose casi siempre por el privilegio de lo léxico, en buena lógica de una perspectiva de corte representacional y eidética o substancialista, por improvisar alguna adjetivación.

28. *Id.* Me permito aquí acompañar el énfasis del original, en los conceptos negativos, con el mío propio, en las expresiones “motrices”, que remiten al camino. Nótese no solo el acertado adverbio escogido sino también la forzada reiteración del *das Bewegende*, muy notable si tenemos en cuenta cómo Hegel muy frecuentemente usa y abusa de los pronombres (sin ir más lejos, véase más abajo el ejemplo recogido).

29. Representacionalmente la palabra remite a la idea, y en el momento en que tenemos la idea podemos prescindir de la palabra, “deshacernos” de su

pesada carga (pesada, pues la palabra no es inocente, y nos suscita siempre más sentidos que aquel que “se pretende representar”). Hegel se opone a este dualismo, por las razones que ya argumentábamos al inicio, enfatizando el valor del propio texto, y en consecuencia ligándonos más a él. Se puede entender mejor el significado último de esta especie de reivindicación del lenguaje si tenemos presente el escrito seminal del influyente compañero de Hegel, Hölderlin, “Juicio y ser”, en el que se condena la “partición original” (*Ur-Teil*, en supuesta etimología forzada por Hölderlin) del juicio en favor de la unidad originaria del ser. Como es sabido, al famoso texto se le puede asignar un cierto carácter fundacional para el Idealismo absoluto, por la misma razón que justificaría su mención aquí, a saber, la búsqueda de una unidad originaria frente a la ruptura propia del juicio representacional. En otras palabras, el explícito rechazo de la escisión sujeto/objeto en el juicio tendría un equivalente en el rechazo de la escisión significante/significado en el lenguaje.

30. Cf. *PhG*, 26; *FE*, 77.

y distorsionador como pueda serlo reconocerles a estos diversos ejemplos su valor de significación en el texto. Sea como fuere, decíamos líneas arriba que el caso recogido puede funcionar aquí meramente como solución de continuidad, como un simple indicio de lo que sea la verdadera presencia efectiva del camino en el texto. Avancemos, pues, en nuestra lectura de esta.

Por tanto, si Hegel non está haciendo un mero uso referencial del lenguaje, si no nos está *representando* cómo tiene lugar el camino en virtud de la negatividad, sino que está, más bien, *produciendo* el camino, *en virtud de la negatividad*, en el propio texto, ¿cuál es, *en el propio texto*, la negatividad? La de su inmediata comprensión. La *carencia*, *vacío*, *lo negativo*, para utilizar los propios conceptos referidos en el fragmento citado, son en el texto hegeliano *carencia* de comprensión plena, *vacío* de sentido propio, *negativo* valor de verdad de lo que pueda ser impropriadamente comprendido; *carencia*, *vacío* y *negatividad* en que *inmediatamente* queda el lector en su primera aproximación al texto. De dos posibles maneras: bien más simplemente como una vulgar incompreensión, bien más sutilmente como esa impropria comprensión inicial que el propio texto rápidamente negará —de ahí su impropiedad.

Respecto de la “vulgar” incompreensión, no es necesario decir mucho; sin duda avalada por una gran cantidad de frustrados lectores del revirado texto hegeliano, sus consecuencias son muy simples de presentar, a saber, la necesidad de volver a leer una y otra vez el texto para poder llegar a entender algo de él³¹. In-

31. Howard Kainz compara, a este respecto, la lectura del texto con la de una “novela rusa” en la que el lector “tenga que remitirse constantemente a capítulos anteriores para recordar nombres y acontecimientos que más tarde tienen significado, a medida que el argumento va creciendo” (Kainz, Howard P. *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary*, University: University of Alabama Press, 1976, p. 2). La comparación parece bastante acertada, y nos recuerda además aquellas lecturas que sugieren interpretar la *Fenomenología del espíritu* como una *Bildungsroman* del Espíritu Absoluto (Royce, Lyotard, etc).

teresa más analizar lo que sucede con aquel que sí comprende “algo”; aquel que “va entendiendo” el texto, al hilo de su densa lectura. Con este sucede lo mismo que Hegel dirá más tarde, ya en la introducción, respecto de la conciencia natural, la cual es un claro equivalente de esa “comprensión natural” que “se va produciendo” en la lectura:

La conciencia natural resultará ser solo concepto de saber, o saber no real. Pero, en tanto que, de modo inmediato, ella se tiene a sí misma más bien por el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo, y ella considera una pérdida de sí misma lo que, más bien, es la realización de su concepto; pues, en este camino, ella pierde su verdad³².

Hagamos equivalente el camino de la conciencia natural con el camino de comprensión del texto: lo que parece comprensión, de esta o de aquella proposición, no es más que incompreensión (de la totalidad) del texto. El porqué estriba en que “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo”³³. En otras palabras, *esto* que yo estoy aquí entendiendo, esta proposición en particular, no la puedo estar en rigor entendiendo, dirá Hegel, pues hacerlo significará reconocer la imposibilidad de entenderla en su inmediata particularidad, o lo que es lo mismo, entender la limitación y, en última instancia, falsedad de su comprensión particular, para acabar eventualmente entendiéndola como mero momento de un *largo y revirado* camino; reconocer, en definitiva, que entenderla inmediata o particularmente equivale a no entender, o negar la plena comprensibilidad, y que justamente en virtud de esta negación se abre la posibilidad de una verdadera —por plena— comprensión.

32. *PbG*, 72; *FE*, 149.

33. *PbG*, 24; *FE*, 75.

Parece un argumento un tanto retorcido, hasta paradójico; y precisamente en la forma de lo paradójico lo presenta el propio Hegel cuando afirma que “esto que se llama una proposición fundamental o principio de la filosofía [que la verdad sólo puede ser sistema de la totalidad], si es verdadero, es ya también falso, por ser proposición fundamental o principio”³⁴.

En consecuencia, o bien el propio Hegel acaba contradiciéndose entre lo *que dice* y *cómo lo dice*, o bien, en la medida en que comprender solo sea posible en base a la totalidad, toda comprensión parcial tendrá que ser negada —y tendrá que serlo *por el propio texto*. Será así que también aquel “que entiende” acabará viéndose forzado a reproducir el mismo movimiento de aquél “que no entiende”, y también él, como el lector de la “novela rusa” al que referíamos anteriormente en nota a pie de página, se ve forzado a moverse incansablemente en el texto, negada la posibilidad de aferrarse a la firmeza de aquello entendido (como algo *substante*).

Pero para entender mejor cómo funciona el texto a este nivel, veamos un ejemplo concreto. Cuando Hegel desarrolla la contraposición entre “proposición en general” (o “proposición”) y “proposición especulativa” (o “proposición filosófica”) —contraposición fundada justamente en el mismo desencuentro mencionado entre un conocer parcial y un conocer pleno— decide “aclarar con ejemplos” mediante una proposición particular: “*Dios es el ser*”. El lector, en consecuencia, respira por un momento, ante la expectativa de recibir del texto una más clara presentación del significado de lo antedicho. ¿Es esto lo que en verdad recibe? Lo es, si por tal entendemos acceder a la “claridad” de lo especulativo; no lo es, si por el contrario lo que procuramos en la “aclaración” es la vulgar claridad característica de la proposición en general, aquella misma que Hegel está en ese preciso momento atacando, y que tiene en el pa-

34. *PbG*, 27; *FE*, 79.

radigma cartesiano de claridad y distinción su más defintoria formulación³⁵.

¿Por qué no obtiene del texto el lector esto último? Porque Hegel se encarga de *oscurecer* en su discurso el significado inmediato de las palabras. Lo mismo afirmado a respecto de la proposición encuentra en las propias frases que configuran el texto su imagen especular (o especulativa), a saber, el rechazo de lo inmediatamente comprensible en favor de aquello solo comprensible en virtud de la mediación. El texto *habla del* valor de incomprendibilidad de la proposición y *habla con* frases de dificultosa comprensión. Lo podemos observar cuando en el “ejemplo aclarador” Hegel describe cómo, en la proposición especulativa, “el sujeto se pierde”, a la vez que en su propia “aclaración” él mismo “pierde” el sujeto —de la frase— al echar mano reiteradamente del pronombre “*es*” [este]. ¿De qué manera podemos interpretar que funciona esta retórica? Muy simplemente, de la misma de la que él está hablando, a saber, haciendo que al lector “se le pierda” el sujeto —en este caso, el de la frase—, mediante ese pronombre que ya no se sabe si refiere —en la frase— a “el sujeto” o a “el pensar”³⁶. El siguiente paso, en buena lógica, será, para el lector, volver sobre la frase una segunda o incluso tercera vez para buscar el sujeto, como sujeto de la frase.

35. Consúltese a este respecto la contraposición que tan acertadamente desarrolla Adorno: Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel* [*Drei Studien zu Hegel*, 1963], Madrid: Taurus 1969, pp. 126s.

36. Adviértase cómo en la reciente traducción de Antonio Gómez Ramos se opta por auxiliar al lector substituyendo en un determinado momento el pronombre, del original [*es*: este], por el nombre (“el pensar”), entendemos que interpretando que en tal caso la incomprendibilidad quedaría aún más acentuada en la traducción de lo que lo está en el original, debido al diferente uso de los pronombres en ambos idiomas. En cualquier caso, es importante llamar la atención sobre el hecho de que, en el texto hegeliano, el ambiguo pronombre “*es*” es durante varias líneas el único sujeto de la frase: aquella que habla del sujeto que se pierde y al que habrá que volver para recuperarlo (cf. *FE*, 125-127).

¿Y qué es esto que estará haciendo? Justo lo que Hegel buscaba, justo lo que *da forma* a la proposición especulativa³⁷.

Tanto es así que el propio Hegel hace explícita esa necesidad tan frecuente en la lectura de textos filosóficos, “que muchas cosas en ellos hay que leerlas varias veces para poder comprenderlas”³⁸. ¿Acaso es esto censurable? ¿Debería buscar el filósofo una expresión más clara que no hiciese necesaria tanta relectura? No para Hegel; para él esa *cierta* incompreensión, y con ella la relectura forzada por su propia retórica “incompreensible” del texto, constituye la esencia de su discurso. ¿La razón? Muy simplemente que lo que se buscaba era marcar la distinción entre la proposición en general, “clara y distinta”, y la proposición especulativa, que demanda otro modo de leer, aquel que renuncia a la claridad y distinción por tener estas valor de inmediatez positivo —justamente lo que Hegel procura negar³⁹.

Así pues, podemos simplemente decir que Hegel nos fuerza retóricamente a lo especulativo, no (solo) nos habla (representacionalmente) de ello. El texto exige ser leído de la misma manera como se constituye la ciencia, el verdadero saber. Lo exige y nos fuerza a hacerlo, además. Volviendo así a la presencia del camino, concluimos que es necesario *resistir*

37. Cf. *PbG*, 60; *FE*, 127.

38. *Id.*

39. En este sentido habla Dove de la incompreensibilidad característica del texto hegeliano como de una muestra de “respeto por el lector” por parte de Hegel, lejos de ser lo contrario, como espontáneamente podría parecer a muchos de sus lectores. El lector le exige a Hegel la “escalera” para acceder al saber especulativo y superar así la falsedad propia del saber particular, y es así que Hegel se la da en forma de un texto *inmediatamente* incompreensible, que lo fuerza a “comprender de otro modo” (*vid.* Dove, Kenley Royce, “Hegel’s Phenomenological Method”, en Stern, Robert (ed.), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, Londres: Routledge, 1993, pp. 17-38; p. 34).

La impaciencia [que] pide lo imposible, a saber, que se alcance la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar toda la *longitud* de este camino, pues cada momento es necesario; por otro lado, hay que *demorarse* en cada uno de ellos, pues cada uno es, él mismo, una figura individual entera, y solo se la considera de modo absoluto en la medida en que se examina su determinación como un todo o algo concreto, o se examina el todo en la peculiaridad de esta determinación⁴⁰.

4. EIN VIELFACH VERSCHLUNGENEN WEG

Si nos acercamos al texto desde la perspectiva sugerida, y muy particularmente si tomamos en consideración la filiación —sea mayor o menor— de Hegel con el movimiento próximo de la *Frühromantik*, parece que tendríamos que acabar concluyendo que lo que Hegel haga en su texto sea una *poética* del camino. “Hay indudablemente un elemento de ocultamiento en el método de Hegel”⁴¹ que nos incita a buscar aquello oculto, lo cual sería, inversa y paradójicamente, si se quiere, el contenido principal del propio texto. Ahora bien, Hegel no es un poeta, ciertamente; no, desde luego, uno en el sentido de sus contemporáneos Hölderlin o Novalis. Hegel tiene un “propósito de persuasión racionalista”⁴², por lo que sería errado acercarnos a su obra desde un enfoque estrictamente poético. Es evidente que así es, mas no parece menos cierto que la peculiar poética del texto hegeliano juegue con el mismo propó-

40. *PbG*, 33; *FE*, 87. Esta “impaciencia” es equiparada por Hegel al “engaño” consistente en presuponer que en verdad se conoce “lo que es sin más familiar y conocido por ser *familiar y conocido*” (*PbG*, 34; *FE*, 89).

41. Harris, H. S. “Hegel’s Image of Phenomenology”, en Stern, Robert (ed.), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, Londres: Routledge, 1993, pp. 64-77; p. 65.

42. *Id.*

sito, que no deja de todo de ser poético, de producir el sentido *en las* palabras, como decíamos al inicio, cuando partíamos de la premisa, sobre la que venimos insistiendo, de desvincular a Hegel del paradigma meramente representacional propio de la Modernidad.

Necesitamos, pues, marcar la distancia entre la retórica romántica y la hegeliana. Y, la verdad, no es tarea difícil: mientras que el Romanticismo se entrega a la palabra poética, en el sentido más propio de la expresión, es decir, como palabra de *poiesis*, Hegel recurre a la palabra especulativa. Ambas coinciden en distanciarse del modelo representacional, pero lo hacen de formas claramente dispares. ¿Cuál es, en tal caso, el punto de desconexión entre una y otra? Lo que ya anteriormente fue apuntado: que mientras que la palabra poética de los románticos *produce* el sentido, asumiendo una capacidad de elevarnos, por ensalmo, de su particular a lo universal, para Hegel la presencia de la palabra lo que produce es la *negatividad* del sentido. Si para el romántico la palabra poética tiene la capacidad de elevar, para Hegel la única elevación posible es la de la mediación, con lo que la palabra, en su realidad particular, inmediata, se nos ofrece como negación del universal — y es así y solo así, en tanto que negado, que este se nos ofrece: para la mediación.

En suma, definiendo la retórica hegeliana en base al valor negativo de la palabra, expresado en su voluntad de no ser *inmediatamente* comprendida, tendríamos que concluir, con Adorno⁴³, que el texto hegeliano, también como totalidad, procure en última instancia su incompreensión, por ser para él esencial la incompreensibilidad, en tanto que depositaria de su más *pleno* sentido⁴⁴. En tal caso, como lectores intentaremos

43. Adorno. *Op. cit.*, p. 126.

44. Dejamos de lado la cuestión del alcance último de la incompreensibilidad.

Y no es una cuestión precisamente menor, que aquí no podemos más que anotar, no tanto porque exceda los límites del presente trabajo, cosa que ob-

no porfiar tanto en la comprensión del texto procurando, más bien, comprender nuestra incompreensión — como de hecho el propio Hegel nos invita a hacer en el propio prólogo⁴⁵. Procurando entrar en la peculiar poética hegeliana-especulativa.

En la medida en que en este pequeño trabajo nos estamos centrando exclusivamente en el prólogo al texto de la *Fenomenología*, podemos encarar este desafío a partir de, específicamente, el propio texto del prólogo; un texto que, como es sabido, Hegel arranca con la polémica aseveración, aparentemente contradictoria, de que un prólogo no tiene lugar en una obra filosófica. ¿Por qué? Y, sobre todo, si así es, ¿cómo es que él escribe uno? Y finalmente, ¿qué relación podrían tener estas cuestiones con el valor esencial de la incompreensibilidad en la retórica hegeliana? Es esta la cuestión que apuntábamos al inicio y toca ahora, finalmente, darle respuesta.

Hagámoslo, sencillamente, recapitulando: la retórica hegeliana responde a la superación de la proposición en general en favor de la proposición especulativa, en la que lo inmediato carece de valor no siendo el de la negatividad que mueve a la mediación. El propósito es esta última, y a ella sirve el texto

viamente hace, sino incluso porque pueda ser, en última instancia, una cuestión irresoluble. Podríamos formularla de la siguiente manera: el valor de incompreensibilidad esencial al texto hegeliano ¿debe ser entendido en sentido absoluto o solo relativo? O de otro modo, ¿es el texto mal o impropriamente comprendido de manera provisional, pudiéndose llegar a una *plena* comprensión final, o esta, en la medida en que nos remite al absoluto, está condenada a permanecer en un insuperable *Streben* hacia lo *plenamente* especulativo? Es fácil de ver que la cuestión es análoga a la tan conocida alternativa de lectura de Hegel que nos fuerza a escoger entre la primacía de la Dialéctica o la primacía del Sistema, alternativa esta que seguramente no tenga otra solución que no sea la que pasa por aquella máxima fichteana que nos recuerda que “la filosofía que uno escoge depende de qué tipo de persona uno es” (Fichte, Johann Gottlieb. *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Hamburgo: Felix Meiner, 1967, p. 21).

45. *Vid. PhG*, 60; *FE*, 127.

boicoteando la comprensibilidad final de lo inmediato. Tanto es así que incluso la verdad relativa a la propia naturaleza de la proposición especulativa, que constituye el verdadero método científico, no puede, en rigor, ser inmediatamente aseverada. Escribe Hegel:

Esta naturaleza del método científico, que consiste, por un lado, en *no estar separado* del contenido, y por otro, en que *se determina su propio ritmo por sí mismo*, tiene su presentación propiamente dicha, como ya hemos recordado, en la filosofía especulativa. — Lo que aquí se ha dicho expresa, ciertamente, el concepto, pero no puede valer más que como una aseveración dada por anticipado. Su verdad no reside en esta exposición, *parcialmente narrativa*⁴⁶.

¿Y cuál es “esta exposición”? La que está teniendo lugar en el propio prólogo, sobre el que podemos lanzar ahora la acusación, avalada por las propias palabras de Hegel, de que no sea especulativo; y más aún, que sea justamente en virtud de ello que el propio Hegel inicie el prólogo afirmando su improcedencia a respecto de una obra filosófica —entendida esta, claro está, como equivalente a especulativa.

Si seguimos leyendo unas líneas más abajo del fragmento citado, veremos que Hegel insiste en que “de lo que se trata en el *estudio de la ciencia* es de tomar sobre sí el esfuerzo tenso del concepto”, un notable esfuerzo en la medida en que “al hábito de seguir de corrido las representaciones, el hecho de que el concepto las interrumpa le resulta [molesto]”. Es necesario un notable esfuerzo, ciertamente, para abandonar la pretensión de

46. *PbG*, 55; *FE*, 119 (énfasis mío). En su traducción, Antonio Gómez Ramos llama la atención sobre la relevancia de la palabra escogida aquí por Hegel, *Exposition*, que “da a entender distanciamiento”, por contraposición a *Darstellung*, “que sí era para Hegel la “verdadera” exposición” (*vid. FE*, 119).

“mover arbitrariamente el contenido”, “dejarlo moverse por su propia naturaleza” y “contemplar ese movimiento”: “abstenerse de injerir con incursiones propias en el ritmo inmanente de los conceptos”⁴⁷. Y más aún, que no recogeremos aquí por no abusar de la cita, mas que insiste en consolidar la necesidad de un “comportamiento” distinto ante el pensar — y ante el texto.

¿Y acaso no es justamente esto lo que está haciendo el texto del prólogo, injerirse, entrometerse con afirmaciones “parcialmente narrativas”, que como tales no pueden ser más que rechazadas por el propio discurso especulativo? ¿Por qué, en fin, Hegel *injiere* un improcedente prólogo en su *Fenomenología del espíritu*?

Una respuesta puede ser la siguiente: porque el prólogo puede proceder en virtud de su improcedencia. Un prólogo es improcedente — y por eso procede escribir un prólogo: para *desarrollar* su improcedencia y *determinar* un modo diferente de proceder en la lectura de un texto filosófico. En otras palabras, ya utilizadas anteriormente, el prólogo tiene el valor de la negatividad; o lo que es lo mismo: es lo que mueve hacia el camino, que sería, en tal caso, la obra. Funciona en esta negativamente, evidenciándose como negación de toda inmediatez, de todo lo que nos pueda conducir a no hacer el camino porque pensemos, equivocados, que ya tenemos, sin su *mediación* (sin movernos), lo que buscábamos, presentado o anunciado preliminarmente⁴⁸. Y lo hace, diríamos ya concluyendo, a tres niveles: 1) *presentando* la contraposición entre lo especulativo, sustentado por la mediación, y lo no especulativo, sustentado por la inmediatez; 2) negando *sistemáticamente* el valor absoluto de toda inmediatez, mediante una “parcial narrativa” que una y otra vez (no) acaba en incansables *addenda* a cada proposición; y 3), y muy especialmente, mediante una retórica

47. *PbG*, 56; *FE*, 121.

48. Cf. *PbG*, 11; *FE*, 55.

que echa mano de la incomprendibilidad como valor propio, forzando al lector literal y literariamente a volver una y otra vez sobre el texto, *aprendiendo* a leer de otra manera, a saber, aquella que evita la tentación de la proposición en general. O dicho con otras palabras: aprendiendo a caminar en y con el texto.

Mas ya que hablamos de volver una y otra vez sobre el texto, volvamos también nosotros, por vez tercera y última, sobre uno de los fragmentos más reveladores, fragmento clave, tanto en general a respecto del prólogo como en particular a respecto de la presencia en él del camino; ya fue anteriormente referido, en dos ocasiones: “el comienzo de un nuevo espíritu es el producto de un giro revolucionario de largo alcance, con múltiples formas culturales, es el premio a un camino de muchas maneras revirado y un esfuerzo y empeño también reiterados”⁴⁹. El nuevo espíritu es el espíritu especulativo, propio del verdadero saber, aquel que se libera del pesado lastre de sus determinaciones particulares etc. Hegel afirma que este es el “premio” al camino. Mas si el camino es el propio texto, como aquí sugerimos, tal vez deberíamos leer este fragmento de otro modo; y traducirlo de otro modo también. La expresión por Hegel empleada es la siguiente: el comienzo del nuevo espíritu es “*der Preis eines vielfach verschlungnen Weges*”. Si pensamos en un camino, *verschlungnen* significa “revirado”, mas si de lo que hablamos es ahora de un texto, *verschlingen* se traducirá más propiamente del alemán por “devorar”. El texto, en sí “revirado”, es por el lector “de muchas maneras devorado”, es decir, leído una y otra vez, de atrás hacia delante y de delante hacia atrás; de arriba a abajo y de abajo a arriba. Tal era la exigencia de la proposición especulativa, recordemos, y tal es lo que nos *fuereza* a hacer la poética hegeliana. Así pues, si hablamos de texto, de retórica, de poética, el “nuevo espíritu” hegeliano será también una nueva manera de leer un texto, que porfía y se recrea en su relativa in-

49. *PbG*, 19; *FE*, 67.

comprensión inmediata, o en su necesario momento negativo de la incompreensión, reconocido e incluso celebrado como un valor positivo, en paciente espera por el premio de la mediación que no es posible sin aquella⁵⁰.

Llegamos al final, y lo hacemos repitiendo nuestra cuestión inicial: ¿qué sentido tiene todo esto a respecto de un prólogo que se abre insinuando su propia negación? ¿Cómo entender la aparentemente contradictoria afirmación hegeliana, hecha en un prólogo, de que un prólogo no tiene lugar en una obra filosófica? Porque el prólogo (no) sea *nada*, en sentido especulativo, o a respecto del sistema; *nada*, no siendo, justamente en virtud de (no) ser *nada*, un ponernos en la *Stimmung* propia para la lectura del texto⁵¹; un *producir* un nuevo espíritu que pueda encarar la colosal empresa del Sistema⁵² o, dicho de otro modo, un ponernos en movimiento, en camino.

50. “Lo que sea más que una de tales palabras [las que expresan la intuición como lo inmediato], aunque solo fuera el tránsito hacia una frase, es un *llegar a ser otro* que hay que recoger, es una mediación [ist ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muß, ist eine *Vermittlung*]” (*PbG*, 25; *FE*, 75). Dove habla precisamente de que el método de la *Fenomenología del Espíritu* es forzar a hacer el camino (op. cit., pp. 17-18).

51. Se puede consultar un estudio más detenido de esta misma cuestión en otro trabajo: Parcero Oubiña, Óscar, “La emancipación del prólogo en la *Fenomenología del espíritu*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 33. nº. 2 (2016), pp. 561-582.

52. Recordemos que, como es sabido, Hegel había inicialmente concebido el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* como prólogo al Sistema.

Encuentros en el camino: Aristóteles, Barthes

Luís G. Soto
*USC*¹

ENCUENTROS, RELACIONES

MÁS ALLÁ DEL ENCUENTRO, la relación. Sobre dos de ellas, la amistad y la comunidad, queremos reflexionar, situándonos en el camino y con la ayuda de Aristóteles y Barthes. En opinión de ambos, amistad y comunidad están estrechamente vinculadas: una lleva a la otra, de una o con una nace la otra. Los encuentros en el camino pueden dar lugar a una y otra. Coincidiendo en ruta, caminando juntos, se hacen amigos: se establecen vínculos, se entablan relaciones. Ahora bien, ¿qué amistad surge, qué comunidad se forma? Más en concreto y más a fondo: ¿Qué posibilidades ofrece el camino, representa verdaderamente una oportunidad, para la aparición y desarrollo de una y otra? ¿De cuáles: de qué amistades, de qué comunidades? Intentaremos responder, o por lo menos abordar, estas cuestiones recurriendo a ambos filósofos, Aristóteles y Barthes.

1. Luís García Soto, Grupo Ethos, Departamento de Filosofía e Antropología, Universidade de Santiago de Compostela, 15782 Santiago de Compostela.

ARISTÓTELES, LA AMISTAD

Aristóteles dice, en la *Ética a Nicómaco*, que “en los viajes puede verse qué familiar y qué amigo es el ser humano para con el ser humano” (1155a21-22). Con ello, no solo se refiere a la observación externa, aquello que el viajero puede comprobar en los lugares que visita, sino también a la experiencia interna, lo que sucede a las personas mientras viajan. En este sentido, el estagirita nos dice que el viaje propicia la amistad. Porque la comunidad que implica el viaje favorece el nacimiento de la amistad.

El camino, hacer el camino, es viajar. Peregrinar, por ejemplo y en concreto a Santiago, es viajar, pero con un sentido especial. Podemos considerar el viaje como un reverso del trabajo, como diversión o entretenimiento. La peregrinación lo sería también, pero en un sentido fuerte, como un desvío y un paréntesis en la actividad laboral que pueden traer una mutación en el sujeto y en el curso futuro de su acción. Estas circunstancias, ¿propician la amistad? ¿qué tipo de amistad?

Para responder estas preguntas, regresaremos a Aristóteles, a su estudio sobre la amistad², que encontramos en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*³. En el libro VIII, en el capítulo 2, el filósofo ofrece una caracterización básica y sintética de la amistad⁴, a partir de sus requisitos (1156a4-5):

1. “benevolencia recíproca”;
2. “sin desconocimiento mutuo”;
3. “y a causa de algo” amable.

2. “No hay en toda la literatura griega, ni siquiera en Platón, un análisis más minucioso ni más rico” (Lledó 1994: 107).

3. Para una comparación con los planteamientos aristotélicos en la *Gran Ética* y en la *Ética a Eudemo*, puede consultarse la sinopsis de correspondencias de esos textos con la *Ética a Nicómaco* en Hamburger 1971: 112-116.

4. Cfr. “Aristotle on Friendship” (Cooper 1980: 301-340).

Precisando más, “lo amable” puede ser “lo bueno o lo agradable o lo útil” (1155b18-19). Consiguientemente, la amistad va a tomar formas diferentes según cuál sea el objeto de afecto (lo amable).

Son tres, por tanto, según consta en el capítulo 3, las “especies de amistad”, en consonancia con el posible triple “objeto de afecto” (1156a7-8). En todas ellas, se da una “reciprocidad afectiva no desconocida” (1156a8-9), que varía según lo amable en cada caso amado: i.e., o lo útil o lo agradable o lo bueno. En definitiva, la amistad adquiere caracteres generales diferentes según el afecto surja o del interés (lo útil) o del placer (lo agradable) o de la virtud (lo bueno).

En las amistades por interés y por placer, el afecto recae en un bien propio —la conveniencia y la satisfacción de uno— y no en la persona del otro, como acontece en la amistad fundada en la virtud⁵. Por eso, las dos primeras son volátiles, se deshacen cuando desaparece el interés o el placer: son amistades “por accidente” (1156a17). La fundada en la virtud crea vínculos interpersonales: es —más— “permanente” (1156b18), “perfecta” (1156b7 y 35). ¿Cuál de estas amistades puede surgir en el camino? ¿Todas?

Por lo que nuestro autor dice, en el cap. 4, la amistad fundada en la virtud precisaría para desarrollarse unas reglas muy semejantes a las (de algunos cánones) de la justicia. En su opinión, en tal amistad “en todo cada uno obtiene lo mismo

5. Se rompe, entonces, el ego-centrismo. En palabras de Urmson, “in general, the tone of ethical writings is egocentric. All the ingredients put forward as elements in the good life seem to be advocated as promoting the well being of the agent. It seems true of the excellences of intelligence and character as well as of less central matters such as good looks, good birth and material prosperity. It is not less true because Aristotle clearly despises the self-seeking man in the everyday sense of that term. Yet in his account of true friendship, which he has declared to be an essential element in the good life, Aristotle seems to recognize genuine disinterested love as governing the behaviour of friends” (Urmson 1994: 112-113).

o algo semejante del otro, como debe suceder entre amigos” (1156b35-36). Y las otras dos amistades, las fundadas en el placer y en el interés, tampoco podrán desarrollarse sin unas reglas semejantes.

Estos tres tipos de amistad (por la utilidad, por el placer, por la virtud) están basados “en la igualdad”, ya que, según se concluye en el cap. 6, los amigos “obtienen lo mismo unos de otros y quieren lo mismo unos para otros” (1158b1-2). Esto vale incluso cuando se cambia, por ejemplo, “placer por utilidad” (1158b3). En verdad, esta igualdad parece convenir, según se destaca en el cap. 5, propiamente solo a la amistad por causa de la virtud, atribuyéndose translaticamente, por su semejanza con aquella, a las otras amistades (la por utilidad, la por placer). En todas pueden surgir reproches al contravenirse la igualdad... y en la amistad por interés plantearse reclamaciones que, según consta en VIII/13, llegan hasta la justicia.

Ahora bien, ¿basta con encontrarse e intercambiar bienes para hacerse amigos? ¿Llega con observar la igualdad en el intercambio para que surja la amistad?

Hasta VIII/7, el estagirita no introduce la cuestión del estatuto de los amigos. Cuando habla de igualdad, se refiere al intercambio y no al estatuto de los sujetos. Este da lugar a dos tipos de amistad. En el cap. 13, resume: “tres son las clases de amistades, como hemos dicho al principio, y en cada una de ellas son amigos ora en igualdad ora según una superioridad” (1162a34-36). Existe, en efecto, otra “especie de amistad: la fundada o basada en la superioridad” (1158b11). A su vez, esta amistad admite varias formas. De ellas, nuestro autor destaca, y luego estudia, fundamentalmente: “la del padre para con el hijo, la del hombre para con la mujer, la de todo gobernante para con el gobernado” (1158b12-13).

Como puede verse, estas amistades se dan entre miembros de comunidades, concretamente aquí, la casa y la ciudad. O sea, a diferencia de aquellas otras, las basadas en la igualdad, que

eran entre individuos *qua* individuos, estas otras son también entre individuos mas *qua* miembros de alguna comunidad. En síntesis, aquellas eran puramente inter-individuales, estas son marcadamente intra-comunitarias. Ahora bien, dentro de las comunidades también se dan amistades entre iguales: por ejemplo, en la casa, entre hermanos. Y las amistades puramente interindividuales también pueden descansar en la desigualdad: por ejemplo, entre un pobre y un rico.

En las amistades fundadas en la superioridad, están en juego, como se apunta aquí en el cap. 7 y después en el cap. 8, los mismos objetos (el interés, el placer, la virtud) que en las otras amistades (las basadas en la igualdad). En la interacción, en el intercambio, no pudiendo reinar la igualdad, debe imperar la proporcionalidad⁶. A fin de cuentas, las reglas de la amistad⁷, de uno y otro tipo, son muy semejantes entre sí y, en sus características generales, a los cánones de la justicia. Y, de hecho, la amistad se entremezcla con la justicia⁸.

6. En todas las amistades fundadas en la superioridad, el afecto debe ser proporcional al mérito: “pues cuando el afecto es según el mérito entonces se produce en cierto modo una igualdad” (1158b26-27). Que, por otra parte, es lo propio de la amistad.

7. “La discusión de este tema corrige en sentido positivo la impresión que tiende a producir el resto de la *Ética*, pues en su mayor parte el sistema moral de Aristóteles está decididamente centrado en el individuo. El hombre, dice Aristóteles, tiende y debe tender a su propia *eudaimonia*. En la teoría de la justicia hay un reconocimiento implícito de los derechos de los demás. Pero a través de toda la *Ética*, fuera de los libros sobre la amistad, hay raras alusiones a la posibilidad o la necesidad de que el hombre se interese personalmente en los otros; el altruismo está casi completamente ausente” (Ross 1981: 327-328).

8. Sobre la intrincación de amistad y justicia, mediadas por la utilidad (*tò symphéron*): “L’amicizia (homonoia)” (Zanetti 1993: 103-106).

AMISTADES EN EL CAMINO

He recogido este segundo tipo de amistad, la basada en la superioridad, porque resulta de gran ayuda para dilucidar cómo puede ser la amistad en el camino. Este, hacer el camino, reduce, si no elimina, la desigualdad, hasta convertirla en no significativa. Todos los caminantes son iguales o casi iguales, mientras recorren el camino. Esta circunstancia, la relativa igualdad, favorece el nacimiento de la amistad entre los que se encuentran caminando. ¿Qué clase de amistad puede surgir entre ellos? Parecería, pensando en la condición de peregrino, que la fundada en la virtud. Sin embargo, no es lo más probable.

Primero, porque esta amistad, más que las fundadas en el interés y en el placer, requiere tiempo: experiencia y trato prolongados, duraderos. El necesario para pasar de las acciones a los sujetos de las acciones. Sin embargo, para esto, es menester que haya acciones, obras, interacción. En suma, tiempo. No basta la impresión que pudiera causar el otro: su persona, sus intereses, sus proyectos. Como dice Aristóteles: “El deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no” (1156b32-33). Las que pueden surgir con más celeridad son las basadas en el placer y en el interés. Mas, con todo, necesitan tiempo. No olvidemos que no estamos hablando de un acto, sino de relaciones.

En segundo lugar, influye otro factor, que dificulta, o trastoca, la aparición de la amistad llamada perfecta. Podríamos denominarlo la comunidad: los caminantes forman una especie de comunidad en tanto y en cuanto persiguen un mismo fin: culminar el camino. Esta circunstancia propicia el nacimiento de la amistad por interés, conveniencia o utilidad. Aristóteles, en VIII/9, nos proporciona el ejemplo de los compañeros de navegación. De modo semejante, los caminantes poseen un interés común: llegar al destino. Se trata, además, de un objetivo no disputado, de una empresa no competitiva. Ese interés común favorece la aparición de apoyo y ayuda mutuos. En suma,

de una amistad basada en la utilidad. Que puede revestirse o disfrazarse de amistad virtuosa. Los fines perseguidos por los caminantes, asociables al perfeccionamiento y la bondad morales, facilitan esa confusión o ese camuflaje. Parecería que los otros ayudan al caminante a ser mejor, lo acompañan y lo apoyan en la vía del perfeccionamiento. Y puede ser así. Mas este cometido se solapa con otro: hacer el camino, llegar al destino. Objetivo básico, objeto de racionalidad estratégica. Los otros pueden representar solo, o sobre todo, medios para conseguir esa finalidad: hacer el camino, llegar al destino. Como esto no es poco, con mayor razón las relaciones de amistad utilitaria pueden parecer amistad virtuosa.

Sin embargo, ninguno de estos dos factores, el tiempo y la comunidad, constituyen obstáculos insalvables o definitivos. Sencillamente, se requiere más tiempo y más comunidad para que, en la relación, el interés vaya más allá de los actos y alcance las personas. El camino no deja de ofrecer una ocasión privilegiada. Que sea largo e intenso, que proporcione contactos, muchos y ricos: así, por el conocimiento de las personas, florecerá la amistad virtuosa. De entrada, hacer el camino, con lo que implica de ruptura con la identidad y el sentido personales cotidianos, brinda las condiciones para que surjan nuevas amistades, nuevas comunidades, que podrían y deberían ir más allá del camino. Quizá la “comunidad idiorrítmica”, de la que habla Barthes.

BARTHES, LA COMUNIDAD

En su primer curso en el Collège de France, en 1977, Barthes aborda la cuestión de cómo vivir juntos⁹. Se refiere, más que al amor, a la amistad, aunque el planteamiento, la inda-

9. *Comment vivre ensemble*, impartido en 1977 (Barthes 2002).

gación desarrollada y la solución esbozada valen para ambos. Quizá su mayor novedad y, a nuestros efectos su mayor interés, reside en la propuesta de la comunidad de amigos. Que tal como la dibuja nuestro autor, al margen del poder, tiene pocas posibilidades de subsistir.

El tema y núcleo del curso, *Comment vivre ensemble*, es la “idiorritmia” (Barthes 2002: 36-40), la posibilidad de vivir según las propias medidas, planteada a escala comunitaria y a nivel individual: la comunidad idiorrítmica y el individuo idiorrítico. Barthes toma la idiorritmia, sobre todo, como una hipótesis teórica que explora, pero también, en algún modo, como una posibilidad hipotética que él mismo tantea.

Dos rasgos, “Akèdia” (Barthes 2002: 53-56) y “Xéniteia”¹⁰ (Barthes 2002: 171-176), están en el origen de la idiorritmia y son representativos de la actitud e implicación de nuestro autor. Serían “akèdia” y “xéniteia” dos estados anímicos y dos situaciones personales, de desinterés y de extrañamiento, que propiciarían (o, al menos, facultarían) la atención y el viraje del individuo, de cualquiera y del propio Barthes, hacia la idiorritmia. Nuestro autor parece hallarse en ese estado, en esa situación¹¹. En general, en el caso de cualquier persona, ese desinterés y extrañamiento por “las cosas tal como son” y por “la vida que uno lleva” pueden conducir a salirse de la vía marcada y ponerse en camino. Aunque este camino, como en el caso de una peregrinación, sea una ruta trazada, el viaje

exterior y, sobre todo, interior, implica una suspensión de la identidad y el sentido propios personales. O, más exactamente, de la identidad y el sentido que uno creía personales, pero que descubre sociales, otros. Y por eso los abandona o, por lo menos, los suspende. E inicia una búsqueda, interior, que se superpone a un objetivo externo: realizar el camino, llegar al destino.

Según Barthes, la idiorritmia representaría, antes de nada, una opción del individuo: vivir a su medida, según las fuerzas y el dictado de cada uno. Esta vida reuniría, pues, autarquía (auto-suficiencia) y autonomía (auto-determinación): vivir a sus anchas, aunque sea con estrechez, y vivir a su aire, aunque este escasee. Pues bien, dado ese paso, consumada una cierta ruptura con el mundo para dejarse llevar por uno mismo, al quedarse solo, cabría la posibilidad de, en ese camino, coincidir con algunos otros. Entraríamos, entonces, en el ámbito de las relaciones entre individuos y, en particular, esa posibilidad contemplada sería la comunidad idiorrítmica.

Esta comunidad no nacería de una coincidencia accidental, en un interés circunstancial, sino que surgiría de una coincidencia substancial, en los fines de la vida¹² (por ejemplo: la búsqueda de la perfección, hacer el bien), que daría lugar a una conexión temporal permanente, pero a un contacto espacial puntual entre los individuos.

La comunidad idiorrítmica no suprime sino que conjuga los idiorritmos particulares. Un buen ejemplo, en el que piensa Barthes, es el grupo de amigos¹³. Pero nuestro autor se centra en modelos concretos, realmente existentes, históricos

10. Nuestro autor dispone los “rasgos” en orden alfabético, por eso este se encuentra al final (pero, en términos genéticos, resulta primordial). Este último (“Xéniteia”) remite en parte al primero (“Akèdia”) y en parte al futuro, sirviendo como una suerte de conclusión.

11. La confirmación la tendremos más adelante, dos años después, en el curso 1978-79: “Cette morte lente du sur-place, cette fatalité qui ferait qu'on ne pourrait “entrer vivant dans la mort” peut être diagnostiquée ainsi: généralisation et accablement des “désinvestissements”, [...] Au Moyen Âge, un mot: l'*acédie*” (Barthes 2003: 28).

12. “Télos” (Barthes 2002: 78-84).

13. Una aproximación al espacio-tiempo de los amigos, en esos días de la vida de Barthes: “L'itinéraire de nuit” (Mauriès 2002: 104-106). Más en extenso: “Corps” (Samoyault 2015: 513-550). También: “Barthes et Foucault” (Samoyault 2015: 595-611).

o actuales: ciertas comunidades monásticas¹⁴. Verdaderamente significativa resulta la historia del eremitismo y su “transformación”, por acción del poder eclesial, en cenobitismo. Las comunidades eremíticas de anacoretas, en un espacio abierto y entre iguales, desaparecerían, surgiendo comunidades cenobíticas de monjes, en un espacio cerrado y bajo un jefe: fin de la idiorritmia, intrusión y triunfo del poder (Barthes 2002: 91-92). De hecho, triunfo generalizado del poder: Barthes apenas encuentra muestras de comunidades idiorríticas. Siguiendo esta línea, a ojos de nuestro autor, cualquier camino o peregrinación caería, caen de facto, bajo la férula del poder al ser institucionalizado y reglado por iglesias, estados y mercados.

Pero es que, según Barthes, tampoco sobrevive, o solo a duras penas, el individuo idiorrítico. A este respecto, nuestro autor destaca, la importancia y la necesidad de la idiorritmia. Examinando casos extremos como —ejemplarmente— el de la secuestrada de Poitiers¹⁵, subraya la necesidad de un espacio propio, físico y moral, es decir, en el que uno encuentre su sitio y haga consigo lo que le plazca. Sería, en suma, un espacio del que apropiarse y en el que apropiarse de uno mismo, poniendo con eso un límite al poder. Barthes realiza ahí una cala en las relaciones del individuo con el poder, en este caso, del otro con el poder. Como conclusión, nuestro autor se reafirma en la necesidad de la idiorritmia, individual y comunitaria. Y, apuntamos, la idiorritmia individual no subsiste, o a duras penas, sin la comunitaria.

14. Para comenzar y como paradigma, el monte Athos (Barthes 2002: 64-70).

15. *La sequestrée de Poitiers* de Gide (Barthes 2002: 97-98). Toma como referencia un hecho real (Barthes 2002: 48).

COMUNIDADES EN EL CAMINO

Volviendo al camino, con Barthes, pero siendo un poco más optimistas (por lo menos, en las formas), encontramos la posibilidad de una comunidad y un individuo idiorríticos.

Primero, hacer el camino, peregrinar, a Santiago o a cualquier otro sitio o, más radicalmente, a ningún sitio, representa una oportunidad para el individuo idiorrítico. Incluso la peregrinación pautada, institucionalizada por iglesia, estado y mercado, propicia una sacudida en la identidad y el sentido propios personales, poniendo entre paréntesis la identidad y sentido meramente sociales. Caminar abre un espacio y un tiempo para pensar, para atenderse a sí mismo, comenzando por el propio cuerpo. ¿Cuánto puedo andar por jornada? ¿Cómo me visto? ¿Qué llevo? ¿Cómo me alimento?¹⁶ Etcétera. Responder estas preguntas implica hallar y ajustar un idiorritmo bio-psico-social. Apuntamos social, porque implica relaciones con otros. Por supuesto, esas preguntas, sencillas y primeras, no son las últimas. Hay otras, morales, espirituales etc., que dan forma y fuerza, complejidad y sentido, a cada idiorritmo particular.

En segundo lugar, ateniéndonos solo a ese idiorritmo elemental referido a las necesidades básicas, con los encuentros en el camino surge la posibilidad de la comunidad idiorrítica. Primero, y de una manera superficial, al coincidir en el paso, en las etapas, al caminar al mismo ritmo. Al compartir hábitos alimenticios. Estas cosas, y otras afinidades, semejanzas y complementariedades, favorecen y propician el acoplamiento¹⁷ entre dos o varios caminantes. Se produce una asociación, una amistad, una comunidad, fundada en el interés: colaborar, ayudarse, apoyarse, para realizar el camino y alcanzar el destino. Es una

16. “Nourriture” (Barthes 2002: 144-153).

17. “Coupelage” (Barthes 2002: 105-110).

coincidencia en el ritmo, pero no constituye una comunidad idiorrítmica. Esta se haría, precisamente, a partir de la diferencia de idiorrítmos entre los participantes. No caminarían siempre juntos, no compartirían siempre la comida ni dormirían bajo el mismo techo. Precisamente, la coordinación, la convivencia intermitente, salvando y manteniendo esas diferencias, sería un indicio, y un inicio, de la formación de una comunidad idiorrítmica. Que surgiría al paio de las contingencias del camino y que podría ir, existir, más allá del camino. Alcanzar el destino sería un paso, no el fin ni el final, de esa comunidad de amigos surgida en el camino.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bil., trad. cast. Julián Marías y María Araújo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1949, 1985 (4ª). *Ética Nicomáquea & Ética Eudemia*, trad. cast. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985. *Ética a Nicómaco*, trad. cast. J. L. Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2001.
- Barthes, R. (2002), *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*, Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1976-1977, Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste, Seuil-IMEC, 2002. En castellano, edición al cuidado de Beatriz Sarlo: Barthes, R. *Cómo vivir juntos*, Notas de cursos y seminarios en el Collège de France 1976-1977, Texto establecido, anotado y presentado por Claude Coste, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2003.
- Barthes, R. (2003), *La préparation du roman I et II*, Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980, Texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger, Seuil-IMEC, 2003. En castellano, edición al cuidado de Beatriz Sarlo: Barthes, R. *La preparación de la novela*, Notas de cursos y seminarios en el Collège de France 1978-1979 y 1979-1980, Texto establecido, anotado y presentado por Nathalie Léger, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2005.
- Cooper, J. M. (1980), "Aristotle on Friendship", in Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1980, pp. 301-340.
- Hamburger, M. (1971), *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, Biblio & Tannen, Nueva York, 1971, 2ª ed.
- Lledó, E. (1994), *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1994.
- Mauriès, P. (2002), "L'itinéraire de nuit", in Alphand, M. & Léger, N. (dirs.), *R/B Roland Barthes*, Seuil-Centre Pompidou-IMEC, París, 2002, pp. 104-106.
- Ross, W. D. (1981), *Aristóteles*, trad. cast. Diego F. Pró, Charcas, Buenos Aires, 1981, 2ª ed.
- Samoyault, T. (2015), *Roland Barthes. Biographie*, Seuil, Paris, 2015.
- Urmson, J. O. (1994), *Aristotle's Ethics*, Blackwell, Oxford, 1988, 1994.
- Zanetti, G. (1993), *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna, 1993.

No sin el otro: caminos del reconocimiento

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE
USC

LOS V ENCUENTROS Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, celebrados en el mes de noviembre de 1999, tuvieron como tema “Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía”¹. En ellos presenté un trabajo titulado “Caminantes”, en el que reflexionaba sobre la condición humana como camino. De aquel primer trabajo nació posteriormente un libro que titulé precisamente así, *Caminantes. Un itinerario filosófico* (Vigo, 2009), en el que añadí a mi reflexión la condición itinerante del ser humano, otras sobre algunos problemas del hombre actual, entendidos como auténticas encrucijadas en el camino de la vida.

Aludí, por primera vez, al tema del otro. “A lo lejos”, escribí entonces, “vislumbramos la senda por donde se pierde la huella del otro que un día se cruzó con nosotros. Sentados al borde del camino hemos curado juntos nuestras heridas y hemos compartido las peripecias de nuestro caminar. Ahora solo tengo su recuerdo y la esperanza del reencuentro. En las arrugas de su frente y en el polvo de sus sandalias he visto mi propia vida, las cicatrices de una condición errante que nos iguala y nos permite

1. Las actas de dicho congreso, publicadas con el mencionado título, aparecieron en el Servicio de Publicaciones de la USC en el año 2001.

descubrir cuán distintos somos. Solo espero ser fiel a mí mismo para que cuando vuelva a verlo me reconozca”².

Esta decimotercera edición de los Encuentros Internacionales de Filosofía, dedicada de nuevo al binomio “Filosofía y Camino”, me da la oportunidad de completar y perfilar un poco mejor mis palabras o intuiciones de entonces, aunque sea con dieciséis años de retraso.

1. EL PORQUÉ DE UN TÍTULO

Al titular este trabajo “No sin el otro. El camino del reconocimiento” he querido rendir un doble homenaje. En primer lugar, a la escritora y activista norteamericana Betty Mahmoody, autora del libro *Not without my daughter (No sin mi hija)*, después llevado al cine, en el que relató la peripecia vivida entre 1984 y 1986, cuando viajó a Irán junto con su marido y su hija, y se vio atrapada en una cultura hostil a las mujeres, hasta que logró huir a Turquía y de allí regresar a los Estados Unidos. El subtítulo rinde, en segundo lugar, homenaje a Paul Ricoeur, quien publicó en el año 2004, un año antes de su fallecimiento, una de sus obras mayores con el título *Parcours de la reconnaissance*, traducido al español como *Caminos del reconocimiento*.

Paul Ricoeur nos hace partícipes en el “Preámbulo” de su libro la perplejidad inicial que suscitó su investigación sobre el tema del reconocimiento: “Es un hecho”, escribe Ricoeur, “que no existe teoría del reconocimiento digna de este nombre al modo como existe una o varias teorías del conocimiento”³. En realidad, diría yo, no existe con esa denominación pero los fi-

lósofos se han ocupado, desde luego, a lo largo de la historia de las tres dimensiones principales del reconocimiento sobre las que descansa el libro de Ricoeur: en primer lugar, el tema del reconocimiento asociado a la cuestión de la identidad o, si lo prefieren, de la identificación que nos permite “re-conocer”; en segundo lugar, “la transición que lleva de la identificación de algo en general al reconocimiento por sí mismas de entidades específicas mediante la ipseidad”⁴, un asunto del que el filósofo francés se había ocupado ya en su libro *Soi-même comme un autre* (1990), distinguiendo a tal efecto los términos identidad e ipseidad (identidad *idem* e identidad *ipse*). Me he ocupado de este tema en otro lugar, poniendo como ejemplo “el caso de cualquier ser vivo que posee una sola y misma identidad desde su nacimiento hasta su muerte, a pesar de las transformaciones físicas o fisiológicas que experimenta en el transcurso del tiempo el mismo ser”⁵. El cambio de apariencia externa de un individuo provoca, en no pocas ocasiones, dificultades para reconocerlo aunque no insuperables si contamos con el auxilio de la memoria y, por supuesto, de la ciencia. En tercer lugar, el reconocimiento nos introduce también en el tema del otro, ampliamente tratado por distintos autores contemporáneos, pues el reconocimiento implica un mutuo conocimiento entre yo y el otro, relacionado con temas como el de la solicitud, la gratitud etc.

Acepto, pues, de entrada el magisterio de Ricoeur sobre este tema y me siento conmovido por experiencias tan impactantes y sobrecogedoras como la relatada por Betty Mahmoody, aunque intentaré seguir mi propio camino para compartir con ustedes las razones que me llevaron a introducir el tema del reconocimiento en el pasaje citado de *Caminantes*, escrito

2. Agís Villaverde, M., “Caminantes”, en Agís Villaverde, M. y Ríos Vicente, J. (eds.): *Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía*, USC, 2001, p. 13.

3. Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 11.

4. *Ibidem*, p. 12.

5. Agís Villaverde, M., *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011, p. 174.

en el año 1999, antes de que Ricoeur hubiese publicado sus *Caminos del reconocimiento*.

2. CONOCERSE A SÍ MISMO COMO PUNTO DE PARTIDA

Nadie ignora que uno de los primeros y más duraderos desafíos de la vida del hombre es conocerse a sí mismo. El aforismo que, según la tradición, figuraba en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos, “Conócete a ti mismo” (γνώθι σεαυτόν) nos invita desde la antigüedad a hacerlo. De este desafío han nacido los variados caminos interiores que, fundamentalmente, en el pensamiento oriental evocan las vías de la meditación o caminos interiores para llegar a nosotros mismos y conquistar, de paso, la felicidad plena, la sabiduría, la iluminación etc. Durante mucho tiempo en Occidente hemos vivido de espaldas, o simplemente desconocido, estas propuestas provenientes de Oriente para avanzar en el camino que lleva hacia nosotros mismos.

No creo que sea esta la situación presente. Cada vez son más las personas que se interesan por las filosofías y religiones orientales, bien por razones académicas, de desarrollo personal o intelectual. Y cada vez es más fácil tener acceso a libros de los grandes autores orientales donde se describen las técnicas de meditación, o de los occidentales que traducen, adaptan o resumen los principales puntos de este camino hacia uno mismo. Otra cosa muy distinta es que en Occidente haya triunfado o triunfe algún día la vía de la meditación.

Unos años antes de publicar su *Inteligencia emocional*, obra por la que sería conocido en todo el mundo el psicólogo norteamericano Daniel Goleman, dedicó una obra al tema de la meditación, titulada en su versión castellana *Los caminos de la*

*meditación*⁶. Goleman presenta con rigurosidad y amenidad distintos caminos de meditación, tanto de Occidente como de Oriente, entre otros el bhakti hindú, la cábala judía, el ascetismo cristiano, el sufismo, la meditación trascendental, el yoga ashtanga, el tantrismo indio, el budismo tibetano, el zen japonés. ¿Por qué de su *Inteligencia emocional*, publicado originalmente en 1995, ha vendido más de cinco millones de ejemplares y ha sido traducido a más de cuarenta lenguas⁷ mientras que *Los caminos de meditación* es una obra conocida por un público mucho más reducido? Sin duda, la respuesta no tiene tanto que ver con la destreza literaria del autor sino con el interés que suscitó en los lectores de todo el mundo una y otra obra.

El conocimiento de uno mismo es un camino arduo e interminable, que se extiende en el tiempo tanto como dura la propia vida, pero es preciso dominar, siquiera en su grado más elemental, los resultados de este primer esfuerzo cognoscitivo de la propia identidad porque nos permite comprender el mundo en el que vivimos y nos abre, por añadidura, el conocimiento del otro. Un conocimiento necesario, a su vez, para completar el retrato de uno mismo.

6. El libro fue publicado originalmente en 1977 con el título de *The Varieties of Meditative Experience* (Irvington Publishers), y publicado más tarde como Goleman, D. *The Meditative Mind. The Varieties of Meditative Experience*, Tarcher 1988. Trad. esp. *Los caminos de la meditación*, Kairós, 1986. Hay otra edición posterior en español con este mismo título publicada por el Círculo de Lectores, Barcelona 2002.

7. Datos obtenidos de la página web del autor. Cf. <http://www.danielgoleman.info/purchase/>, consultado el 28-IX-2015.

3. LA HUELLA DEL OTRO EN LA MEMORIA DEL TIEMPO

Del otro tenemos un conocimiento impreciso. Vislumbramos, más que vemos, a lo lejos la senda por donde se pierde la huella del otro que un día se cruzó con nosotros. Nos hemos conocido, hemos compartido experiencias, momentos comunes en la vida de ambos, de los cuales al terminar permanece únicamente la huella, es decir, el recuerdo. Da la impresión de que me expreso metafóricamente pero las investigaciones neurofisiológicas confirman la existencia de engramas o pequeños surcos en nuestra mente que son la base de un recuerdo en la memoria. Sin necesidad de acudir a estas estructuras que se producirían, en su caso, a nivel neuronal, todos comprobamos que la memoria es la base de nuestro conocimiento del otro. Un conocimiento que perdura en el tiempo a través de la memoria y que es, por tanto, un conocimiento cautivo. Hasta el punto de que, pasados los años, podemos conocer a la persona pero olvidar su nombre, o bien experiencias compartidas, aunque fuesen tan importantes como los años de estudio en el mismo centro educativo, o los años que competimos y entrenamos en el mismo equipo deportivo, por citar dos casos frecuentes.

La huella del otro se pierde. Dicen que el tiempo todo lo cura pero, considerado desde otro punto de vista, el tiempo todo lo destruye. De ahí que la huella del otro que un día se cruzó en nuestro camino se difumine a lo lejos y nosotros únicamente podamos vislumbrarla, hasta un cierto punto en el que dejamos de verla.

En descarga del tiempo debo decir que también el tiempo es creador, no solo porque nuestra existencia sea fundamentalmente tiempo, como acertó a explicarnos Martin Heidegger, sino porque con el paso de los años nuestra memoria se desvanece y podemos, perfectamente, crear recuerdos y evocar sucesos del pasado que son invenciones en toda regla del sujeto.

San Agustín nos cuenta en *Las confesiones* con todo lujo de detalles el laborioso proceso mental que sufrió antes de dominar los rudimentos del lenguaje y comenzar a hablar; y yo mismo recuerdo con bastante nitidez el lejano día en el que salté de la cuna y aparecí en la cocina de mi casa gateando. Cuando recreo en mi mente este episodio, supuestamente sucedido hace más de medio siglo, me asalta la duda razonable de si es un recuerdo veraz o yo lo he reconstruido después de haber escuchado a mi madre contar, en numerosas ocasiones, este episodio de mi más tierna infancia. Desconozco, claro está, la fiabilidad de la historia de san Agustín, pero su recuerdo, bellamente descrito, me parece tanto o más increíble que el que he referido de mi propia biografía. Por lo demás, también la mente enferma puede crear mundos irreales, aunque eso es ya harina de otro costal.

4. CONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO: LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD

La evanescencia de la memoria es uno de los grandes obstáculos del reconocimiento, pero no el único. Pensemos que la identidad personal es un proceso sujeto a cambio continuo, de tal manera que alguien puede ser el mismo a lo largo del tiempo pero cambiar tanto que no podamos reconocerlo. Es uno de los temas que les decía, trató con magistral destreza Paul Ricoeur el *Soi-même comme un autre*. ¿Qué permanece invariable en un individuo a lo largo de los años? Pues probablemente poco más que su nombre y su ADN, su huella genética. El carácter, la fisonomía, la personalidad en su conjunto, el aspecto físico, la forma de pensar, la ideología, la escala de valores, son aspectos sujetos a cambio cuando no a una mutación profunda en el proceso de maduración y envejecimiento de la persona.

Una conocida frase, de esas que van de boca en boca, sostiene que “quien de joven no ha sido comunista es que no tiene corazón. Quien de viejo es comunista es que no tiene cabeza”. Unos atribuyen la autoría de la frase a Winston Churchill, un auténtico maestro de sentencias inmortales, mientras que otros aseguran que la pronunció Willy Brandt. Sea de uno, de otro o de un tercero, la frase evoca una realidad incuestionable: el individuo cambia. Lo hace en su forma de pensar, de considerar las cosas que le afectan individual o socialmente.

Pues bien, ese cambio que se produce con naturalidad a lo largo del breve periodo que dura una vida humana dificulta extraordinariamente el reconocimiento. Cambiamos permanentemente como nos recuerda Pablo Neruda en el poema 20 de sus *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*: “Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”, para añadir unos versos más adelante: “Es tan corto el amor, y es tan largo el olvido”.

Claro que, en ocasiones, más que un cambio, el proceso que experimenta la persona a lo largo del tiempo es un cambio. Hasta el punto de que nos negamos a reconocer a alguien que, en realidad, conocimos en otro tiempo en el que era radicalmente distinto. Por eso, no es infrecuente escuchar expresiones como: “no te reconozco”, o bien “está tan cambiando que no le reconozco”, aunque en realidad sepamos de quién se trata. De alguien que se comporta de manera inesperada, distinta de lo habitual, decimos “está desconocido”. El reconocimiento es un proceso complejo, mediado por la memoria, cuyo principal cometido es la identificación, es decir, la reconstrucción mediante determinadas marcas una identidad que nos era más o menos familiar en el pasado. A esta regla general podemos añadir muchos matices y precisiones.

5. RECONOCIMIENTO: GENEROSIDAD Y AFECTO

Hay que añadir también a esa base del reconocimiento que es la memoria la dimensión afectiva, tanto de amor como de odio. Un principio elemental de economía impide que podamos recordarlo todo y, por ello, añadir a un acontecimiento del pasado o a una persona una determinada carga afectiva significa distinguirla de la homogeneidad lineal del tiempo y facilitar su recuerdo y reconocimiento. En la novela de Betty Mahmoody, la autora nos confiesa que el mejor recuerdo es el nacimiento de su hija, es un acontecimiento feliz y permanece para siempre en su memoria⁸. En sentido opuesto posee el recuerdo de la celebración de la Semana de la Guerra en Teherán y es, entonces, cuando se da cuenta de que ha pasado un año en Irán: se reconoce en su nueva situación de atrapada o prisionera⁹.

Esta asociación entre afectividad y reconocimiento se produce también con respecto a los momentos de gozo o de sufrimiento del otro. A esa capacidad de sentir y ponernos en lugar del otro, de simpatizar, la denominamos *empatía* y es también una forma de reconocimiento del sentir del otro. Por el contrario, la insensibilidad ante el dolor o el gozo del otro, el no reconocer y reconocernos en el sentimiento del otro, es una muestra de inhumanidad: algo dentro de nosotros ha muerto, de nuestra esencia como seres humanos, ha muerto dejándolos

8. “Recuerdo las cálidas y brillantes luces de la sala de partos, y recuerdo a Moody, ataviado con ropas estériles, de pie a mi lado, sosteniéndome la mano, dándome ánimos. Recuerdo la dura prueba del parto y el intenso dolor que acompaña el comienzo de la vida. Quizás sea una advertencia de lo que puede ocurrir en los años siguientes. Pero lo que mejor recuerdo es al médico anunciando: ‘¡Tiene una hija!’”. Mahmoody, B. *No sin mi hija*, Círculo de Lectores, Barcelona 1991, p. 190.

9. “Llegó la Semana de la Guerra, a finales de agosto, y ello constituyó un triste recuerdo de que Mahtob y yo llevábamos atrapadas en Irán más de un año”. *Ibidem*, p. 242.

nos a merced de los comportamientos más reprobables desde la perspectiva moral. Hay también, en el texto de Mahmoody numerosos ejemplos, entre ellos el que da título a la novela: la protagonista tiene la oportunidad de regresar sola a los Estados Unidos para vender sus propiedades. Desecha esta posibilidad, sin embargo, porque lo único que hace llevadero el mutuo reconocimiento de una existencia angustiada es la esperanza de salir juntas un día de allí: no me iré sin mi hija.

Planteado en términos generales, podemos decir que el reconocimiento es un acto de generosidad con el otro que reclama cierta reciprocidad. Sin llegar a formularlo en los términos cuasi-económicos descritos por Marcel Mauss en su “economía del don”, podemos decir que reconocemos al otro como un semejante, tanto en sus momentos de dicha como de tristeza, que empatizamos con él poniéndonos en su lugar, porque sabemos que el otro también me reconoce como un semejante, una parte de sí mismo. La *regla de oro* moral (trata a los demás como querrías que te trataran a ti, o bien, no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti) se basa en este sencillo principio que combina reconocimiento y reciprocidad.

La sublimación de este sentimiento de encuentro y reencontro con el otro, mediado por la afectividad, se da también en el plano religioso. Los organizadores del quinto centenario del nacimiento de Teresa de Jesús que se celebra este año 2015 han escogido como lema “Para Vos nací”, un verso de la santa abulense que nos habla de esa total entrega a Dios. Un sentimiento expresado mucho tiempo antes que ella por otro gran sabio de la Iglesia y de la Filosofía: Agustín de Hipona, quien, al igual que santa Teresa, se dirige a Dios de manera personal, para decirle “Nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (*Confesiones* I, 1, 1.) El creyente vive su relación con Dios como encuentro, no es un camino exento de vericuetos, de desvíos, de incógnitas. Un camino de conocimiento y reconocimiento de Dios

como uno otro que los santos y místicos han cantado en pasajes sublimes.

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraséme en tu paz. *Confesiones* (X, 27, 38)

Es un camino interior el que nos propone san Agustín no demasiado alejado del camino de la mística o de las vías de iluminación del pensamiento oriental al que hacíamos alusión al comienzo. Debemos, sin embargo, detenernos en este punto y concluir nuestra reflexión.

CONCLUSIÓN

Nadie camina solo. Ni aun el más solitario de los hombres puede vivir aislado y sin amigos. Han pasado dos milenios y medio desde que Aristóteles lo expresó bellamente en su *Ética a Nicómaco*: “sin amigos nadie querría vivir, aunque poseyera todos los demás bienes”. Todo el que ha hecho el Camino de Santiago sabe por propia experiencia que uno nunca camina solo aunque camine solo. En el Camino se produce un triple encuentro: con uno mismo, con el otro con el que compartimos un tramo del camino y con Dios, finalidad última de toda peregrinación religiosa. Pero incluso desde el punto de vista puramente inmanente, la práctica del camino es una experien-

cia compartida con el otro, al que deseamos “buen Camino”, santo y seña de los peregrinos actuales a Compostela.

Creo no equivocarme si digo que esta es también la experiencia que vivimos en el otro camino, el de la vida. Puede que busquemos alejarnos del mundo y de los demás, que nuestro proyecto en pareja se haya roto, que estemos distantes del amigo que nos ha fallado o a quien hemos defraudado nosotros. Pues bien, a pesar de todo, una vida sin el otro es, simplemente, irrealizable. Nos necesitamos, no solo porque somos animales sociales, sino porque nuestra esencia es un continuo encuentro con el otro. Heidegger nos habló de la apertura del Dasein y nos dijo que el ser es siempre un ser con (*mit- Sein*). Lo suscribo y añado: nadie podría caminar en solitario y llegar a la meta de la vida, que es la muerte, por sí mismo. No vivimos solos y tampoco morimos solos, aunque la vida y la muerte sean una realidad personal e intransferible. Salvo casos absolutamente excepcionales, y muy tristes por cierto, la vida es el ramillete de experiencias compartidas con el otro, la persona amada, y todos los que están en nuestro próximo derredor.

Vivimos, caminamos y nos morimos. Por eso para mí la actitud más sabia es compartir con el otro un tramo del camino e intentar ser felices, amando intensamente la vida y al otro que está a nuestro lado. Nadie lo ha expresado mejor que Pablo Neruda: “Si nadie nos salva de la muerte, al menos que el amor nos salve de la vida”.

SEGUNDA PARTE

POR EL CAMINO RECTO: CIENCIA, ÉTICA Y POÉTICA

Se hace camino al andar: la poética del camino

JESÚS RÍOS VICENTE

UDC

*Al profesor Antonio Pieretti por su
magisterio y su amistad*

I. EN TORNO AL TÍTULO

1ª Precisión

AUNQUE EL PRESENTE TÍTULO parezca formar un todo único, se pueden distinguir en él, al menos a metodológicamente, varios apartados y hacer, en consecuencia, algunas precisiones. El primero, “se hace camino al andar”, “machadianamente” cercano a nosotros, pero de amplia tradición humana y literaria, hace referencia a la imperiosa necesidad, que el hombre tiene, de moverse, de hacer su vida, de estar abierto y de transitar caminos nuevos, de trazar su destino en una elección constante y dolorosa. Muestra que nos agradan las situaciones nuevas, que gozamos rompiendo la obscuridad con decisiones arriesgadas, que los éxitos y fracasos son inherentes a ellas, que las dudas, los sufrimientos, metafóricamente piedras con las que tropezamos, forjan a diario nuestro ánimo, y, aunque atemperan un tanto nuestra libertad, no la suprimen en absoluto. Pero, ¿por qué andamos, qué buscamos? ¿Hay algo que justifique plena-

mente nuestro andar o bastan las cosas ordinarias y cotidianas para calmar nuestro anhelo?

2ª Precisión

El segundo apartado, “la poética del camino”, a juzgar por los dos puntos ortográficos que lo preceden, parece estar incluido en el primero y ser una explicación del mismo o llenarlo de contenido. Evidentemente no trata del “arte de componer obras poéticas ni de la ciencia que se ocupa de la naturaleza y principios de la poesía”, sino de lo que conforma el camino, del elemento creativo que necesariamente acompaña a este “hacer camino”, de las vivencias, de la naturaleza, del mirar que la convierte en humana; trata de los otros, del diálogo, del “sufrir” de las cosas por adaptarse a este particular sentir. Trata del amor y de la muerte, del dolor humano. Y sin olvidar a los hombres sencillos, “hoplitas” de todas las batallas, trata de los que, desde su propio sufrimiento, positiva o negativamente, se erigieron también en “cantores” del sufrimiento ajeno: filósofos, músicos, poetas y pintores. ¿Cómo hicieron este camino los poetas? ¿Cuáles fueron sus respuestas? Sus textos nos servirán también ahora no solo de testimonios del vivir ajeno, sino de “guía” privilegiada para “perplejos” o simplemente “descarriados”. En palabras de Gadamer, estos textos “nos siguen hablando”. De aquí su importancia y su servicio:

El que pudieran ser respuestas y que incluso pronto se las empezase a leer como textos no ocurrió por interés histórico, sino porque eran *obras que seguían hablando*¹.

Y además incluyen un mandato: la obligación de *recordarlos*. Así lo dice Gadamer. Y así lo exige la Hermenéutica. En palabras entrañables del poeta José A. Valente:

1. Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, 671.

*De ti no quedan más
que estos fragmentos rotos.*

*Que alguien recoja, con amor, te deseo,
los tenga junto a sí y no los deje
totalmente morir en esta noche
de voraces sombras, donde tú ya indefenso
todavía palpitas*².

3ª Precisión

Desde el inicio, pues, de la andadura de la Sociedad Internacional de Filosofía en sus congresos en torno al *camino*, sentí, consciente o inconscientemente, la necesidad de seguir el *imperativo hemenéutico*: de recoger la *tradición* como causa efectiva de lo que somos, que conforma y ahorma nuestro continuo mirar y preguntar, y a lo que ya acertadamente nos invitaba Heidegger en *La pregunta por la cosa*

La concepción de la pregunta ¿qué es una cosa?, como pregunta histórica no tiene nada que ver con una intención de relatar de forma meramente historiográfica las doctrinas aparecidas anteriormente. Tampoco tiene nada que ver con la manía de criticar aquellas doctrinas, para ofrecer una nueva formada por la adición de lo valedero de cada una de las anteriores. Antes bien, es necesario movilizar el acontecer inicial o interno de esta pregunta conforme a su dinamismo más elemental, aunque movilizado en una quietud, un acontecer que no está alejado de nosotros en alguna época pretérita, sino que está presente en cada proposición y en cada opinión cotidiana, y en cada acceso a las cosas³.

2. Valente, J. A., *Fragmentos de un libro futuro*, 36.

3. Heidegger, M., *La pregunta por la cosa*, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 42-44.

Y “consciente” o llevado de mi propia afición o naturaleza, sentí la necesidad, humildemente, eso sí, sin pretensiones, de acercarme a los *poetas* para ver qué piensan del camino, qué piensan de la *vida*, para ver cómo hicieron su *andadura* y si es significativa para nosotros. Con ello he creído cumplir con el ferviente convencimiento hermenéutico de Gadamer, en comunión con Heidegger:

Me sigue pareciendo cierto que la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala. Se encuentra consigo mismo, se encuentra con el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone al ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno, hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía⁴.

Con lo que no solo se destaca la palabra poética como lugar de lo *inefable*, que trasciende el simple *decir*⁵, sino que se advierte de la exigencia del *silencio* para saber escuchar, del “estar a la escucha” activa y, a la vez, de la ineludible *libertad* del que lo dice. Los poetas son los que, de modo más admirable, redujeron el abismo entre “el querer decir y lo dicho, en que se abre el espacio del diálogo, se mueve la interpretación, permaneciendo siempre implacable la finitud de lo que somos y hablamos, rebasados por nuestro lenguaje y por lo que hay”.

La palabra poética trata de alcanzar el “*Verbum interius*” de que habla san Agustín en el *De Trinitate* y que Gadamer confiesa a su discípulo Grondin ser la meta a alcanzar como base

4. Gadamer H-G., *La misión de la filosofía*, 1983.

5. “Empieza la palabra poética en el punto o límite extremo en que se hace imposible el decir”. (J. A. Valente, Versiones, 3.).

de la universalidad de la Hermenéutica: “La palabra del corazón que nunca llega a encarnarse definitivamente en ninguna lengua y en ningún enunciado, y que convierte todo hablar en lucha por la palabra justa”⁶.

4ª Precisión

En consonancia con todo lo anterior, ya hice comparecer ante vosotros a los grandes poetas de nuestra tradición más cercana. Recordemos:

La “poética del camino” fue argumento ilustrativo del trabajo “Homo Viator: la condición itinerante del hombre”, expuesto en los V Encuentros de Filosofía en el Camino de Santiago: “La Filosofía del Camino y el Camino de la Filosofía”. *La condición itinerante del hombre*, que resalta Marcel, queda aquí plasmada en los versos de Hölderling y Rilke, san Juan de la Cruz, Quevedo y Antonio Machado:

*Todo pasa y nada queda;
pero lo nuestro es pasar;
pasar haciendo caminos,
caminos sobre la mar*⁷.

El trabajo concluía con los *Versos y oraciones del caminante*, del poeta de Zamora León Felipe. La obra de este autor, decía entonces, encarna, del modo más perfecto, la imagen del pregrino, la itinerancia en estado puro, reclamando como oficio la romería y el peregrinaje, y como “caduceo” el bordón de ro-

6. Grondin, Hans-Georg Gadamer. *Eine Biografie*. Tübinga: Mohr, 1999 (Barcelona: Herder, 2000). En obra anterior: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991, p. IX (traducida al francés: París, 1993); *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2002, vol. 35.

7. Machado, A., *Campos de Castilla*. Proverbios y Cantares, XV. Madrid: Afrodisio Aguado, p. 136.

mero. Esta es su naturaleza, que es su gloria, estar en camino, sin reclamar nada más:

*Ser en la vida romero,
romero sólo, que cruza siempre por caminos nuevos.
Ser en la vida romero,
sin más oficio, sin otro nombre y sin pueblo.
Ser en la vida romero..., sólo romero⁸.*

Sin nombre, sin pueblo, sin cosas a las que asirse, que retienen y entretienen, dice el poeta, atento solo al tiempo presente de saberse en camino, un camino sin color para no distraerse en el andar: “Yo quiero el camino blanco y sin término”. Pero en los terribles poemas de “el poeta prometico”, de *Ganarás la luz* (1943), León Felipe tiñe el camino de color. Ya no es blanco. Ahora está lleno de dolor, de sombras y de muerte. El camino no es recto, ni siempre positivo: éxitos y fracasos componen su textura. Y son muchos los que transitan por él, muchos los que lo han pisado y hecho viejo. Terrible, largo y negro es el camino, aunque solidario en las mismas lágrimas. Pero la luz y la solidaridad son un puro espejismo: no contamos con la ayuda de los otros ni con la ayuda de Dios: va solo en su barca, remando a tientas en la niebla. No sabe qué tramos del camino quedan por recorrer ni cuántos ha recorrido ya, no mantiene memoria de los mismos:

*Somos como un caballo sin memoria,
somos como un caballo
que no se acuerda ya,
de la última valla que ha saltado.*

En este poema, “El salto”, es decir, la muerte, cada indivi-

8. León Felipe, *Antología rota. Poemas menores*. Buenos Aires: Losada, 1968.

duo humano es toda la humanidad y, corredor de fondo, carga, en su soledad, con todo el dolor del mundo:

*Venimos corriendo y corriendo
por una larga pista de siglos y de obstáculos.
De vez en vez, la muerte...
¡el salto!
Y nadie sabe cuántas
veces hemos saltado
para llegar aquí, ni cuántas saltaremos todavía
para llegar a Dios que está sentado
al final de la carrera...
esperándonos.*

De nuevo, la “poética del camino” fue ofrecida en los IX Encuentros celebrados entre el 8 y el 10 de noviembre del año 2007: “Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente”. Con el tema, “Tierra y paisaje; la mirada humana”, quise hacer ver cómo esta configura el paisaje, en los versos de san Juan de la Cruz, poeta del sol naciente y de Manoel Antonio, poeta del sol poniente, nuestro poeta de Rianxo.

San Juan asocia su mirada a la mirada divina:

*Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con premura,
y, yéndolos mirando,
con sola su mirada,
vestidos los dejó de su hermosura.*

Manoel Antonio, acodado en el alféizar de su ventana, o en el barandal de su barco, ejerciendo de “pegoreiro de tristuras”: Pastor de tristezas, de lluvias, de jirones de niebla, de navíos cansados, de albas perezosas, de ahogados, de cruces, de “ouveos de cans”. Uno y otro asumen nuestra condición y, car-

gados con el amor del mundo, encabezan la inmensa reata de itinerantes, con el dolor y la muerte como “cuerda” de unión.

Y una entrega más de la expresión poética de la realidad de nuestro camino tuvo lugar con ocasión de los XII Encuentros de Filosofía, con la ponencia “La identidad perdida: la pérdida del paraíso y la nostalgia de Dios”. A partir de la pérdida de la “inocencia original”, el hombre es expulsado del Paraíso a este estado de dolor y muerte. Desde entonces se mueve en la nostalgia de volver, de recuperar la “justicia original” que ha casi olvidado. También aquí recurrimos a los poetas y, en particular, a tres grandes: Hölderlin, Rilke y Juan Ramón Jiménez. No vamos a repetir lo dicho. Solo recordar que todos ellos se mueven por la *imperiosa necesidad de la dicha* y recobrar lo que por naturaleza nos pertenece, convencidos de la necesidad de volver “donde los nuestros estarán..., donde los cantos son verdad y las primaveras más tiempo hermosas permanecen”⁹. Pero, a la vez, los poetas se sienten desalentados, porque este *camino de retorno* está lleno de dificultades, agobiados por el peso de la representación, al ser la voz de todos los sin voz. Esto les lleva a pensar que es demasiado tarde para el *retorno*. Solo nos queda *soñar* y reconocer la llamada en la *naturaleza* o en “el canto de los pájaros, porque, con su alegría, son heraldos también de lo divino”. *Las elegías de Duino*, de Rilke, son *Elegías de la nostalgia*. En ellas expresa su deseo de alcanzar la eternidad, pero *humanamente*, con la posesión de algo duradero entre lo móvil y lo divino:

Si nosotros pudiéramos encontrar también algo
puro y durable, / de sustancia humana, una *estrecha faja*
de tierra fecunda que nos perteneciera, / entre el *río* y la
*roca*¹⁰.

9. Hölderlin, F., *Las grandes elegías (1800-1801)*. Madrid: Hiperión, 1990.

10. Rilke, R. M., *Elegías duinesas y poemas a la noche*. Madrid: Rialp, 1968.

Rilke, solidario con las cosas, no encuentra razones suficientes para anhelar el regreso y prefiere quedarse, salvando a aquellas al menos al *nombrarlas*: “Haber sido terrenal no parece revocable”. Y así el destino del hombre parece ser *estar de espaldas a la lejanía, de espaldas a la dicha, siempre en despedida*:

¿Quién nos colocó así, de espaldas, de modo
que hagamos lo que hagamos, siempre estamos
en la actitud de aquél que se marcha? Como aquél
que, sobre la postrera colina que le muestra todo el valle,
por última vez se vuelve, se detiene, se demora,
así vivimos nosotros, siempre en despedida¹¹.

Parecidos acentos encontramos en Juan Ramón, en la alegoría de su poema “Víspera”, “la del barco negro, que es la muerte, que espera a que nos embarquemos”, mirando a las cosas y retenido por ellas:

El barco, negro, espera.
Todavía “esta noche tornaremos a lo que ya casi no es nada”,
“adónde todo va a quedarse sin nosotros”.

Y el barco, negro, espera.
Adiós a todas partes, aún sin irnos.
Y sin querernos ir y casi yéndonos...
... y lloramos sentados y sin irnos¹².

Juan Ramón siente la nostalgia del regreso. Pero ante la imposibilidad de conocer la eternidad a la que aspira, *renuncia al retorno, no al paraíso*. Se aferra a la eternidad que le brinda la

11. *Ibidem*, p. 95.

12. Juan Ramón Jiménez, *Segunda antología poética*. Madrid: Espasa-Calpe, 1956, 236-237.

naturaleza, eternidad que, por otra parte, él mismo crea. E invita a Dios a hacerse lo que él es, porque el paraíso está dentro de él. Con lo que el viaje se convierte en algo interior, de regreso a uno mismo.

5ª Precisión

A estas alturas de lo dicho, y movido por la sugerencia de la Sociedad internacional de Filosofía de continuar con “la poética del camino”, me preguntaba si se acabaron los poetas, si no eran necesarios en este tiempo de miseria y de intemperie o si, en realidad, no habría camino, sumidos los hombres en esta especie de dispersión igualitaria, erráticos en su vacilante andar. Es así como aparece la figura de José Ángel Valente, el gran poeta español contemporáneo. A él vamos a intentar una aproximación personal¹³, a partir de la lectura de sus textos, sabedores de que hay cientos de estudios rigurosos y muy sabios. No intentamos por ello sino suscitar la curiosidad, calmar mis propias preguntas y ver si su experiencia es humana. Mostramos así, como ya hemos apuntado, un excelente ejemplo de hermenéutica gadameriana¹⁴, y del *valor de la palabra poética*¹⁵.

13. Esta aproximación, un tanto apresurada, está hecha con los libros tenidos “a la mano”: la antología poética, *El fulgor*, de Andrés Sánchez Robayna, publicada por Galaxia Gutenberg en 1998, y que recoge hasta 1996 las principales obras de Valente; *Al Dios del lugar*, Barcelona: Tusquets, 2000; *Fragmentos de un libro futuro*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2000; *Cuaderno de versiones*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2001.

14. Texto p. 2ª.

15. Nota 5ª, p. 3.

II. JOSÉ A. VALENTE O “EL VALOR DE PALABRA POÉTICA”. SOBRE EL VALOR DEL LENGUAJE Y DE LA PALABRA POÉTICA

No es difícil advertir las diferencias entre la palabra poética y la palabra ordinaria. Esta, sea hablada o escrita, está ahormada por la racionalidad, por el “qué dirán”, por la conveniencia, los intereses o el respeto a lo dado. (A veces, por desgracia, lo que sirve de motor a la Filosofía ha sido su mismo freno. Esta forma de hacer está tan impuesta en el orden social que el que rompe la norma es excluido de la comunidad o, al menos, considerado sospechoso por estar afectado por el ansia de notoriedad o “querer ser el mejor”).

La palabra poética, sin embargo, desborda al mismo sujeto, se impone a sus intereses, rompe las conveniencias sociales y se muestra pura, posee al cantor, más que ser poseída por él, le desborda y anega como cascada o géiser imparables. De aquí que nos dé la realidad descarnada, sin disfraces y sin velos, cree la propia realidad. La palabra poética surge casi a pesar del sujeto, se muestra hosca o esquiva cuando se la busca con ahínco y aparece en el momento en que apenas la esperas. Si no la retienes, al instante se te borra. Hay ciertamente estados de ánimo que la favorecen, situaciones existenciales y un humor emocional y social que la descargan. Y estados de ánimo consiguientes a la posesión: *el entusiasmo*. Por ello el poeta es siempre un poseído, se asemeja a los dioses.

Y todo hombre posee la palabra poética, mejor, le es dada: solo es cuestión de escucha, de atención delicada. Es luz, es beso y es camino, es vida que se abre. Recoge la sangre de las venas-hontanar de otros hombres para irrumpir de súbito en las tuyas. Esto es la posesión, una posesión comunitaria de sentirte pleno compañero de otras vidas.

Toda la obra de Valente, tanto sus textos originales, como las versiones que realizó de sus poetas preferidos, es ejemplo

admirable del valor dado a la palabra, en especial a la palabra poética, más allá del “decir”. En ellos muestra no solo esta preponderancia, sino el hilo, a veces intangible, que une a la poesía con la realidad. Esto es lo que le enseña Constantino Cavafis (1863-1933). Y así lo destaca Claudio Rodríguez en la Introducción al *Cuaderno de versiones*, al glosar sus palabras: “Muchos poetas son exclusivamente poetas. Yo soy un historiador-poeta”. Un gran número de sus poemas, dice, están contruidos con el material de la Historia. Pero no con la brillante cartulina de la evocación épico-histórica usual. Por el contrario, Cavafis se ejercita una y otra vez en iluminar ese difícil punto de intersección en que por un momento coinciden, tantas veces en sentidos opuestos, el destino personal y el de la Historia misma. Parece como si el poeta se complaciera en rescatar y actualizar esos momentos anónimos que la narración de la Historia triunfante sepulta en el olvido”. Con Cavafis, Valente rescatará esos momentos anónimos, destacará de la duración de lo fugaz, la supervivencia de lo duradero, luchará contra el olvido, contra el tiempo, contra la vejez o contra la caducidad corporal de la amante. Y cuando no encuentre palabras que la retengan o evoquen, sus manos inventarán las palabras.

Especial relación de influencia, de amistad y mutua admiración poética tuvo también con el escritor-poeta judeo francés, nacido en el Cairo, Edmund Jabés (1912-1991). Como igualmente reuerda Claudio Rodríguez, en el prólogo, Jabés afirmó que “había leído y admirado toda su obra... y mostraba sus confluencias: me siento muy cerca de él; para mí su poesía es muy bella, de una gran pureza, repleta de interrogantes... Él siempre se está interrogando acerca del lenguaje. En este sentido, ambos parten de la idea que Valente desarrolló en el estudio que le dedicó en el Coloquio de Cerisy-la Salle. Partiendo de la “imposibilidad de la palabra” formula una idea básica para la poética de ambos, ya aludida: “empieza la palabra poética en el punto o límite extremo en que se hace imposible el decir”.

Pero donde esta preocupación por el lenguaje adquiere su máxima relevancia es en la relación con el poeta Paul Celan (1920-1970). Al decir de sus biógrafos, Valente se mantuvo en constante diálogo con el judío rumano. Las *Versiones* “son resultado breve de un largo período de frecuentación de un lenguaje nuevo y de una paralela defenestración de lenguajes gastados o vacíos, de un demorado diálogo, de un movimiento de irremediable aproximación o filia”¹⁶. Celan no solo sale al rescate de Valente en el terreno literario, conduciéndole a la verdadera realidad que es la poesía, sino también en el terreno vital: “En la medida en que alguna parte de estos textos corresponde a momentos en que mi propia relación con el existir era una leve línea débil, su estructura es fragmentaria. Son sólo apuntes de una conversación titubeante... En ese sentido me parecen ahora señal o signo de mi no extinción. Salvíficas señales. Milagrosos restos de un naufragio feliz”. En todo caso, Celan ayuda también a Valente a configurar la realidad descarnada del hombre (“restos del naufragio, cuñas encajadas en ninguna parte”), le muestra los lugares infernales a que en la historia ha descendido (poemas “Shibbaleh” o “Todesfuge”) o le enfrenta a la aniquiladora presencia de la amada (poema “Mandorla”), lugar nunca hallado ni poseído del todo, tú invocable, mientras pueda ser “dicho”. El camino se mantendrá mientras haya palabras: “El día en que este juego sin fin con las palabras se termine, habremos muerto”¹⁷. (“Memoria de Paul Celan”, en la muerte de Gisèle Celan-Lestranngue, fines de 1991). Permanece, sin embargo, el lenguaje. En el famoso “Discurso de Bremen” así lo reconoce(n) ambos autores: “El poema, en la medida en que es, en efecto, una forma de aparición del lenguaje, y por tanto de esencia dialógica, puede ser una botella arrojada al mar, abandonada

16. *Cuaderno de versiones*, p. 233.

17. *Ibidem*, p. 235.

a la esperanza tantas veces frágil, por supuesto, de que cualquier día, en alguna parte, pueda ser recogida en una playa, en la playa del corazón tal vez. Los poemas, en ese sentido, están en camino: se dirigen a algo. ¿Hacia qué? Hacia algún lugar abierto que invocar, que ocupar, hacia un tú invocable, hacia una realidad que invocar”¹⁸. De aquí la importancia del camino como lugar de encuentro y como lugar abierto. Edmund Jabés hablaba de la “apertura eterna” del desierto y del “ejercicio místico del exilio voluntario”, como fundamentales para alcanzar el “estado de escritura”. Por ellos la escritura queda dotada de identidad.

Pero volvamos ya, en el tema que nos ocupa, a los *textos originales* de Valente, en que, de manera constante, pinta la “realidad” de la “palabra” como algo independiente del hombre, su extensión y la eficacia de la misma. El texto es de *La memoria y los signos* (1960.65):

*Pues más allá de nuestro sueño,
las palabras, que no nos pertenecen,
se asocian como nubes
que un día el viento precipita
sobre la tierra
para cambiar, no inútilmente, el mundo*¹⁹.

El lenguaje se nos entrega como un don y tiene sus propias reglas de asociación que, más allá de los modos y los usos, acabará imponiéndose. Al hombre solo le queda la disposición a un recibimiento leal y hacer que la resistencia de la vasija que él es no impida la finalidad de la palabra: cambiar la realidad a partir de la constatación de la misma. De otro modo, si el hombre obrase por obcecación o mala fe, tratando de ahormar-

18. *Ibidem*, p. 241.

19. *Antología*, p. 81.

lo a su interés, las palabras dejarán de significar y serán devueltas como excrementos inútiles:

*Las palabras se pudren, son
devueltas
como pétreo excremento,
sobre la noche de los humillados*²⁰,

Noche de los humillados y sombra que se nos echa encima por no dar fe del acontecimiento, mirar para otro lado o justificarlo, traicionando el don de la palabra. El poeta se siente entonces desarmado, incapaz de dar razón de sí y de las cosas, como “resto de naufragio o cuña encajada en ninguna parte”, según expresión feliz de Paul Celan, en *Soles-filamentos* y que Valente hace suya a propósito del hombre. En palabras de Valente, en su libro *Material memoria*:

*Dime con qué rotas imágenes ahora
recomponer el día venidero,
trazar los signos,
tender la red al fondo,
vislumbrar en lo oscuro
el poema o la piedra,
el don de lo imposible*²¹.

Pero más allá de que el lenguaje sea eficaz por sí mismo, el hombre se pregunta por su extensión y si puede alargar su eficacia: Ni la palabra ni el silencio pueden librarme de la *muerte*: “Ni la palabra ni el silencio. Nada pudo servirme para que tú vivieras”.

Porque no hay señales comunes entre los vivos y los muertos:

20. *Ibidem*, p. 140. *Crónica*.

21. *Ibidem*, p. 155.

*Ya no quedaba en ti señal alguna que te hiciera nuestro.
No teníamos ya señal con que decirnos
nuestra mutua presencia*²².

Ni tiene nombres con que hacer venir a la amada:

*Yo creí que sabía un nombre tuyo para hacerte venir. No sé o no
lo encuentro. Soy yo quien está muerto y ha olvidado, me digo,
tu secreto*²³.

La palabra no vence a la muerte, pero es lo único duradero. Es constante en toda su obra. Lo vemos de nuevo en *Fragmentos de un libro futuro*:

*El día en que este juego sin fin con las
palabras se termine habremos muerto*²⁴.

Solo desea poder alargar lo más posible su canto, cuando todas las cosas hayan tenido en él cabida, cuando todas las cosas hayan podido ser cantadas:

*Acógeme de nuevo en ti,
mas sólo cuando haya
acabado mi canto*²⁵.

Lo cual parece estar en contradicción con la descripción que Cavafis hace de la “vida como camino”, en su “Viaje a Ítaca”²⁶, y con la que él parece identificarse en

22. *Ibidem*, p. 320.

23. *Ibidem*, p. 321.

24. *Fragmentos de un libro futuro*, p. 16.

25. *Ibidem*, p. 91.

26. *Cuaderno de versiones*, pp. 167-169.

*pide que el camino sea largo
que la meta (Ítaca) esté siempre presente.
que sea un camino rico en experiencias.
que el destino sea siempre llegar a la meta.
cargado con todo lo que hayas ganado.
por ello es mejor que dure largos años.
pero la meta nada te aportará.
sólo te ha dado un hermoso viaje.
porque sin el ideal no hubieras emprendido el camino.
pero no te da más.*

un claro debilitamiento de la *fuerza del ideal* que impulsa nuestro andar. No hay ansia por llegar ni se anhela febrilmente el *regreso*. Queda descartado el *retorno* a un estado perdido y cuyas huellas busco afanosamente en el camino. Lo nuestro es demorarnos. Así lo confirma Valente en la “Canción del eterno retorno”, de *Cántigas de alén*:

*Quiero quedarme así, solo, lejano.
sin ninguno, sin nadie,
pájaro que en la infinitud del aire vuela,
en el vacío del aire,
hacia el horizonte que jamás alcanza
y nunca ya poder —quedarme así—
regresar al origen para siempre borrado*²⁷.

Como Juan Ramón, Valente se queda con las cosas, no busca otra duración. Tan solo la que da la amada, efímera y temporal. Busca a Dios, pero lo reduce a sí para jugar con él, que se muestra inasible: “Sólo en la ausencia de todo signo se posa el dios”. La mísera situación humana impide también todo conocimiento:

27. *Antología*, p. 353.

*Manada ciega
de animales oscuros
volcados sobre el barro*²⁸.

Pero no es obstáculo para que subsista el *afán de permanencia*, mas allá de toda combustión. Este resto motiva el canto durable del poeta:

*Quedar
en lo que queda
después del fuego,
residuo, sola
raíz de lo cantable*²⁹.

Y, a la vez, a volver los ojos, “dentro de lo nuestro”, a la amada: solo se *perdura* mientras haya un canto capaz de “decirla”, mientras me queden nombres que la hagan presente al evocarla y ella me responda:

*Yo no tengo durar
perdido en el olvido
tuyo de mí, muerta, en tu muerte,
en la extensión vacía
de tu nunca memoria*³⁰.

Unas líneas más arriba Valente se ha preguntado sobre la extensión y eficacia de la palabra. Ahora nos dirá que más allá del lenguaje dado, *nuestras manos* inventan las palabras en el contacto físico con el cuerpo de la amada:

28. *Al Dios del lugar*, p. 23.

29. *Ibidem* p. 25.

30. *Ibidem*, p. 69.

*Con las manos se forman las palabras,
con las manos, y en su concavidad,
se forman corporales las palabras
que no podíamos decir*³¹.

Encontramos aquí, en su obra “Mandorla”, las metáforas más bellas de Valente: la de “lo cóncavo” y Sombra luminosa” Hay un constante recurso al amor (sueño) físico que salva al hombre de vivir una realidad evanescente en que prevalece la sombra, el vuelo sin ala que lo impulse. Amor físico focalizado en un parte concreta de la mujer, lugar designado como *sombra luminosa*, en la que el poeta se sumerge:

*Me entraste al fondo de tu noche ebrio
de claridad”.*

El desnudo volvió solar el día.

*Extensión de tu cuerpo en los espejos
hacia mis manos cóncavas de ti.*

Y son también sus manos a las que recurre como última manera de *permanecer*:

*Que tus manos me hagan para siempre,
que las mías te hagan para siempre,
y pueda el tenue
soplo de un dios hacer volar
al pájaro de arcilla para siempre*³².

Pero el cuerpo, que puede hacer solar el día, también soporta el peso del dolor:

31. *Antología*, p. 279.

32. *Ibidem*, 232, 233, 234.

*Tú llevas, cuerpo,
a grandes pasos,
sobre tus duros hombros,
el peso entero de este llanto*³³.

El pensamiento melancólico se tiende a sus orillas, por él se descende moroso a las riberas, prolonga la longitud de las caricias, “es cómplice de tu noche, / señor oscuro / de tu tan cegadora claridad”. Y vuelve Valente a la metáfora de lo *cóncavo*, “Me engendras, cuerpo, en tu lado cóncavo”:

*Entrar,
hacerse hueco
en la concavidad,
abuecarse en lo cóncavo*³⁴.

El pensamiento de Valente se vuelve mucho más pesimista en sus últimas obras. Culpa al cuerpo de no haber podido sus- traerse a la muerte ni evitar la temporalidad. De todos modos *permanece la palabra* y, siempre que podamos, aunque sea un sueño, la posibilidad de volver a la amada, al cuerpo de la ama- da: “Como las aguas besan las arenas y tan sólo se alejan para volver, regreso a tu cintura, a tus labios mojados por el tiempo, a la luz de tu piel que el viento bajo de la tarde enciende. Te- rritorio, tu cuerpo”³⁵.

Hasta aquí, más allá de la premura y mis disculpas, la pri- mera aproximación a José A. Valente.

33. *Ibidem*, 276.

34. *Ibidem*, 279.

35. *Fragmentos de un libro futuro*, p. 21.

El mundo de la técnica Un camino de progreso regresivo

MARCO MARIAN

Doctor USC

REFLEXIONAR SOBRE EL MUNDO de la técnica, y por consi- guiente, de la tecnología es complicado y difícil, sobre todo en un ambiente en que la tecnología lo absorbe todo.

Lo que representa el mundo tecnológico está bajo nues- tra mirada, pero lo que no podemos ver representa su ver- dadero poder. En muchos casos se ha intentado esgrimir argumentos contrarios a la solución técnica denunciando sus riesgos y problemas, la falta de respeto al entorno humano y natural; estos han recibido escasa consideración, denostados por parte del mundo académico, hasta llegar incluso al olvido.

Es posible afirmar que hacia donde nos estamos diri- giendo hace tiempo (al menos después de la revolución indus- trial, momento en el cual las máquinas se desarrollaron) es un camino hacia el total control de la vidas humanas por parte de la técnica¹, y me pregunto cómo es posible que al día de hoy aún haya personas y estudiosos que consideran el problema de la técnica inexistente o simplemente como algo que está bajo control humano. Desde el siglo XIX autores como Giacomo Leopardi, Carlo Michelstaedter y/o la *scapigliatura* italiana,

1. Digo técnica y no tecnología por coherencia con los estudios de Jacques Ellul, que define la tecnología como el discurso sobre la técnica.

son un ejemplo de estudiosos que se implicaron en una crítica al progreso y murieron con ella. Podemos afirmar que estos autores intuyeron el camino que la humanidad a causa de la civilización iba a tomar, y describieron los aspectos deshumanizadores de dicho proceso de progreso. De la misma forma encuentro interesante resaltar cómo la escuela de Frankfurt ha dado involuntariamente voz a estos autores sobre el tema de la deshumanización de los individuos a causa del progreso técnico. Una de las tesis más interesantes de la teoría crítica de la sociedad es marcar el problema de la total irracionalidad del progreso técnico y científico propio en su excesiva racionalización.

Durante la estancia estadounidense Horkheimer publica en 1947 en inglés *Crítica de la razón instrumental* (= *Eclipse of reason*), fruto de una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Columbia en 1944, y con Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (= *Dialektik der Aufklärung*), textos claves de la Teoría Crítica de la Sociedad. En Estados Unidos, el desarrollo industrial y el grado de modernidad son mucho mayores que los de Alemania de los años treinta. “En Estados Unidos se revelan las tendencias consumistas propias de los países desarrollados occidentales, con un capitalismo basado en el avance de la ciencia y de la técnica, y una cultura de masas condicionada por el influjo determinante de los medios de comunicación social”². En el pensamiento de Horkheimer, desde el cual se complementa el de Adorno, se abre camino la convicción de que no es posible conocer a la totalidad, que es siempre inconclusa, porque ningún aspecto de la realidad puede ser entendido como definitivo. Esto al contrario es el pensamiento de la ciencia y del positivismo. La instrumentalización profesada por la ciencia y la tecnología hace posible que

la irracionalidad pueda mandar sobre una multitud de individuos cosificados. Es por ello por lo que la razón ha perdido su capacidad crítica con respecto a la cosificación del mundo. El pensamiento mismo está cosificado por la racionalidad científica que lo pone al servicio de la industria y de la producción. Horkheimer y Adorno ven en el iluminismo, entendido como toda la historia de la civilización y del pensamiento occidental, el culpable de poner al individuo como amo absoluto del universo. El continuo progreso y su idealización se ha transformado en un continuo regreso. El pensamiento en este ámbito resulta empobrecido, destinado a oficios organizativos y administrativos dentro de un sistema de dominación que produce uniformidad y conformidad. A ello ha contribuido la industria cultural, que transforma la cultura en mercancía, que elimina la capacidad de reflexión, que conduce a la pérdida de la imaginación. En *Dialéctica del iluminismo* encontramos la explicación de la regresión del progreso en su opuesto. El Iluminismo representa la relación de dominio que el individuo establece con la naturaleza, es el proceso de emancipación del ser humano de la naturaleza a través del cual, liberándose de ella, la somete gracias a la ciencia y su desarrollo. La lucha del Iluminismo en contra de los mitos y de la irracionalidad se ha vuelto como estos. Es un proceso de racionalización de la realidad, que aleja al individuo de la reconciliación con la naturaleza. “La racionalidad de la técnica es la racionalidad de la dominación: dominación de la naturaleza en la forma más brutalmente inmediata de los mecanismos sociales”³.

Los individuos van perdiendo el miedo a la naturaleza y progresivamente la van sometiendo. El saber racional es entonces un saber de dominio, la técnica es la esencia de este saber y la racionalidad técnica es la racionalidad del dominio

2. J. A. Estrada Díaz, *La teoría crítica de Max Horkheimer*, Universidad de Granada, Granada, 1990, p. 107

3. G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1977, p. 228.

mismo. La Ilustración representa la razón desde el enfoque de la razón científico-técnica que ha llevado a los descubrimientos con los que Occidente ha ido dominando progresivamente la naturaleza.

Los dos autores, hablando del decimosegundo canto de la *Odisea*, describen el nacimiento de la civilización occidental, que en la era de la modernidad llega a convertirse en una forma de control absoluto sobre la naturaleza y sobre la humanidad. El canto de sirena al cual tiene que resistirse Odiseo representa el pasado, en el cual el ser humano vivía en armonía con la naturaleza, donde no existía la fractura entre el *sí* y los objetos de la naturaleza. Odiseo tiene que esforzarse para mantener su integridad de sujeto burgués, y para mantener su dominio sobre los demás, resistiendo a la llamada de la naturaleza representada por el canto de las sirenas. La Teoría Crítica de la sociedad denuncia la razón técnico-científica identificándola con la razón ilustrada. Además, el dominio sobre la naturaleza por parte de la técnica se convierte en dominio social. La ilustración se muestra necesaria para la emancipación del individuo, engendrando al mismo tiempo las instituciones y formas sociales que tienen ya el germen de la regresión. De esta forma, la razón ilustrada, antimitológica, se convierte ella misma en mito. Por esta razón la ilustración es dialéctica, porque se convierte en su antagonista. El dominio del ser humano sobre la naturaleza se convierte en dominio sobre los restantes seres humanos, o mejor dicho en dominio de la superestructura social sobre la conciencia. El nacimiento de la sociedad burguesa, de la ciencia que se aplica de forma tecnológica, del sujeto dominador conduce a los individuos bajo el mando del mundo objetivado. La separación del iluminismo del mito es representada por la forma en la cual Odiseo usa el lenguaje; las palabras empiezan a ser separadas de los objetos, ponen dificultades para que el individuo pueda reconocerse con su nombre. El dominio de la naturaleza está perpetuado por la fe en la cien-

cia, la cual es la responsable de la cosificación del pensamiento. Este pensamiento cosificado y cosificador, glorifica a la técnica y su dominio sobre la naturaleza y su semilla es lo que Horkheimer llama “razón instrumental”. La razón instrumental es identificada con la racionalidad de la cibernética y de la burocracia, características de la sociedad industrial. Este tipo de racionalidad no tiene valoraciones éticas, su función es la de ser un instrumento para el provecho social. Se trata de una razón sin capacidad de crítica. La racionalidad de la tecnocracia es la que expresa la necesidad de la sociedad de adaptarse a los requerimientos de la ciencia y de la tecnología⁴.

La razón instrumental es la irracionalidad bajo la forma de la razón. Las fuerzas económicas y sociales representan las fuerzas naturales a las cuales los individuos tienen que someterse y obedecer. La técnica es la primera fuerza productiva en la sociedad desarrollada y su racionalidad convierte al individuo en una pieza más del engranaje social. La organización social del trabajo procura que el individuo se configure en su cuerpo y en su espíritu según el aparato técnico. La estructura social irracional es la consecuencia de esta dinámica inherente a la sociedad tecnológica. Horkheimer, de acuerdo con Adorno, individúa en la máquina el nuevo intermediario entre el hombre y la naturaleza, el cuerpo de la razón instrumental. El pensamiento mismo se reduce a conceptos racionalizados que buscan la eficiencia y rentabilidad, y que sirven para ahorrar los costes productivos y del trabajo en los procesos industriales. De aquí resultará también que el dominio político se vaya a ejercer progresivamente por medio de la tecnología, en este caso por medio de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información que nacieron a fines del siglo XIX, los cuales tienen un desarrollo espectacular y creciente a lo largo del XX, y que

4. Bacon consideraba a la ciencia como el instrumento de la reconstrucción de la sociedad.

a través de los *mass media* tanto contribuirán a lo que Marcuse denominó la “unidimensionalidad” de los individuos en las sociedades industriales y de la comunicación, y que representará la continuación de las reflexiones de Horkheimer, Adorno y Benjamin. Se puede hablar de la unidimensionalidad de una sociedad tecnificada y dominada por la razón instrumental. El progreso técnico se desarrolla a un ritmo mucho más acelerado de lo que puede asimilar el individuo, y la sociedad se tecnifica y se deshumaniza. El individuo ya ha perdido el control y la tendencia totalitaria que él descubriría en el saber técnico se convierte en la incapacidad de controlarlo. La técnica permite la opresión social y transforma lo que tendría que ser el progreso en su contrario. Gracias a la técnica los individuos se vuelven más hábiles y más expertos en dominar la naturaleza pero al mismo tiempo se vuelven incapaces de ser autónomos, y de ser independientes en su interioridad, la que constituía el núcleo de la cultura clásica universal, ahora considerada inútil. La cultura para Horkheimer y Adorno se ha reducido en uno de los ámbitos del aparato productivo. El lenguaje se cosifica, se convierte en mercancía, se transforma en un sistema de signos que se aplican de forma mágica a las cosas. El lenguaje se atrofia, el hablar va a ser incluido en la organización técnica de la empresa y de la sociedad y en las actividades profesionales. El lenguaje se convierte al servicio de la mercancía. El lenguaje científico y tecnológico se pone al servicio de la publicidad para poder ejercer su forma de control social, para poder modificar los conceptos básicos de la vida. Cambiar el sentido de las palabras es la actividad por excelencia del mundo tecnificado. El lenguaje publicitario es mercancía, no comunica, vende, creando un individuo estereotipado, sin una espontaneidad intelectual. La adaptación es la forma de comportamiento que los individuos-masa tienen que asumir para poder sobrevivir en el sistema tecno-capitalista. La técnica, que substituye en nuestra época a la Ilustración, tiene el fin de mejorar la vida de

los individuos, emanciparles de su lucha por la supervivencia y de una naturaleza en apariencia hostil. La técnica que prometía la liberación de la amenaza de la naturaleza ahora se convierte en un sistema de control total para los individuos, control que como ya hemos mencionado se hace no solo exterior sino también interior. La racionalidad tecnológica encuentra su límite en su irracionalidad, que tiene sus fines en el progreso tecnológico por sí mismo. La pretensión de neutralidad por parte de la ciencia y de la técnica esconde, según Adorno y Horkheimer, su función de dominio y su reproducción. La técnica tiene la función de reducir las distancias entre vida cotidiana y vida imagen. Estamos delante de una substitución del modelo cultural intelectual y crítico por un modelo de imagen audiovisual acrítico y duplicativo de lo real, que va a impactar con los factores perceptivos y emotivos de los seres humanos. La existencia se convierte en una infinita variación de los mismos gestos, de las mismas palabras; todos los elementos de la sociedad se dispersan en el ciclo de la repetitividad de lo idéntico. Al seguir las reflexiones de los Frankfurtianos y al darnos una confirmación y un avance de sus estudios, identifico a Jacques Ellul como el que ha sido capaz de penetrar el mundo de la técnica para desenmascarar todas las aportaciones positivas y útiles que esta pretende dar a nuestras vidas.

Caminar en *El criticón* y en *El Quijote*: hacer para ser

ÁNGEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

USC

“Sábet, Sancho, que no es un hombre más
que otro si no hace más que otro” (*Quijote*, I, XVIII)

LA CONCEPCIÓN BARROCA de la vida humana como proyección o proceso de sentido perfectivo hacia la gloria (la mundana y la supratemporal), es de inspiración manriqueña. En las *Coplas a la muerte de su padre* Jorge Manrique presenta la vida humana como campo de incidencia, de intersección y de desarrollo de dos procesos de signo contrario: uno que hace de la vida *río*, que va a “dar en el mar que es el morir”, y el otro en cambio hace de ella *camino* o *jornada* (que se anda), en sentido progresivo, hacia una meta, “que es morada sin pesar”.

En las *Coplas* el poeta, para referirse, en efecto, a la dual línea del vivir, en el bi-direccional y contrastante sentido a que nos referimos, utiliza las metáforas *río*, por un lado, y, por otro, *camino*. Se consigna la fugacidad de la vida, su inexorable pasar: “No se engañe nadie, no / pensando que ha de durar / lo que espera / más que lo que duró lo que vio, porque todo ha de pasar / por tal manera”⁵. Y, a continua-

5. Manrique, J., *Coplas a la muerte de su padre*, II, versos 19-24.

ción: “Nuestras vidas son los ríos/ que van a dar en el mar/ que es el morir”⁶.

La metáfora *rio*, que ya Heráclito empleaba para referirse a la realidad mundana en su perenne fluir, en su *feri*, contrapuesto a la insoluble solidez del ser parmenídeo, es utilizada aquí por nuestro poeta para referirse a la vida en aquella dimensión suya que más atinge al declinar biológico del animal humano.

Un poco más abajo, en la copla V, aparece la referencia a la vida en la otra dimensión: “Este mundo es el camino / para el otro, que es morada / sin pesar, / mas cumple tener buen tino / para andar esta jornada / sin errar. / Partimos cuando nascemos, / andamos cuando vivimos / y allegamos / al tiempo que fenecemos; así que, cuando morimos, / descansamos”⁷.

La oración que complementa al predicado *ríos* (“que van a dar en el mar”) explica el sentido de la metáfora y se constituye además en expresión de su fundamento como tropo; en ello coinciden, en efecto, los *ríos* y *nuestras vidas*. Por otro lado, tanto la forma perifrástica “van a dar” como el infinitivo “morir” expresan bien el carácter de movilidad y proceso que convienen a ambos: son algo que se va dando a lo largo de todo el discurrir de la vida, de forma que ir viviendo es igualmente ir muriendo.

La metáfora *camino* puede considerarse de procedencia neoplatónica; su empleo se afianza en el agustinismo. Aparece clara en el famoso título de san Buenaventura: *Itinerarium mentis ad Deum*, referida a las perfecciones del mundo creado como vía de acceso al creador. El término camino, ya en su sentido real, puede tomarse como referido a una realidad objetiva, físicamente demarcada sobre el terreno, intermediando entre el punto de partida y la meta, o puede entenderse también como el resultado o concreción de la acción de caminar (hacer camino). Estos mismos dos sentidos pueden trasladarse al plano figurado, donde camino

6. Manrique, J., *Ibidem*, III, versos 25-27.

7. *Ibidem*, V, versos 49-60.

puede referirse al mundo como realidad sobre la que vivimos (caminamos), o como la andadura que vamos realizando.

Jorge Manrique emplea el término dando a la metáfora los dos sentidos que señalamos. El primero de ellos es claro en lo expresado en el verso 49: “Este mundo es el camino”. Pero también el otro sentido está presente, a la luz del contenido del verso 53: “para andar esta jornada”. Efectivamente, el “camino” es ahora “esta jornada”. El término “jornada” significa, en principio, la parte del camino que se hace en un día y que, en empleo sinecdocal, puede significar también toda la andadura vital: la vida.

Tendríamos que señalar, puestos a precisar, que hay dos metáforas (“camino” y “jornada”) de sentido equivalente, referidos a este mundo y a esta vida, que serían en el caso, y en lo fundamental, de significación prácticamente equivalente, en cuanto instancias ambas de sentido mediato (medio, ocasión) para alcanzar la realidad del más allá. Por ello el poeta, inmediatamente después de emplear el término camino, habla, con referencia a él, de “esta jornada”.

En el término “jornada”, por último, hay que ver un tropo de segundo grado, es decir, en el caso, una sinécdoque de la metáfora: hablando de jornada con referencia a la vida entera es, en efecto, tomar la parte por el todo, la andadura vital.

En los versos que van, dentro de la misma copla (V), entre el 55 y el 60, ensambla el poeta, de dos en dos, una serie de acciones que en su aparejamiento, desarrollan la dualidad vital a que venimos refiriéndonos. Tratan de detallar lo realmente implicado en el “andar esta jornada”: “Partimos cuando nascemos, / andamos cuando vivimos / y allegamos / al tiempo que fenecemos; / así que, cuando morimos, / descansamos”⁸.

Más en relación con lo expresado en la metáfora *rio* (una referencia a la vida en cuanto marcada por su desarrollo y declinación biológica) aparecen concatenadas aquellas acciones u

8. *Ibidem*, versos 55-60.

operaciones que van del nacimiento a la muerte: “nacemos”, “vivimos”, “fenecemos”, “morimos”. Simultáneamente, y en trayectoria ascendente (referidas a la vida en cuanto *camino* o *jornada*) aparecen: “partimos”, “andamos”, “allegamos”, “descansamos”. Este merecido *descansar*, contrapuesto al biológico *morir*, es lo consecutivo con en el logro de la meta meritoriamente conquistada.

Estamos, pues, ante el grandioso hecho de la muerte vencida por obra del sostenido esfuerzo: es lo que el poeta trata de hacer ver a su padre, para poner consuelo en el duro trance de su muerte: “No se os haga tan amarga / la batalla temerosa / que esperáis, / pues otra vida más larga / de fama gloriosa / acá dejáis”⁹.

En relación con esta *fama gloriosa* tampoco puede el poeta dejar de consignar que “Esta vida de honor / tampoco no es eternal / ni verdadera, / mas con todo es muy mejor / que la otra temporal, / perescadera”¹⁰. Y, una vez sentado esto, pude asegurar al cabo que también la auténtica vida eterna y verdadera alcanzara al caballero cristiano, don Rodrigo, toda vez que esa vida (*vida tercera*, además de la biológica —*vida primera*— y la de la fama —*vida segunda*) “los buenos religiosos / gánanla con oraciones / y con lloros, y los caballeros famosos, / con trabajos y afliciones / contra moros”¹¹. Es, en todo caso, la vía del hacer la que conduce al ser; al verdadero ser.

El tajante deslinde entre la vida biológica y la vida moral, en su coexistencia y en su divergente sentido, aparece muy claro, en visión de conjunto y en detalle, en *El criticón*, de Baltasar Gracián.

En llamativa diferencia con lo que es normal en todos los autores del Barroco, en que la peregrinación vital se concibe, al

modo neoplatónico y cristiano, como andadura hacia la eternidad supramundana, en Gracián la inspiración muy predominantemente aristotélica fuerza una visión exclusivamente terrenal y mundana: la graciana *Isla de la inmortalidad* es una sobrevivencia por obra y gracia de la fama trabajosamente lograda por el héroe, una sobrevivencia, pues, en la estimación de las gentes, formando parte del rico e imperecedero patrimonio experiencial de la humanidad, llamado a estimular y a dirigir el proceso de realización de los miembros de las generaciones venideras.

Para entender este aspecto del pensamiento de Gracián hay que comenzar por tener en cuenta que en el periodo de su formación en los seminarios de la Compañía de Jesús, la *Ratio Studiorum* de 1599 había triunfado plenamente en el seno de la Orden, asegurando la permanencia de la herencia aristotélica.

Uno de los elementos del aristotelismo que más sugestivo resulta para Gracián es la concepción del devenir natural como una sucesión de corrupción - generación, a la que no se le puede ver final. Este sentido de la ilimitación y la perennidad cala profundamente en Baltasar Gracián, sugestionado, como sus contemporáneos del Barroco, por los horizontes sin límite. Véase este discurso de Critilo ante Andrenio: “Trazó las cosas el Supremo Artífice de modo que ninguna se acabase que no comenzase luego otra. De modo que sobre las ruinas de la primera se levanta la segunda. En esto verás que el mismo fin es principio. La destrucción de una criatura es generación de otra. Cuando parece que se acaba todo, entonces comienza de nuevo”¹².

A este discurso de la corrupción y generación, que hace surgir la vida de la propia muerte, da aplicación también en el plano individual: mientras el ser humano va, de facto, muriendo, a lo largo de su trayectoria existencial en declive, va igualmente configurándose en la línea de la personalidad, hasta su culminación,

9. *Ibidem*, copla XXXV, versos 404-414.

10. *Ibidem*, copla XXXV, versos 415-420.

11. *Ibidem*, copla XXXVI, versos 427-432.

12. Gracián, B. *El criticón*, Primera parte, crisis 3ª.

en el momento mismo de su muerte.

El itinerario de *El criticón* (“el curso de tu vida en un discurso”) sigue la trayectoria de la vida humana, que es la del propio morir: “no se muere de una sola vez. Vamos muriendo poco a poco, en cada instante de nuestra vida”. Por eso el libro, en paralelo a la vida, se articula en tres grandes partes, que van desde *La primavera de la niñez y el estío de la juventud* (1ª parte), a través de *La juiciosa cortesana filosofía en el otoño de la varonil edad* (2ª parte), al *Invierno de la vejez* (3ª parte)

Pero a lo largo de ese “discurso” se nos va haciendo apreciar que, poco a poco (“el hombre no nace hecho ni de repente se hace”¹³), “aquel que se reconoce hombre trata de ser persona”¹⁴. Todo consiste, en definitiva, en ir superando la declinante línea del acontecer natural con lo que son, frente a la sola naturaleza, las taumatúrgicas realizaciones del arte, el hacer del propio hombre: el que corresponde al quehacer meritorio: “Artemia”, la personificación graciana del arte, “hacia de los brutos hombres de razón; había quien aseguraba haber visto entrar en su casa un estólido jumento y dentro de cuatro días salir hecho persona”¹⁵

La “isla de la inmortalidad”, meta de la peregrinación humana para aquellos que han de seguir “el rumbo de la virtud insigne y del valor heroico”, aparece “rodeada por las aguas denegridas, en las que desembocan los sudores de los héroes, la sangre de los mártires y la tinta de los grandes escritores”¹⁶. A todos ellos, con carácter previo a su entrada en la isla de la inmortalidad, se les examinará de forma minuciosa “la patente de cada uno para ver si está legalizada por el valor y autenticada por la reputación”¹⁷.

Por el contrario, aquellos, la gran masa, que durante su reco-

rrido vital se acomodaron a la vida muelle, al fácil placer, renunciando a la sacrificada senda del hacer, que es la del obrar virtuoso, van a parar, al final, a la *cueva de la nada*. “—Mira cuantos van entrando. —Pues no hallareis persona dentro.— ¿Qué se hace? —Lo que hicieron.— ¿En qué paran? En lo que obraron: fueron nada, obraron nada y así vienen a parar en nada”¹⁸.

Las reiteradas “nada” son la contundente expresión de su renuncia a poner, a contracorriente del curso del implacable descenso, el esfuerzo del caminar autocreativo, llamado a hacer del simple “hombre” una verdadera “persona”, confiriéndose, en el mejor sentido existencial, durante la existencia, una inarrebata-ble consistencia.

Una de las apreciaciones en que más se insiste a lo largo del *Quijote* es aquella según la cual la verdadera nobleza, la fama y, desde luego, la gloria dependen de las obras de cada uno, que tienen, así, carácter realizador de la persona: “cada cual es hijo de sus obras”, se repite en las más distintas ocasiones en la novela cervantina. Considerarse hijo de las propias obras implica ver en la línea de la acción a que cada uno se entrega un proceso de realización personal con pleno sentido de autoconfiguración y engrandecimiento en todos los sentidos. Más que la nobleza que pueda heredarse y venir, así, de afuera, cuenta a todos los efectos la que cada uno pueda conferirse así mismo, en función de sus obras; ellas son el verdadero título y constituyen además el capital que nada ni nadie puede arrebatarlos. Don Quijote nunca llegó a estar tan loco como para creerse de sangre verdaderamente noble y de estirpe real. Y si alguna vez llega a estar puntualmente convencido de poder constituirse en verdadero caballero andante y capaz aun de llegar a “Rey de algún reino” o incluso “Emperador” es porque cree ciegamente en el poder taumatúrgico de las grandes hazañas, a las que se entrega con una fe y con un entusiasmo sin límites.

13. Gracián, B., *Oráculo manual y Arte de Prudencia*, aforismo 6, edic. de Romera Navarro, p. 22.

14. Gracián, B., *El criticón*, primera parte, crisis 6ª.

15. *Ibidem*, primera parte, crisis 8ª (edic. Cátedra, p. 172).

16. Gracián, B., *El criticón*, segunda parte, crisis XII.

17. *Ibidem*, tercera parte, crisis XII.

18. *Ibidem*, tercera parte, crisis VIII.

Los pronunciamientos en este sentido se suceden a lo largo de la novela y el profundo convencimiento al que responden por parte del protagonista constituyen, en notabilísima parte, el punto de sostén de la configuración temática de la obra.

Ya en el capítulo IV de la primera parte, cuando el caballero da por sentado ante el mozo Andrés que su amo no volverá a azotarle, toda vez que en ello ha empeñado su palabra de honor de caballero, y ante la desconfianza del mozo, que no puede tener por caballero a quien no es más que el labrador Haldudo, don Quijote asevera que “Haldudo puede haber caballero cuanto más que cada uno es hijo de sus obras” y, por consiguiente —viene a decir—, cabe condición caballerisca sin que medie estirpe o nobleza de sangre¹⁹.

Una de las verdades más indiscutibles para el caballero andante estriba en la condición principesca de doña Dulcinea del Toboso. Para defender esta “verdad” estará siempre dispuesto incluso a derramar sangre y a que se derrame la suya. Pues bien, ante el recelo y la recalcitrante incredulidad de Sancho, en primer lugar, pero también por parte del duque, su ilustre huésped, acerca del linaje del que pueda proceder la “princesa” Dulcinea, en realidad, Aldonza Lorenzo, vecina de la aldea de El Toboso, el caballero invariablemente contesta “que Dulcinea es hija de sus obras, y que las virtudes adoban la sangre, y que más ha de estimarse tener un humilde virtuoso que un vicioso levantado”²⁰.

En este mismo sentido, comentaba a propósito de la arrogancia con que hablaba y se comportaba el soldado Vicente de la Rosa, de muy humildes orígenes, pero que, aun partiendo de ser simple y raso soldado, confiaba en hacer brillante carrera en la milicia, triunfo al que ya se anticipaba con sus arrogantes actitudes: “decía que su padre era su brazo; su linaje, sus obras, y que”²¹,

19. *Quijote*, I, IV.

20. *Quijote*, II, XXXII.

21. *Quijote*, I, LI.

debajo de ser soldado, al mismo rey no debía nada”: todo lo que realmente llegaría a ser se debería en exclusiva al poder taumático y ennoblecedor de las que habrían de ser sus hazañas.

Buena síntesis de todo lo que se nos dice en diferentes partes de la obra acerca del valor realizador que corresponde a las grandes obras es la sentencia que don Quijote pronuncia ante Sancho cuando trata de darse a sí mismo ánimos tras salir cruelmente apedreado de la aventura de los rebaños que el caballero toma por ejércitos contendientes y a los que en singular batalla cree haber derrotado: “Sábete, Sancho, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro”²².

En el breve y sustancioso parlamento van implicados el ser y el hacer y, en el mejor sentido existencialista, el ser (lo que cada cual llega meritoriamente a ser) vendrá después y radicalmente vinculado al hacer de cada uno. Esta verdad tan quijotesca y tan del Barroco en general, y que en siglo XX los filósofos existencialistas elevarán a la categoría de gran principio, coincide en mucho, según hemos visto, con lo que ya aparece también formulado, cinco siglos antes, en la *Coplas* de Jorge Manrique.

Este declarado convencimiento por parte de don Quijote acerca de la ennoblecedora función de las obras propias le lleva a simpatizar profundamente con el espíritu de la Contrarreforma, oponiéndose de modo muy tajante a la doctrina luterana de la “justificación por la sola fe”; así, cuando, por ejemplo, señala: “el agradecimiento que solo consiste en el deseo es cosa muerta, como muerta es la fe sin obras”²³. Aquí se hace presente lo mejor del espíritu de un cristianismo de corte tridentino.

Puede decirse que *El Quijote* es la historia de la peregrinación, dura y sacrificada hasta lo verdaderamente heroico, de Alonso Quijano hacia don Quijote de la Mancha, es decir, hacia la meta, grande y noble, de la caballería andante: “un oficio”, de-

22. *Quijote*, I, XVIII.

23. *Quijote*, I, L.

clara nuestro caballero, “que no es otro sino valer a los que poco pueden, vengar a los que reciben tuertos (agravios) y castigar alevosías”²⁴. Conduciendo la peregrinación vital de don Quijote a la asunción plena y al ejercicio heroico de esta singular profesión, conducirá por lo mismo a la fama, a la gloria, al aplauso agradecido de las gentes, algo que el caballero está convencido de que en su día cantarán los poetas.

Cuando en las coplas de Jorge Manrique se habla de la gloria como recompensa al caminar trabajoso y sacrificado, se hace referencia, en primer lugar, a la gloria por la vía de la fama (“fama gloriosa acá dejáis”, le canta, como veíamos, el poeta a su padre) pero sin perder de vista tampoco la supeditación de todo al logro de la vida eterna y auténticamente verdadera, de acuerdo con la doctrina cristiana: “No se os haga tan amarga / la batalla temerosa / que esperáis, / pues otra vida más larga / de fama tan gloriosa / acá dejáis (Aunque esta vida de honor/ tampoco no es eternal / ni verdadera) mas, con todo, es muy mejor / que la vida terrenal, / precedera”²⁵.

En ese mismo sentido también don Quijote, que como buen cristiano cree en la posibilidad de la gloria en la tierra, por vía de la fama, pero también, y por encima, en la gloria eterna, supedita sin embargo aquella a esta última, fundamentando en todo caso la una y la otra en lo que de hecho sea la línea del obrar de cada uno. Y así tras referirse a las hazañas de César, en Roma y de Cortés, en el nuevo mundo, consigna: “Todas estas y otras grandes y diferentes hazañas son, fueron y serán obras de la fama, que los mortales desean como premio y es parte de la inmortalidad que sus famosos hechos merecen, puesto que los cristianos, católicos y andantes caballeros más habemos de atender a la gloria de los siglos venideros, que es eterna en las regiones etéreas y celestes, que a la vanidad de la fama que en este presente y aca-

24. *Ibidem*, I, XVII.

25. C. XXXV, vs. 409- 420.

bable siglo se alcanza; la cual fama, por mucho que dure, en fin se ha de acabar con el mismo mundo, que tiene su fin señalado. Así, oh Sancho, que vuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos”²⁶.

Esta insistencia en recalcar la dimensión trascendental y de sentido autorrealizador y dignificante que se atribuye a las obras propias es algo que afecta a la estructura fundamental de la novela cervantina. En efecto, don Quijote, que está loco (“loco cuerdo” o “cuerdo loco”, según opinan de él otros de los más sensatos personajes del libro, como el caballero del Verde Gabán) nunca lo está, en todo caso, hasta el punto de perder por completo y con carácter permanente la noción de quién verdaderamente es: de su identidad como Alonso Quijano. Esto lo prueban las constantes alusiones del caballero, en conversación con Sancho, a la aldea de origen, a su casa y familia, a sus propiedades patrimoniales (con cargo a las cuales, por ejemplo, ordena compensar por los servicios prestados a Sancho, su escudero y a quien, por otra parte, reconoce habitualmente como vecino de la aldea etc.).

Esta inestable identificación suya con una ardorosamente pretendida condición noble y caballeresca le hace vivir momentos de muy dramática inseguridad y desconfianza y aun, en varias ocasiones, de franco pesimismo. De ahí que, de forma similar a lo que acontece en relación con la problemática condición principesca de Dulcinea, don Quijote se vea en la necesidad de apelar a la para él firme e indiscutible nobleza, vinculada, más que a la sangre y los genes, a la dignificante operatividad de la grandes obras. El indesmayable afán por realizarlas en todo tiempo y ocasión, como certero camino hacia la fama, es el motor de la acción en la novela de Cervantes.

Cuando, por ejemplo, el amo y el escudero sueñan, mano a mano, especulando con la posibilidad de que el caballero pue-

26. *Quijote*, II, VIII.

da llegar a rey coronado, a través de matrimonio con princesa heredera, decidido en recompensa por su padre el propio rey, a quien don Quijote habría de prestar eficaz y heroica ayuda en la guerra, este hace observar al escudero: “solo falta mirar qué rey de cristianos o de paganos tenga guerra y tenga hija hermosa, pero tiempo habrá para pensar esto, pues, como te tengo dicho, primero se ha de obrar fama por otras partes que se acuda a la corte”²⁷. La consigna de “obrar fama”, asumir e incorporar a su propia sustancia la grandeza de las grandes obras realizadas, resume lo mejor de los ideales que animan al caballero andante, configuran su peregrinación existencial e inspiran, así, capítulo tras capítulo, todo el acontecer de la novela.

En definitiva, y aun en medio de sus grandes inseguridades existenciales, don Quijote o, mejor, Alonso Quijano está firmemente asentado sobre el convencimiento de que han de ser sus acciones y comportamientos, imitando a los grandes de la caballería andante, los que han de hacer de él el caballero que realmente quiere llegar a ser.

Alonso Quijano nunca está plenamente seguro de muchas cosas que se refieren a él mismo. Y, desde luego, nunca llegará a estarlo de ser verdaderamente el glorioso caballero que pretende ser, saliendo de su casa, camino de la aventura que buscará siempre ansiosamente. Es ilustrativo en este sentido que, aun a la altura del capítulo XXXI de la segunda parte, ya transcurrido más de tres cuartas partes del relato de sus aventuras, cuando los Duques fingen para él la representación, tan teatral, de un recibimiento príncipesco en su castillo, dice el autor que aquel fue “el primer día que de todo en todo conoció y creyó ser caballero andante verdadero y no fantástico, viéndose tratar del mismo modo que él había leído se trataban los caballeros en los pasados siglos”. Por cierto, muy pronto el personaje decaerá otra vez de ese convencimiento, antes ya de abandonar el propio palacio ducal.

27. *Quijote*, I, XXI.

Pero entre todas las muchísimas inseguridades existenciales que muy frecuentemente le hunden en la melancolía, se mantiene inmovible el convencimiento de que la vía de la acción, la taumatúrgica efectividad realizadora de los hechos azañosos, a imitación de los grandes de la caballería andante, han de llevar su peregrinación vital al grandioso fin deseado. Si de hecho la peregrinación que va de Alonso Quijano a don Quijote de la Mancha no llegará nunca a la meta prevista por el personaje, no será porque decaiga en él lo más mínimo la seguridad acerca de la perfecta adecuación entre los medios dispuestos (el camino de la acción heroica) y la meta deseada (la gloria merecida). Lo que sí va a decaer, y de hecho lo viene haciendo durante toda la segunda parte de la novela, hasta precipitarle al final en el abismo, es aquella inicial confianza ciega en su capacidad real para poder poner adecuadamente esos medios, es decir, para transitar exitoso por los durísimos caminos de la aventura caballeresca.

En los momentos de euforia vive el caballero la gratificante sensación de que sus objetivos están prácticamente alcanzados. Así, por ejemplo, en el capítulo cincuenta de la primera parte: “De mí sé decir que después que soy caballero andante soy valiente, comedido, liberal, bien criado, cortés, atrevido, blando, sufridor de trabajos y de encantos, y aunque ha tan poco que me vi encerrado en una jaula como loco, pienso, por el valor de mi brazo, favoreciéndome el cielo y no me siendo contraria la fortuna, en pocos días verme rey de algún reino...”²⁸.

Y aún en la segunda parte, no obstante las arremetidas de sus crecientes celos, puede decir de él el narrador al comienzo del capítulo XVI:

Con la alegría, contento y ufanidad que se ha dicho seguía don Quijote su jornada, imaginándose por la pasada victoria ser el ca-

28. *Quijote*, I, c. L.

ballero andante más valiente que tenía en aquella edad el mundo; tenía en poco los encantos y los encantadores; no se acordaba de los innumerables palos que en el discurso de sus caballerías le habían dado, ni de la pedrada que le derribó la mitad de los dientes, ni del desagradecimiento de los galeotes, ni de la lluvia de estacas de los yangüeses...²⁹

Adviértase, no obstante, cómo, en agudo contraste con este optimismo, responde don Quijote, a comienzos de la segunda parte, a las desesperadas increpaciones de su sobrina, cargadas de solicitud, pero de un pleno y descarnado sentido realista.

—¡Válame Dios! ¡Que sepa vuestra merced tanto, señor mío,... y que con todo esto dé en una ceguera tan grande y en una sandez tan conocida, que se dé a entender que es valiente, siendo viejo; que tiene fuerzas, estando enfermo, y que endereza tuertos, estando por la edad encorvado, y, sobre todo, que es caballero, no lo siendo, porque aunque lo puedan ser los hidalgos, no los que son pobres...! —Tienes mucha razón, sobrina, en lo que dices —respondió don Quijote³⁰.

Muy tocado del ala tiene que estar el caballero para que así pueda expresar su consentimiento y conformidad a la forma en que se expresa su sobrina, tan destructiva en relación con lo que han sido siempre las convicciones profundas de don Quijote, con fundamento en las cuales, por otra parte, respira y vive el personaje. Es preciso advertir con todo que la carga de amargo realismo con que la sobrina denuncia la sin razón de su tío, cuando, precisamente se dispone este a emprender su tercera salida, no se refieren a lo que, propiamente, son los nobles y altruistas ideales que orientan su vida y le dan sentido, ni tampoco

29 Quijote, II, c. XVI.

30 Quijote, II, c. VI.

a la adecuación a esos fines de los medios dispuestos por él, al salir de nuevo al doloroso camino de la aventura; sí se refieren en cambio a la manifiesta imposibilidad del hidalgo para poder disponer de hecho los medios (las obras) que él entiende que pueden conducir al logro de los susodichos fines.

Entre el optimismo y la desconfianza, entre la euforia y la depresión, sus inseguridades van en aumento, hasta que todo se hace una terrible evidencia a partir del momento en que, a consecuencia de hábil estratagema del bachiller Sansón Carrasco, resulta vergonzosamente derrotado en las playas de Barcelona, algo que desbarata sin contemplaciones aquel convencimiento de ser invencible y siembra por ello el desconcierto, primero, y, muy luego, la desesperación y el hundimiento depresivo.

La persistencia, por un lado, en lo que son sus ideales y, por otro, el estrepitoso derrumbamiento de toda confianza en poder poner los medios para llegar a realizarlos es lo que, a mi modo de ver, expresa bien la frase con que, ya en el lecho de muerte, responde a los esfuerzos de Sancho y los amigos para sacarle de la depresión en la que se hunde y retornarle a la ilusión y a la vida:

“Señores —dijo don Quijote—, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño”. Es decir, los nidos siguen ahí, pero ya no hay quien pueda poner vida en ellos; es decir, que los ideales siguen firmes, pero no soy yo quien pueda realizarlos. Y prosigue: “Fui don Quijote de la Mancha y soy ahora, como he dicho, Alonso Quijano, el Bueno”³¹. Aquella su existencial peregrinación realizadora y de sentido perfectivo; aquella que, del ocioso, improductivo y aburrido hidalgo Alonso Quijano debería llevarle al glorioso caballero don Quijote de la Mancha, denodado paladín de la justicia, queda definitivamente frustrada. Sus amigos, su familia y él mismo interpretan los hechos como “curación”. Lo cierto es que, desprovisto, al cabo,

31. Quijote, II, c, LXXIII.

de lo que era su aliciente vital, su motor y sostén, el buen hidalgo entra en depresión y muere. Es la Ironía cervantina. O su ambigüedad, sobre la que también se vertieron ríos de tinta: ¿es enfermedad, de la que se tenga que curar, el delirio que confiere al personaje vida en plenitud, y es curación el retorno al prosaico realismo desesperanzado que hace la vida invivible? Ironía, ambigüedad..., también podríamos hablar de ambivalencia; ambivalencia en la vida real, atractiva y feliz, en momentos, y en extremo tediosa e insoportable, en otros; ambivalencia también del lado de la fantasía, en la que cabe instalarse, dando espaldas al dolor y a la amargura..., hasta que el zarpazo inmisericorde de la cruda realidad real se imponga sin contemplaciones. El enigma de Cervantes es el enigma de la vida humana.

Senderos y caminos en María Zambrano y Rosalía de Castro

MARÍA ARÁNZAZU SERANTES

Doctora USC

¡Quién sabe del revés de cada hora!

¡Cuántas veces la aurora estaba tras un monte!

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

INTRODUCCIÓN

CUANDO ME PROPUSIERON este singular viaje que tiene como meta reflexionar sobre el camino y sus posibles acepciones supe que este no sería una espera vacía de contenido, hasta ponerme verdaderamente sobre la pista de aquello que quisiera poder descubrir al final del trayecto.

Toda aventura o experiencia humana que se precie precisa de dos verbos como equipaje: abandonarse y partir. Abandonar, para poder ser receptáculo de los dones que va a recibir y partir porque se deja a un lado el puerto seguro de lo conocido en el que el caminante logrará transformarse en un ser adulto que deja su “zona de confort” en favor de una llamada a la acción, por parte de nuestro ser trascendente, que desea conocer, salir de su pequeño mundo, con la esperanza de que más allá del horizonte haya todavía lugares u otros seres que puedan colmar su corazón.

Normalmente, cuando planificamos un viaje, solemos establecer una ruta, cuidando los detalles e incluso marcando un punto en el mapa. Es posible que a lo largo de la vida nos encontremos con caminos así, mas cuando hallamos el verdadero Camino, sentimos que lo importante es el punto de partida. Simplemente, se trata de ponerse en marcha, con destino a un mundo diferente, rumbo a otro reino.

Es posible que uno pueda preguntarse si uno será capaz de llegar a alguna parte con esta simple predisposición, sin instrumental o una mochila en la que podamos albergar nuestras experiencias y valores para no errar, ya que de otro modo podría ocurrir que tuviésemos que volver sobre nuestros pasos, con la sensación angustiada del tiempo perdido o de la vana ilusión.

Por lo que a mí se refiere, como autora de este singular diario de viaje, puedo decir que me puse en marcha, cuando todavía era de noche. Aunque podría parecer arriesgado, este viaje metafísico, requería la presencia de algunas sombras. A lo lejos, percibí cómo salía a mi encuentro la propia Rosalía de Castro en forma de poema diciendo:

*[...] cual en cielo sin luz, muertas estrellas
su oscuridad mi porvenir partía,
mi fe y mi paz se confundió con ellas;
que eran del alma indisolubles lazos.*

La flor, 568

Su llegada a mi camino, hizo que en ambas surgiera un singular diálogo. Sus primeras palabras hacían hincapié en cómo había cambiado el paisaje galaico desde que ella lo conoció en vida:

*Lo que ayer fueron bosques y selvas
de agreste espesura,
donde envueltas en dulce misterio
al rayar el día*

*flotaban las brumas,
y brotaba la fuente serena
entre flores y musgos oculta,
hoy son áridas lomas que ostentan
deformes y negras
sus hordas oscuras.*

En las orillas del Sar, 784

No muy lejos de aquel lugar, en el claroscuro de mi bosque vital, encontré a María Zambrano. Una compañera necesaria en este camino al conocimiento que iba a emprender y que sin duda me llevaría a un nuevo comienzo, a un alba que durará hasta el ocaso de la vida o al menos, a eso aspiro. Al acercarme a la figura de María Zambrano, supe desde el primer momento, que la filosofía no es solamente “ansia de saber, un saber resistir a los riesgos de las vicisitudes de la vida; es una forma serena y sabia de acción. Es una conducta: conducta basada en la capacidad de ver la cara y cruz de lo que ocurrirá, de ver la vida como una alfombra a la que hay que darle la vuelta”¹. En efecto, *los caminos del pensamiento* zambraniano aspiran a transitar por un proceso de interiorización y de transformación a través de los que cada ser está llamado a cumplir una misión para alcanzar su plenitud en un constante hacerse a uno mismo, como obra inacabada.

Sale a nuestro encuentro una verdadera práctica de filosofar que señala el deseo personal de la pensadora en redescubrir y rescatar todos (o casi todos) los aspectos vitales de sí mismos y de aquel pueblo español al que se dirigían sus pensamientos, abriendo un mundo de conocimiento alternativo al de la filosofía occidental, que suele ser el imperante en la Academia. María Zambrano aspira, más que a exponer teorías sistemáti-

1. Cfr. Zambrano, M., *Pensiero e poesia nella vita spagnola*, coordinado por C. Ferrucci, Bulzoni, Roma 2005, p. 62.

cas, a crear un espacio acogedor por el germinar ideas, como el trigo en un terreno fértil. En efecto, su verdadera condición, es decir, vocación, ha sido motivada por sentir la vida como forma de pensamiento.

Con Rosalía, mientras avanzaba en la oscuridad de la noche, en la que todavía no se proyectaban las sombras, mi alma permanecía atenta a la melodía de la existencia y a la voluntad de poder decir lo indecible; o mejor, decir “el inaferrable devenir, cuya carrera no da tregua al poeta, que tiene que estar siempre en perpetua tensión, como un cazador de los instantes”². Así que me atreví a preguntarle a ambas qué podía aportar a nuestro largo caminar, preceptivo en cada nuevo día, la filosofía y la poesía.

Zambrano, se remitió a las palabras de su maestro Ortega, incidiendo en la importancia del símbolo para captar, a vista de pájaro, la realidad circundante: “La poesía en rigor no es lenguaje. Usa de éste, como mero material, para trascenderlo y se propone expresar lo que el lenguaje *sensu strictu* no puede decir. Empieza la poesía donde la eficacia del habla termina. Surge, pues, como una nueva potencia de la palabra irreductible a lo que ésta propiamente es”³.

UN CAMINO HACIA EL ALBA

Siempre pensé que la poesía era como una melodía de fondo en la que se combinaba la sinestesia de todos los órdenes de la existencia: vida y muerte, amor y odio, luz y oscuridad... mas el pensamiento emotivo del poeta no padece las típicas escisiones del pensar lógico, sumido entre racionalidad e irracionalidad, entre consciencia e inconsciencia, con el fin de

2. Cfr. Traverso, L., “Sulla poesia di Cristina Campo”, *La Nazione*, 5-XII-1962.

3. Cfr. Ortega y Gasset, J., *Velázquez en Obras completas*, VIII, Alianza, Madrid, 1983, p. 491.

explicar más profundamente el sentido del ser humano contemporáneo en sus multiformes y variadas facetas.

La poesía siempre se encuentra en el límite, en el confín intermedio, porque es el abismo al que se asoma el lenguaje, ya que las percepciones simultáneas se condensan por esta forma lingüística que se hace canto, palabra en el tiempo, que por su autenticidad, se presta a ser escuchada por ser transmisora de una verdad escondida en su decir.

“El milagro de la poesía”, según Zambrano, “surge en su plenitud cuando en sus instantes de gracia encuentra las cosas sobre este último fondo [donde] ahora el hombre es solamente la voz que canta y manifiesta el ser de las cosas y del todo... el poeta, lo posee todo en su diferencia y en la unidad, en el fin y en la infinitud”⁴.

Son estas voces una tensión constante entre pathos y logos surgidas del regazo materno, *da terra nai*, que pueden percibirse si se aprende a estar a la escucha, lo cual exige ir más allá de los sentidos y hacer un viaje a los *ínferos* del alma para reconocer su mensaje, que aunque puede ser audible, no siempre es cognoscible por el lenguaje ordinario, pues hay en él un ansia del absoluto que obedece a un imperativo metafísico.

Rosalía creía que los caminos de la vida podían llevar a diferentes senderos y algunos versos suyos acudían a mi memoria como tratando de dar respuesta a cada paso que daba:

*Blanca y desierta la vía
entre los frondosos setos
y los bosques y arroyos que bordan
sus orillas con grato misterio
atraerme parece y brindarme
a que siga su línea sin término.*

4. Zambrano, M., *Filosofía e poesía*, edición a cargo de P. de Luca, Pendragon, Bolonia, 1998, p. 116.

*Bajemos pues, que el camino
antiguo nos saldrá al paso,
aunque triste, escabroso y desierto,
y cual nosotros cambiado,
lleno aún de los blancos fantasmas
que en otro tiempo adoramos.*

En las orillas del Sar, 740

Es el despertar del alma y de su encaminarse por los bosques, donde la oscuridad provoca angustia, hasta cumplirse su liberación a través del (re)conocimiento en los *claros del bosque*, en los instantes de luz casi milagrosa porque aparecen al improviso y sin motivo. Volviéndose a encontrar, el alma da un orden al ser que vagaba perdido en sí mismo: “Y entonces [el corazón] ya anhela libre de temor a desentrañarse y a desentrañar, a perderse, a perderse cada vez más hasta identificarse con el centro sin fin”⁵.

¿Será acaso que vivimos como exiliados de nuestra verdadera patria y por eso el corazón, como caja de música siempre melancólica, pide regresar a ella? Tal vez por eso Zambrano decía que es la propia vida padecida durante el exilio, la que da la llave maestra para dar cumplimiento a su particular *reforma del entendimiento*, en la que “toda humana persona es ante todo una promesa. Una promesa de realización creadora”⁶.

Sin embargo, el camino del exilio, puede ser como el del mismo desierto cuando da origen al delirio que se muestra ante nosotros como un espejismo ante la tensión impuesta por lo óntico “como una de las muchas maneras de las que el sujeto se vale en sus relaciones con el entorno para su adaptación [...]”,

5. Cfr. Zambrano, M., *La metáfora del cuore*, en *Chiari del bosco*, op. cit., p. 83.

6. Cfr. Zambrano, M., “La vocación de maestro” en Sánchez-Gey, J. y Casado, A. (eds), *Filosofía y educación*, ECU, Madrid, 2011, p. 101.

es decir, para su equilibrio entre él y los objetos simbólicos que le rodean”⁷.

CAMINO COMO SINÓNIMO DEL MÉTODO

Si se siguen las directrices del libro *Notas de un método* de María Zambrano, se apreciarán atisbos de una metafísica experimental que de dibuja como método-camino, no solo de la mente sino también de las criaturas y seres circundantes porque *nada de lo real debe ser humillado*. Cada uno de esos seres que la poesía rosaliana encumbra, no son más que el fluir de las realidades que se van consumiendo en su propia transformación, porque están destinadas a extinguirse y a ser derribadas en su victoria, sin violencia ni rencor, ya que hay plena conciencia de la necesidad de ese desprendimiento para ir más allá de uno mismo.

Tal vez estos argumentos supongan dar un paso atrás con respecto a la racionalidad instrumental imperante, que deja al margen y reduce al silencio una realidad patente: en el sueño, en la poesía, en la mística o el inconsciente como lugares todavía inexplorados o no habitados por el ser en la forma y por el medio adecuados:

El reino del logos asequible y disponible [...] arriesga descender tanto que se queda ahí, en lo profundo [puede] no descender bastante o no tocar tan siquiera las zonas desde siempre avasalladas, que no necesariamente han de pertenecer a ese mundo de las profundidades abisales, de los ínferos, que pueden, por el contrario, ser del mundo de arriba, de las profundidades donde se da la claridad⁸.

7. Cfr. Castilla del Pino, C., *El delirio, un error necesario*, Nobel. Oviedo, 1998, p. 214.

8. Cfr. Zambrano, M., *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 15.

Incluso en medio de la noche más profunda, todavía queda la esperanza de un verdadero comenzar en el que no se rehuyan las sombras o la luz cegadora, propia de la conciencia y de la vida. Mas ¿cómo hallar la perfecta conjunción entre método, vida y experiencia?

El ritmo discontinuo de la vida va trazando el sendero de lo humano, que muchas veces no logra la unidad entre el sentir y el pensamiento, por lo que en lugar de renacer, desnace a un puro dejarse vivir, que no es vida siquiera. Le falta cuerpo y forma, es decir, figura como sombra de un anhelo o de una realidad tan solo presentida, lejos de su mismidad:

*Tras de inútil fatiga, que mis fuerzas agota,
caigo en la senda amiga, donde una fuente brota,
siempre serena y pura,
y con mirada incierta, busco la llanura
no sé qué sombra vana o qué esperanza muerta,
no sé qué flor tardía de virginal frescura
que no crece en la vía arenosa y desierta.*

En la orillas del Sar, 740

Y es que la vida sin método, sin camino que acoja y guíe, se asfixia convertida en una

forma mentis sostenida por una actitud de desconfianza, en un solo fiar a lo que se presenta como evidente, que bien pronto será lo obvio, lo banal, dando lugar una hermetización creciente de la vida espontánea del sujeto [con el objeto de] cifrar la condición humana en los modos de dominación sobre la naturaleza [...] y sobre la llamada interioridad [...] destinada a ser vencida por la objetividad⁹.

9. *Ibid*, pp. 24-25.

Los caminos sinuosos, parecen más bien fabricados a la medida del hombre, aunque emulen la trayectoria del camino recibido, todavía no hollado, al que se acomodan las primeras huellas que vamos dejando al paso, muy próximas al discurrir del agua o a las pisadas de algunos animales que se ocultan u observan a distancia, como pertenecientes a otro reino, porque no están domesticados. Tal vez eso sea un espejismo del paraíso que se dejó atrás y que se lee en el capítulo tercero del Génesis. Era ese primer camino, el compendio de una senda que era preciso recorrer y que se nos ofrecía como línea en el tiempo que pide desplegarse.

Aquel laberíntico destino apelaba al conocimiento de uno mismo como “precepto-guía para todos los caminos que llevaran o partieran de aquel centro”¹⁰ que solo el tiempo fue desdibujando como una discontinuidad que escinde, aunque conserve la nostalgia de la unidad. Según María Luisa Maillard: “Si la vida humana quiere acoger a todas las realidades que la constituyen, debe moverse en una multiplicidad de tiempos —el de la psique, el de la conciencia y el de la persona— porque cada realidad solo puede ser comprendida en su específico tiempo”¹¹. La falta de equilibrio entre los diferentes tiempos dio pie a un género de vivencias que se repiten cíclicamente, como la absolutización del hombre, que puede vivir ajeno a su trascendencia, porque reclama para sí su protagonismo en la historia, en forma de mito o héroe, como la más viva expresión del hombre completo y triunfante que ha vencido a sus dioses.

La reafirmación de dicha negación, de la mano del hombre moderno, nos ha arrojado a la búsqueda desenfrenada de otros dioses capaces de llenar su vacío, como la trascendencia social y

10. *Ibid*, pp. 42.

11. Maillard, M. L., “Algunos caminos abiertos por María Zambrano”, *Antígona* 2, (2007), p. 95.

sus imperativos. Rosalía bien podría dar cuenta de ello y advierte con gran determinación, cuál será el fin último de tales afanes:

*Detente un punto, pensamiento inquieto;
la victoria te espera,
el amor y la gloria te sonríen.
¿Nada de esto te halaga ni encadena?
Dejadme solo y olvidado y libre;
quiero errante vagar en las tinieblas
mi ilusión más querida
sólo allí dulce y sin rubor me besa.*

En las orillas del Sar, 744

Cuando la noche se iba despejando para ir dando lugar a la clara luz del amanecer, que iba dándose, como en estado naciente, lento pero silencioso beso del despertar del nuevo día, iba cayendo en la cuenta de que mis compañeras de viaje, antes de llegar a esa verdad que se muestra en el claroscuro, debieron pasar por el delirio. El delirio se muestra como una falta de aceptación de lo real o de sí mismo. Esta bien podría ser una de las principales motivaciones que podrían llevarnos a emprender un camino espiritual (lo que normalmente denominamos como “búsqueda de sentido de la vida”):

Cuando fracasa la tarea de conectar en la medida suficiente las distintas épocas de la vida, hay una parte del sujeto que queda desterrada y es incompatible con el resto. Se aísla el foco de displacer al precio de crear temporalmente un *enclave* extranjero en una provincia psíquica donde rigen leyes que han sido suprimidas en otras partes y donde los materiales psíquicos siguen procedimientos que *a posteriori* se consideran arcaicos¹².

12. Bodei, R., *Las lógicas del delirio. Razón, afectos locura*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 21.

El delirio no solo tiene una dimensión psíquica. Se manifiesta en la filosofía como centro metafísico y no como un sentir patológico. Según Castilla del Pino:

Cuando este pensamiento se hace intolerable y el individuo va a sucumbir a él, la naturaleza, en su angustia, se hace a la quimera como último medio de salvación; el espíritu atormentado rompe, por decirlo así, los hilos de la memoria, llena las lagunas con ficciones y se sustrae al dolor moral que le hace sucumbir, refugiándose en la quimera¹³.

UN MUNDO INVISIBLE NOS RODEA: EL CAMINO DESDE EL SÍMBOLO

Esperanza y destino, suelen ser términos asociados llegados a este nivel cognoscitivo, pero en su vertiente negativa, fallida, que necesita sublimarse de algún modo para que nuevas realidades salgan a su encuentro que pueden no tener correspondencia con la realidad y que tal vez solo tengan sentido para aquel que las ha percibido, porque son parte de las vivencias de cada uno (símbolos) por lo que necesitan cierta profundización o sensibilidad. Puede que términos como: negra sombra, íferos, aurora etc. tengan para nosotros un sentido, mas el significado puede cambiar e incluso generar un espacio sagrado donde se concentre lo indeterminado que hay en nosotros, aquello que todavía no tiene nombre, pero que los expertos denominan conciencia.

Es en este instante en el que el caminante precisa narrar lo que ve, por eso nacieron los cuadernos de viajes, porque en ellos se resume todo lo que uno ha visto y todo lo que ha sen-

13. Castilla del Pino, C., *Op. cit.*, 1998, p. 263.

tido, como haz de experiencias, convirtiéndose en protagonista de su propia historia:

La quimera corta el tiempo, se interpone en su pasar, deja en suspenso a la persona que por ella se convierte en personaje. Y la persona sufre la ilusión de que el tiempo no pasa para ella; como todo fascinado o hechizado, hasta que un día despierta y ve que ha pasado su tiempo, todo su tiempo¹⁴.

En el fondo, no nos damos cuenta, pero siempre estamos andando y desandando caminos por los que otros ya han pasado. Son caminos recibidos que aceptamos como válidos. Creemos que a nosotros solo nos resta elegirlos, porque ya no hay nada nuevo bajo el sol. Valores como la unidad y la gracia, que afectan sobre todo a aquel que se sumerge en un sino poético observa cómo estos dones “son regalados, descubiertos de pronto y del todo, sin rutas preparatorias, sin pasos ni rodeos [porque el] poeta no tiene método”¹⁵.

Es posible que en la vida haya momentos en los que el camino viejo solo sea ya una mera colonización de territorios motivados por un objetivo humano, doblegar obstáculos o alcanzar ciertas cimas:

*Camino blanco, viejo camino,
desigual, pedregoso y estrecho,
donde el eco que pasa bullendo
y en donde detiene su vuelo inconstante,
o el paso ligero,
de la fruta que brota en las zarzas
buscando el sabroso y agreste alimento.*

14. Zambrano, M., *La España de Galdós*, Biblioteca de Autores Andaluces, Barcelona, 2004, p. 78.

15. Zambrano, M., *Filosofía y poesía*, FCE, México, 2010, p. 25.

[...]

*Que al cruzar con la ruta espaciosa
donde lucen sus trenes soberbios
los dichosos del mundo descalzo,
sudoroso y de polvo cubierto.*

En las orillas del Sar, 755

Por eso, no resulta extraño que la actividad reflexiva del ser humano se describa muchas veces a través de una serie de metáforas que remiten a la figura del viajero. El viajero al que no le mueve su vocación de explorar, de acompañar y de sentirse acompañado por otros (como la vocación del maestro verdadero hacia sus discípulos) se convierte en parte del problema y no de la solución ante la alienante situación de unos hombres encadenados en el fondo de una caverna, forzados por su propia ignorancia a la contemplación de meras sombras de la verdadera realidad.

El ya de sobra conocido mito platónico vuelve a escena cuando adquiere la connotación de viaje —entiéndase como periplo— cuando uno de estos hombres rompe sus ataduras e inicia el camino de ascenso hacia la salida de este reino de la oscuridad. Se trata de un trayecto escarpado y fatigoso que obliga a este sujeto a un verdadero triunfo sobre sí mismo y sobre la inercia que lo invita a permanecer en la apacible e ilusoria existencia de la caverna. Un ascenso que implica un notable descenso hacia la esfera del autoconocimiento, un paso del mundo sensible al mundo inteligible que no deja jamás indiferente a aquel que lo experimenta.

Aquel que llega a ver la luz y cuenta su relato podría convertirse en la recreación del mito de Casandra y ese es el camino más complejo y peligroso, porque hay un desajuste entre la palabra filosófica y los hombres y mujeres de la *polis* invitados a escucharla. Mas la filosofía es un saber de salvación y tiene ciertos imperativos, pide salir de sí, aunque no haya un hori-

zonte visible y el camino no se halle entre los hombres sino en la circularidad del giro hermenéutico: “el camino escondido, el de la sabiduría secreta, el tercer camino, no se abre sin un guía y no se entra por él sin que el corazón se haya movido y la mente le obedezca. Sólo cuando el corazón ha desfallecido a pique de anonadarse y se alza luego, hace seguir a la mente sus secretas razones”¹⁶, decía Zambrano.

CONCLUSIÓN

Hay dos formas de entender el viaje de la existencia humana. El primero consiste en un aseguramiento y seguimiento del *yo* y en una labor de confirmación del sujeto; mientras que la dinámica del viajero involucra desmentir una y otra vez el primado del *ego sum*. Así pues, para viajar es preciso poner en riesgo la identidad. Dejar el lecho cómodo de las raíces y permitirse *ser de otra manera*. Aquí no se trata, por tanto, de una filosofía encaminada al encuentro siempre postergado de esa verdad última de mi propio yo y que responde a los interrogantes *quién soy* o *qué deseo*. La filosofía del viajero, por el contrario, reivindica el extravío y la voluntad del individuo que resiste, luchando por dejar de ser aquello que se nos impone que seamos.

Tanto la poesía de Rosalía de Castro como en la prosa de María Zambrano hay múltiples alusiones al camino en sus distintas vertientes y con diferentes interpretaciones conforme van evolucionando sus respectivas obras, como vaso comunicante hacia sus propias vidas. El viaje que comenzó siendo simplemente un viaje de ida y vuelta, de la que me iban llegando ambas voces, conforme iba creciendo mi singular senda hermenéutica, ahora ya no tiene retorno, porque cuando uno

16. Zambrano, M. *Notas de un método*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 81.

se encuentra con su verdad, aquella que da sentido a la vida, sabe que no hay vuelta atrás.

Os he contado cómo ha sido el principio de este viaje por la filosofía y la poesía; el final solo puede ser, tras aquella noche oscura del alma, un nuevo comienzo que traerá consigo el alba.

BIBLIOGRAFÍA

- Bodei, R., *Las lógicas del delirio. Razón, afectos locura*, Cátedra, Madrid, 2002.
- Castro, R., de. *Obras completas*, Fundación Rosalía de Castro, Padrón, 2004.
- Castilla del Pino, C., *El delirio, un error necesario*, Nobel. Oviedo, 1998.
- Maillard, M. L. “Algunos caminos abiertos por María Zambrano”, *Antígona* 2, (2007).
- Ortega y Gasset, J., *Velázquez en Obras completas*, VIII, Alianza, Madrid, 1983.
- Sánchez-Gey, J. y Casado, A. (eds.), *Filosofía y educación*, ECU, Madrid, 2011.
- Traverso, L., “Sulla poesia di Cristina Campo”, *La Nazione*, 5-XII-1962.
- Zambrano, M., *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1993.
- *Filosofía e poesía*, edición a cargo de P. de Luca, Pendragon, Bolonia, 1998.
- *La España de Galdós*, Biblioteca de Autores Andaluces, Barcelona, 2004.
- *Pensiero e poesia nella vita spagnola*, coordinado por C. Ferrucci, Bulzoni, Roma, 2005.
- *Filosofía y poesía*, FCE, México, 2010.
- *Notas de un método*, Tecnos, Madrid, 2011.

En el camino imaginario de lo social: realidad y sentido en Zubiri

JUAN R. COCA

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

JESÚS A. VALERO MATAS

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

MILTON ARAGÓN

RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN

EN IMAGINARIOS SOCIALES¹

INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE ESTUDIO es un trabajo de investigación teórica sobre la perspectiva que el filósofo español Xavier Zubiri tenía sobre la sociedad y ver qué camino ofrece este enfoque para el desarrollo de la persona en la sociedad. Para ello, en primer lugar, expondremos la propuesta que este autor tenía sobre la sociedad. A partir de aquí podremos entonces analizar críticamente las posibles consecuencias que podrían devenir de esta matriz teórico-conceptual.

En sociología teórica parece haber cierta aversión a indagar sobre la teorización que otros autores no sociológicos han realizado sobre la sociedad. De hecho es, a nuestro juicio, preocupante comprobar la ausencia de trabajos sociológicos sobre los condicionantes personales de la sociedad. Los estudios sobre autores españoles tales como Zambrano, Zubiri, Unamuno, García

1. juancoca@soc.uva.es, valeroma@soc.uva.es, miltonaragon@gmail.com.

Bacca etcétera y su vinculación con la sociología son poco habituales. No obstante, estos pensadores nos ofrecen una interesante mirada, afectiva y racional, del camino del ser humano. Por esta razón, el presente trabajo intenta subsanar, en la medida de lo posible, esta carencia y asume el riesgo de rescatar el concepto de persona para el ámbito de los estudios de lo social.

Este artículo parte de la hipótesis de que las investigaciones en otros ámbitos del conocimiento tales como la filosofía tienen gran utilidad para el progreso sociológico en general y el científico-tecnológico en particular. Por esta razón, nos proponemos como objetivo general rellenar alguno de estos huecos e incrementar el conocimiento sobre lo humano y analizar sus implicaciones en los estudios sociológicos. Concretamente deseamos investigar y actualizar el concepto de *sociedad* que ha expuesto Xavier Zubiri. Este filósofo vasco ha trabajado este tema en tres obras fundamentalmente: *Sobre el hombre*, *Estructura dinámica de la realidad* y *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Ahora bien, el texto donde mejor se desarrolla el tema y que, además, es el que el propio Zubiri prácticamente había aceptado y que, como muestra Ignacio Ellacuría en la Introducción del mismo, es el primero de los tres: *Sobre el hombre*. Aunque, como es evidente, también analizaremos otros trabajos del autor. Por desgracia, como ya hemos dicho, los trabajos de vinculación entre la sociología y la filosofía de Zubiri no son habituales. De hecho, solamente hemos detectado tres trabajos sobre Zubiri y sus implicaciones sociológicas (González de Posada, 2001; Lupiáñez Tomé, 2011; González Fernández, 1994).

LA PERSONA EN EL CAMINO DE LO SOCIAL

Las personas, nos dice Zubiri, “no constituyen un mero ‘conjunto’ de personas sino que constituyen una ‘especie’” (Zubiri, 1998: 187). Al hablar del concepto de especie, nuestro au-

tor no hace mención a un conjunto de caracteres similares que se encuentran en lo que llamamos ser humano. Eso significaría que sería una “clase”, una multiplicidad en la que cada unidad, cada individuo, estaría yuxtapuesta a los demás. Para Zubiri, la multiplicidad de unidades similares pertenecientes a una misma especie es resultado de una multiplicidad genética. Ahora bien, dicha multiplicidad genética configura un determinado esquema que será transmitido (Zubiri, 1998: 187).

En Zubiri, de entrada, se podría pensar que su definición de persona es biologicista, pero al ser observada desde otro ángulo nos aporta unas interesantes pistas sobre otra forma de entender al sujeto, desde su concepto de persona. Pues aquí se presenta al sujeto como un persona-especie, que pertenece a una clase que lo vincula con los otros miembros de la especie. Es decir, con los sujetos con quienes mantiene una relación de parentesco genético, más allá de las diferencias culturales, que presentan al sujeto como un individuo socialmente construido, en el cual su subjetividad se vincula con la comunicación del sistema al cual pertenece. Por lo tanto, y en base a esto, podemos afirmar que el ser humano tiene que andar un camino vital en el que los demás, los otros, son parte fundamental del mismo. Zubiri nos dice:

El hombre pertenece a un *phylum* muy preciso. Y pertenece a él “de suyo”, es filético “de suyo”. Su carácter específico es, por tanto, un carácter real y no meramente conceptual. Este momento real es justo el “esquema” filético según el cual cada hombre está constituido. Es un momento de mi forma de realidad. Ahora bien, esto significa que lo que cada hombre es, es algo que envuelve “de suyo” y formalmente su carácter de estar constituido según un esquema que lleva en sí. (Zubiri, 1998a: 191)

Por el hecho de que el ser humano es una realidad “transmitida”, tal y como nos dice Zubiri, esta no se refiere, exclu-

sivamente, al ámbito biológico sino también al sociológico, así como al histórico. Por esta razón nuestro filósofo afirma que el ser humano se posee a sí mismo tal y como determina, en cierto modo, la tradición (Zubiri, 1998: 208). Por este motivo ese camino no es un simple progreso hacia adelante. Es un tránsito en diálogo y compañía, al tiempo que es una experiencia constante y permanentemente reactualizada con los otros. De ahí que esta afirmación no conviene entenderla como algo estático y lineal. El ser humano

es una realidad a la que pertenece constitutivamente el esbozo de posibilidades de realizarse, y la opción real entre ellas. En este aspecto la forma de realidad recibida es la forma radical y básica de las posibilidades de realización. Y como tal es una forma cuyo carácter conformante consiste en ser fuente de posibilidades y de su actualización. Pues bien, la forma de realidad como principio de posibilidades de realizarse es justo lo que constituye la tradición. (Zubiri, 1998: 209)

Xavier Zubiri nos indica que la persona está estructurada en base a tres dimensiones: individual, social e histórica. La primera es la “concreción de la persona por razón de la individualidad de sus notas y del sistema sustantivo que constituyen” (Zubiri, 1998: 189). Además, el “animal de realidades” (es decir el ser humano) es individual puesto que su propia realidad se opone a las demás “cosas reales” o demás “animales de realidades”.

En segundo lugar, la persona está estructurada socialmente, puesto que aunque es individual lo es dentro de un mismo *phylum*. Dicho de otro modo, todos los seres vivos son resultados de una “versión genética” propia de cada uno de los *phylum* existentes (Coca, 2008). Ahora bien, como la persona es el único “animal de realidades” y como, además, es diversa genética, filética y “realmente”, las estructuras de convivencia que va a

generar serán efectivamente sociedades. “El esquema filético reobra sobre cada hombre haciendo de él no solo algo diverso de los otros hombres, sino algo asociado a ellos, a los hombres en cuanto realidades. Esta convivencia de realidades humanas es la esencia de la sociedad” (Zubiri, 1998: 194 y sig.).

En tercer lugar, la dimensión estructurante de la persona es histórica. En ella se incardina la tradición y, evidentemente, tiene un carácter prospectivo que la convierte en uno de los grandes orígenes de nuestras propias posibilidades. Téngase presente que Zubiri afirma que la prospección humana es una entrega de modos de estar vivientemente en la realidad. Ahora bien, “en rigor sólo hay historia cuando la tradición tiene como sujeto a una comunidad” (Zubiri, 1998: 203).

Al llegar a este punto podemos afirmar sin ninguna duda que Zubiri es muy consciente que la humanidad, y todo lo que tiene que ver con ella, asume un nivel de diversidad presente en la materia, aunque dicha diversidad adquiere un carácter de realidad que no se encuentra en la naturaleza. Ello es así puesto que la “realidad es formalidad de realidad impresivamente aprehendida en intelección sentiente” (Zubiri, 1998: 173). De hecho, el esquema del que habla este filósofo no solo muestra una serie de características físicas si no también metafísicas propias de dicha realidad. De ahí que si afirmamos que el ser humano es en sí mismo “diverso” en su propia forma de realidad estamos afirmando, tal y como veremos posteriormente, que las diferentes estructuras que este irá configurando tendrán un carácter netamente plural. Por esto González de Posada afirma:

Y toda realidad física, también desde el protón hasta el Cosmos y también científica y metafísicamente, es por sí misma *dinámica*, de suyo da de sí; nada es estable, todo tiene una vida media, todo está en dinamicidad, carácter que se funda en la respectividad; dinamicidad que reside en la respectividad intrínseca de las

notas de la estructura y en la respectividad extrínseca de una realidad respecto de las otras realidades por su naturaleza de notas del Cosmos. (González de Posada, 2001: 47 y sig)

Dicha dinamicidad respectiva condiciona toda la naturaleza, de tal modo que la “respectividad de la realidad en cuanto tal” es lo que nuestro pensador ha denominado *mundo* (Zubiri, 1989: 154). Pero, además, toda cosa real es respectiva a otras realidades, de ahí que el mundo sea capaz de cobrar un carácter diferente y especial denominado *cosmos*. Nuestro mundo y nuestro cosmos son estructuras que van a condicionar nuestras dimensiones personales (individual, social e histórica) limitándolas y posibilitándolas. Por otro lado, la dinamicidad respectiva de la que estamos hablando es la que va a hacer que las demás personas sean realidades con las que estoy en *convivencia*. Además, la persona solo se concretará tal y como es ella misma en esta misma convivencia. Zubiri nos muestra claramente que la convivencia no es simplemente una *interacción* entre diferentes personas. El ser humano convive con las demás personas desde sí mismo; es decir, esencialmente. Por todo esto, el dinamismo con el que la persona se enfrenta es el dinamismo de la convivencia. En este sentido afirma el pensador vasco:

La “convivencia” meramente animal es el resultado de una “versión” genética animal dentro de un mismo *phylum*. Y precisamente por eso no son sociedades en el sentido riguroso del vocablo. Sólo hay *sociedad* cuando el *phylum* es humano, esto es, cuando el animal es animal de realidades. En tal caso el animal humano está vertido a los demás no sólo por ser diversos en su notas, sino por ser “realmente” diversos en su notas “reales”. Y esto es sociedad. La sociedad no es un grupo de convivencia estímulo, animal, porque la convivencia social es resultado de una actividad psico-orgánica abierta a la realidad. (Zubiri, 1998: 194)

Ahora bien, la convivencia en sociedad es más que la relación entre los individuos. De hecho, para Zubiri, en sociedad los individuos no intervienen como sustancias individuales; intervienen como mónadas. “La sustantividad plena pertenece al hombre, y al hombre como individuo, a la persona humana, tampoco propiamente a la especie, al *phylum*” (González de Posada, 2001: 51). Por tanto, la sociedad no tendrá sustantividad plena. La sociedad será, entonces, un momento estructural de los individuos entre sí. La visión zubiriana se aleja, aquí, de la concepción de la sociedad como vereda común. El pensador vasco limita la sociedad a una estructura. No es así. La sociedad es una interrelación que configura un trasunto humano en que las personas conviven y dialogan configurando y modificando ese camino colectivo.

Ahora bien, dejando a un lado esta concepción estructural de lo social, Zubiri expone un sugerente concepto de sociedad basado en el fenómeno radical denominado *inteligencia sentiente*. A partir del cual el “animal de realidades” estará vinculado a otros puesto que la realidad del mismo “en tanto que realidad queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás” (Zubiri, 1998: 253 y sig.). Este momento de “versión” de cada uno de los miembros de la sociedad, junto con el momento de “convivencia” y con el momento de “habitud” —es decir, la *alteración* que nos producen los demás en cada uno de nosotros haciendo que todos los individuos de la sociedad tenga que habérsela con dicha realidad social— configuran la *socialidad*.

La *socialidad* consiste en estar afectado por los demás, por los otros *en tanto que otros*, y no en tanto que personas, por ello la *socialidad* está caracterizada por la *despersonalización*. “La sociedad se caracteriza por una despersonalización en un dinamismo de la realidad en común: en un *dinamismo de la comunicación*” (Zubiri, 2006a: 313). Este dinamismo, basado en una estructura de realidad en común se convierte en un sistema de

posibilidades dentro de las cuales la persona va construyendo sus realidad(es) en cuanto su clase a la que pertenece. Clase dada por su *phylum*.

POTENCIALIDAD DE LA SOCIEDAD

El planteamiento que nos muestra Zubiri es enormemente sugerente e interesante, puesto que se basa en la propuesta de la inteligencia sentiente, como elemento de vertebración de la dimensión social del ser humano. Con base en esto, la sociedad se configura como una realidad generada de manera colectiva y comunizada. A partir de ahí, todas las demás personas estarán condicionando esta nueva realidad de convivencia y que estructura el momento de *habérselas* con esta realidad colectiva. En este sentido, el filósofo español parece que configura la estructura teórica interna de lo que se dio en llamar *paradigma, imaginario social, cosmovisión*, etc. Ello es así puesto que la *habitud* zubiriana nos abre a la realidad del mundo físico, del mundo propio y del colectivo. Por esta razón Zubiri es consciente de que somos seres que nos vamos desarrollando individualmente respecto a los demás, gracias al hecho de estar vertidos a nuestro entorno y a las demás personas que comparten nuestro contexto colectivo. En este sentido es francamente sugerente la idea que muestra este autor a la hora de afirmar que los otros, como *alter*, se configuran como elementos posibilitantes. Ello es así puesto que cada uno de nosotros somos lo que somos gracias a ese *con* que entra en nuestras vidas y configura un mundo repleto de sentido. De ahí que todas y cada una de las partes de la sociedad sean, efectivamente, posibilitantes. Por lo tanto, ese *con* posibilitante hace referencia a los numerosos fenómenos que nos van sucediendo en ese camino existencial en el que los demás nos limitan y nos abren un mundo intran-sitado.

Recordemos que Xavier Zubiri diferencia entre la *nuda realidad* y la *cosa-sentido*, siendo la primera las cosas que tienen realidad puramente y la segunda hace referencia a aquello que aporta sentido a cada una de nuestras vidas de modo diferencial (Zubiri, 2006a: 227). Las cosas-sentido son parte fundamental de la sociedad y son las que van a traer consigo un conjunto de posibilidades para la humanidad a nivel individual y colectivo. En este punto Zubiri converge con otros de los grandes pensadores sociales del siglo XX. A saber: Max Weber, Niklas Luhmann, Anthony Giddens, Talcott Parsons, Erving Goffman o Émile Durkheim, entre otros. Por el hecho de hablar del sentido, como una parte fundamental en la construcción de la sociedad. Con base en lo anterior, presentaremos la posturas de algunos autores sobre sentido y sociedad.

Max Weber estableció su eje de teorización en la denominada “sociología comprensiva”, en otras palabras, la interpretación de la realidad de la acción. Esta teoría de la acción weberiana pretende alcanzar una buena comprensión e interpretación social adaptando a las ciencias sociales las características específicas de su objeto de estudio, la acción social. Por tanto, el conocimiento de la acción social para Weber está en la sociología como mecanismo de interpretación, pues es la única ciencia social capaz de comprender e interpretar la acción social. Weber nos indica que una conducta humana implica siempre que el sujeto o los sujetos de la acción vinculan a esta acción un sentido. Sentido que, obviamente, será subjetivo.

La acción social, por tanto, es una acción donde el sentido dado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de los otros, orientándose por ésta en su desarrollo. (Weber, 1993: 5)

Por lo tanto, en palabras de Max Weber, el análisis que se pueda hacer de la realidad social tiene por objetivo la comprensión de la acción social, a través de un doble proceso. El cual,

en primer lugar, se tratará de descubrir el sentido concedido por los sujetos a la acción, de acuerdo con los fines y objetivos que les llevan a relacionarse con los demás. En segundo lugar, en cambio, estará la explicación causal de la acción desprendida por la comprensión que tiene el significado de la acción, en función de encontrar una relación del hecho de esa acción con el resto de las acciones que la han precedido. Este doble proceso de interpretación y comprensión es tenido en cuenta por Xavier Zubiri. Ahora bien, el filósofo vasco centra su interés en el individuo y no tanto en la comunidad social.

Talcott Parsons, a través de una concepción sistémica, nos indica que el sentido está relacionado con los tres subsistemas de la acción humana: el sistema de la personalidad, el sistema social y el sistema cultural (Parsons, 1968). Dichos subsistemas convergen en la estructura denominada *AGIL* (adaptación, fines, integración y mantenimiento de patrones). A través de estos elementos, y del proceso de socialización, el sistema social tiende a ser conservador en su proceso de cambio y evolución. Este fenómeno está vinculado con el control y el orden social. Pese a que Parsons es consciente de la importancia de la sociedad y, además, nos dice que un determinado actor social tendrá condicionada su acción —debido a dicho conservadurismo social— con base en el contexto social en el que se encuentre inmerso. En dicho concepto, y según la propuesta parsonsiana (1988), se produce la “norma” como fenómeno de interiorización individualizado del devenir social y de la socialización. En este sentido, las personas se rigen por elementos intangibles (tales como los valores) que van a condicionar la actividad de los actores sociales al desarrollar un sistema valorativo que permite a las personas evaluar si están a favor o en contra del sistema de normalización. Ahora bien, desde esta perspectiva, la norma se configura —a través de este conservadurismo teórico— como “lo que es normal”. Entendemos coloquialmente que eso que es “normal” hace referencia al patrón social e indi-

vidual que se genera y que, a través de la presión del contexto (adaptación al mismo), se va transformando y modificando a raíz de su concreción práctica. De este modo, la colectividad produce procesos de integración de los actores.

El problema que plantea Parsons, como ha expuesto claramente Wright Mills (1979), proviene del mantenimiento del equilibrio u orden social. Como sabemos, toda persona desarrolla un *habitus* a través de las adaptaciones, fines e inserción en el sistema social. Ahora bien, en ocasiones las personas transforman su comportamiento habitual, ello pone en cuestión dicho orden social. El grave problema es que Parsons no logra explicar con claridad qué sucede cuando el orden social se cuestiona (Wright Mills, 1979). En este sentido Zubiri nos plantea una idea interesante y con gran potencial heurístico: la *habitud*. Este concepto hace referencia a la estructura ontológica estrechamente relacionada con la versión a la realidad y a los otros. Solo gracias a este elemento ontológico es posible la adaptación y la transformación social. Dicho de otro modo, será esta capacidad de estar vertido a los demás la que hace que tomemos una acción social u otra. Esta idea, en cierto modo, es previa a propuestas teóricas tales como la de la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1987a, 1987b y 1989). Este aspecto, pese al gran interés que tiene, debemos dejarlo para posteriores trabajos.

Por otro lado, Niklas Luhmann nos mostró que el sentido permite la interpenetración entre los sistemas psíquicos (las personas) y los sistemas sociales. Además, la riqueza referencial del sentido será aquello que haga posible la constitución de los sistemas sociales (Luhmann, 1998). De hecho, este sociólogo nos enseña que la diferenciación entre sistema y entorno será vital para entender el concepto de sentido en la sociedad. El entorno es condición de posibilidad de la emergencia y de la reproducción del sistema social. Ahora bien, recordemos que el entorno está diferenciado y sus elementos

tendrán distinta importancia para el sistema. En este sentido Luhmann, se diferencia notablemente de Zubiri, al mostrarnos que el sistema psíquico es parte del entorno del sistema social y que entre ambos se produce un acoplamiento y, por tanto, su interpenetración. Este proceso de interpenetración podría ser considerado como infinito, tal y como lo hace Zubiri. Ahora bien, Luhmann es consciente de que el sistema social tiende a la reducción de la complejidad, lo que trae consigo una selección de dichas posibilidades buscando el mantenimiento de su estabilidad.

Por lo tanto, Xavier Zubiri, nuestro autor, contrasta con planteamientos tales como los de Niklas Luhmann, puesto que afirma que:

la sociedad humana [...] tiene un carácter inespecífico y abierto. Nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana. La sociedad humana, como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta. De ahí su carácter inespecífico. (Zubiri, 1989: 252)

En relación con lo que acabamos de exponer, podemos traer aquí las palabras de González de Posada, quien siguiendo los trabajos de Zubiri en los que se tratan aspectos relativos a la teoría social nos muestra una clasificación de los subconjuntos de las notas que configuran las sociedades. El primer subconjunto de notas son las realidades personales. Es decir, los individuos que

desde esta perspectiva descriptiva de la nueva *realidad social* son notas de esta cuasirrealidad. Y aquí los individuos en tanto que elementos constituyentes de la *realidad social* están en respectividad intrínseca. Paradoja real, pero conceptos consistentes; la respectividad extrínseca de las realidades personales —primaria cada una de ellas—, la de los individuos entre sí, adquiere el papel de

respectividad intrínseca desde la perspectiva de la *realidad social* —secundaria. (González, 2001: 52)

El segundo conjunto de notas está constituido por cuasirrealidades constituídas en cosas, tales como las viviendas, las calles, los templos, los transportes, los recintos deportivos etcétera. Dicho de otro modo, este subconjunto hace mención de los artefactos producidos por la humanidad. El tercer subconjunto hace referencia, por un lado, a las concepciones y, por otro, a las creaciones institucionales humanas. Es decir, a las ideas, al derecho, a la religión, a la historia, a la ciencia, o al Estado, municipio, universidad etc. El último conjunto de notas engloba a aquellas realidades externalizadas por la humanidad. Es decir, el sol, la luna, la atmósfera, la meteorología etc.

Este enfoque zubiriano que muestra a la realidad social configurada por subconjunto de notas es sumamente interesante en sociología, ya que lo vincula, o por lo menos nosotros lo entendemos así, con el ámbito de lo imaginario. Por esta razón la sociedad es una asociación impersonal de personas vinculadas entre sí y respectivamente por el mundo imaginario. De hecho, la *socialidad* de la que habla Zubiri tiene tres momentos (versión, convivencia y *habitud*), siendo la *habitud* el momento en que lo imaginario comienza a materializarse y, por tanto, a institucionalizarle. Ello es debido a que el modo en que las personas tenemos que habérmolas con los otros implica la puesta en marcha de fenómenos de representación social, de intencionalidad, de motivación, de teatralidad etc.

Llegado a este punto, vemos con mayor claridad que la sociedad se convierte en un sistema de posibilidades para las personas, fruto de la socialidad y de los tres momentos de la misma. Más, si cabe, si entendemos la *habitud* como momento vinculado a los procesos psicosociales y a las relaciones entre las personas. Con base en esto, nuestra interpretación de la teoría zubiriana nos conduce a un enfoque sociológico abierto

y posibilitante. En él cabe la existencia de un macrosistema social que condiciona la *praxis* humana. Ahora bien, este condicionamiento es también creativo y abre la posibilidad de configurar un nuevo sentido a la realidad social. Ello sucede así a través del momento de hábitud en la que vamos, a través de la conjunción de los fenómenos sentientes e intelectivos, adoptando los condicionante preestablecidos o generando nuestras maneras, condicionadas, de socialización.

Por lo tanto, Zubiri nos muestra nítidamente, a través de un estudio fenomenológico, cómo podemos entender el proceso de constitución de nuestra socialización a partir de la adopción, o no, de los diversos procesos de significación enmarcados dentro de lo que hemos denominado como imaginarios sociales. Ello sucede puesto que aprehendemos que lo que es algo se convierte en parte de la vida de las personas —y a través de los procesos comunicativos en la vida de comunidad— como “cosa-sentido” (Zubiri 1998a: 59).

VÍNCULO CON LOS IMAGINARIOS SOCIALES

Evidentemente este momento de hábitud y de configuración de sentido del sistema social y de sus elementos implica la mediación de un imaginario individual, al que nosotros denominaremos *imaginario social adjetivado* y que está estrechamente relacionado con los imaginarios sociales de los que hablaba Castoriadis. En los imaginarios sociales adjetivados podemos encontrar el orden epistemológico de los imaginarios, en el cual se van construyendo las ideologías, los mitos y las creencias. Les llamamos adjetivados, porque nos permiten hacer una diferenciación estructural y funcional, respecto a lo imaginario son imágenes móviles en constante transformación (Aragón, 2016).

Recordemos que Cornelius Castoriadis es el primer teórico que establece el concepto de *imaginario social* para designar la

representación de los diversos elementos signícos, formas, figuras o imágenes, dentro de aquello que las personas designamos y conformamos como “realidad”. Debido a la versión humana y a su hábitud la realidad será aprehendida como tal en función del momento histórico y social que viva cada persona. Ahora bien, dicha aprehensión es, a nuestro juicio, también configuración y reconfiguración intelectual del entorno del sistema social. Por ello es posible la no aceptación de un rol, de un estatus, de un elemento del sistema, generándose entonces unas pretensiones de cambio fruto de unos imaginarios sociales adjetivados. Ellos van a traer consigo, de materializarse, una modificación de las relaciones de interpenetración entre los elementos del sistema psíquico (las personas) y del sistema social.

Los imaginarios sociales son, entonces, esquemas socialmente construidos de aprehensión de la realidad construida a través de procesos de significación intersubjetiva. Los imaginarios sociales, en el sentido castoriadino y en conjunción con la perspectiva zubiriana, serán los elementos que modelan la versión del sistema psíquico hacia los otros sistemas, o hacia los otros sistemas psíquicos o personas. Dicho de otro modo, gracias a los imaginarios sociales sabemos quiénes somos, en la colectividad, y qué rol desempeñamos en la misma.

En definitiva, para Castoriadis las significaciones son imaginarias porque no corresponden a elementos racionales o reales y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación y son sociales, porque están instituidas y son objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo (Castoriadis, 2013: 68). Donde el modo en que se simbolizan los imaginarios instituyentes se da por medio del magma de las significaciones imaginarias sociales. Lo que implica una referencia con la forma en que se manifiesta la realidad. Castoriadis (2005: 68) llama magma a “la urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad consi-

derada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen”. De la cual se constituyen “organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstituida (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones” (Castoriadis, 2013: 534). El magma se presenta como ese entramado que soporta la construcción simbólica, es la red desde la cual se sustenta lo simbólico. Además de ser el medio donde existe y se expresa lo imaginario y se fijan, las imágenes por medio de la simbolización y significación en la designación de la realidad. Al magma le corresponden los tres ordenes de lo real, lo simbólico y lo imaginario del cual emerge la realidad.

Respecto a lo anterior, podemos decir que en Zubiri, en su pensar sobre la realidad, encontramos un aporte importante que puede ser de gran utilidad en los estudios sobre los imaginarios sociales. Porque la realidad, para Zubiri (2006), más que un modo de ser, es algo previo al ser, en la cual

por ser sustantivo se entiende, y justamente se dice ser, el *ser real*: aquello que tiene una existencia. El *esse reale*. Con lo cual sin embargo resulta bien claro que en la concepción clásica la *realitas*, el ser “real”, es un adjetivo cuyo sustantivo es *esse*. La realidad es un momento y un modo de ser; lo que prima es justamente *esse*, el ser. (Zubiri, 2006a: 24)

La realidad es real, independiente e individual, por lo tanto, una realidad-real que pertenece a su propio universo de designaciones, de ahí que se pueda hablar de realidad(es). Lo que produce una diferenciación y marcación que solo es significada por quienes la designan, perciben, experimentan e interpretan, respecto su habitud. Es socialmente generalizada y un modo de ser de la experiencia. Entonces “el ser es la actualidad de la realidad en esa respectividad” (Zubiri, 2006a: 25). Donde la realidad no emerge de la relaciones o propiedades de ella con

lo real se presenta como una estructura excedente de sentido, una realidad estimulante “es decir, como algo que emerge de aquello que nos está estimulando, y que le pertenece en propio aquello que nos estimula. Justamente, el momento de la realidad es este en propio ‘de suyo’” (Zubiri, 2006a: 29).

Ese momento de la realidad se presenta como una dualidad entre lo imaginario y lo real. De ahí que esa realidad, si la entendemos como una emergencia de la urdimbre real-imaginario-simbólico, la podemos vincular con el rol de la persona en la construcción de la misma por medio de su habitud. En dicho vínculo se establece la relación con un imaginario adjetivado, simbolizado por medio de las representaciones que los sujetos establecen como punto de origen. Desde el cual se genera la distinción de la unidad dual realidad-real. La entrada en juego de lo imaginario como momento de la realidad, es de carácter imperceptible, puesto que no se observa y no se tiene conciencia de ello. De ahí que la realidad se configura sobre la urdimbre de lo real, lo simbólico y lo imaginario, reforzada por las significaciones socialmente generalizadas, las notas y la habitud.

La realidad será, entonces, el paisaje que configuramos alrededor de ese camino personal que vamos configurando en compañía. No es algo establecido materialmente, tampoco es una ideación sin asidero. La realidad es una contextura que se va entretejiendo a través de conversaciones, percepciones, impresiones, pensamientos etc. Es la confluencia de la racionalidad y la emocionalidad presente en cada uno de nosotros. Por ello es muy importante ser conscientes de que en nuestra configuración de la realidad, los elementos irreales/imaginarios tienen un lugar destacado. Ahora bien, ello no quiere decir que no exista la realidad o lo real. No afirmamos eso. Simplemente que en nuestro camino social e individual la realidad y lo real tienen una doble cara, la racional-intelectiva y la emocional-imaginaria.

CONCLUSIONES

Consideramos que la propuesta del filósofo Xavier Zubiri aporta un interesante apoyo teórico a los estudios sobre los imaginarios sociales que se han venido haciendo hasta la actualidad. De hecho, nos explica cómo es posible que estos imaginarios sociales funcionen en la sociedad; gracias a la versión humana y a la habitud. Así como sus reflexiones sobre la realidad. De hecho, el pensador español expone con claridad que los fenómenos de consenso social y, por tanto, los procesos de institucionalización de dichos imaginarios amén de estar basado en procesos de diálogo y en fenómenos comunicativos (en línea con los trabajos de Habermas) previamente necesitan de un elemento intrínseco a las personas que, nuevamente, es dicha *versión*. No obstante, el trabajo de profundización no termina aquí. Es necesario seguir estudiando cómo Zubiri ayuda a la teoría sociológica a estructurarse en estrecha vinculación con la volición, con la metafísica, con la ética etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón, Milton (2016). "El imaginario tecnocientífico: Notas para su estudio". *Sociología y tecnociencia* Vol. 2, No. 5: 49-63. Accesible en: <http://sociologia.palencia.uva.es/revista/index.php/sociologiytecnociencia/article/view/86>. Fecha de acceso: 15-IV-2016.
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, Cornelius (2013). *La institución imaginaria de la ciudad*. México: Tusquets.
- Coca, Juan (2008). "Actualidad del concepto de *phylum* en Zubiri". *Ideas y valores* Vol. LVII. Nº 136: 57-66.
- González de Posada, Francisco (2001). "Estructura dinámica de la realidad social: Concepto zubiriano de sociedad". En: VV. AA. *Estructura y cambio social. Libro homenaje a Salustiano del Campo*, España: CIS: 45-55.

- González Fernández, Antonio (1994). *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Tesis doctoral. Universidad Pontificia Comillas: Madrid.
- Habermas, Jürgen (1987a). *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 1: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus: Madrid.
- (1987b). *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 2: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus: Madrid.
- (1989). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Cátedra: Madrid.
- Luhmann, Niklas (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos: Barcelona.
- Lupiañez Tomé, Isabel (2011). "La dimensión social de la realidad humana en el pensamiento de Zubiri", *Innovación y Experiencias Educativas* 42. Accesible en: http://www.csi-csif.es/andalucia/modules/mod_ense/revista/pdf/Numero_42/ISABEL%20LUPIANEZ%20TOME_1.pdf. Fecha de acceso: 11-IV-2016.
- Parsons, Talcott (1968). *La estructura de la acción social*, Madrid: Guadarrama.
- (1988). *El sistema social*, Madrid: Alianza.
- Wright Mills, Charles (1979). *La imaginación sociológica*, México: FCE.
- Weber, Max (1993) *Economía y sociedad*, México: FCE.
- Zubiri, Xavier (1998). *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza.
- (1998a) *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza.
- (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid: Alianza.
- (2006a). *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza.

TERCERA PARTE
HOSPITALIDAD, CUIDADO Y BIEN COMÚN

Peregrinar entre las redes: la ética del cuidado en la era digital

AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA

Universidad Internacional Menéndez Pelayo

Universidad de Valencia

INTRODUCCIÓN: ¿PEREGRINOS O TURISTAS?

QUIENES EMPIEZAN el Camino de Santiago deberían hacerse una pregunta: ¿peregrinos o turistas? La relación que unos y otros mantienen con el tiempo es muy diferente, por eso los resultados de su caminar también lo serán. Mientras el turista vive el tiempo de manera acelerada, el peregrino se demora en el tiempo. En la aceleración se hacen muchas fotografías, se tienen muchas vivencias, se vive con rapidez el paso de una etapa a otra. En la demora no se concede importancia a la cantidad de los kilómetros sino a la calidad de los encuentros, se buscan experiencias fundamentales y básicas, no se vive con rapidez el paso o peso de los días, sino que uno se instala en la densidad de los encuentros, en la gravedad del caminar, del pisar la tierra y buscar el aroma del tiempo. Mientras el turista surfea en el camino, el peregrino echa raíces junto a otro, acepta la lluvia, el calor, el polvo y la tierra, hace que todo encuentro tenga sus raíces.

Mientras el turista se relaciona con el camino en términos de vida activa, el peregrino busca pistas para la vida contemplativa. Podríamos seguir el análisis y descubrir dos modos diferentes de realizar el camino o estar en el mundo. Entre

ambos, la forma de entender la modernidad, la industrialización, la modernización y, sobre todo, la forma de entender narrativamente nuestra relación con el tiempo. Y en esta organización narrativa emerge un fenómeno novedoso y revolucionario: las redes sociales.

El presente trabajo tiene como objetivo analizar esta presencia de las redes en nuestra vida cotidiana y acercarnos al fenómeno de la “cultura digital”. Byung-Chul Han lo ha descrito en términos de “enjambre” y ha denunciado el carácter enfermizo de una cultura que nos fuerza a vivir siempre como “turistas” y dejar de lado nuestra condición de “peregrinos”. Partiendo de ahí, voy a reconstruir algunas etapas de este camino analizando algunos procesos de innovación tecnológica desde la perspectiva del peregrino, pidiendo al lector que se relacione de manera distinta con el tiempo y se entrene en el arte de la demora¹.

1. ME DESCONECTO, LUEGO EXISTO

La desconexión, el silencio y la meditación pueden ser herramientas para la era digital. Mientras que los integrados defienden una posición acrítica, los apocalípticos se desentienden de las posibilidades de las redes. Entre unos y otros se encuentra la integración responsable².

Hay todo un movimiento social que promueve el silencio como categoría con la que organizar la vida de los nuevos espacios urbanos. Toda una revolución pendiente que no solo pasa por instalar pavimento fonoabsorbente en las calles o incrementar el número de aquellas que estén al servicio de los

peatones. Se trata de una revolución que tiene que comenzarse en las aulas, y tengo serias dudas de que tenga que realizarse simultáneamente a lo que llamamos capacitación o competencia digital. En todo caso, los cursos de capacitación digital deberían incluir módulos formativos para entrenar a los alumnos en la desconexión, el silencio y la meditación.

Para esta educación hay muchos aliados, y casi todos ellos proceden de la galaxia Gutenberg, no de la galaxia Steve Jobs. Hay textos de Giovanni Sartori, de Mario Vargas Llosa o de Zygmunt Bauman donde describen con precisión las consecuencias de ese lado genéricamente emocional, seductor y oscuro de las redes. Recuerda Bauman que las redes han cambiado las formas de protesta dando lugar a lo que llama “activismo de sofá”. Además desempeñan un papel importante en la construcción de la identidad porque configuran nuevas formas de relacionarse con la comunidad. Para Bauman:

No se crea una comunidad, la tienes o no; lo que las redes sociales pueden crear es un sustituto. La diferencia entre la comunidad y la red es que tu perteneces a la comunidad pero la red te pertenece a ti. Puedes añadir amigos y puedes borrarlos, controlas a la gente con la que te relacionas. La gente se siente un poco mejor porque la soledad es la gran amenaza en estos tiempos de individualización... Las redes sociales no enseñan a dialogar porque es tan fácil evitar la controversia... Mucha gente usa las redes no para unir, no para ampliar sus horizontes, sino al contrario, para encerrarse en lo que llamo zonas de confort, donde el único sonido que oyen es el eco de su voz, donde lo único que ven son los reflejos de su propia cara. Las redes son muy útiles, dan servicios muy placenteros, pero son una trampa³.

1. Cfr. Han, Byung-Chul, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder, Barcelona, 2015.

2. Véase capítulo 1 de nuestro trabajo: *Educación y redes sociales. La autoridad de educar en la era digital*. Encuentro, Madrid, 2013.

3. Bauman, Z. “Las redes sociales son una trampa”: Entrevista realizada por R. de Querol, *El País*, 9-I-2016.

2. INNOVACIÓN TECNOLÓGICA Y HUMANISMO DIGITAL

Cuando observamos el desarrollo de las redes en la escuela, comprobamos que la innovación educativa tiene un carácter instrumental porque consiste en la utilización de las nuevas tecnologías en todas las prácticas educativas. Estos recursos educativos no solo están transformando la forma de enseñar, sino que están generando una figura de profesor que podemos llamar el humanista digital.

El humanista digital es un personaje innovador, que no tiene miedo al cambio y está convencido de las bondades de la cultura digital. Está tan seducido por las nuevas tecnologías que utiliza un lenguaje nuevo con el que sorprende a sus compañeros. No solo se ha convertido en un técnico en el desarrollo de aplicaciones para unas tabletas que maneja como nadie, sabe qué programas están disponibles y qué programas están protegidos. Descifra algoritmos encriptados, maneja pantallas, conexiones, teclados, códigos, cables, hipervínculos y las redes de tal forma que tiene una autoridad indiscutible frente al resto de compañeros.

Aunque se haya convertido en un personaje fácilmente identificable para promover una escuela innovadora, no todos los compañeros del claustro están convencidos de que este tipo de profesores son verdaderos humanistas. Todavía hay profesores que sospechan de lo digital y prefieren hablar de otros tipos de humanistas claramente diferenciados. Por ejemplo, hay una generación de profesores que defienden un humanismo estético, un humanismo utópico o humanismo naturalista. Tiene sentido hablar de un humanismo basado en el conocimiento de los clásicos de la Literatura o el Arte, incluso hablar de un humanismo basado en las propuestas de transformación social y política que surgieron con el Renacimiento y la Ilustración. Hasta puede tener sentido remitirse al naturalismo positivista

de Comte o Darwin para reivindicar un humanismo naturalista, pero ¿quiénes serían las referencias del humanismo digital?

En algunos claustros también convive otro perfil de humanistas menos tradicionales y más postmodernos que tampoco quieren ser desplazados o sustituidos en su protagonismo por el humanista digital. Pensemos en las nuevas figuras de profesores humanistas que promueven el humanismo irónico, el humanismo olímpico o el humanismo enciclopédico. Desde hace algunos años hay profesores que dejan todo en manos de la ironía socrática y liberal, docentes dispuestos a no enseñar verdades de ningún tipo sino a enseñar el arte de sospechar o desconfiar de los grandes relatos pedagógicos. Junto a estos humanistas irónicos, el humanista olímpico ha encontrado en la cultura del cuerpo un ideal de vida que transmitir a los alumnos. Junto a ellos, el humanista enciclopédico representa los restos de una visión holística y totalizante de los saberes, dispuesto a mantener vivas las máximas de vida práctica que nos transmitieron Marco Aurelio, Séneca, Cicerón, Luis Vives o Erasmo.

Es difícil precisar el perfil del humanista digital. No faltan quienes lo consideran una metamorfosis del humanismo tradicional en la nueva era digital porque siempre analizan sus funciones desde las áreas de conocimiento que dominan. Tampoco faltan quienes lo consideran un friki educativo seducido por todo lo nuevo y sin capacidad para discernir entre los fines y los medios de la práctica educativa.

En todo caso, la potencia con la que la cultura digital está irrumpiendo en nuestras aulas no dejará indiferente a ningún educador. Todos tendremos que posicionarnos de nuevo ante un horizonte educativo que nos está desbordando y todos tendremos que reconstruir el tipo de humanismo que estamos transmitiendo. Algunos ya se han situado a la vanguardia de los procesos educativos y, antes de que nos colonicen silenciosamente los bárbaros del río revuelto del posthumanismo, han

decidido renovar la vida de las aulas con la figura del humanista digital.

3. DIGITALIZAR NO ES PERSONALIZAR

La digitalización es un proceso cultural, social y tecnológico que afecta de lleno todas las actividades de nuestra vida, desde el nacimiento, cuando las constantes de la madre se controlan en una pantalla digital, hasta una muerte digitalmente asistida en la UCI. Es un proceso irreversible que no siempre está ligado al respeto de la intimidad, al uso adecuado de los datos que las organizaciones (administraciones y empresas) tienen de las personas y, sobre todo, a la personalización de las relaciones sociales.

Detrás de la digitalización hay una pasión tecnocrática por la eficiencia, el cálculo estadístico y la evidencia incontestable de los datos. Gran parte de los profesionales que utilizan las tecnologías se muestran orgullosos de las cifras, los datos y los números. Los datos no estaban referidos únicamente a piezas, lugares o problemas que se habían resuelto. Eran datos sobre clientes, usuarios, pacientes, consumidores, empleados o individuos, como si detrás de cada uno de esos datos no hubiera ningún ser humano. A diferencia de una digitalización ciega o despersonalizante que se desentiende de la relación entre datos y rostros, hay una digitalización humanizante que vincula datos con personas.

No siempre es fácil establecer una frontera clara porque el mundo de las organizaciones está utilizando la digitalización para despedir a trabajadores en la plenitud de su carrera profesional. La digitalización puede llegar a culminar los procesos de deshumanización profetizados por Jeremy Rifkin en su famoso libro *El fin del trabajo*⁴. También es un proceso

4. Cfr. J. Rifkin, *El fin del trabajo*. Paidós, Barcelona, 1995.

que puede corroer el carácter de los pocos trabajadores que aún quedan en las organizaciones. Richard Sennett ha descrito con claridad que el moderno capitalismo y sus procesos pueden resultar cancerígenos para las personas porque no las tienen en cuenta como tales sino como “mano” de obra. Los mal llamados departamentos de recursos humanos no siempre están preocupados por el “buen carácter” de los trabajadores, sino por los indicadores de productividad y eficiencia instrumental⁵.

La nueva economía utiliza la digitalización para incrementar los datos, multiplicar la eficiencia y ofrecer nuevos productos de inteligencia computacional. Las posibilidades de humanizar muchos trabajos desagradables o rutinarios y liberar a los seres humanos para otras tareas más creativas es una oportunidad incuestionable de la digitalización. Ahora bien, el nuevo capitalismo no se caracteriza por su sensibilidad hacia los trabajadores, hacia las patologías de la atención que está generando, las nuevas adicciones que está provocando o las perversiones en el uso de datos sensibles de todos y cada uno de nosotros. Como en todo proceso tecnológico, al desvelar sus contradicciones siempre aparece su lado humano, o demasiado humano.

4. EL CUIDADO PERSONAL ANTE LA ACELERACIÓN DIGITAL

El entusiasmo por la informatización y digitalización de los procesos formativos podría plantearse en términos de responsabilidad. Cada vez es mayor el número de académicos y técnicos entusiasmados por la acelerada introducción del vino de las nuevas tecnologías en los viejos odres de la escuela tradicional.

5. Cfr. R. Sennett, *La corrosión del trabajo*. Anagrama, Barcelona, 2015, 3ª ed.

Se presenta como un bálsamo quijotesco con el que reparar cualquier crisis educativa. La digitalización parece el quijotesco bálsamo de fierabrás con el que llevar a buen puerto la reforma total de la escuela.

Dos enfoques parecen claros; por un lado, la importancia y valor que está teniendo la Informática para conseguir que las organizaciones se diferencien por la aplicación de las tecnologías de la era digital. Por otro, la relevancia que están adquiriendo las tecnologías de la información en la singularización de productos, servicios y organizaciones.

¿Dónde quedan las personas? Podemos partir analizando los procesos de embrutecimiento y deshumanización que se están produciendo por el uso indiscriminado y acelerado de las tecnologías de la información en los hogares. Esto es algo obvio y evidente que los tecnólogos descubren a medida que sus hijos van echando los dientes y se relacionan con otros compañeros. Para incidir en el mundo de las personas frente al mundo de los artefactos digitales no hace falta recurrir a simplificaciones fáciles donde situamos las tecnologías en el mundo de los fines y las personas en el mundo de los medios, como si el imperativo categórico formara parte de otra galaxia y no tuviera cabida en la nueva de Steve Jobs.

Como proceso cultural, la digitalización está unida a la globalización y sus paradojas o contradicciones. También está unida a un modelo de relaciones laborales basado únicamente en la reducción de plantillas y de costes para sustituir funciones laborales por funciones digitales. No se trata de la simple “personalidad” de los trabajadores sino de sus creencias, sus tradiciones y sus proyectos de vida. Es importante que nos preguntemos por la historia, el relato y las narraciones con las que construimos y/o justificamos la digitalización.

A veces asistimos a relatos contradictorios y paradójicos que deberíamos evitar porque no todos los procesos de digitalización son igualmente valiosos. No solo por las consecuencias de

la digitalización para las relaciones laborales sino por la instrumentalización de la información de las personas comerciando con la intimidad, la privacidad y el mundo narrativo con el que vamos acondicionando la vida. Es poco habitual que los expertos en digitalización se entrenen para la crítica cultural y, por ello, es importante plantearles cuestiones radicales que no se arreglan con hojas de cálculo.

Estas paradojas y contradicciones aparecieron en la escena cuando mis compañeros aceptaron sin rechistar la propuesta de introducir en las aulas un área de Inteligencia computacional, como si esta nueva inteligencia digital estuviera llamada a poner orden entre las nuevas inteligencias que acosan la actividad educativa. Quizá la inteligencia computacional puede situar en su sitio a la inteligencia emocional, social, espiritual o maternal. Sin haber sido invitada, esta inteligencia no solo quiere hacerse un hueco en la programación educativa sino que tiene pretensiones gerenciales. Para unos se trata de una encrucijada apasionante, para otros se trata de una acelerada pendiente resbaladiza que no sabemos a dónde nos conducirá. En todo caso, es bueno que desde todas las especialidades profesionales trabajemos interdisciplinariamente. Y con cierta urgencia porque ha llegado el momento de lanzar un SOS a la comunidad educativa, llega un nuevo modelo de escuela... ¡La escuela digital!

5. LA NUEVA ESCUELA DEL HUMANISTA DIGITAL

Dentro de unos años la mochila digital desplazará a la mochila tradicional como microcontenedor de libros, cuadernos y material escolar. Hace unos años, la preocupación por la salud de nuestros escolares generó un gran debate público que llegó a plantearse en términos épicos como “el mito del peso de las mochilas escolares”. Fundado en el incremento de lesiones de espalda entre los escolares, que un año tras otro forzaban su

columna a llevar un material escolar que superaba el diez o 15 por ciento de su peso. Aunque los fabricantes se las ingeniaron para poner ruedas y asas extensibles, la mochila tradicional no aligeró su peso hasta que aparecieron las tabletas y ordenadores portátiles. Con la llegada de estos artilugios, algunas editoriales iniciaron sus campañas para vender sus unidades didácticas en formato digital anunciando que “ahorran cinco kilos” en la mochila tradicional.

Ahora en las mochilas no solo hay que dejar un hueco para las tabletas u ordenadores, sino para los móviles, algunos cargadores o la PlayStation. Así pues, la mochila digital no parece llamada a sustituir a la mochila tradicional.

En los libros tradicionales solo se podía jugar con la imagen y los textos, no había espacio para los documentos sonoros, para las imágenes en movimiento o para los cambios en el formato de letra. Esto último resulta verdaderamente revolucionario porque la adaptación del tamaño de letra no solo facilita los aprendizajes en alumnos disléxicos o con alguna disfuncionalidad visual, sino porque facilita que los padres y abuelos podamos resolver las dudas que nuestros hijos tienen cuando hacen los deberes.

Los textos digitales no son como el papel porque ofrecen infinitas posibilidades para el aprendizaje, dado que también el profesor puede personalizar las unidades de aprendizaje de su grupo. Los defensores de su uso también argumentan que se puede escribir, anotar y borrar en ellos de la misma forma que se hace con los cuadernos tradicionales. De la misma manera que usamos lápices, bolígrafos o rotuladores, las tabletas y ordenadores permiten marcar con teclados, ratones o punteros.

Los críticos de la mochila digital sostienen que el uso continuado de tabletas y ordenadores en las clases favorece la distracción e impide la concentración. Más que un instrumento de aprendizaje, la mochila digital es una herramienta para la distracción donde la permanente conexión con las redes

sociales dificulta la atención educativa. Por el contrario, los defensores consideran que los maestros y profesores no debemos tener miedo a las distracciones porque el libro o la pizarra tradicional no nos garantizan por sí mismos una buena clase, es decir, la mochila tradicional no evita los déficits de atención, el aburrimiento o la pasividad.

A diferencia de los apocalípticos (digital-fóbicos), los integrados (digital-fílicos) consideran que esta nueva mochila puede abaratar los costos de la enseñanza. Teniendo en cuenta que todo el sistema educativo impone el desarrollo de la competencia digital, parece absurdo resistirse al uso de las herramientas TIC, el manejo de los portales web para realizar programaciones educativas y el inicio de estrategias de innovación vinculadas con aprendizajes digitales. Si cualquier actividad, ocupación, empleo, trabajo o profesión del futuro estarán relacionados con herramientas digitales, no tiene sentido que el sistema educativo se construya de espaldas a la era digital.

No todos los centros educativos tienen las instalaciones adecuadas ni pueden permitirse contratos de mantenimiento que garanticen velocidad y seguridad en fibra o banda ancha. De nuevo asistiremos a una dualización de centros, unos con solventes recursos para infraestructuras tecnológicas que facilitan aprendizajes y otros que dependen de la cobertura de la zona, de la obsolescencia de los materiales y de las correspondientes líneas presupuestarias. Los maestros y padres no comparten las mismas competencias digitales, tampoco tienen claro el valor de la cultura digital para el futuro de los escolares.

Lo más interesante de este desafío está en los nuevos horizontes culturales que se abren para unos equipos educativos donde siempre hay dos tipos de educadores, unos que con la promoción de la mochila digital señalan con el dedo la luna y otros que se resisten a su uso porque prefieren un dedo... aunque esté manchado de tiza.

6. HAMBRE DE SILENCIO EN LA CULTURA DIGITAL

Un día recibí de madrugada un whatsapp de un amigo en el que me enviaba una entrevista a Pablo d'Ors que publicaba en *La Vanguardia*. Unos días antes tuvimos oportunidad de compartir reflexiones y comentarios sobre la obra de este sacerdote madrileño. A pesar de que yo conocía la espiritualidad de Charles de Foucauld porque este amigo me lo había presentado muchas veces, él no conocía a este sacerdote, escritor y fundador de la asociación Amigos del Desierto⁶.

Cuando le hablé de Pablo d'Ors, le sugerí que comenzara leyendo la *Biografía del silencio* como texto fundamental para entender la impresionante red de meditadores creyentes y no en creyentes que había conseguido movilizar⁷. También le insistí que la obra de Pablo no se limita a la espiritualidad porque, mucho antes de sus reflexiones sobre el silencio, había conseguido construir una teoría de la novela partiendo de Kundera y Kafka, en un interesante libro que llevaba por título *Contra la juventud*⁸. En todo caso, el envío de la entrevista que me hizo mostraba que nuestras conversaciones se hacían eco de algo que habíamos comprobado en nuestros respectivos ambientes: el hambre de silencio.

Precisamente, en la sociedad de la información y la comunicación descubrimos que una de las variables culturales más básicas es el hambre de silencio. El éxito que están teniendo las iniciativas de grupos que invitan al silencio de la meditación es sorprendente. Parece ser que el hambre de silencio es uno de los rasgos centrales en la identidad del individuo hiperconectado, como si necesitáramos diaria, semanal o mensualmente un tiempo para olvidarnos del móvil, el ordenador y la dichosa conexión wifi que nos persigue en cada una de nuestras actividades.

6. P. d'Ors, *El olvido de sí*. Pre-textos, Valencia, 2015.

7. P. d'Ors, *Biografía del silencio*. Siruela, Barcelona, 2014.

8. P. d'Ors, *Contra la juventud*. Galaxia-Gutenberg, Madrid, 2015.

Pero el silencio que se consigue con la meditación a la que nos invitan Charles de Foucauld y Pablo d'Ors no es un silencio mudo e insípido. Se trata de un silencio sonoro que mantiene una especial relación con la palabra, pero no entendida como instrumento o herramienta sintáctica sino como verbo interior y como pro-vocación, es decir, como camino para al descubrimiento y conocimiento de sí mismo. Y no se trata de un conocimiento estrictamente monológico porque no es el “conocimiento de mí” (del yo por el yo) sino el “conocimiento de sí”.

En la breve y lacónica entrevista de *La Vanguardia* Pablo d'Ors precisa la estrecha forma de entender el silencio y la palabra cuando afirma: “La palabra puede transformar la realidad, pero solo el silencio nos transforma a nosotros mismos”. También señala algunas características de la meditación para la que él nos entrena:

1. La meditación no tiene por qué ser religiosa, pero es más fácil practicarla en tradiciones milenarias como la cristiana, la budista o la taoísta.
2. La meditación no es para el crecimiento personal, no es para aprovechar el tiempo, sino para regalártelo a ti mismo o regalárselo a Dios si eres creyente.
3. Solo se oye la palabra en la medida en que es concebida en el silencio.
4. Para vivir la vida con intensidad no hay que saciarse con multitud de experiencias, no es un problema de cantidad sino de calidad.
5. Meditar no es evadirse de la realidad sino sumergirse en ella y tener plena conciencia de lo que en ella hacemos.
6. Meditar en sumergirse en la realidad y darse un baño de ser. Un baño que también es alivio.
7. Meditar facilita estar con plenitud en la realidad. Los momentos de plenitud que conseguimos con la meditación y

el silencio no se consiguen con talento y esfuerzo, requieren entrega, como llega el verdadero amor.

8. El conocimiento de sí se produce de dos formas. La forma analítica requiere la palabra. La forma sintética requiere el silencio. Son las dos caras de la misma moneda: “Pero solo la palabra fraguada en el silencio hace diana en el ser”⁹.

7. OLVIDO DE LA SOLEDAD EN LA POLÍTICA SOCIAL

Hasta ahora, la soledad era un problema que atendía el *Teléfono de la esperanza* y que aparecía en los programas de envejecimiento activo cuando las personas mayores regresan al hogar después de la actividad con la que estuvieron atendidas o entretenidas en el centro de día. Aunque los servicios de teleasistencia y el incremento de la conectividad ha facilitado la comunicación de los mayores, los trabajadores sociales, geriatras y médicos de familia advierten de que la soledad está dejando de ser un problema personal o psicológico (sentirse solo) para convertirse en un grave problema de salud pública (estar solo, estar aislado).

Este incremento de la soledad de las personas mayores se entiende mejor cuando analizamos la evolución de la estructura social y comprobamos los cambios de tendencia en el compromiso cívico. La soledad de las personas mayores parece una consecuencia lógica de sociedades “líquidas” donde se han debilitado los vínculos, las relaciones y las redes sociales. Los procesos de individualización y personalización no han generado nuevos vínculos comunitarios que sustituyan a los antiguos, es decir, parece que se han debilitado las redes tradicionales de reciprocidad y apoyo mutuo sin haber sido sustituidas por otras

9. P. d’Ors, “Para el viaje de tu vida no necesitas moverte de tu sitio”: *La Vanguardia*, 14-XII-2016.

nuevas. La fibra óptica de las smart city no ha consolidado, fortalecido o incrementado el capital social.

Recordemos que, por analogía con el estudio de las organizaciones, entendemos por “capital social” al valor que asignamos a la reciprocidad, la confianza y la ayuda mutua. Igual que hay “capital físico”, “capital financiero” o “capital humano”, algunos teóricos de las organizaciones afirman que sin el “capital social” las organizaciones son simples agregados de individuos, es decir, conglomerados de átomos o funciones unidos para producir algo.

En este contexto, sigue siendo fundamental la investigación de Robert D. Putnam que llevaba por título *Solo en la bolera*. El trabajo analiza la evolución del capital social en EE.UU., prestando especial atención a los procesos de individualización, desvinculación y ruptura de los lazos comunitarios tradicionales. En sus análisis sobre la virtud cívica, Putnam ha elegido la soledad para describir el foco emocional y la referencia axiológica donde quiere que nos fijemos. Mientras redactaba el libro comprobó que las tendencias de la liga en el juego de bolos confirmaban sus generalizaciones: los americanos están cada vez más solos. Y como comentaba con sus amigos, parecen estar cada vez más “solos en la bolera”¹⁰.

En Inglaterra, la soledad está empezando a preocupar en los servicios sociales porque es un indicador que se vincula con enfermedades físicas, con declive funcional o cognitivo y, sobre todo, como indicador de muerte prematura. Hace unos meses, Katie Hafner en la edición española de *The New York Times* ofrecía un interesante trabajo titulado “La epidemia de la soledad”. Este trabajo recoge investigaciones recientes de médicos, neurólogos y psicólogos que establecen una elevada correlación entre soledad y salud. Con ello no solo convierten la soledad en un problema de salud pública sino que plantean la necesidad de

10. Putnam, R. *Solo en la bolera*. Galaxia-Gutenberg, Madrid, 2015, p. 758.

que las políticas sociales no sean las cenicientas subsidiarias de las políticas sanitarias.

Algunos se escandalizarían si en nuestro país pidiéramos a los responsables de política sociosanitaria que pusieran en marcha una campaña para terminar con la soledad, como ya la hay en el Reino Unido. En todo caso, podríamos empezar conociendo el programa “Siempre acompañados” de Obra social La Caixa y actualizando el trabajo que Juan Díez Nicolás y María Morenos elaboraron en 2015 para las fundaciones ONCE y AXA.

Aunque este último distingue entre “estar solo”, “estar aislado” y “sentir soledad”, e incluso tipifica dos tipos de soledad “personas que viven solas” (soledad objetiva) y “personas que se sienten solas” (soledad subjetiva), señala una conclusión importante a la que deberían atender los responsables políticos serios: “Existe un amplio consenso social en que son las instituciones públicas quienes deben ocuparse de la soledad, desarrollando políticas para reducirla o eliminarla.”

Los resultados del informe han pasado casi desapercibidos ante una opinión pública, más preocupada por lo electoralmente urgente que por lo vitalmente importante. Los titulares de prensa afirmaban con rotundidad: “Más de cuatro millones de personas se sienten solas”. Incluso algunos medios recogían el decálogo que proponen los redactores del informe para “luchar contra la soledad”.

Los promotores del informe estaban orgullosos de presentar en nuestro país un informe que aborda por primera vez el fenómeno de la soledad “desde una perspectiva subjetiva”. Y aclaran la expresión con los siguientes términos: “No desde la óptica tradicional del número de personas que viven solas sino analizando las circunstancias, características, contexto social y número de personas que experimentan puntual y regularmente un sentimiento de soledad”. Ante la prensa estaban orgullosos del trabajo realizado porque exigían a la sociedad

española algo así como una alfabetización para la soledad. Sus propias palabras no dejan lugar a dudas: “La soledad es un sentimiento con el que tenemos que aprender a vivir... aunque a veces nos hace infelices y se convierte en germen de muchas patologías”.

Al llegar a este punto, estos investigadores, a los que no les han faltado recursos y medios para realizar conclusiones tan novedosas, sostienen que debemos diferenciar entre soledad y aislamiento social. Han llegado a revolucionarias e innovadoras convicciones: primera, no todas las personas que viven solas se sienten solas. Segunda, se puede estar socialmente aislado y no sufrir soledad. Tercera, se puede estar socialmente acompañado y sufrir soledad. Me ahorro las estadísticas que utilizan porque no añaden absolutamente nada a quienes hayan pensado en algún momento el significado de la soledad voluntariamente elegida, o quienes tengan una mínima cultura filosófica.

Se invertirán millones de euros en encuestas de investigación social y nos recordarán una obviedad: cuando la soledad es voluntariamente elegida puede llegar a ser la llave de la felicidad. En la aldea global sigue siendo un fenómeno importante que no solo exige encuestas y dinero para sesudas investigaciones demoscópicas sino sentido común, tiempo para la lectura sosegada de los textos clásicos y un poquito de sensibilidad social. No hace falta gastarse tanto dinero para recordarnos que hay una soledad elegida (el 59 por ciento de los encuestados vive solo por voluntad propia), hay una soledad forzada (el 41 por ciento vive solo porque no le queda más remedio) y hay una soledad obligada (el 7,9 por ciento se consideran aislados).

Aunque se viva en compañía, la soledad es importante para la vida. Los autores cometen cierto despiste antropológico cuando entienden la soledad solo como padecimiento y sufrimiento. Ciertamente tenemos un problema social importante con el aislamiento involuntario de numerosas personas que por razones de edad, enfermedad, diversidad funcional o exclusión

terminan viviendo solas. Y es un problema que no se soluciona únicamente con la teleasistencia, la telemedicina, o el telecariño (conexión con skype), sino con una sociedad civil más fuerte, unas familias políticamente mejor valoradas y unos hábitos del corazón más promocionados. Por supuesto con una mejor organización de los servicios sociosanitarios. Basta fijarse en la caótica organización de la atención a dependientes o de la inexistente red de servicios geriátricos de base para comprobar que hay enfermos, discapacitados y mayores condenados sistemáticamente al aislamiento.

Ahora bien, este fenómeno de marginación, pobreza, exclusión y descarte estructural de quienes están forzosamente solos no es extrapolable al conjunto de la ciudadanía, sobre todo para transmitir la convicción de que la felicidad es incompatible con la soledad. Sería bueno recordar por qué el propio Ortega le puso a su hija el nombre de Soledad. Basta con que lean algunas líneas donde dignifica la soledad a la hora de tomarse en serio la vida como realidad radical. A su juicio, desde el fondo de la soledad radical emerge un ansia tan radical como la de la soledad que llamamos compañía. Incluso llega a definir la amistad y el amor como intentos de canjear soledades. Dejo una muestra:

La vida en cuanto realidad radical es lo que somos en radical soledad. Se trata, pues, de la necesidad que el hombre tiene periódicamente de poner bien en claro las cuentas del negocio que es su vida y de que solo él es responsable, recurriendo de la óptica en que vemos y vivimos las cosas, en cuanto somos miembros de la sociedad, a la óptica en la que ellas aparecen cuando nos retiramos a nuestra soledad. En la soledad del hombre es su verdad —en la sociedad tiende a ser mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluido el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo...¹¹

11. J. Ortega y Gasset. *Obras completas*, X, Taurus, Madrid, 2014, p. 202.

8. EL OFICIO DE OYENTE EN LA ERA DIGITAL

Entre las múltiples titulaciones que se les ofrecen a los estudiantes cuando terminan la selectividad no hay ninguna que los capacite para el oficio de “oyente”. Tampoco hay un colegio profesional que cuide del que parece ser uno de los oficios con más futuro de la era digital. Falta saber si esta ocupación dará para ganarse la vida de una manera decente porque aún no sabemos de nadie que haya colocado una placa en la puerta de su casa anunciando: “Juan García. Oyente profesional. Colegiado número: 1234. Horario: mañanas de 10 a 14, tardes de 17 a 19”.

Hace más de un siglo, los primeros profesionales que aplicaron los datos de las ciencias para estudiar la acción, la conducta o la mente humana no imaginaban que terminarían como psicólogos “profesionales”, con su colegio profesional, sus códigos deontológicos y sus cuotas mensuales. Y qué decir de otros oficios que hasta hace dos días no existían y serán los primeros puestos de trabajo que ocupen muchos de nuestros hijos como orientadores, trabajadores sociales, educadores sociales, mediadores o “técnicos en igualdad de género”. Tendremos que acostumbrarnos a estos nuevos oficios y quizá entre ellos, dentro de unos años, destacará con luz propia el de “oyente”.

En el último capítulo de su libro *La expulsión de lo distinto*, el filósofo alemán de origen coreano Byung-Chul Han, afirma: “En el futuro habrá, posiblemente, una profesión que se llamará *oyente*”. El capítulo lleva por título “Escuchar” y en él analiza lo que podrían ser las características de quienes quieran desempeñar este oficio. Las enumero brevemente:

1. Escuchar no es un acto pasivo, sino una actividad humana que consiste en dar la bienvenida al otro, es decir, afirmar al otro en su alteridad.

2. Escuchar es un prestar, un dar y, por tanto, un don. La escucha antecede al habla. Escuchar es lo único que hace que el otro hable.

3. Escuchar es una invitación a que el otro hable, liberándolo para su alteridad. El oyente actúa de caja de resonancia en la que el otro “se libera hablando”. Por eso escuchar no solo tiene una función terapéutica sino salutífera, es decir, generadora de salud.

4. Debemos distinguir entre un silencio analítico y un silencio hospitalario. Mientras que el primero consiste en tomar nota de lo que el otro dice para no perder nada de sus expresiones, el segundo consiste en acoger cada una de las expresiones del otro. Escuchar no es solo oír atentamente sino acoger hospitalaria y ceremoniosamente al otro cuando nos habla.

5. La acogida hospitalaria debe tener el ritmo del arte respiratorio, se trata de albergar y proteger al otro. El oyente no se anexiona al otro sino que se vacía para custodiarlo.

6. La actitud más propia del oyente es la paciencia. La pasividad de la paciencia es la primera máxima de la escucha.

7. Escuchar es ponerse a merced del otro, por eso “quedar a merced” es una expresión que resume bien otra máxima de la escucha.

8. Sin la presencia del otro, la comunicación degenera en intercambio más o menos acelerado de información, no hay relación, tan solo conexión.

9. Estamos conectados con mucha gente a través de las redes pero nos relacionamos cada vez con menos profundidad. Hay conexión pero no hay cercanía ni vecindad.

10. Sin vecindad, relación y escucha no hay comunidad. La verdadera comunidad de comunicación no es aquella donde todos hablan, todos intercambian expresiones y todos están conectados. La verdadera comunidad sanadora de comunicación es aquella que son capaces de formar el conjunto de oyentes¹².

12. Cfr. Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2017, pp. 113-123.

9. BASES GENÉTICAS DE LA ESPIRITUALIDAD

Estas reflexiones sobre la digitalización y sus consecuencias antropológicas también afectan al modo del plantear el fenómeno religioso. Al menos en un doble sentido: por un lado la pregunta científica por las bases genéticas de la espiritualidad, y por otro la necesidad de gestionar públicamente el pluralismo en sociedades abiertas, modernas y secularizadas.

Respecto a lo primero, en el año 2004 el genetista Dean Hamer publicó un polémico ensayo que llevaba por título *El gen de Dios*. El autor afirma que la predisposición biológica de las personas a la espiritualidad tiene una base genética causada por el llamado “gen VMAT2”, implicado en la utilización que el cerebro hace de las monoaminas, una sustancia que forma parte de un grupo de neurotransmisores en el sistema nervioso central, sustancia química que utilizan las células nerviosas para comunicarse entre sí. La revista *Time* se hacía eco de estas investigaciones dos años más tarde con una portada que llevaba por título “El gen de Dios”.

Según estas investigaciones, una teoría de la *inteligencia espiritual* es tan razonable como cualquier otra teoría de la inteligencia, sea lógica, emocional, social, paternal o maternal. Con ello no solo se sientan las bases científicas de la espiritualidad sino que se pretende establecer un fundamento biológico de las religiones, porque se clarifica la predisposición natural del ser humano hacia la espiritualidad. De esta forma, no solo podemos caracterizar al ser humano como animal divino o espiritual, sino que podemos afirmar que estamos ante un *animal deiforme*, tal y como Xavier Zubiri lo presentaba en sus investigaciones. No estamos ante un problema nuevo porque filósofos como Miguel de Unamuno o el propio Nietzsche exigían la necesidad de establecer una *fisiología del alma*, como si la separación entre cuerpo y alma de la antropología tradicional fuera excesivamente simplista.

El hecho de que haya unas bases biológicas y genéticas para la espiritualidad no nos puede llevar un determinismo espiritualista, como antes nos llevaba a un determinismo materialista. Algún día, la opinión pública dejará de confundir la pregunta por las bases con la pregunta por el fundamento. Un problema recurrente que aprendimos en la mejor historia de la Filosofía y la Teología cuando aprendíamos a distinguir entre el Dios de los filósofos (o científicos) y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Distinguir no significa escindir, romper, destruir o separar. Distinguir para unir... y aprender para discernir.

10. PLURALIDAD DE ALTARES EN LA CIUDAD SECULAR

Respecto al pluralismo, Peter L. Berger ha revisado los diagnósticos sobre la secularización que realizó el siglo pasado. Recientemente se ha traducido su obra *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*¹³. Revisa en este trabajo los planteamientos de un trabajo anterior que llevaba el significativo título *The secularization of the world*, donde analizaba el resurgimiento de la religión en el mundo político. Una revisión que no se produjo después de los atentados del 11S del año 2001, sino en el año 1999. Con ello, la edad, era o tiempo de la secularización tiene que ser sustituida por la edad, era o tiempo del pluralismo¹⁴.

Esto no significa que tengamos que olvidarnos de la secularización en los análisis de las identidades múltiples del ciudadano moderno, significa que debemos plantear conjuntamente ambas categorías: religiosidad y secularidad¹⁵. La frágil,

13. Cfr. P. Berger. *Los numerosos altares de la modernidad*. Sígueme, Salamanca, 2016.

14. Publicado por Erdmands, Nueva York, 1999.

15. Domingo, A. *Ciudadanía activa y religión*. Encuentro, Madrid, 2012, 2ª ed.

vulnerable y líquida identidad también está estructuralmente abierta a la trascendencia. La fe y la secularidad no son categorías excluyentes; por eso, las ciencias sociales deben buscar paradigmas que, en lugar de simplificar y separar, sean capaces de distinguir, diferenciar e integrar.

El ciudadano del siglo XXI ya no se relaciona con la religión de la misma forma que el ciudadano de los siglos anteriores. Vive en contextos parcialmente religiosos y parcialmente secularizados. Si antes la articulación de la identidad era más inmediata porque vivía en sociedades más cerradas, ahora la articulación se debate entre el fideísmo fácil, el indiferentismo ambiental y el pragmatismo reflexivo. En la arena de la secularidad gestiona su fe como una opción personal auténtica, como un riesgo confortable y sin la menor nostalgia de las alianzas que mantenían el trono con el altar.

Esta coexistencia no es fácil de gestionar, administrar y dirigir en términos políticos. Las dificultades no proceden de la propia sociedad civil sino de los cuadros de los partidos políticos y de los altos funcionarios de la administración del Estado, que no están capacitados para afrontar la relación entre ciudadanía e identidad, entre gobernanza y bien común, entre técnica legislativa y valores sociales. No es un problema de patriotismo constitucional o de simple ciudadanía política, tampoco de cosmopolitismo o tradicionalismo. Es un problema de sensibilidad, de conocimiento y, sobre todo, de justicia social. El hecho de que los poderes públicos tengan que ser imparciales en el diseño y aplicación de las políticas públicas no significa que tengan que ser neutrales desde el punto de vista ético, político, cultural y religioso.

El desafío ético y político no está en la pluralidad de altares (supervivencia) sino en el pluralismo complejo (coexistencia), es decir, en la articulación de la pluralidad de opciones religiosas, morales o culturales en un marco dinámico de convivencia común (convivencia). El nuevo paradigma tiene que afrontar

un doble pluralismo: la coexistencia de religiones diferentes y la coexistencia del discurso secular y el discurso religioso. Desde la sociedad civil y los foros de investigación alternativa es necesario zarandear a los agentes políticos para que despierten del sueño dogmático de un fundamentalismo tecnocrático políticamente correcto. Esperemos que algún día despierten las administraciones públicas y los gobiernos, aunque solo sea para desmentir la afirmación de Jim Walis sobre las religiones en la política cuando dice: “La derecha lo entiende mal, la izquierda no se entera”.

11. LA MISERICORDIA EN LA ERA DIGITAL

Estos cambios antropológicos y teológicos también afectan a la forma de entender la acción humana. Si nos detenemos en la acción filantrópica, humanitaria o solidaria, se están produciendo cambios radicales en el ámbito de la misericordia. La misericordia siempre ha sido una virtud importante en la historia de la filosofía moral y lo será más todavía en la era digital. El papa Francisco ha empeñado este año de su pontificado en la promoción, exaltación y aplicación de la misericordia como virtud central sobre la que tiene que girar toda la acción pastoral. Con ello se produce un doble efecto: por un lado, la iglesia católica se ve obligada a reconstruir sus propuestas de actuación en clave de misericordia, y por otro, el resto de comunidades religiosas, culturales o sociopolíticas se ven interpeladas por el horizonte de la misericordia.

Quizá se nos diga que el término no está de moda, que para enrollarse hoy debemos hablar de solidaridad, bienestar, felicidad, sostenibilidad, dependencia, o incluso *mindfulness*, un término mágico y seductor que está arrasando en esta sociedad terapéutica. Incluso nos dirán que un buen programa de Programación Neurolingüística (PNL) o de coaching ecuménico

podrían ser más útiles que tantos discursos, papeles y documentos sobre la misericordia. La era digital está transformando radicalmente nuestras vidas, también está transformando radicalmente nuestros discursos. Y deberíamos preguntarnos si está transformando radicalmente nuestras prácticas e incluso nuestros corazones.

¿Cómo afecta la “conexión” a la “relación”? ¿Acaso la aceleración no modifica drásticamente la duración, densidad y gravedad de nuestras relaciones? ¿Acaso no hemos sustituido las experiencias de misericordia compasiva por las vivencias de filantropía solidaria? ¿Acaso no deberíamos cuestionar las coordenadas de nuestro cortoplacismo educativo y cultural por una nueva forma de afrontar la brevedad del tiempo vivido?

Si queremos hablar de la virtud de la misericordia y nos empeñamos en la utilización de las categorías morales tradicionales que nos recuerdan las famosas “obras de misericordia” (perdonar, corregir, consolar, enseñar...), no basta con la modificación de nuestros lenguajes, tenemos que atrevernos a modificar nuestras prácticas y las de nuestras instituciones. Hemos construido instituciones despiadadas, nuestras administraciones, empresas, colegios, organizaciones y hasta parroquias se han sometido a la tiranía de la racionalización, modernización y burocratización. Nada queda fuera de una razón unidimensional moderna presidida por la eficiencia, la eficacia y la utilidad.

No estaría mal que reconstruyéramos la virtud de la misericordia en la era digital y empezáramos dialogando con autores como J. Habermas, Ch. Taylor, P. Ricoeur o el propio Alasdair MacIntyre, quien no hace muchos años nos recordaba que no solo somos animales racionales sino “dependientes”. Nos recordaba las reflexiones que santo Tomás hacía sobre la misericordia. Decía santo Tomás que la virtud de la misericordia se orienta a aquellas personas que, sean quienes sean, se sienten afligidas por algún mal importante, “especialmente cuando no es producto de sus decisiones”. Misericordia es un sentimiento

de dolor o pesar por la aflicción de otra persona en la medida en que su dolor se entiende como propio. Para ello debemos reconocer no solo que existe un vínculo anterior con el otro, sino que su aflicción o dolor podrían haber sido los nuestros.

Esta afinidad con el otro no es la de quienes se sienten socios en instituciones cerradas, sino la que quienes se sienten prójimos en comunidades abiertas. Además, es la afinidad de quienes reconocen la fragilidad y vulnerabilidad de su voluntad. Quizá haya llegado el momento de perfeccionar los mecanismos habituales de la justicia global y plantearlos en términos de proximidad, cuidado y generosidad. Tarea apasionante y difícil para estos disidentes de la cultura unidimensional, estos “frikis de la misericordia”, estos nuevos peregrinos que no solo están embriagados para cuidar la vida sino dispuestos como peregrinos para vivir a corazón abierto.

12. EMBRIAGADOS PARA CUIDAR LA VIDA

No hace mucho tuve el privilegio de presentar a Pablo d’Ors en Madrid y recordar la particular forma en la que su escritura facilita la concentración, el silencio y la salud, como si la escritura tuviera una doble función terapéutica porque facilita una doble sanación; por un lado la de quienes necesitan escribir para mantenerse vivos y transmitir la vida, por otro la de quienes leen o escuchan lo que otros les leen porque les reconforta el alma.

Como son días de muerte, amor y resurrección quiero que mis palabras supongan una invitación para sentirnos embriagados para cuidar la vida, como si la gestión de la palabra tuviera una dimensión terapéutica y sanadora. Es más, como si estuviéramos excitados y ebrios por la satisfacción o gozo que produce la escritura. Quizá sean días para releer algunas líneas de la novela de Pablo d’Ors en la que cuenta la enfermedad y

muerte de la doctora África Sendino. O al menos, días para compartir unas líneas de quienes al escribir o recoger lo escrito nos sentimos conjurados para cuidar la vida.

Pablo recuerda que la doctora Sendino afrontaba su enfermedad como una fuente de ayuda a los demás. Nos dice que rompió ese círculo egocéntrico que caracteriza a la mayor parte de los enfermos. Y quizá con ello quería ser fiel a su vocación:

Quiso ser médico incluso después de muerta: quiso que su experiencia vital sirviera de fuerza sanadora para los que seguimos en este mundo. De ahí —sólo de ahí— su postrera preocupación por sus memorias. No buscaba la gloria mundana, a la que no creo que prestara la más mínima atención. Buscaba ser médico hasta el final. Buscaba ser fiel a su vocación¹⁶.

Como persona de fe profunda se reveló contra quienes simplifican el dolor y la enfermedad reduciéndolo a castigo. La enfermedad es un camino de aprendizaje:

Si Dios me brindase rebobinar la moviola de la vida y me ofreciera elegir entre las dos opciones posibles (salud sin quiebra o lo que realmente me ha sucedido), no podría no decir que no a lo que sucedió en realidad. Porque Dios no nos ofrece la enfermedad como castigo, sino como camino. Y porque en este camino yo estoy aprendiendo intensísimas lecciones de lo que supone que Dios componga el argumento de mi biografía. Comprendo por fin que el argumento de la Providencia divina no es un simple planteamiento, sino una realidad cotidiana que me aguarda en el rostro de mis amigos. Y presencio, como un espectáculo grandioso, hasta dónde puede llegar la bondad de quienes me rodean¹⁷.

16. Pablo d’Ors. *Sendino se muere*. Fragmenta, Barcelona, 2012, 5ª ed., 2016, p. 41.

17. P. d’Ors, op. cit., p. 42.

En algún momento se nos plantea como creyentes la posibilidad de la oración, convencidos de que las distintas formas de plegaria surten su efecto. En el caso de la doctora Sendino, nos cuenta Pablo que nunca había rogado por su propia curación, que tenía activado lo que ella misma llamaba un “desvío de oraciones”:

Sendino y yo hablamos con frecuencia de la oración y la lectura espiritual, a la que decía recurrir últimamente con mayor frecuencia porque durante la meditación, por efecto de la morfina, tendía a quedarse adormilada o traspuesta. Sobre la oración me comenté dos cosas que me conmovieron mucho. Una: que nunca había rogado por su propia curación. ¿Quién soy yo —me dijo— para pedir algo así? Me quedé mudo, estupefacto, era la primera vez que me topaba con un enfermo creyente que no había pedido por su propia recuperación. Y dos, acaso más sobrecogedora aún: que cuando alguien le decía que oraba por la salud, elle aplicaba secretamente lo que en su fuero íntimo designaba el desvío de oración. “Al igual que algunos aparatos telefónicos pueden programarse para que las llamadas que se hacen a sus números suenen en otros, así programo yo mi corazón; de este modo, todas las oraciones que me tienen por meta redundan en beneficio de otros enfermos y Dios las tiene en cuenta por ellos... ¿Cómo calificar esta actitud? Me pregunté al oír aquello. ¿Generosidad? ¿Solidaridad? ¿Comunión de los santos? ¿Piruetas espirituales?”¹⁸

CONCLUSIÓN: VIVIR A CORAZÓN ABIERTO

Al final de su peregrinaje, Elie Wiesel tuvo que ser operado de corazón. A los pocos meses de su operación publicó un librito que rápidamente fue traducido. Recogía algunas notas

18. P. d'Ors. Op. cit., pp. 50-51.

sobre la operación del corazón a la que se había sometido y llevaba por título *A corazón abierto*¹⁹. Aunque este judío universal y escritor incansable haya publicado miles de páginas, las que recoge este ensayo tienen un valor especial. Son útiles porque plantea reflexiones curiosas y útiles sobre la enfermedad o el amor.

En algún momento de dolor recuerda lo siguiente: “He aprendido mucho acerca de mí mismo y acerca de lo que me rodea. Sobre todo, que, cuando el cuerpo se vuelve prisionero de su dolor, una pequeña píldora o inyección resulta más eficaz que el pensamiento filosófico más brillante”²⁰.

Lo más valioso de sus reflexiones no se encuentra en la descripción que realiza de su estancia hospitalaria sino en la descripción de algunos momentos determinantes por los que han pasado quienes han estado hospitalizados. Hay un momento en el que abre los ojos y se pregunta: “¿Es el alba o el crepúsculo? Elisha se encuentra en mi habitación. ¿Desde cuándo está ahí?... pronunciar su nombre me hace bien. Como siempre, para salir de una angustia, me aferro a él y él me ayuda a recobrarne.”

En la vida hospitalaria cada vez son más importantes los nombres y su gestión como elemento de humanización, acompañamiento y generación de salud. No es lo mismo que venga un doctor, una enfermera, un celador, una auxiliar o un especialista. Para un paciente, las voces están personificadas y se asocian a experiencias o momentos de cura, limpieza, alimentación, sedación o sanación. La voz de una persona determinada tiene un significado preciso para el paciente y le permite distinguirlo de los ruidos del pasillo.

Al final de un capítulo Wiesel se pregunta: “¿Estoy preparado para morir?”. Y se responde en el capítulo siguiente: “¿Se está preparado alguna vez? Algunos de los filósofos griegos

19. E. Wiesel. *A corazón abierto*, Sígueme, Salamanca, 2012.

20. E. Wiesel. Op. cit., p. 25.

antiguos y de los maestros jasídicos afirmaban haber pasado su vida preparándose para morir. Pues bien, la tradición judía a la que pertenezco aconseja otra vía: ‘Ubajartá bajaim —dice la Escritura—. Elegirás la vida. Y a los vivos. Con la promesa de vivir mejor, más moralmente, más humanamente.’

Aunque hay reflexiones interesantes sobre su cuerpo, en un momento del libro recuerda lo que fue su despertar de la operación, aquel momento en el que, desde la camilla, se despierta de la anestesia y nos dice:

Me invade un sentimiento de gratitud. Todavía bajo los efectos de la anestesia, trato de murmurar:

—Gracias, gracias, doctor.

En aquel momento ¿pensé también en dar gracias a Dios? —después de todo, se lo debo, está claro—, pero no estoy seguro de haberlo hecho. En ese preciso instante, solo al cirujano. Su mensajero, sin duda, me inspiraba el agradecimiento²¹.

Hay otros momentos del libro en el que vuelve a plantearse la relación del cirujano con Dios. Se pregunta por la intervención de Dios en su operación y el tipo de Dios en el que él está pensando, como si ya no valiese su ingenua mentalidad infantil y tuviera que construir una mente compleja que también contara con la presencia del mal: “¿Acaso el mal encarnaría para Dios una de las vías que conducen al Bien?”²²

Aunque no responde con un tratado de Teología a esta antigua pregunta, Wiesel aprovecha para recordarnos lo que el llama el silencio de Dios en Auschwitz. Nos remite a sus reflexiones en su primer libro, *La Noche*, y nos recuerda que a pesar de todo el sufrimiento que le provoca querer explicar la presencia de Dios en el Mal, sigue manteniendo la fe en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

21. E. Wiesel. *Ibid.*, pp. 70-71.

22. E. Wiesel. *Ibid.*, pp. 80-81.

Hay momentos importantes en la narración cuando traslada esta fe al lenguaje: “Aunque haya sido maltratado, deformado y pervertido por los enemigos de la humanidad... sigo aferrándome a las palabras, porque nos corresponde a nosotros transformarlas en instrumentos de comprensión más que de desprecio. Tenemos que escoger si deseamos servirnos de ellas para maldecir o curar, para herir o consolar”²³.

También hay momentos emotivos para no dejar a ningún lector indiferente:

Un día, al principio de la convalecencia, el pequeño Elijah, de cinco años, viene a visitarme. Lo abrazo, diciendo:

—Cada vez que te veo acojo la vida como regalo.

Me observa largamente, con cara seria, y responde:

—Abu, tú sabes que te quiero; y yo sé que te duele mucho. Dime, si te quisiera más, ¿te dolería menos?

En ese momento —estoy seguro—, Dios contempla su creación sonriendo²⁴.

23. E. Wiesel. *Ibid.*, p. 90.

24. E. Wiesel. *Ibid.*, p. 85.

El peregrino enfermo

Análisis hermenéutico del discurso del paciente

CARLOS ZAMARRÓN SANZ

*Complejo Hospitalario Universitario
(Santiago de Compostela)*

1. INTRODUCCIÓN

LA PRÁCTICA CLÍNICA muestra que los episodios de enfermedad constituyen verdaderos hitos en la vida de los pacientes, que estos destacan en sus relatos. El relato que hace un paciente no solo se refiere a la experiencia de enfermar, sino que es una narrativa influenciada por la sociedad.

Narramos especialmente lo más personal e íntimo, como una enfermedad. Vivimos dentro de relatos y narraciones que nosotros mismos inconscientemente construimos y de los que somos autores. Los relatos son expresiones de un fragmento de la realidad que tiene sentido y que invita a descubrirlo, compararlo, evaluarlo y abrir, a partir de él, otras posibilidades. El estudio de estas narraciones permite conocernos, aunque nos movemos en el mundo de la interpretación, en su pluralidad y en su conflicto. Ser es ser interpretado, he ahí el lema de la hermenéutica. Un ser activo, dinámico en su hacerse y quehacer ontológico-existencial, que hay que captar a través de sus actos y circunstancias.

El paciente es un biógrafo e historiador de sí mismo, es un testigo, actor y autor de su enfermedad. La experiencia propia

del enfermo es de gran valor, descrita por sus propias palabras. Las narraciones de las enfermedades enfatizan la idea de la experiencia y conceden al acto terapéutico una dimensión moral diferente; la del compromiso y la responsabilidad con la vida de la persona.

El texto que constituye la historia clínica es un relato acerca de la persona como enfermo, que a su vez está integrado por cuatro textos secundarios: el texto experiencial, que es el significado que el paciente le asigna a los diversos síntomas, en las deliberaciones y consultas con legos en su camino al encuentro con el médico; el texto narrativo, es lo que el médico interpreta como “el problema”, tomado del relato que el paciente cuando le hace la tradicional historia médica; el texto físico o perceptual, que el médico obtiene del examen físico del paciente (la palpación, la auscultación etc); y el texto instrumental que está constituido por lo que dicen los exámenes paraclínicos (analíticas, radiografías etc).

Ricoeur describe una cualidad prenarrativa de la experiencia humana. La vida es un relato en busca de narrador¹. La vida como actividad en busca de relato. Necesitamos construir una trama, obtener una historia a partir de sucesos. Una vida no es más que un fenómeno biológico en tanto que no sea interpretada. Siguiendo a Sócrates, “una vida no examinada no es digna de ser vivida”.

Se pueden utilizar los relatos para que el lector encuentre representada la realidad, y también que observe modelos de conducta que pueda imitar. Hay un doble movimiento de imitación; la que el relato hace de la realidad y la que el lector hace a partir del relato.

Una de las grandes aportaciones del paradigma hermenéutico es haber puesto de manifiesto el carácter narrativo de la experiencia humana. Las narraciones forman parte de nuestra

vida. Somos narradores de nosotros mismos. La identidad humana, personal, social e histórica es narrativa.

Ricoeur² nos habla de una triple mimesis con la que construimos nuestra identidad; las comprensiones y experiencias previas que el lector y el autor de un texto tienen sobre la acción humana como un curso en el tiempo, y que se vehiculan en los símbolos culturales compartidos (Mimesis I o prefiguración); construcción literaria de una trama, a través de un relato desarrollado temporalmente sobre la historia de una vida (Mimesis II o configuración) y aplicación del relato a la propia vida, construyendo un nuevo mundo u horizonte de sentido (Mimesis III o refiguración).

En las últimas décadas se viene defendiendo como modelo de cuidado y atención sanitaria basado en la medicina narrativa que quiere ir más allá de una relación técnica electiva, para centrarse en la relación clínica y en la comprensión de los contextos que dan sentido a la toma de decisiones. Ello comporta una perspectiva humanística, más cercana a los enfoques cualitativos, que asume perspectivas biopsicosociales más globales y que escoge una aproximación centrada en el paciente³.

Comunicarse con el sujeto sano o con el enfermo es un proceso interactivo, en el que continuamente se están interpretando intenciones, que se expresan verbal o no verbalmente, de forma directa o indirecta. Y como el discurso es una práctica social, la persona que se comunica debe emplear ciertas normas para construirlo de manera adecuada, y así poder obtener las metas que se propone. Por tanto, el discurso refleja el pensar de las personas que lo han hecho posible, con sus ideas y sentimientos, pues toda actividad humana se hace realidad a través del discurso.

Las historias de enfermedad y de sufrimiento, narradas

1. Ricoeur, P. “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora*, vol. 25, nº 2, USC, 2006, pp. 9 ss. Publicado también en Ricoeur, P. *En torno al psicoanálisis*. Trotta, Madrid, 2013, pp.181-195.

2. Ricoeur, P. *Tiempo y narración*. Cristiandad-Siglo XXI, Madrid, 1991.

3. Tojar Hurtado, JC. *Investigación cualitativa. Comprender y actuar*. La Muralla, 2006.

desde la perspectiva inigualable del paciente, nos permiten abordar la naturaleza moral del dolor y desarrollar una “ética de la escucha”, fundamental en la comprensión de los significados de la enfermedad, su respeto, su acompañamiento y su terapia. Es posible analizar estas historias mediante metodología cualitativa.

2. HIPÓTESIS DE TRABAJO Y OBJETIVOS

La vida humana, la de cada cual, es un camino, es una tarea moral en tanto que cada hombre tiene que ir dotándola de argumento. El vivir consiste siempre en la progresiva creación de la propia autobiografía. Cada vida es una novela, un itinerario, un camino, y cada hombre es un autor, un peregrino. El hombre construye el argumento de su vida, este argumento es pura narratividad, búsqueda del propio proyecto, del propio camino de perfección y de felicidad.

Interpretar el relato de un enfermo es un modo de comprenderle. Somos comprendidos porque todos estamos mirando al mundo, al mismo mundo. Este camino “del otro” se puede interpretar también analizando el lenguaje. Nos movemos, necesariamente, en el mundo de la interpretación, en su pluralidad y en su conflicto. Por otra parte, hay un conflicto de interpretaciones, religiosas o culturales, porque esta experiencia del enfermo ha ido cambiando a través de la historia y de las distintas culturas. En el contexto de una experiencia humana con estructura narrativa, la racionalidad que dé cuenta de lo humano tendrá que contar con lo narrativo y analizar el texto narrado.

La pertinencia del enfoque narrativo en medicina es evidente. De hecho, la ciencia médica convierte todo caso en una historia, la llamada historia clínica. La historia clínica no solo tiene por objeto el análisis de ciertos datos referentes a

su enfermedad actual sino la comprensión de la biografía del paciente. Toda historia clínica, si quiere ser completa, ha de tener en cuenta el conjunto entero de las vivencias del sujeto; la historia clínica acaba identificándose con la biografía. De este modo, la enfermedad empieza a concebirse como un episodio biográfico, que solo adquiere sentido en el interior de ese contexto.

La peregrinación en el momento actual mantiene una estructura ritual que, aunque se vincula a su significado religioso, también se implican al mismo tiempo referentes de sentido que son propios de la sociedad secularizada, como la contemplación de la naturaleza, la historia, la tradición o el culto al cuerpo, y que este marco ritual permite experimentar intensamente.

El análisis de la complejidad de la peregrinación jacobea contemporánea nos permite describir el marco de sentido de formas actuales de viaje y de movilidad de esta peregrinación religiosa, así como la apropiación y reinterpretación secularizadora de su lenguaje simbólico y ritual.

Las historias relatadas por los caminantes, peregrinos, narradas desde la perspectiva de la fragilidad humana o de la enfermedad, del ser humano que espera que el Camino mejore su situación vital, nos pueden permitir abordar la naturaleza de algunos aspectos del Camino de Santiago en el momento actual. En este sentido nos hemos propuesto analizar los relatos de peregrinos con problemas de salud que realizaron el Camino de Santiago.

3. METODOLOGÍA

Se ha realizado un análisis hermenéutico y cualitativo de los relatos de cinco peregrinos del Camino de Santiago, que consiguieron la Compostela. Estos sujetos presentaban situaciones, características, edad o enfermedades que nos permitían

considerarlos como “frágiles” y que por tanto la realización del Camino suponía un reto muy relevante para su salud.

- El peregrino FDLS tiene 72 años, varón, está diagnosticado de un cáncer de faringe, hizo el Camino desde O Cebreiro. Forma parte de una excusión de jubilados desde Madrid.
- El peregrino ASS, 70 años, mujer y esposa de FDLS, padece de artrosis generalizada y sigue tratamiento analgésico y antiinflamatorio. Hizo el Camino desde O Cebreiro.
- El peregrino ALM, 74 años, de nacionalidad belga, padece una cardiopatía valvular y en contra de la recomendación médica, se desplazó hasta España para hacer el Camino desde Roncesvalles.
- El peregrino FJCM, 35 años, monje, padece cuadro depresivo, asociado a la búsqueda de respuestas, búsqueda de sí mismo.
- El peregrino FM, 66, padece cuadro depresivo.

Se realizó una entrevista no estructurada en la que se abordó aspectos del Camino en tres preguntas concretas: 1) ¿Por qué hicieron el Camino?; 2) ¿Qué experiencias relevantes tuvieron en el Camino? y 3) ¿Qué cambios experimentaron tras realizar en el Camino? En cada una de las preguntas se permitió que los sujetos se expresaran libremente. Las entrevistas de dos peregrinos, FDLS y ALS, se permitieron grabar y las respuestas del resto se recogieron en papel.

La unidad de análisis es la entrevista semiestructurada. El método utilizado para el análisis fue una técnica cualitativa, la teoría fundamentada⁴.

Para aplicar la teoría fundamentada, tras la recolección de los datos se procedió a una codificación abierta de los datos

(proceso y abordaje del texto, con el fin de desnudar conceptos, ideas y sentidos) sobre los datos recogidos, mediante un proceso de comparación constante que intenta encontrar variables centrales respaldadas por los datos, elaborando memos o anotaciones que dan una interpretación de los datos obtenidos y que acompañan a cada código.

El resultado de la fase de codificación es una lista de códigos, de la que, al compararlos respecto a sus propiedades y significados, se obtiene una clasificación mayor o de segundo grado. Posteriormente se pasa a una fase de categorización donde se identifican categorías (fenómeno, problema, asunto que se define como significativo para los pacientes), y subcategorías. Estas categorías y subcategorías pueden vincularse mediante un proceso de identificación de relaciones o codificación axial.

Estas intuiciones iniciales con respecto a la relación entre categorías se expresan en hipótesis que explican el fenómeno. Este análisis lleva a la teorización.

Se utilizó un software de análisis cualitativo Altas. Ti versión 7 (GmbH, 2012, Berlín). El texto de estas entrevistas se volcó en el programa (figura 1).

Para la creación del corpus textual, en primer lugar, se organizó una unidad hermenéutica titulada *Camino de Santiago*, donde se volcaron los cinco documentos primarios, correspondientes a los relatos de cada uno de los peregrinos.

En segundo lugar, el corpus textual se estudió teniendo en cuenta los siguientes códigos: 1) Reflexiones generales sobre el Camino; 2) La identidad europea; 3) La historia y la tradición; 4) Papel de la naturaleza; 5) Significado del Camino; 4) El papel del cuerpo en la realización de la peregrinación; y 5) Impacto en la salud.

Finalmente se realizó un análisis de la relación entre los diferentes códigos.

4. Graser BG. *Basics of grounded theory analysis: Emerge vs Forzin*, 1992.

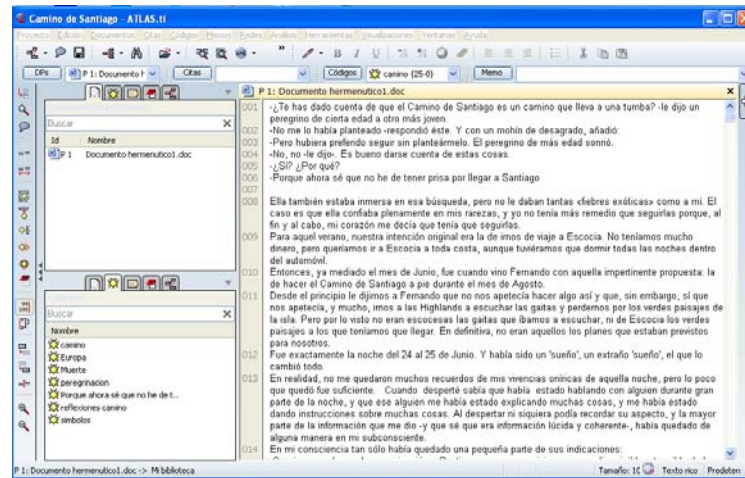


Figura 1. Pantalla del software de análisis cualitativo, donde se refleja una parte del texto analizado y los códigos empleados

He tenido también en cuenta, por otra parte, las siguientes experiencias del Camino plasmadas en los siguientes libros:

*El gran caminante*⁵, que relata la experiencia de Antxon González Gabarain, poco antes de desarrollar una esclerosis lateral amiotrófica (ELA) que le condujo a la muerte con 32 años. Los últimos capítulos de su relato los escribió con el sistema Iriscom, ya que su deterioro físico le impedía el movimiento de las manos.

*Al encuentro con la vida. Diario de un peregrino*⁶, de Francisco Castro, que relata su peregrinación desde Roncesvalles en 30 etapas, plasmando en el libro una meditación de cada una de ellas.

5. González Gabarain A. *El gran caminante. Desde el hogar hasta el final de la Tierra*. Errotetta, 2012.

6. Castro Miramontes F. *Al encuentro con la vida. Diario de un peregrino*. San Pablo, 2006.

*El Camino de Santiago es el camino de la vida*⁷, de Grian. Este libro tiene el interés añadido de que describe también su peregrinación hasta Finisterre.

*Diario de un mago*⁸, de Paulo Coelho. Libro que aporta visiones propias, algunas noveladas, sobre el Camino.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

a. Reflexiones generales sobre el Camino

La peregrinación jacobea se ha secularizado en los últimos años como consecuencia de su conversión en patrimonio cultural, de la pérdida de su control por la Iglesia y del simbolismo asociado al Camino. Otros actores proponen interpretaciones y resemantizaciones que el peregrino utiliza para construir el sentido de su experiencia. Por otra parte, las condiciones establecidas para su realización actual, los caminos históricos, el caminar y los refugios, se convierten en elementos generadores de reinterpretaciones y, a la vez, articuladores de referentes de sentido propios de la sociedad actual que el marco ritual permite experimentar intensivamente y dota de un carácter trascendente y un efecto transformador. Algunos de los relatos de los peregrinos con respecto al Camino son los siguientes:

“Uno toma distancia para poder ‘leerse’ a sí mismo” (Grian, 1998, p. 29); “La peregrinación enseña cuál es el sentido de la existencia” (Grian, 1998, p. 156); “El Camino ya está haciéndose en mí al tiempo que yo le voy haciendo a él. Salir de uno mismo, atreverse a salir de las propias posturas de comodidad

7. Grian. *El Camino de Santiago es el camino de la vida*. Obelisco, 2006.

8. Coelho P. *Diario de un mago*. Martínez Roca, 1995.

es un riesgo, una aventura, pero siempre se acaba logrando comprender algunas de las realidades que nos circundan” (F. J. Castro Miramontes, 2006, p. 19); “Es necesario estar también, a veces, solo. La masificación de nuestra sociedad, la competitividad deshumaniza y tiende a hacer de nosotros, en cierto modo, seres descorazonados, somos depredadores, ávidos tan solo de llevar a cabo nuestros proyectos e intereses personales a costa de quien sea”; “El Camino se convirtió para mí en un reto, en una ascesis, en una continuación de una búsqueda” (F. J. Castro Miramontes, 2006, p. 16).

b. *La identidad europea*

Hay tres factores relevantes para la construcción de la identidad europea, la filosofía griega, el derecho romano y el cristianismo. Dentro de este último factor, el Camino de Santiago tuvo un papel importante.

En un contexto europeo, el Camino se descubre como un recurso muy útil para justificar las raíces históricas de una identidad europea.

ALM es de nacionalidad belga. Aunque padece una valvulopatía cardiaca realiza el Camino y relata que se encuentra mucho mejor que cuando lo inició. “Su cardiólogo no se lo cree”. Refiere que se siente en España como en Bélgica. Habla español.

ALS refiere las conversaciones en un albergue con un peregrino italiano y sus encuentros en los diferentes tramos.

FJCM relata que ha conocido en un albergue a François, un hombre francés de mediana edad, que no para de bromear con los demás peregrinos. Habla un español acentuadamente galo, lo que le da un aire aún más gracioso y entrañable. Dice que han conseguido mantener una relación de confianza y que le ha contado lo mal que lo ha pasado a lo largo del día. Por ello

se siente mejor.

c. *La historia y la tradición*

La profundidad histórica del Camino proporciona a muchos peregrinos el motivo central de su peregrinación. El sentirse parte de la historia o pisar las huellas que han dejado otros a lo largo de la historia forma parte de las razones que aportan los relatos de los peregrinos. En algunos casos este interés por la historia va unido al interés por la religiosidad y los símbolos del pasado.

“A lo largo de la ruta el peregrino se encuentra con algunos testigos silentes de esta historia. Sobre todo las iglesias, los templos, que con apariencia de serenidad invitan al peregrino a cuestionarse acerca de la trascendencia. Siempre me gustó mirar al horizonte. Recuerdo que de niño me gustaba contemplar los campanarios de las iglesias y, de ser posible, subir a ellos para observar la vida desde las alturas”; “Muchas personas a lo largo de la historia han hecho lo mismo que estoy haciendo yo, caminar hacia una meta deseada”; “Miro el camino físico y no puedo sino sentirme vinculado a todos aquellos aguerridos peregrinos medievales que, aun a riesgo de sus propias vidas, se lanzaban al camino quizás con ansias de plenitud, de dar sentido a sus propias existencias” (F. J. Castro Miramontes, 2006, p. 57). “Hoy me he tomado la jornada sin apuros ralentizando el paso y haciendo continuas paradas allí en donde el corazón se recreaba. Aproveché los momentos de descanso para leer. He tratado de profundizar más en los aspectos históricos y artísticos del Camino francés, esta ruta que parte de todos los rincones del viejo continente y se dirige hacia el Occidente, siguiendo el rastro del sol. No deja de ser emocionante el saber que probablemente millones de peregrinos han seguido este rastro también” (F. J. Castro Miramontes, 2006, p. 56).

Esta profundidad histórica constituye el punto de partida explícito y asumido por los peregrinos que se hace continuamente presente en los monumentos que jalonan el itinerario y otorga una dimensión trascendente a las experiencias que se viven en el Camino.

d. *Papel de la naturaleza*

El Camino transcurre en gran parte por vías de comunicación marginales y caminos rurales. El peregrino se siente inmerso en el paisaje que va cambiando continuamente a lo largo del recorrido. La naturaleza se hace presente como una fuerza que se impone y condiciona el caminar: los ciclos del día y de la noche, el sol, el calor, la lluvia, el frío son elementos que determinan el ritmo y la resistencia. Estos elementos y su fuerza se experimentan directamente, sin más mediaciones que el vestido y el calzado, a través del propio cuerpo y de sus necesidades más básicas. En los testimonios de los peregrinos aparece constantemente la relevancia que tienen estas sensaciones y en general el contacto con la naturaleza.

“Al abrigo fresco de una fuente, el alma reanuda su diálogo silencioso con la existencia, contemplando como si fuera nuevo el paisaje recién recorrido, saboreándolo desde la plácida serenidad que otorga el murmullo del agua. Es ahí donde el corazón se sitúa de nuevo en la perspectiva justa, en aquella en la que caminar adquiere su pleno significado, porque sólo desde la quietud se puede dar alma al movimiento, y sólo en la quietud adquiere éste su razón de ser” (Grian, 1998, p. 50); “Me senté junto a una fuente de agua limpia y sonora. Con el murmullo del agua al caer me relajé y traté de sosegar el pensamiento. Ante mis ojos se expandía una extensión de campo en el que a lo lejos pude observar cómo unas vacas pacían tranquilamente. No sé por qué, pero la simple visión

de este paisaje me hizo albergar un sentimiento de paz, después de las tensiones acumuladas a lo largo de un día” (F. J. Castro Miramontes, 2006, p. 29); “Por encima de todo, lo que hay son ritmos. En el universo todo funciona rítmicamente; el día da paso a la noche que a su vez da paso al día; tras la primavera llega el verano, y luego el otoño y el invierno para volver nuevamente a la primavera. Todo sigue su ritmo” (Grian, 1998, p. 69).

Estos testimonios deben ponerse en relación con la sensibilidad ecológica propia de nuestra sociedad actual que da lugar a nuevas formas de religiosidad ecológica. La naturaleza se presenta con connotaciones sagradas, como una realidad viva y sorprendente, que nos sobrepasa y de la que formamos parte.

El peregrino es un ser humano contemporáneo, y esto se refleja en una renovada relación con el paisaje. Dicha conciencia paisajística es un elemento distintivo de la misma experiencia del camino, en cuanto el punto de vista y la forma de verlo o de percibirlo cambian al tener que estar en contacto directo con él. El paisaje es una imagen del mundo; en el mismo se despliegan y se hacen evidentes las relaciones de poder y se concretan los sistemas culturales. En consecuencia, el paisaje religioso está plasmado por las prácticas y los valores de las peregrinaciones físicas y metafísico-espirituales.

e. *Papel del cuerpo en la realización del camino*

El cuerpo y sus relaciones con la mente y el espíritu es un tema fundamental en el análisis experiencial, así como para la valoración del impacto en la salud, de los peregrinos. El cuerpo es un referente fundamental de la peregrinación actual, aunque su sentido es muy diferente al que es propio del marco religioso. Mientras en la peregrinación cristiana el cuerpo remite al marco de sentido sacrificial y penitencial, ahora el cuerpo se conecta con la problemática de la identidad con la que se

encuentra directamente relacionado en el contexto de la modernidad.

“Quizás llegas pasado el mediodía a un refugio o a cualquier otro lugar en donde resguardarse durante las horas más cálidas del día, y ni siquiera te encuentras con fuerzas para prepararte algo de comer. Simplemente, te derrumbas en el primer rincón medianamente cómodo que puedas encontrar, y al cabo de una o dos horas te despiertas con un hueco en el estómago que te exige que hagas algo por rellenarlo” (Grian, 1998, p. 109; “Cayendo la tarde no pude seguir más. La pierna adormecida de dolor reclamaba descanso” (F. J. Castro Miramontes, 2006, p. 9); “Con el calor del sol te quemas los pies. Yo intento ir por la línea blanca del arcén, pero a pesar de todo se me hacen grietas” (Grian, 1998, p. 111).

La peregrinación actual muestra las representaciones y valores que el cuerpo ha adquirido en nuestra sociedad en la que se ha convertido en un centro de atención y de cuidados. La sensibilidad ecológica pone el cuerpo en relación con la naturaleza y con la sensibilidad exaltadora de lo natural.

En el Camino, como en la vida, hay días en que las fuerzas te acompañan y días en que hay que pedirles que asomen la cabeza. De pronto un día te ves caminando el último de tu grupo, con la cabeza puesta en este o aquel dolor y llena de pensamientos derrotistas, para al día siguiente ir delante de todos, pletórico de fuerza y confianza en tus piernas (Grian, 1998, p. 69).

Como ya hemos visto, tanto el hecho de caminar, el esfuerzo, el sacrificio, como los albergues, la hospitalidad, la vida como tránsito y desprendimiento, remiten a estos sentidos religiosos que son percibidos como sentidos espirituales por parte de muchos peregrinos.

Por la noche en los albergues, una vez que me sellan la credencial, leo citas escritas en el libro de peregrinos. Recuerdo una que decía “El silencio es el eco de tu alma que busca la felicidad...” (Grian, 1998, p. 19)

El caminar exige limitar al máximo los útiles que el peregrino puede llevar en la mochila, de modo que muchos se van desprendiendo poco a poco de los que no son estrictamente imprescindibles. Esto resulta ser una experiencia muy reveladora para muchos peregrinos que motiva toda una reflexión acerca de las verdaderas necesidades humanas, del consumismo y de la artificialidad de nuestra vida. La experiencia del camino, el esfuerzo, los límites del propio cuerpo, enfrenta también al sentimiento de la fragilidad humana y de la dependencia de los otros.

“Somos peregrinos en la vida. Estamos tan sólo de paso, de camino hacia una tumba. Y podemos llevar algo de equipaje, pero sólo el imprescindible para no quedarnos en medio del camino. El resto es vivir, ver paisajes nuevos cada día, sin preocuparse por el mañana... ya que cada día tiene su propio afán”; “Al final, todo lo que acumulamos nos impide caminar, es un exceso de peso en nuestras mochilas que impide la vivencia libre de la existencia” (Grian, 1998, p. 157).

f. Significado del camino

El caminar y la hospitalidad son elementos esenciales de la estructura simbólica de la peregrinación. La peregrinación es una representación de la vida humana como un camino de tránsito, de renuncia y de sacrificio para alcanzar la vida verdadera mediante la resurrección.

“Durante la peregrinación, el abandono de nuestras habituales coordenadas vitales y la pérdida de nuestros habituales sistemas

psicológicos de seguridad nos llevan a un dramático cara a cara con nuestras propias actitudes ante la vida, hasta el punto de que la manera de hacer el Camino se convierte en un fiel reflejo de nuestra manera de andar por la vida". "Cualquier sendero espiritual, tenga el nombre que tenga y cualquiera que sea el método que siga, es básicamente un sendero de autoconocimiento" (Grian, 1998, p. 29).

El Camino proporciona un espacio para la representación y dramatización de la metáfora de la vida como un camino que es una metáfora raíz de nuestra cultura. Dicha metáfora y su ejecución ritual funciona como un eje de alusiones simbólicas y de evocaciones acerca de la vida, de la muerte, la finitud, la enfermedad, el límite, la renovación, la resurrección, la eternidad y, en definitiva, el sentido de la vida humana.

"La prueba, el esfuerzo, incluso el sufrimiento, pueden ser experiencias de crecimiento, en la medida en que nos hacen contemplar la vida desde una perspectiva más profunda, con una hondura que no se tiene cuando todo te va bien"; "No deja de ser un motivo de esperanza el que los peregrinos nos ayudemos en nuestras fragilidades, nunca falta alguien que te ofrezca una sonrisa en momentos de zozobra, o agua ante la sed" (F. J. Castro Miramontes, 2006, p. 48).

Las tres condiciones básicas de las que hemos venido hablando, los itinerarios históricos, el caminar y los refugios contribuyen a configurar un espacio de ruptura con las categorías propias de la vida cotidiana, subrayando el carácter diferencial y específico de este viaje.

"Durante un mes o más, todo depende de dónde se inicie el camino, nos podemos permitir el lujo de estar simplemente vivo, como el ser humano que es, sin tener que ponerse las máscaras que le exige

su entorno para ganarse la vida, sin tener que cumplir con unas normas que en muchas ocasiones son tan absurdas como innecesarias. (Grian, 1998, p. 61)

En Finisterre se experimenta el Camino con la llegada al fin de la tierra, frente a la que se abre la inmensidad del océano, lo desconocido. La muerte y la resurrección se evocan aquí en el simbolismo de la puesta del sol frente al cabo que se sabe que volverá al día siguiente en una cíclica renovación. Solo uno de nuestros peregrinos llegó a Finisterre.

Además del tiempo meteorológico, durante la realización del Camino se viven intensamente los ciclos del día y de la noche como tiempos interiores, el tiempo como experiencia. En este sentido, existe una conexión significativa entre la función narrativa y la experiencia humana del tiempo. El tiempo se hace tiempo humano. Hay una relación entre el tiempo y la identidad personal, donde nos reconocemos a través de las vivencias temporales. Nos reconocemos como peregrinos por nuestras vivencias en el Camino.

g. Impacto sobre la salud y la enfermedad

La salud es una experiencia del estado o el proceso cuando todo fluye sin problemas, funcionando de la manera habitual, sin obstáculos. Algo que uno siente introspectivamente. Es estar tranquilo en el mundo. Estar en sintonía con el mundo comprendiendo que el mundo no puede ser nunca todo mi mundo. Consciente de que comparto el mundo con otras personas con las que tengo que entenderme.

La salud es un ser ahí, estar en el mundo, un estar con la gente, un sentirse satisfecho con los problemas que le plantea a uno la vida y mantenerse activo en ellos. Es un equilibrio en el ritmo de la vida. No es un estado pasivo, sino más bien un balance dentro un proceso. La salud es sentirse que estás allí,

en el mundo, junto a otras personas en armonía, y ser acogido por un compromiso activo. La salud es la capacidad para alcanzar los objetivos vitales, aunque nuestro cuerpo no funcione correctamente.

La enfermedad de la mayoría de nosotros es una excepción, un contraste, una interrupción de nuestra manera normal de estar en el mundo. El ser en el mundo adquiere un carácter de no sintonía. Es la discapacidad para alcanzar los objetivos vitales, aunque nuestro cuerpo funcione correctamente.

Los seres humanos, peregrinos además, que son motivo de este análisis tenían problemas de salud, aunque no padecían enfermedades graves. Salvo el peregrino ALM, que consideró la realización del Camino “como muy dura para él”, el resto lo realizaron sin aparentes problemas. Aunque pensemos que la enfermedad es una limitación insuperable para la realización de un determinado propósito en la vida, esta limitación, muchas veces, no es de carácter físico sino de tipo psicológico. Puede consistir en la falta de confianza en uno mismo.

ALM, un peregrino belga realiza el Camino en contra de la recomendación de su cardiólogo. Presenta una enfermedad valvular cardíaca. Refiere que se encuentra mucho mejor que cuando lo inició. “Su cardiólogo no se lo cree” (Testimonio de peregrino).

ALM tenía más de 70 años y padecía una enfermedad cardíaca que limita el esfuerzo. Sin embargo, su decisión era hacer el Camino. Nos cuenta que era “uno de sus últimos deseos”. Y de hecho cumple su propósito y además se encuentra mejor tras hacer el Camino, tanto física como psíquicamente. El sujeto está más delgado tras el esfuerzo del Camino y ha dejado de fumar. Se encuentra mejor. Según me cuenta, “porque fumando no podía caminar”. Evidentemente todos estos factores están interrelacionados y conducen a una dirección positiva en la salud.

Otro de los peregrinos, ASS, una mujer que padece de flebotrombosis en las piernas, relata:

Cayendo la tarde no pude seguir más. La pierna adormecida de dolor reclamaba descanso (Testimonio de peregrino).

La pierna derecha, con la flebotrombosis, se le hinchaba, le producía dolor y se le adormecía. Pero ella hizo el camino desde O Cebreiro.

“Llegas al albergue en el que se hace parada y fonda. Te duelen los pies y la espalda, te duele la vida, te sientes abatido, pero al mismo tiempo noto en lo más profundo una enorme felicidad porque, aunque me han dicho que estoy enfermo, estoy cumpliendo mi propósito. Cuánto influye la mente en la evolución de nuestras dolencias. Podemos hacer mucho más de los que creemos. Santiago me ayudaba a tirar adelante”; “Respirar aire puro es bueno para mi corazón y mis pulmones” (Testimonio de peregrino).

La experiencia del camino, el esfuerzo, los límites del propio cuerpo, enfrenta también al sentimiento de la fragilidad humana sobre todo cuando se está enfermo. Si es difícil y duro para una persona joven y en buena forma física hacer el Camino, hacerlo con una enfermedad es increíblemente meritorio.

La mayoría de las enfermedades limitan el esfuerzo, no solo porque las propias enfermedades condicionan una limitación física sino por la melancolía que asocian muchas veces. Pero la melancolía no siempre se asocia a la depresión. Los melancólicos son seres insatisfechos que buscan mejorar y cambiar porque no están de acuerdo con lo que hay en ellos mismos o lo que ven en la sociedad. Si consideran que el Camino puede ayudarles, pues lo hacen. Para ellos lo importante es caminar.

De hecho, estos seres humanos no siempre buscan cumplir el objetivo sino estar ahí, mantener su deseo de cambiar.

El melancólico vive siempre en el abismo del mundo, las crisis le atenazan. Está angustiado porque tiene que hacer algo, pero nunca está conforme con lo que hace. Su vida es caminar. Aunque disfruta del mundo, nunca está conforme, no posee o no escucha su deseo interior de plenitud. El mundo se le desmorona y el melancólico vaga por los restos de su existencia. Sin embargo, no desea permanecer llorando sobre las ruinas, perdido y desesperanzado. Se levanta y sigue.

Es importante diferenciar el ser melancólico del depresivo. Una de las diferencias es la capacidad de volver al mundo por medio de una vía creativa. Ante los problemas el depresivo pierde la esperanza de poder volver a construir su mundo y se pierde en el sinsentido de la existencia. Por el contrario, el melancólico encuentra el modo de dotarla de sentido.

Tras analizar estos relatos, creo algunos de estos seres humanos tienen rasgos melancólicos. Son seres con desasosiego interior debido a su condición humana. Saben que es posible encontrar formas de ser feliz en un mundo con sufrimiento. Su insatisfacción existencial les lleva a cuestionarse el mundo una y otra vez. Entran muchas veces en etapas de crisis, se vuelven hacia sí mismos y se separan del mundo. Pero también realizan análisis críticos y destruyen, tras la crítica, las estructuras creadas tras ver cuál de ellas puede permanecer en su nueva realidad. Necesitan reflexión y el Camino se la da.

Es evidente, que algunos peregrinos realizan el Camino como un modo de psicoterapia, y relacionan explícitamente la decisión de hacer el Camino con crisis personales o transiciones vitales. La reflexión acerca del yo y de la identidad aparece como una constante en la experiencia de los peregrinos.

Las ayudas que se reciben de los demás, los alimentos, el agua, la curación de heridas de los pies, la orientación oportuna, adquieren una gran importancia y consiguientemente la

relación con “el otro” representa también un tema de reflexión importante.

“No deja de ser un motivo de esperanza el que los peregrinos nos ayudemos en nuestras fragilidades, nunca falta alguien que te ofrezca una sonrisa en momentos de zozobra, o agua ante la sed, o una cura de ampollas para quienes no estamos acostumbrados a sentir el dolor de pies. La solidaridad nos puede ayudar a humanizar un poco más este mundo de horrores” (F. J. Castro Miramontes, 2006, 48); “El Camino de Santiago se convierte en una escuela irremplazable de enseñanzas sobre la vida, y sobre todo lo que tiene que ver con la vida. Sobre la amistad, sobre el amor, sobre el compañerismo y la pareja, sobre la alegría y la tristeza, sobre el gozo... y sobre el dolor...” (Grian, 2006, p. 48); “La enfermedad es un mal. Jamás he considerado que la resignación sea la respuesta al sufrimiento” (F. J. Castro Miramontes, 2006, 29).

En algunos casos, el Camino es una ruta de la terapia, en cuanto lleva a profundas experiencias catárticas e interiores. El Camino y la propia serena reflexión durante el caminar nos facilita la elaboración de estrategias adaptativas que nos permiten llevar mejor las enfermedades.

5. REFLEXIONES FINALES

El significado del Camino es el que aportan los peregrinos con sus relatos. Si estos caminantes padecen alguna enfermedad, su relato adquiere un valor especial. Uno de nuestros enfermos padecía una cardiopatía y tras consultar a su cardiólogo inició el Camino. A pesar de los riesgos para su salud, el médico comprendió y apoyó el proyecto.

Los pacientes acuden al médico porque piensan que su vida ha cambiado. Piensan que el médico les puede ayudar en

traer alivio. La práctica médica es una forma de encuentro; un encuentro clínico donde existe comprensión compartida y confianza mutua. Hay un diálogo, un lenguaje común con sintonía recíproca. El paciente con su autonomía y el médico con su preparación técnico-científica se ponen de acuerdo sobre cómo abordar el problema de salud. La práctica clínica es un proceso hermenéutico que se lleva a cabo a través de un diálogo compartido y utilizando el lenguaje. Es un encuentro mutuo de dos horizontes con un proyecto conjunto que resulta en una decisión terapéutica. Este camino “del otro” se puede interpretar analizando el lenguaje.

La ciencia médica convierte todo caso clínico en un relato, la historia clínica, en donde la enfermedad se concibe como un episodio biográfico, que solo adquiere sentido en el interior de ese contexto. Este relato requiere interpretación. Ser enfermo es ser interpretado como enfermo.

Esta aproximación a una medicina narrativa es lo que se viene defendiendo en las últimas décadas como modelo de cuidado y atención sanitaria que quiere ir más allá de una relación técnica electiva, para centrarse en la relación clínica y en la comprensión de los contextos que dan sentido a la toma de decisiones.

La salud es el ritmo de la vida, un proceso continuo en el cual el equilibrio se estabiliza una y otra vez. El análisis de la salud lo sitúa Gadamer en el nivel del “mundo de la vida”, entendido como patrón cultural de significados intersubjetivos precientíficos. Se toma en consideración no únicamente la ausencia de enfermedad biológicamente detectable, ni un sentirse-a-sí mismo sano, sino también el ser en el mundo del paciente.

El ser humano-peregrino es un *homo viator*; el Camino es un modo de ser. Estamos continuamente buscando algo para satisfacer nuestras exigencias. Esta constante insatisfacción motiva un deseo de moverse en búsqueda de experiencias que

nos permitan satisfacer los anhelos interiores. La mayoría de los peregrinos busca la autenticidad; de hecho, intentan guardar las relaciones con el pasado y, por esta razón, quieren recorrer las mismas rutas que la Edad Media y evocar las sensaciones de esta época.

El significado que el Camino tiene para un ser humano le hace sentirse sano y realizar el esfuerzo a pesar de ocasionalmente padecer un cuerpo fisiológicamente alterado. El Camino posee un valor espiritual y metafísico profundo, es un camino multirreligioso y multicultural. Los ritmos de la peregrinación no son solo visibles, sino que son también ritmos escondidos e interiores. Los ritmos interiores están marcados por sentimientos y emociones, como por ejemplo la solidaridad, el sentimiento de dependencia, el desapego al lugar y al tiempo, la comunión con la naturaleza, el descentramiento del yo en lugar del tú.

Nuestros peregrinos narran como la vivencia del Camino impacta sobre su enfermedad. Más arriba hemos aportado los textos de sus relatos. Ricoeur sostiene que la narración es vida vivida. Por lo tanto, la experiencia humana posee una dimensión narrativa, es decir, tiene una estructura narrativa y todo esfuerzo que quiera dar cuenta de lo humano tendrá que contar con lo narrativo. Por esta razón, la teoría del texto se convierte para Ricoeur en un modelo general para el estudio de la acción humana, pues esta es concebida como una obra abierta a cualquiera que pueda leer.

Estamos arrojados a la existencia, a una existencia que es temporal. Los enfermos que hacen el Camino son conscientes de su finitud. La enfermedad impacta sobre la experiencia subjetiva del tiempo. El Camino material, también se acaba con la Compostela, aunque su efecto transformador y trascendente se mantiene mucho más tiempo. Para nuestros enfermos, además de peregrinos, la realización efectiva del Camino, los caminos históricos, el caminar y los refugios, se convirtieron en

elementos generadores de reinterpretaciones y, a la vez, articuladores de referentes de sentido que les ayudaron a sobrellevar sus dolencias, tanto físicas como espirituales.

CONCLUSIONES

1. El ser humano es, un “ser-interpretado”, un ser activo, que hay que comprender a través de sus actos, de sus contextos y de su escenario ontológico.

2. Una hermenéutica aplicada al discurso del enfermo confirma la dimensión existencial y ontológica inherente al lenguaje, en el que las metáforas, símbolos, comparaciones y toda una serie de figuras del lenguaje tienen una gran relevancia. No son meros adornos del discurso sino núcleos de sentido profundo.

3. Una hermenéutica aplicada al relato del enfermo nos permite corroborar la tesis de Ricoeur de que nuestra vida es un relato a través del que construimos la propia identidad.

4. El análisis hermenéutico del hombre enfermo agudiza esta búsqueda de sentido e identidad al enfrentarse, sin tapujos, a la propia existencia amenazada por la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agís Villaverde, M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Ed. Instituto Enmanuel Mounier, Madrid, 2011.
- Castro Miramontes, F. J. *Al encuentro con la vida Diario de un peregrino*. Ed. San Pablo, 2006. Grian. El Camino de Santiago en el Camino de la Vida. Ed. Oleisco, 2006.
- Coelho, P. *Diario de un mago*. Eds. Martínez Roca, 1995.
- González Gabarain, A. *El gran caminante. Desde el hogar hasta el final de la Tierra*. Ed. Erroletta, 2012

Herrero Pérez N. “La recuperación de la peregrinación jacobea: aportaciones al debate acerca de las relaciones entre turismo y peregrinación”. En: Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera (coord.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*. Donostia, Ankulegi Antropologia Elkarte, 2008, pp. 123-138.

Ricoeur, P. *Tiempo y narración*. Ed. Cristiandad-Siglo XXI, Madrid, 1991.

Tojar Hurtado, JC. *Investigación cualitativa. Comprender y actuar*. La Muralla, 2006.

Balizas del camino hermenéutico en un mundo cambiante

LUÍSA PORTOCARRERO

Universidade de Coimbra

I

EL CONCEPTO de *fusión de horizontes* históricamente diferentes, emblemático de la hermenéutica de Gadamer, nos hace una propuesta fundamental, ya en los años sesenta del siglo XX: hay que pensar un nuevo camino para la racionalidad. En los días de hoy, en que Europa ha sido asolada por refugiados de guerra que comparten una simbólica totalmente diferente de la occidental, lo que necesitamos es justamente modelos que nos permitan construir un nuevo camino de entendimiento. La principal intención del modelo gadameriano, que fue después compartido y modificado por Ricoeur, es justamente el de criticar la exclusividad del modelo dominante de la razón en Occidente, centrada en la superioridad del método y en el ideal de eficacia y exactitud. De ahí, la importancia de un análisis de la propuesta de Gadamer para pensar la metáfora dialógica del camino como modelo apropiado al ámbito de las relaciones humanas.

La novedad de la posición gadameriana consistió en romper el imperio de la subjetividad trascendental del Occidente moderno y hacernos reflexionar en el hecho de que existen diferentes horizontes históricos de comprensión ya que todo

el entendimiento humano es finito y limitado. Es decir, en la línea de la valoración heideggeriana de la prioridad de la pre-comprensión, Gadamer afirmaba que no hay comprensión transparente, que el hombre habita poéticamente el mundo y las poéticas de su habitar son diferentes de cultura a cultura. Lo que significa que partimos siempre de presupuestos, de los que no disponemos, pero que nos condicionan, o como dirá más adelante P. Ricoeur, de símbolos que marcan nuestro hábito y condicionan nuestro poder de comprender y crear.

Estos símbolos son recibidos a partir de nuestra inserción originaria en instituciones, es decir, a partir de una memoria pública o conjunto de costumbres que tienen su efecto en la propia estructuración de nuestra identidad; son precisamente la primera baliza de un camino por hacer. Es decir, cuando se ponen en cuestión, nos llevan a percibir que hay otras costumbres y tradiciones, tan pronto como debemos abrirnos al difícil reconocimiento de la multiplicidad de perspectivas que dominan la comprensión del mundo del ser humano.

Pero ¿por qué necesitamos esta apertura? Porque, nos muestra Gadamer, somos seres que anticipamos siempre la verdad, a partir de nuestra perspectiva, pero estamos simultáneamente sumidos en la no verdad (siendo finita, la presuposición humana de la verdad, no puede disociarse de sus ilusiones¹). El *Dasein*, para el filósofo (que busca hacer una fenomenología del acto de la comprensión), es un ser mixto que anticipa la perfección, pero que siempre está marcado por la incertidumbre, el malentendido y la necesidad del camino. Por lo que finalmente debe reconocer que hay otros que parten de pre-comprensiones diferentes y que pueden ayudar a hacer el camino. Lo que significa que él mismo necesita someter sus

1. Cf. H.-G. Gadamer. *Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1967, 142.

propias suposiciones a un diálogo crítico que le permita probarlas como sentido y valor².

Tal es la relevancia de la hermenéutica de Gadamer: solo reconociendo la participación de todo hombre en el acontecer del Ser y de la verdad, que nos remite fundamentalmente a la experiencia del secreto como la forma más elevada de la verdad, podremos aceptar al otro y percibir que existe verdad más allá de nuestra perspectiva. La fenomenología hermenéutica de la comprensión apunta pues a una ontología de la participación que nos ayuda a entender por qué Gadamer puede incluso hablar, contra el peso de la Ilustración, en la rehabilitación de los conceptos de tradición y preconcepto como condiciones de la comprensión.

Si Heidegger mostró fundamentalmente con su *Kebr* que el *Cogito* es lo que está en el interior del ser y no al contrario, a Gadamer le interesa explorar lo impensado de Heidegger, es decir, las consecuencias éticas y epistemológicas del nuevo camino abierto por su maestro³. El objetivo es ahora crear las categorías que permitan percibir la cuestión específica de la alteridad sin reducirla a lo mismo. “Este tema me orientó desde el principio”⁴, dice el filósofo, en el sentido de sostener contra todas las formas de antropocentrismo que la dimensión hermenéutica de la comprensión descentra al hombre de su narcisismo haciéndole reconocer que el otro puede tener razón.

Gadamer invierte así el camino que nos llevó de Bacon a Descartes y a la Ilustración, afirmando que los prejuicios de un individuo constituyen mucho más de lo que sus juicios a la realidad histórica de su ser. Partimos siempre de un horizon-

2. Cf. En este sentido, H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* 1 Tübingen: Mohr, 1986, 312-317.

3. Cf. J. Grondin, “La conscience du travail de l’histoire et le problème de la vérité en Herméneutique”, in *Archives de Philosophie* 44, 1981, 435-439.

4. Gadamer, *Wahrheit*, I, 9 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

te concreto y situado de comprensión que deriva de nuestra inserción en un pasado comunicacional, es decir de nuestro enraizamiento en una situación hermenéutica ya siempre lingüísticamente mediada. De ahí que los prejuicios y convicciones previas sean algo que no está a nuestra libre disposición⁵. En efecto, nadie está en condiciones de distinguir los prejuicios producidos de aquellos que son impeditivos, ya que “mientras un prejuicio nos domina no lo conocemos ni lo consideramos como tal...”. Colocar ante nosotros un prejuicio es imposible mientras continúe en juego de manera imperceptible; solo *acontece cuando es estimulado*⁶ por la cuestión del otro.

El camino solo puede ser entonces dialógico, porque solo con la ayuda del otro, que cuestiona y sorprende nuestras evidencias habituales, podemos crear sentido⁷. Es necesario ser al menos dos para que pueda existir algo real, verdadero y significativo. Hay que mostrar entonces al sujeto, que comprende a partir de un horizonte cultural específico, que no puede entregarse al dominio de sus propias anticipaciones, forzando la realidad para que encaje en ellas de un modo tal, que ignore el horizonte cultural del otro⁸. Necesita, por el contrario, tomar conciencia de sus presupuestos, para poder confrontar su perspectiva en cuanto a las cosas, con otras. Son los prejuicios no percibidos el verdadero origen de nuestra alienación y minoría⁹. Nos encerramos en el estrecho círculo de nuestra miseria, bloqueando toda la disponibilidad para aceptar al otro, que nos habla desde una cultura diferente. Son los prejuicios realmente falsos o ilegítimos aquellos que se convierten apresuradamen-

te en conceptos o ideas claras, unidimensionales y potencialmente extremistas, porque nunca se ponen en cuestión. Así, provocan el verdadero malentendido, es decir, la convicción de poder vencer por la fuerza todo lo mal-entendido instalándonos así en la falsa ilusión de la totalización y lo precipitado.

En suma, reconocer al otro que llega a nosotros como algo serio, esto es, como una interpretación y un valor, rechazando la tentación de tratarlo como una cosa puramente amenazadora o al contrario, disponible, tal es la verdadera condición de posibilidad que, según el autor, permite distinguir los prejuicios falsos, xenófobos, que se cierran al diálogo y a la interpretación, de los verdaderos que promueven la comprensión como *fusión / mezcla de horizontes*, esto es como saber, que sabiendo de sus límites es capaz de aprender con los otros¹⁰. Es necesario pues, promover una educación en este sentido, es decir, que reconozca al otro no como problema o amenaza, sino como el verdadero *medium* de la veracidad de los prejuicios de que todos partimos.

La verdad de los prejuicios, nos recuerda el filósofo, exige su ejercicio dialéctico, en un camino de profundización de la relación, que todos somos y ninguno posee por sí solo. Es fundamentalmente dialógica —una praxis de orden comunicativo, en la que cada uno es para el otro la ocasión de ser él mismo y, por eso, cada uno actúa en el otro como este actúa en sí mismo: “En realidad, el prejuicio personal solo entra realmente en juego, cuando él mismo está en juego. Solo en la medida en que se juega, él llega a conocer la pretensión de verdad del otro y *ofrecerle a su vez la posibilidad de jugar*”¹¹. Es decir, es en la reciprocidad y unicidad de cada encuentro donde se decide la problemática de la verdad o falsedad de los prejuicios.

5. Gadamer, *Wahrheit*, I, 301.

6. Gadamer. *Wahrheit*, I, 304. (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

7. Gadamer. *Wahrheit*, I, 304.

8. Gadamer. *Wahrheit*, I, 273-274.

9. Gadamer. *Wahrheit*, I, 274.

10. Cf. G. Warnke. *Hermenéutique, Tradition et Raison*. Trad. (Bruxelles : De Boeck, ed. Universitaires) 1991, 130-132.

11. Warnke. *Hermenéutique*, 130-132. (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

Cada uno puede así ensanchar, por medio de las críticas o concordancia con el otro, su propia particularidad¹² para abrirse con ella a lo excesivo o universal, a lo que, sin embargo, forma ya parte, es decir, a la comunidad posible a la que nos induce la propia búsqueda de la verdad. En el consenso, interrelación o *fusión de horizontes* así alcanzado, se expresa toda una nueva manera de comprender, que no representa solo la verdad de uno u otro, sino por el contrario un camino hecho a dos, una síntesis incierta porque siempre está abierta a nuevas glosas y comentarios¹³.

Si rechazamos el modelo hegeliano del saber absoluto, nos dice después P. Ricoeur en cuanto a este respecto, no tenemos otro remedio, para dar algún sentido a la idea de historia universal, que la experiencia del horizonte y de la “fusión de horizontes” como motor del proceso hermenéutico¹⁴. Sin embargo, no debemos olvidar, recuerda Ricoeur, que en esta fusión la tensión permanece y la armonización de las perspectivas nunca es total¹⁵. El encuentro o *fusión de horizontes* nunca es equivalente al fenómeno de la certeza o de la mediación total¹⁶. Porque, al contrario, es a la vez la experiencia de un conflicto fundamental que urge aclarar, dado que el propio Gadamer no lo explicitó suficientemente.

12. H.-G. Gadamer. *Gesammelte Werke, 2. Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, 2*. Tübingen: Mohr, 1986, 210.

13. Gadamer. *Wabreit* 1, 392.

14. P. Ricoeur. “Événement et sens”, in E. Castelli (ed.), *Révélation et Histoire. Actes du Colloque Organisé par le Centre International d’Études Humanistes et par L’Institut d’Études Philosophiques de Rome. Rome 5-11 janvier, 1971* (París: Aubier, 1971), 30.

15. Ricoeur. “Événement”, 30

16. Ricoeur. “Événement”, 31.

II

Para P. Ricoeur lo que provoca la Hermenéutica como modo de pensar, distinto de lo puramente reflexivo, es también la toma de conciencia de la condición, frágil y caminante de todo el pensar. Pero este camino parte desde luego, nos alerta el filósofo, de una textura simbólica fundamental que obliga a estar atento, ante todo, al propio poder significativo del lenguaje-símbolo. Es este poder lo que debe ser explicitado, sin falta¹⁷, pues Gadamer no le prestó demasiada atención.

¿Por qué? Porque son siempre dos y radicalmente opuestas las interpretaciones que hoy se hacen de la función significativa del lenguaje símbolo¹⁸. La hermenéutica de la confianza, de origen fenomenológico, cree en el poder revelador de los símbolos¹⁹ que habitan nuestro lenguaje, mientras que existe otra hermenéutica, la de la sospecha (iniciada por Nietzsche, Freud, Marx y prolongada por la actitud estructural), que subraya por el contrario la función disimuladora de todos nuestros símbolos²⁰. Es necesario pues, afrontar la complejidad de tal conflicto, si realmente queremos creer en la posibilidad de un diálogo de horizontes.

Lo que es importante percibir en esta polémica es justamente el hecho de que nos revela que la estructura significativa del lenguaje, habitada por los grandes símbolos que marcan las culturas, es siempre la de una paradoja o ambigüedad que solo la lógica hermenéutica de lo incierto permite captar²¹. Veamos entonces lo que entiende Ricoeur por símbolo: una estructura semántica de doble sentido, semántico y no semántico, y así,

17. P. Ricoeur, *De L’interprétation, Essai sur Freud*. París: Seuil, 1965, 23.

18. Cf. Ricoeur. *De L’interprétation*, 66 ss.

19. Cf. Ricoeur. *De L’interprétation*, 36-40.

20. P. Ricoeur. *De L’interprétation*, 40-44.

21. P. Ricoeur. *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. París: Labor et Fides, 1986, 37.

una doble intencionalidad en su propio sentido literal, que se presenta como un enigma, que tanto puede significar un modo nuevo de referencia como pura disimulación²². El símbolo nos hace entonces suponer que existe algo que simultáneamente se nos escapa e interpela, que se dice solo por medio del conflicto de las significaciones rivales y de sus respectivas interpretaciones²³. Un símbolo “refiere siempre a su elemento lingüístico a alguna cosa más”²⁴.

Lo que distingue así el lenguaje símbolo de todos los demás signos es, pues, según el filósofo, el hecho de que en él toda la función de referencia o representación, clásicamente entendida como espejo o adecuación, se haga ahora de una manera nueva, profundamente mediata, es decir, jugando con la propia dimensión intersubjetiva o comunicacional del sentido²⁵. El símbolo nos lleva a hacer camino, evoca, nada revela de concreto y exacto pero siempre dice algo diferente de lo que quiere decir²⁶; hace un llamamiento a la interpretación. En efecto, juega con la línea divisoria de *bios* y *logos*, “da testimonio de la radicación primordial del discurso en la vida”²⁷.

Por eso los signos simbólicos son opacos, nos recuerda Ricoeur, revelan la distancia e incertidumbre en que radica todo el lenguaje. Pero es justamente en esta opacidad, que reside

la profundidad de su revelación²⁸. Todo lo que el símbolo nos da es que pensar²⁹, luego lo da en la transparencia de un enigma³⁰, lejos de bloquear nuestra comprensión, provoca, al contrario, su dimensión excesiva. Quien comprende el símbolo comprende la realidad y el lenguaje, pero es una realidad diferente de la habitual o manipulable, que entiende. Un símbolo solo actúa cuando su estructura es interpretada³¹ y esto significa que la realidad a la que hace referencia no puede ser designada ni reconstruida como una cosa totalmente definida después de él³².

Que el acto de significar o advenimiento del lenguaje pueda significar también distancia, interpretación y disimulación³³ es entonces lo que la condición simbólica originaria del pensamiento permite percibir. Por lo tanto, es necesario repensar la verdadera naturaleza del lenguaje, en particular la esencia de su poder de manifestación³⁴, abriendo a la hermenéutica el conjunto de imágenes y símbolos, por medio de los cuales un grupo cultural expresa su adaptación a la realidad. Hoy, en una época de encuentro dramático con refugiados, marcados por otros presupuestos y por otras culturas, la reflexión filosófica de carácter hermenéutico debe justamente mostrar al mundo que no existe para el hombre finito e histórico la posibilidad de un lenguaje transparente. Todo lo que por sí mismo se muestra tiene en su origen una simbología ético-mítica que al expresarse pasa por el estrangulamiento o estrechez de la palabra humana³⁵.

22. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 26-36.

23. Cf. P. Ricoeur.

24. Cf. P. Ricoeur. *De l'interprétation*, 477-478. *Teoria da interpretação*, trad. (Lisboa: ed. 70, 1976), 65-66: “Assim a psicanálise associa os seus símbolos a conflitos psíquicos ocultos; ao passo que o crítico literário os refere a algo como uma visão de mundo [...]; e o historiador da religião vê nos seus símbolos o meio das manifestações do sagrado ou o que Eliade chama hierofanias”. (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

25. P. Ricoeur. *Philosophie de la Volonté II. Finitude el Culpabilité II. La Symbolique du Mal*. París: Aubier, 1960, 18 ss.

26. Ricoeur. *De l'interprétation*, 21.

27. P. Ricoeur. *Teoria da interpretação*, p. 71 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

28. P. Ricoeur. *La Symbolique*, p. 22.

29. *Ibidem*, 324.

30. *Ibidem*, p. 325.

31. P. Ricoeur. *De l'Interprétation*, 27-28.

32. P. Ricoeur. *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, París: Seuil, 1969, 295.

33. P. Ricoeur. *Le Conflit*, 231.

34. P. Ricoeur. *De l'interprétation*, 13.

35. P. Ricoeur. *Le Conflit*, 231.

En suma, existe una violencia fundamental de la palabra, que hoy debe afrontarse, en orden a que finalmente se entienda que, como ya Heidegger lo refiere, es en la disimulación que todo lenguaje se evidencia³⁶. Siendo así, el conflicto de las interpretaciones enfrentadas nos sitúa ante lo extraño y ante el otro que puede ser hostil, pero también da origen a la comprensión de la alteridad que está en nosotros, llevándonos así a la *solidaridad en el conflicto*. Esta permite crear el espacio verdaderamente no idólatrico de la apertura hermenéutica³⁷ al camino para el diálogo o entrecruzamiento de horizontes.

La metáfora del camino, aliada así al conflicto de las interpretaciones nos permite ir más allá de Gadamer y entender que la diferencia cultural, decisiva entre los pueblos, es justamente aquella que se refiere al conjunto de estas imágenes y símbolos, por medio de los cuales un grupo expresa lingüísticamente su adaptación a la realidad, a los otros grupos y a la historia³⁸. En efecto, nos recuerda Ricoeur, un núcleo ético-mítico, simultáneamente moral e imaginativo que da forma al poder de habitar y de crear de un grupo. Y condiciona también las apreciaciones concretas que están en la base de las diferentes actitudes de los grupos respecto a los demás, al trabajo, al poder y al uso de los utensilios³⁹. Es a este nivel donde la diferencia de las civilizaciones es más profunda, dado que cada grupo histórico-cultural posee un *ethos* que es un poder creativo ligado a una tradición, a una memoria y a un arraigo arcaico⁴⁰.

Respetando esta diversidad, la racionalidad hermenéutica de Ricoeur rechaza pura y simplemente el conflicto meramente agónico tal como toda la fusión apresurada, especialmente aquella que hoy puede ser representada por la propuesta de un

ethos mundial, de H. Küng. Escuchamos al filósofo: “La humanidad ha desempeñado su destino según una multiplicidad de lenguas, una diversidad de experiencias morales y en una pluralidad de espiritualidades y religiones. La humanidad es irreductiblemente plural”⁴¹. Lo que una propuesta como la de Küng olvida es justamente el valor del camino que el filósofo francés nos propone ahora, añadiendo a la fusión apresurada y al conflicto de interpretaciones la relevancia del modelo de la traducción.

De ahí que Ricoeur nos diga: “Insisto en la palabra comunicar; cuando descubrimos una lengua extranjera, apostamos que puede ser traducida”⁴². El problema real aquí es entender lo que se dice en la otra lengua y qué no se dice en la mía. “Se trata de un trabajo difícil de traducir con las dos vertientes del fenómeno de la traducción, pues por un lado aprendo a habitar en una lengua (cultura) extranjera y por otro lado la recojo en mí. En cuanto a esto, acabo de usar la expresión hospitalidad lingüística. ¿No será este trabajo marcado por un gran ecumenismo, una especie de hospitalidad de convicción de que sería reconocida la expresión común en ética, sino también la diversidad de caminos para llegar a esta ética a partir de un fondo de convicciones que es más que Ético?”⁴³

La traducción no conduce a la fusión, busca por el contrario la composición entre las diferentes formas de lo humano, pretende construir el análogo y plantea por sí misma un problema ético que no se ajusta más al voto de una ética planetaria ni al modelo de un conflicto total: una buena traducción “solo puede referirse a una *equivalencia* presumida no fundada en

36. P. Ricoeur. *Le Conflit*, 231.

37. *Ibidem*, pp. 506-507; 510.

38. P. Ricoeur. *Lectures*, 1. *Autour du politique*, París: Seuil, 1991, p. 246.

39. *Ibidem*, p. 242.

40. *Ibidem*, p. 246.

41. *Ibidem*, p. 247 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

42. *Ibidem* (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

43. P. Ricoeur. “Entretien Hans Küng-Paul Ricoeur autour du ‘Manifeste pour une éthique planétaire’ (Ed. du Cerf) de Hans Küng”, in www.fondsriceur.fr, acceso: 30-III-2015 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

una *identidad* de sentido demostrable”. La ética planetaria de H. Küng le parece a Ricoeur abstracta porque separada de las convicciones, especialmente de las apreciaciones concretas que soportan la diversidad de experiencias morales, inherentes a las múltiples culturas y religiones. Para Ricoeur, por el contrario, el verdadero problema “es reconocer que hay verdad fuera de nosotros”, “que los demás tienen acceso a otro aspecto de la verdad diferente del mío”.

Esto es lo que nos sorprende: la humanidad no se formó según un estilo cultural, único, sino de acuerdo con figuras cerradas y diferentes: las culturas. Es necesario pues comprender que mi simbolismo no agota las potencialidades de simbolización de lo fundamental, tan pronto como es absolutamente necesario abrirnos a otras culturas y religiones, a fin de traducir lo plausible a partir de la capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones fundamentales de un pueblo. Es necesario un verdadero desciframiento, una interpretación metódica de estas imágenes y símbolos que constituyen “lo que podríamos llamar el sueño acordado de un grupo histórico”.

Sin esta traducción no habrá diálogo verdadero entre los diferentes grupos culturales. En efecto, solo la traducción prepara una discusión fructuosa que sea el camino en la dirección hacia el fondo común que soporta cada cultura, lengua o religión. Ricoeur nos recuerda que no existe en ningún lado un lenguaje universal. Vivimos inevitablemente en esta multiplicidad de lenguas. Así se comprende el fracaso del esperanto. “No podemos hablar el esperanto”. Es siempre a partir de una situación histórica y de una lengua particular que surge el problema de la necesidad de comprender lo que se dice en otra lengua (y que no se dice en la mía). “Los sincretismos no tienen nada de creador; por lo tanto, es necesario oponerles la comunicación. Traducir para que se pueda comunicar: he aquí el camino que prepara el diálogo y la *fusión* de horizontes.

Esta tarea nos recuerda el filósofo, es hoy absolutamente necesaria dada la experiencia que Europa hace del encuentro con las otras tradiciones culturales. Encuentro, como sabemos, nada pacífico para nosotros los europeos, porque en el momento en que descubrimos que existen varias culturas y no una cultura, en el momento en que por consiguiente confesamos el fin de una especie de monopolio cultural, ilusorio o real, que era el nuestro, estamos amenazados de destrucción por nuestro propio descubrimiento; en efecto, de repente es posible que no existan sino los *otros* y que seamos nosotros mismos un otro entre los *otros*⁴⁴. Es entonces posible que, desapareciendo toda la significación en que nos habíamos basado, podamos pasear a través de las civilizaciones como a través de vestigios o de ruinas. Dejaríamos completamente de ser creadores y de poder encontrar al otro.

Para poder dialogar con el otro es preciso que sepamos mantener nuestro propio sí mismo y como nos recuerda Ricoeur, sólo una cultura viva que sea al mismo tiempo fiel a sus orígenes y creativa en el ámbito artístico, literario, filosófico y espiritual es capaz de soportar el encuentro con otras culturas y de dar un sentido a este encuentro. “La historia de los hombres será cada vez más una vasta explicación en que cada civilización desarrollará su percepción del mundo en la confrontación con todos los otros. Esta es probablemente la gran tarea de las generaciones futuras. Nadie puede decir lo que sucederá con nuestra civilización cuando ella haya encontrado verdaderamente a las otras civilizaciones de forma diferente a la del choque de la conquista y de la dominación. Hay que confesar que este encuentro no ha tenido todavía lugar al nivel de un diálogo verdadero”.

44. P. Ricoeur. “Civilisation universelle et cultures nationales”, in www.fondsriceur.fr, acceso: 30-III-2015 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

La hermenéutica, como proceso que implica la hospitalidad ética de la traducción, que puede transformar la hostilidad en hospitalidad, es un camino de aprendizaje que no tiene siempre razón. Ella entra en acción, sabiendo lo difícil que es este camino que puede no ser exitoso. Pero nos recuerda que hay que pensar a partir de símbolos, reconociendo que el símbolo da que pensar y que la reflexión puramente conceptual y que ha sufrido el efecto de la globalización necesita ser recargada. Necesitamos, recuerda Ricoeur, volver a nuestro origen hebreo, a nuestro origen cristiano para poder ser un interlocutor válido en el gran debate de las culturas. Pasaremos entonces del ideal un poco utópico de la “fusión de horizontes” a la traducción en tanto camino inagotable de construcción del análogo, de hospitalidad y de testimonio de la actualidad de la hermenéutica; este es el camino que las generaciones futuras deben recorrer. La traducción nos coloca ante el otro que de hecho puede ser hostil, pero nos revela simultáneamente el otro que está en nosotros y al que no damos atención.

Traducción
ALBA IGLESIAS VARELA

El diálogo como hospitalidad lingüística

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE
Universidad de Santiago de Compostela

1. “HOSPES FUI ET SUSCEPISTIS ME”

EL FENÓMENO DE LA HOSPITALIDAD está asociado a una virtud cívica y hogareña: acoger, recibir como invitado, hospedar a alguien que llega a nuestra casa. Los que vivimos en Santiago de Compostela o en Roma, dos grandes centros de la peregrinación cristiana, asociamos también en concepto de hospitalidad a la acogida al peregrino. El término peregrino posee una rica semántica que alude a quien camina a través de los campos “peragrar”, y por extensión, de pueblos y naciones. El peregrino deja atrás la comodidad de su hogar y se pone en camino hacia un lugar sagrado, hacia un santuario. Mientras dure su viaje y también cuando llegue a la meta necesita de la hospitalidad, erigida en una virtud cristiana, pues quien hospeda a un peregrino es al mismo Jesús a quien acoge: “Fui forastero y me acogisteis”, podemos leer en el Evangelio¹.

Aunque, en realidad, esta metáfora de la peregrinación ha servido para evocar la condición itinerante del hombre y su sed de conocimiento y también de aventura. Se viaja para tener ex-

1. “Hospes fui et suscepistis”, Mt 25,35.

perencias y ampliar nuestro conocimiento del mundo, además de hacerlo por el mero placer de viajar y conocer lugares nuevos. En cualquiera de sus acepciones, la peregrinación implica esta sensación de menesterosidad existencial, aunque sea meramente coyuntural: nos hallamos en una tierra extraña, somos forasteros, y necesitamos la hospitalidad de los demás.

Aprovechando la fuerza de esta metáfora, el filósofo francés Paul Ricoeur nos habló también de una hospitalidad lingüística (*hospitalité langagière*) que, a su juicio, encarna a la perfección la tarea de la traducción. “La traducción no solo plantea un trabajo intelectual, teórico o práctico, sino también un problema ético. Acercar el lector al autor, acercar el autor al lector, aun a riesgo de servir y traicionar a dos amos, es practicar lo que me gusta llamar la hospitalidad lingüística”². Los valores éticos de esta “hospitalidad lingüística” los concreta Paul Ricoeur diciendo que gracias a ella “el placer de habitar la lengua del otro se compensa con el placer de acoger en la propia morada la palabra del extranjero”³.

En el presente trabajo me gustaría añadir el “diálogo” como una modalidad de *hospitalidad lingüística* en la que subyace una ética. En primer lugar porque dialogar significa una actitud de escucha y respeto a las razones de otro. Y, en segundo lugar, porque nos libera de actitudes dogmáticas al entender que la verdad es una conquista colectiva. Dialogar es acoger las razones del otro e intentar hacer de esta práctica comunicativa y filosófica un auténtico arte de la razón compartida. Aunque, como es natural, el intercambio de puntos de vista puede dar lugar a un “conflicto de interpretaciones”, rótulo que utilizó Paul Ricoeur para caracterizar la tarea de la hermenéutica⁴.

2. Ricoeur, P. *Sur la traduction*. Bayard, París, 2004, p. 42.

3. *Ibid.*

4. Cf. Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique II*. Seuil, París, 1969.

2. DE LA ETIMOLOGÍA A LA LÓGICA DIALÓGICA

“Diálogo” es una palabra que proviene de dos términos griegos *διά* (a través) y *λόγος* (logos, discurso). De ahí pasa al latín “dialogus” de donde la recibimos nosotros con el significado de “diálogo”, “conversación”. Se trata de un discurso circulante, situado en el inestable intercambio de pareceres. Así pues, lleva inscrita en su propia etimología una vocación peregrina, afín tanto al conocimiento de las cosas como al conflicto de interpretaciones, inherente al intercambio de razones. Es discurso (logos) pero condenado a vagar indefinidamente entre dos o más interlocutores que hablan en amigable charla o en acalorada discusión. Es quizás la modalidad que mejor se ajusta al dinamismo propio del intercambio de ideas. Un camino cuya meta sería la verdad, horizonte de nuestro discurso, situado siempre más allá de donde nos encontramos.

La potencialidad filosófica del diálogo dio lugar a que pronto se adoptase no solo como método para avanzar en el conocimiento de la verdad (Sócrates) sino a que surgiese un auténtico arte del dialogo denominado dialéctica (*dialectiké techné*). “Dialéctica” es una palabra compuesta del mismo prefijo “*διά*” (a través de) y “*λεκτος*”, participio del verbo “*λεγο*” que en voz activa significa “escoger” y en voz media y pasiva significa “conversar”. Dialéctica, por tanto, es lo que se produce a través de la conversación, pero también, aprovechando una de las acepciones del verbo “lego”, es lo escogido para decir, el contenido de la conversación. Una acepción coherente con el hecho de que el diálogo, elevado a categoría filosófica, exige dotar de contenidos cognoscitivos a este juego de preguntas y respuestas.

Según Platón, introductor del término en el ámbito filosófico, el dialéctico es aquel que sabe preguntar y responder con sentido, es un especialista en el diálogo (Crát., 390 C). La dialéctica, nos dice Platón en *La República*, es el arte relativo

al diálogo o la conversación. Su misión, en sintonía con lo defendido por Sócrates, es llevarnos hasta la contemplación de la realidad en el alma. Es bien sabido que para Platón era la dialéctica, y no la hermenéutica, el auténtico camino para avanzar en el conocimiento de la verdad. La única condición era que estuviese orientado hacia el conocimiento y no hacia la disputa retórica vacía practicada por los sofistas, que no eran precisamente santos de la devoción platónica.

El verdadero preguntar, opina Platón, no consiste en formular una pregunta sino en ser capaz de adecuarla para descubrir lo que no se sabe. El filósofo griego supera, de este modo, el callejón sin salida al que habían conducido los sofistas de última generación al conocimiento humano al defender su imposibilidad⁵. La dialéctica supera este atolladero al ser un arte indagatorio que progresivamente nos hace recuperar un conocimiento que llevamos dentro, inscrito en nuestra alma (que lo ha conocido todo y solo tiene que recordar, *anamnesis*). La dialéctica da prueba de su efectividad porque sabe qué preguntar y hacia dónde dirigir la pregunta: es el arte de conducir el diálogo.

Así pues, la dialéctica platónica toma su fuerza del valor argumental de la interrogación. Interrogar supone que existe un acuerdo con relación a un objeto sobre cuyo contenido se quiere indagar. Se trata, pues, de llegar a un acuerdo y la respuesta a la pregunta planteada confirma la posibilidad potencial del acuerdo. Este es un tema analizado desde la antigüedad que he querido recuperar para sentar las bases de lo que he denominado la *razón compartida*.

Se puede decir, siguiendo esta lógica dialógica, que no hay materias que se puedan tratar sino problemas que hay que intentar resolver. Una tesis filosófica es siempre una respuesta a una

pregunta y, como tal, está abocada a ser comprendida. O como afirma V. Goldschmidt en su obra clásica sobre la dialéctica platónica, “el acto de plantear la pregunta’ y ‘el acto de responder’ se reúnen, a lo largo del movimiento estructural de la obra, para formar un único y mismo acto”⁶. Ahora bien, es necesario aclarar que comprender no significa necesariamente compartir las mismas tesis, los mismos argumentos, y concordar plenamente con el discurso del otro. Razón por la que la hermenéutica contemporánea se ha construido más como conflicto de interpretaciones, a partir del carácter abierto de los textos, que como plebiscito aprobatorio a lo expresado por el filósofo-escritor de filosofía.

Si algo caracteriza o debiera caracterizar al diálogo, sea éste oral o escrito, es su oposición frontal a cualquier tipo de posición dogmática. Debemos estar dispuestos a dejarnos decir algo por el otro o por los textos. Una predisposición interior que inaugura propiamente el proceso hermenéutico y también el cognoscitivo, heredada del reconocimiento de la propia ignorancia de la que Sócrates hacía gala como punto de partida del conocimiento. Sócrates acostumbraba a reclutar a sus interlocutores en el ágora y la entrada en materia era a menudo laboriosa. La pregunta inicial nunca iba dirigida al desvelamiento de un fin abstracto, este aparecía subsiguientemente. El primer objetivo de este intercambio de preguntas y respuestas iniciales era lograr que el interlocutor reconociese su ignorancia. A partir de ahí comenzaba propiamente el debate filosófico de ideas conducente al conocimiento. Por eso, desde su introducción en el ámbito filosófico, el diálogo busca formar y no solo informar. La fórmula para lograr dicho objetivo es la de proponer, más que imponer. Se trata de un modo de conocimiento susceptible de ser aprehendido tanto de forma

5. Según el famoso principio erista, no podemos conocer lo que sabemos (nadie busca saber lo que ya sabe) ni lo que no sabemos (nadie busca saber si no sabe qué buscar).

6. Goldschmidt, V. *Les dialogues de Platon —structure et méthode dialectique*, PUF, París, 1988 (4), p. XXVI.

oral como escrita. Y está, al mismo tiempo, a disposición de las preguntas y respuestas del intérprete o del interlocutor. Tanto en el contexto socrático como en la actualidad se trata de llevar al interlocutor o al lector a ese espacio común que he llamado la razón compartida. Al dialéctico le concierne ganar el acuerdo de su interlocutor en cada paso de su razonamiento para permanecer en la senda del conocimiento, invitándole a desecher soluciones fáciles y a perseverar en el camino que conduce a la verdad. ¿No ha sido este el horizonte de la filosofía de todos los tiempos?

3. TRES TIPOS DE DIÁLOGO

Lo que nos enseñan los antiguos y todavía hoy podemos corroborar es que el diálogo cumple la esencia del lenguaje, nacido para poner en comunicación a los seres humanos, suscitando los valores éticos asociados a ese tipo de hospitalidad lingüística que tiene como horizonte un cierto consenso que hemos llamado “razón compartida”. Se construye a partir de una lógica de preguntas y respuestas cuyo fin sería el conocimiento de las cosas y del otro. Cada vez que avanzamos en esta lógica, añadiendo informaciones, aclaraciones, matices, nos acercamos a esa verdad inalcanzable para el otro y para nosotros mismos. “La cuestión de la incapacidad para el diálogo —nos dice Gadamer—, se refiere más bien a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro”⁷. No hay, por tanto, una incapacidad del diálogo sino más bien una incapacidad de nosotros mismos para abrirnos al otro (y viceversa). Algo que adquiere gravedad e importancia pues como también nos dice este mismo autor “el

7. Gadamer, H.-G. “Die Unfähigkeit zum Gespräch (1972)”, en Gadamer, H.-G. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke, Band 2, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1993(2), p. 208.

hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre”⁸.

En este breve pero fecundo trabajo de Gadamer que acabo de citar en torno a la cuestión del diálogo va a distinguir tres tipos fundamentales: la negociación, el diálogo terapéutico y la conversación familiar. Yo hablaré también de tres tipos de diálogo pero me decantaré por tres modalidades muy distintas a las indicadas por el filósofo alemán. La diferencia viene marcada por restringirme al ámbito del pensamiento filosófico. De esta manera distinguiré entre el diálogo filosófico, cuyo ejemplo prototípico lo hallamos en el practicado por Sócrates, base de la posterior dialéctica platónica; el diálogo implícito en los textos filosóficos entre el autor y el lector, construido sobre la base de una lógica de la pregunta y la respuesta como modelo del texto; y el diálogo con uno mismo, sobre el que se construye el pensamiento.

a) *El diálogo filosófico: a propósito de Sócrates*

La filosofía ha utilizado fundamentalmente la mediación de la escritura como vía de expresión. Pero eso no significa que no hayan existido históricamente y que no existan en la actualidad otras modalidades vinculadas al discurso oral. Diálogo filosófico, conferencia, alocución radiofónica o televisiva, lección magistral, entre otras. De todas estas modalidades la que tiene mayor abolengo histórico es el diálogo, que inevitablemente vinculamos a la figura de Sócrates, filósofo ágrafo por propia voluntad.

En el pensamiento de Sócrates están presentes cuestiones relativas al valor del lenguaje, a la contraposición entre verdad y coherencia significativa, a la investigación sobre el significado de las palabras y su repercusión filosófica. Pero de entre todos

8. Gadamer, H.-G. “Die Unfähigkeit zum Gespräch (1972)”, p. 214.

sus temas es quizás el valor concedido a la estructura de la pregunta y la respuesta como modelo del filosofar el que traerá consigo mayores repercusiones hermenéuticas. Gadamer, como después veremos, será uno de los herederos de esta estructura, conocida como la “lógica de la pregunta y la respuesta”, una lógica encargada de crear la conciencia hermenéutica y cuya función no es solo la de dar respuestas satisfactorias a los problemas sino la de descubrirlos o formularlos al hilo de lo que expresa el texto. Para Gadamer, la conciencia hermenéutica debe su eficacia a aquello que es susceptible de ser elevado a rango de problema. Y son planteamientos como estos los que nos recuerdan el talante y los modos del filosofar socrático.

El método de Sócrates está destinado a despojar el alma de la ilusión del saber (cuando en realidad no se sabe), preparándola, de este modo, para acoger la verdad. La “dialéctica” de Sócrates consta de dos momentos: la refutación y la mayéutica. El primero destinado a llevar al interlocutor a reconocer su ignorancia o su error. En cuanto al segundo, pensaba el filósofo griego que solo se alcanza la verdad buscando en el alma humana y alumbrando lo que ya está en su interior. Para llevar a cabo los dos momentos de su dialéctica se vale de dos técnicas: el disfraz del no-saber y la ironía. Frente a los sofistas que presumían de saberlo todo, Sócrates afirma no saber nada y estar siempre dispuesto a aprender. Esta actitud es equiparable a la sensibilidad hermenéutica defendida y presentada por Ricoeur o Gadamer, quienes afirmaron que siempre hay que estar dispuestos a dejarse decir algo por el mensaje del texto, en una actitud receptiva y de escucha equiparable a la socrática. En cuanto a la ironía, ese juego bromista en el que se apoya Sócrates para que su interlocutor dé razón de sí mismo, está al servicio del método dialéctico porque busca llegar a un objetivo serio: la conciencia del error.

Otro aspecto fundamental de la aportación socrática se refiere a la preeminencia concedida a la estructura de la pregunta.

Sócrates es el primero que pone en práctica la efectividad de la pregunta, que el pensamiento contemporáneo va a considerar como la actuación suprema de la experiencia hermenéutica⁹. El disfraz del no-saber o *docta ignorantia* socrática revela la estructura de apertura que distingue a la conciencia hermenéutica y es una condición previa para que la lógica de la pregunta y la respuesta pueda desarrollarse. Se trata siempre de una pregunta que ha de ser formulada con sentido para que pueda obtener a cambio una respuesta también con sentido. Tanto en la filosofía de Sócrates como en la filosofía hermenéutica el preguntar siempre es más difícil que el responder. Por ello es tan importante, tanto para el filósofo griego como para el hermeneuta moderno, la actitud de estar siempre dispuesto a dejarse decir algo por el interlocutor o por el texto. Quien cree saberlo todo no necesita preguntar. La pregunta, en este sentido, tiene un carácter preliminar respecto de todo conocimiento y de todo discurso afirmativo (*logos apophantikós*). El *logos* que subyace a la pregunta socrática no es el *logos* teórico y abstracto, el *logos* de la ciencia, sino aquel que interesa a la vida práctica, en donde entra en juego el concepto hermenéutico de la aplicación.

9. La preeminencia de la pregunta en el ámbito de la hermenéutica va a ser señalado entre otros por Gadamer y Ricoeur. Aunque también ha habido autores que la han situado como tema fundamental en otros ámbitos discursivos: Perelman, en lo relativo a la argumentación; Goldschmidt, al desentrañar la dialéctica platónica; Collingwood, como eje de la comprensión significativa; etc. Cf. Gadamer, H. G. “Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966), en Gadamer, H. G. *Hermeneutik II — Wahrheit und Methode— (Ergänzungen Register)*; Gesammelte Werke, Band 2, J. C. B Mohr, Tübingen 1993 (2). Cf. Ricoeur, P. “Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire”, en Ricoeur, P. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. Seuil, Paris, 1986. Cf. Perelman, CH. y Olbrechts-Tyteca, L. *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l’Argumentation*; PUF, Paris, 1958 (reed. Bruxelles, 1988). Cf. Collingwood, R. G. *An Autobiography*; Clarendon Press, Oxford 1987 (reimpr.). Cf. Goldschmidt, V. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. PUF, Paris, 1988 (4).

Asimismo, la mayéutica expresa a la perfección el carácter dialógico, nunca terminado, de la hermenéutica filosófica. En la dialéctica socrática, al igual que en la hermenéutica, el *logos* busca revelarse. A través de la lógica de la pregunta y la respuesta, del dar y del recibir, se descubre el sentido. Esta es una de las razones que podemos esgrimir para justificar la opción de Sócrates por la oralidad frente al discurso escrito. Aunque la paradoja de su modelo es que solo ha perdurado gracias a la fijación prestada por la escritura en obras como las de Platón, Jenofonte o los socráticos menores.

La transición más admirable entre el diálogo socrático, siempre oral respondiendo como acabamos de ver a determinados presupuestos filosóficos, y la peculiar forma de diálogo que se da en los textos la hallamos en Platón, creador del diálogo como género literario apto para la expresión del pensamiento filosófico. Un género que si bien no se generalizaría para dar expresión a la creación filosófica escrita sí tendría a lo largo de la historia de la filosofía eco en algunos autores¹⁰.

b) *El texto filosófico: ¿un diálogo por escrito?*

El diálogo por antonomasia es el que se da en el discurso oral pero en los textos, como se encargó de señalar Gadamer, se da una peculiar lógica de la pregunta y la respuesta que está en la raíz del trabajo hermenéutico. También el conflicto de interpretaciones que caracteriza la hermenéutica contemporánea y al que Ricoeur dedicó una de sus obras mayores (*Le con-*

flit des interprétations, 1969) se aplica fundamentalmente a la interpretación textual. En el discurso oral disponemos siempre de la posibilidad de preguntar para demandar una mayor información o para pedir aclaraciones. Algo que, lamentablemente, no es posible obtener a través del proceso de lectura. Es, llegó a afirmar Paul Ricoeur, como si el autor hubiese muerto aunque, de hecho, mantengamos con el autor y la obra un juego de preguntas y respuestas.

En efecto, la lógica de la pregunta y la respuesta abre el camino hacia la comprensión del discurso filosófico. Y no solo porque existe una lógica distinta de la lógica formal, del discurso coherente, que hila y encadena proposiciones, que se construye dialécticamente de acuerdo con la cadena de preguntas y respuestas implícitas en el texto. De alguna manera, el estilo de un autor puede ser considerado también la opción formal que aporta para responder a las preguntas que son el objeto de su escrito. Algo semejante podría aplicarse al plano de la retórica discursiva: la construcción de la argumentación se justifica en orden a la exigencia que el autor tiene de responder de una forma conveniente a la pregunta que el tema le demanda.

En realidad toda la filosofía está sujeta a la existencia de unas particulares preguntas y a las respuestas que cada pensador aporta. El filósofo no se limita a responder a determinadas preguntas, sino que también formula y orienta las preguntas que están en la base de su discurso. “Solo en la filosofía”, nos dice Simmel, “es donde cada pensador, cuando es original determina no únicamente lo que quiere responder, sino lo que quiere preguntar; preguntar no solo por el objeto particular que busca, sino lo que ha de preguntar para responder al concepto de filosofía”¹¹. En cuanto al planteamiento de los problemas filosóficos específicos, también encuentran soporte

10. Baste recordar, a modo de ejemplo, a autores como León Hebreo, un pensador renacentista autor de unos diálogos de amor, o como Rousseau, un ilustrado que echó mano de una amplia variedad de géneros literarios para expresar su pensamiento. Sobre este último Cf. Agís Villaverde, M., “El telar de Rousseau: formas y modos del decir ilustrado”, en Agra Romero, M. X. et al. (coord.): *El Pensamiento filosófico y político en la ilustración francesa*, Servicio de Publicaciones de la USC, 1992.

11. Simmel, G. *Problemas fundamentales de la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1946, p. 14.

en la lógica de la pregunta y la respuesta. Así, en opinión de este autor, “cada filósofo, al plantearse un problema por completo general, aun sin preferir solución alguna, lo hace ya de un modo que la pregunta corresponda a la respuesta que va a dar”¹². Esta lógica dialéctica justificaría el carácter personal del pensamiento filosófico, pudiendo practicarse *a posteriori* en cualquier texto filosófico la distinción entre las preguntas que lo han generado y las respuestas que el autor aporta como solución. Esta lógica discursiva, explícita y transparente en los diálogos platónicos, se halla en cualquier otro género discursivo, disfrazada a través del estilo que el autor ha elegido como apoyo a las particulares respuestas que quiere aportar.

La lógica de la pregunta y la respuesta, surgida al calor de la dialéctica socrático-platónica, tendrá una prolongación en la hermenéutica filosófica contemporánea a través de las reflexiones y desarrollos que Gadamer le dedica en varios escritos. Como se ha encargado de poner de manifiesto el pensador español Andrés Ortiz-Osés, el modelo de la hermenéutica de Gadamer es Platón. Cuando menos desde la consideración de la clara primacía hermenéutica que para ambos tiene la *pregunta*. En efecto, la pregunta representa la *docta ignorantia* socrática que inaugura la búsqueda de sentido, principal horizonte de la hermenéutica contemporánea, siendo el arte de preguntar, el arte de pensar dialógicamente y de elaborar la arquitectura discursiva. La lógica de la pregunta y la respuesta puede ser entendida como el arte de lograr un entendimiento comunitario, un espacio para la razón compartida, sobre la base del diálogo. “La dialéctica de la pregunta-y-respuesta”, escribe Ortiz-Osés, “está así en la base de toda interpretación: entender verdaderamente es, en efecto, ‘reconstruir la pregunta a la que responde [...]’. Todo texto responde pues radicalmente a una *pregunta* que trasciende en su misma omnirrelacionalidad el mero inte-

rrogante privado de un autor. Pero, por otra parte, todo texto presenta, más allá de los meros problemas abstractos, preguntas motivadas”¹³. Para afirmar después que “la comprensión de esta nueva dialéctica de preguntas y su motivación se logra en el horizonte de la *historia*, compartida a la vez por texto e intérprete sobre la base del lenguaje, en cuyo elemento nos encontramos siempre ya mediados”¹⁴.

El cometido primordial que debe regir la tarea hermenéutica no es tanto recuperar y hacer nuestra la personalidad y la visión del mundo del autor sino los aspectos fundamentales que motivaron el texto. Así pues, más que acercarnos a la intención del autor cuando creó el texto, interesa desvelar la pregunta para la que nació dicho texto. Hacer hincapié en la intención del autor encierra una serie de peligros como demostró la hermenéutica ensayada en el pasado, ya que se corre el riesgo de caer en la falacia de la hermenéutica romántica de identificar el significado del texto con la intención subjetiva de su autor (Schleiermacher). Este proceso de descubrir la pregunta que originó el texto da lugar a una genuina conversación no tanto como aislamiento científico de la pregunta original, sino como provocación al interés del intérprete que le produce la materia que quiere analizar. La actitud del lector nace de la admiración ante la obra y no de una necesidad estrictamente científica. Ante cualquier obra que queremos comprender nuestra primera actitud es la de admitir que se dirige a nosotros, que nosotros como lectores o intérpretes estamos interpelados por ella, que formamos parte de ella y ella de nosotros. Sólo después de esta apertura a la obra trataremos de localizar la pregunta que la generó. Una vez más la noción de fusión de horizontes planteada por Gadamer en *Wahrheit und Methode* se presenta como

12. Op. cit., p. 15.

13. Ortiz-Osés, A. *Mundo, hombre y lenguaje crítico —estudios de filosofía hermenéutica*. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 33.

14. *Ibid.*

un concepto de primera importancia. Nuestro intento de descubrir la pregunta implica trascender el horizonte histórico del texto y fusionarlo con nuestro propio horizonte, lo que equivale a transformar nuestro horizonte al “solidarizarnos” con el texto, al ser receptivos y abiertos al mensaje del texto.

También Ricoeur prestó gran atención a esta lógica de la pregunta y la respuesta, que descubre tanto en la oralidad como en la escritura, y sin la cual es imposible garantizar la comprensión. La interpretación, por lo menos en el ámbito de la oralidad, es el proceso por el cual, en el juego de la pregunta y la respuesta, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación.¹⁵ Es la conversación, sobre todo, la que deja traslucir este esquema de pregunta y respuesta que constituye el esqueleto básico del funcionamiento discursivo. La interpretación de un texto escrito ha perdido la ayuda de esta dialéctica directa ya que el autor no responde nuestras dudas. Pero ello no significa que haya desaparecido la dinámica más general de considerar la obra como la respuesta a una pregunta que reconstruir de un modo creativo. Ni tampoco la consideración del estilo como el fruto de un trabajo de individuación que consiste en solventar cuestiones que el autor se plantea. Para comprender la obra no basta con recurrir a estrategias receptivas, con reconstruir el horizonte de expectativas de una experiencia todavía desconocida, sino recuperar el juego de preguntas a las que la obra quiere responder.

A las ideas de efecto, de historia de los efectos, de horizonte de expectativas, es necesario, pues, siguiendo una

15. Ricoeur, P. “Phénoménologie et herméneutique”, en DA, p. 47. “Dans la situation simple du dialogue, expliquer et comprendre se recouvrent à peu près. Quand je ne comprends pas spontanément, je vous demande une explication; l’explication que vous me donnez me permet de mieux comprendre, L’explication n’est ici qu’une compréhension développée par questions et réponses.” Ricoeur, P. “Expliquer et Comprendre”, en DA, p. 165.

vez más a Collingwood y a Gadamer, añadir la lógica de la *pregunta y la respuesta*; lógica según la cual no se puede comprender una obra, más que si se ha comprendido aquello a lo que responde¹⁶.

Por otra parte, en la dialéctica de la pregunta y la respuesta, la forma y el contenido, es decir, el lenguaje mismo y lo que expresa, están interrelacionados, de modo que lo que es entendido puede afectar tanto a la forma misma como a las reglas que componen nuestro discurso. Lo que viene a confirmar que el contenido es susceptible de cambiarse en atención al contexto en el que ejercemos nuestra comprensión. Desde la lógica de la pregunta, el lenguaje no es una entidad inmóvil, con significados unívocos, sino un hecho dinámico abierto siempre a nuevas realizaciones. Para Gadamer ningún enunciado puede ser entendido si no es susceptible de ser la respuesta a una pregunta. En ello consiste para él el *Urphänomen* hermenéutico. Según sus propias palabras “cualquier experiencia vital puede confirmar el hecho de una cosa tal como la esterilidad metodológica, esto es, la aplicación de un método a algo que realmente no es digno de conocimiento, a algo que no fue concebido como un objeto de investigación sobre la base de una genuina pregunta”¹⁷.

Pero más allá de este apunte sobre la apoyatura de cualquier metodología que pretenda ser fecunda, la dialéctica de la pregunta y la respuesta está en la base del fenómeno hermenéutico porque toda comprensión está asentada en el diálogo que el intérprete realiza al buscar la pregunta que generó el texto. Un texto es significativo porque nos habla, porque establece un diálogo con nosotros siempre que mantengamos una predis-

16. Ricoeur, P. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Seuil, París, 1985, p. 251.

17. Gadamer, H.-G. *Philosophical Hermeneutics*. University of California Press, 1976, p. 11.

posición a realizarlo. “Cuando (un texto) comienza a hablar, sin embargo, no expresa simplemente su palabra, siempre la misma, en su rigidez sin vida, sino que da siempre nuevas respuestas a la persona que lo interroga y plantea siempre nuevas preguntas a quien las responde. Comprender un texto es llegar a comprenderse a uno mismo en una suerte de diálogo”¹⁸.

Ya desde la antigüedad el discurso era entendido como una suerte de diálogo. Los que entonces proclamaban la primacía de la dialéctica sobre la retórica lo hacían para expresar su malestar por la desviación que ésta disciplina había sufrido. De esta forma, se valoraba “la significación filosófica de la argumentación dirigida a un solo oyente, y garantizaban su superioridad sobre la dirigida a una vasta audiencia”.¹⁹ En el fondo lo que se perseguía era una concepción del discurso como diálogo entre su emisor y su receptor, como respuesta compartida a la pregunta que lo generaba. Un solo oyente tenía la oportunidad de clarificar y discutir tanto la pregunta formulada como la respuesta vertida para llegar a un acuerdo con el interlocutor. Y un buen ejemplo de ello lo constituyen los diálogos platónicos, basados en el valor del acuerdo entre los interlocutores a través de la formulación de la pregunta idónea y de la respuesta correspondiente. Cada paso del razonamiento estaba pensado para llegar a un acuerdo final que sobrepasase la respuesta fácil que la opinión (*doxa*) ponía en boca de las

mentes poco reflexivas. “El uso dialéctico de la pregunta y la respuesta conduce esencialmente a asegurar acuerdos explícitos que pueden ser usados más tarde; esta es una característica del método socrático. Una aplicación de este método es intentar alcanzar el acuerdo explícito como el punto que va a decidirse, el que, desde la visión del oponente, situará el resultado del debate, o como a las pruebas que acepta y considera o como conclusiones”.²⁰

Estamos, indudablemente, en el reino de una hospitalidad lingüística que nace a partir del diálogo, posee los valores éticos de respeto y escucha al otro, y tiene como horizonte el hallazgo de una razón compartida.

c) *El pensamiento o el diálogo con uno mismo*

A primera vista podría parecer que el diálogo nada tiene que ver con el pensamiento por ser este un acto solitario y silencioso del sujeto. Nada más lejos de la realidad. Hace tiempo que sabemos que pensamos con palabras. Gracias a ellas podemos categorizar el mundo y, por ende, movernos en su compleja geografía. Lenguaje y pensamiento conforman un binomio inseparable. Ahora bien, este lenguaje del pensamiento no se corresponde con la relación de palabras ordenadas alfabéticamente que hallamos en el diccionario ni con las normas ortográficas y sintácticas de una gramática. El lenguaje del pensamiento es el aprehendido a través de la conversación. Lo comprobamos generación tras generación en el niño que se rebela contra la gramática por la simple razón de que no sigue la lógica del lenguaje oral que él ha aprendido.

Esto mismo es lo que defiende Gadamer al declarar que “aunque el lenguaje sea codificable y pueda encontrar una relativa fijación en el diccionario, la gramática y la literatura. Su

18. Gadamer, H.-G. *Philosophical Hermeneutics*, p. 57. Esta es la línea que Ricoeur desarrollará, entendiendo el texto como la mediación por la cual nos comprendemos a nosotros mismos. Contradiendo, o quizá más bien, superando la tradición del *Cogito* y la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata. Ricoeur defiende, como ya hemos visto, que nos comprendemos a través de los signos de la humanidad que descansan en las obras de la cultura. Y es en este contexto donde nace la frase genial de que “Comprendre, c’est se comprendre devant le texte”. Cf. Ricoeur, P. “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texte à l’action*, pp. 115-116.

19. Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. *Traité de l’argumentation*, p. 46.

20. Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. *Traité de l’argumentation*, p. 146.

propia vitalidad, su envejecimiento y su renovación, su deterioro y su depuración hasta alcanzar las formas estilísticas del arte literario, todo eso vive del intercambio dinámico de los interlocutores. El lenguaje solo existe en el diálogo (*Gespräch*)²¹.

Pues bien, de acuerdo con lo expresado por Gadamer, si ese diálogo en el que habita el lenguaje no tuviese lugar en el reino íntimo del pensar, de la misma forma que se da en la conversación entre dos o más interlocutores, la conclusión sería que no existiría el pensamiento. Lo cual es absurdo. Parto, por ello, de la hipótesis de que nuestro pensamiento funciona como una suerte de diálogo silencioso, construido a partir de las preguntas y respuestas que nosotros mismos creamos en nuestro interior. Algo que se da tanto en la filosofía como en la vida cotidiana. Pongamos un ejemplo.

Esta mañana me he levantado y me he preguntado si debería ponerme la corbata. Antes de decidir la respuesta me he preguntado si los compromisos del día aconsejarían hacerlo. Solo la agenda podría resolver esta duda. He vuelto a preguntarme dónde había dejando la agenda el día anterior... Y así podría seguir describiendo las pequeñas y grandes decisiones del día, comprobando que son fruto de un juego de preguntas y respuestas interiores, tan dinámico que en ocasiones economiza con elipsis y otros mecanismos mentales, que sin embargo no logran ocultar este diálogo interior. Un diálogo, por cierto, que cuando se exterioriza comienza a ser verdaderamente preocupante porque nadie habla en público consigo mismo, so pena de ser considerado un demente.

¿Sucede lo mismo con el pensamiento más elaborado de las cuestiones filosóficas? Estoy solo ante un papel en blanco o ante el monitor de la computadora porque debo escribir sobre el derecho a morir dignamente. ¿Qué es morir dignamente? ¿Qué grupo o grupos promueven este derecho? ¿Qué han di-

cho los autores más destacados de la historia de la filosofía que se han ocupado del tema de la muerte? ¿Cuál es la doctrina de la iglesia a la que pertenezco? ¿Qué pienso yo? Inevitablemente el discurso que articulemos será el fruto de haber contestado previamente a estas y otras muchas cuestiones que nos confirman que también el pensamiento más elaborado se apoya en una lógica dialógica.

Podemos incluso aumentar el grado de exigencia filosófica del pensar y comprobaremos que la lógica de la pregunta y la respuesta, característica del diálogo está inevitablemente presente. Pensemos, por ejemplo en Martin Heidegger, no solo porque estableció una inseparable interrelación entre lenguaje, pensamiento y ser, sino porque quiso construir su pensamiento concediendo al preguntar con sentido preeminencia filosófica. *Sein und Zeit* comienza explicitando la necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta que se interroga por el ser. Aunque no siempre dicha pregunta encuentre una respuesta que nos satisfaga plenamente.

El lenguaje tiene un carácter dependiente del habla, en la medida en que esta es su fundamento ontológico-existencial. Lo define como “la articulación de la comprensibilidad” (*Verständlichkeit*)²², definición que va a emplear, entre otros, Paul Ricoeur para establecer los fundamentos de su hermenéutica²³. Este carácter originario dará lugar a que tanto la interpretación como la proposición tengan un carácter dependiente del habla. Y aún incorporará el autor otro de los grandes conceptos hermenéuticos vinculado al habla y de modo derivado a la interpretación: el sentido. A este respecto afirma que “lo articulado en la interpretación, o más originalmente ya en el habla,

21. Gadamer, H.-G. *Die Unfähigkeit zum Gespräch* (1972), p. 207.

22. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993 (17), § 34, p. 161.

23. Cf. Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Seuil, París, 1986, p. 93.

lo llamamos sentido (*Sinn*)²⁴. Concepto que va a distinguir de la significación (*Bedeutung*), siguiendo la misma terminología empleada por Frege en sus estudios clásicos sobre sentido y referencia. La significación, por así decir, es el fruto de una doble articulación: “lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de la significación”²⁵. Será este todo de la significación de la comprensibilidad lo que obtenga las palabras, algo que Heidegger va a expresar con un lenguaje poético que recuerda, inevitablemente, al filósofo de la segunda etapa, más enigmático y entregado a la fuerza expresiva de las metáforas. “A las significaciones”, escribe el filósofo, “le brotan palabras, lejos de que esas cosas que se llaman palabras estén provistas de significaciones”²⁶.

Así pues, lo que nos está indicando el autor es que para el existente humano es primero el habla que el lenguaje puesto que es una dimensión de su propio ser. No se trata solo, como matizará años después Gadamer, de que la comprensión sea un modo de comportamiento del sujeto sino el modo de ser del propio *Dasein*. “La analítica temporal del estar ahí humano de Heidegger mostró, en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí”²⁷. El ser-ahí comprende, es comprensivo, pero está caracterizado esencial y originariamente por la comprensibilidad, articulada a través del habla.

Heidegger nos dirá que el habla se expresa y el estado de expresado del habla es el lenguaje, o lo que es el mismo, el lenguaje tiene en el habla su fundamento. El habla, como hemos visto, articula una comprensión que desemboca en el sentido.

24. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, § 34, p. 161

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*

27. Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. (1960), prólogo a 2ª edición (1965).

Y esta pasa a formar parte del lenguaje a través de una nueva articulación cuando es expresada con palabras: la significación se alcanza mediante la palabra. De esta forma, nos encontramos con una cadena de conceptos entrelazados entre sí que tienen al habla como el eslabón originario, en la medida en que el habla es constitutiva del ser del hombre y con ella se hace patente la apertura al mundo para el ser humano. La conclusión que podemos obtener de este edificio conceptual que nos habla del ser y de su apertura al mundo no es otra que la mediación que hace posible tal fenómeno es la constitución lingüística del mundo, principio hermenéutico fundamental que encontraremos también enunciado en la obra de Gadamer. El lenguaje tiene para Heidegger una consideración existencial y no puramente instrumental. Para aprehender la esencia del lenguaje hace falta recurrir al habla, donde se encuentra su fundamento ontológico-existencial. Y el habla no es la expresión de un discurso monológico sino la realización de un intercambio de preguntas y respuestas con el otro, o por qué no, también con uno mismo: un diálogo.

4. HOSPITALIDAD LINGÜÍSTICA Y RAZÓN COMPARTIDA

He querido, a través de esta larga cadena de argumentos que hasta aquí he presentado, subrayar la importancia de la razón dialógica como sustrato del pensamiento filosófico. Primero, mostrando su plasticidad para cumplir con una de las principales misiones de la filosofía, hoy lamentablemente postergada: la búsqueda de la verdad. En segundo lugar, he querido recordar cómo se ha articulado históricamente esta lógica de la pregunta y la respuesta como modelo del filosofar. La historia de la filosofía registra dos modalidades fundamentalmente construidas siguiendo la estructura dialógica: el diálogo

filosófico oral, cuyo máximo exponente es Sócrates y el diálogo implícito que subyace en los textos filosóficos entre el autor y el lector a través de la reconstrucción de lo que Ricoeur llamó la “cosa del texto”. Entre ambas modalidades, también la historia de la filosofía registra el esfuerzo platónico por reproducir por escrito el diálogo filosófico, proponiendo de esta manera un género literario asociado a la dialéctica como método filosófico. Por último, he querido presentar al pensamiento como el fruto de un diálogo interior en el que el sujeto es uno mismo y es también otro, acudiendo ahora a una de las dimensiones del conocido título de Ricoeur *Soi-même comme un autre*. Un desdoblamiento que apreciamos no solo en el pensar cotidiano sino también en el pensamiento filosófico más genuino, aquel que se pregunta por el sentido del ser (Heidegger).

¿En dónde desemboca todo este camino argumentativo? Pues, sin duda, en la reivindicación de un espacio filosófico para el encuentro que hemos venido llamando hospitalidad lingüística. No porque estemos obligados a compartir un pensamiento único sino porque desde siempre, y más si cabe en nuestra época, el pensamiento debe conocer y tener en cuenta las razones del otro. “Considero un principio de verdad”, escribe Gadamer en este sentido, “que la palabra solo encuentra confirmación en la recepción y aprobación por el otro y que las conclusiones que no vayan acompañadas del pensamiento del otro pierden vigor argumentativo”²⁸.

La paradoja de nuestro tiempo, bautizado como la era de la información y las comunicaciones, es que vivimos bajo una incómoda sensación de aislamiento e incomunicación en el que el diálogo está en franca decadencia, no sé si por falta de tiempo, de ganas o de espacios para seguir practicándolo. También desde el punto de vista filosófico añoramos recuperar ese espacio compartido de comunicación y diálogo, sobre todo

teniendo en cuenta las enormes posibilidades que el conjunto de las ciencias nos ofrecen. En el año 1969 Paul Ricoeur nos legó una reflexión que encuentro muy actual, a pesar de los años transcurridos: “Somos hoy —decía— esos hombres que disponen de una lógica simbólica, de una ciencia exegética, de una antropología y de un psicoanálisis, y que, por primera vez quizás, somos capaces de abrazar como una única cuestión la de la reunificación del discurso humano”²⁹. ¿Cómo se logra, en opinión de Ricoeur, esta reunificación del discurso humano? Pues, sin duda, apoyándonos en el lenguaje como lugar de encuentro, un lugar para poner en común nuestros acuerdos y también el conflicto de interpretaciones inherente a la interpretación filosófica. “Llevando el debate”, nos dice nuevamente Ricoeur, “sobre el plano del lenguaje, tengo el sentimiento de reencontrar a las otras filosofías sobre un terreno común”³⁰.

El cultivo cooperativo de este terreno común a través del diálogo ha sido desde siempre la utopía del filosofar y es, a la vez, el auténtico desafío de nuestro tiempo.

28. Gadamer, H.-G. “Die Unfähigkeit zum Gespräch (1972)”, p. 210.

29. Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations*, p. 19.

30. *Ibid.*

CUARTA PARTE
EL CAMINO COSMOPOLITA

Camino cosmopolita: entre relativismo y universalismo

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Universidade do Minho, Braga

1. CAMINO COSMOPOLITA

AL PRINCIPIO de la era cristiana, el mundo tenía su epicentro en Roma, y Galicia —donde era el “fin de la tierra” (Finisterra)— su límite; hoy, aunque el nombre subsista, el “Camino de Santiago”, con sus varias rutas, alcanza una universalidad propia. En este proceso del siglo XXI, más multicultural y multirreligioso, la *identidad*, que está siempre en *camino*, cual caminatas de *peregrino* en un cuadro de múltiples pertenencias culturales, convergen para este espacio, que es de encuentro y de acogida, en una vivencia *intercultural*.

Es verdad que la *multiculturalidad* florece en cada día que pasa; si, por un lado, asistimos a la aceleración de la globalización, al declive de las ideologías, a la erosión de los Estados-naciones —soberanos y homogéneos—, por otro lado emergen las identidades comunitarias, étnicas, culturales y religiosas. Los cuadros tradicionales de referencia se han deshecho y la realidad social se ha alterado desmesuradamente: las sociedades, otrora homogéneas, se han transformado profundamente con el concurso de poblaciones oriundas de la inmigración. Sin embargo, no se confunda *multiculturalidad* con *multiculturalismo*; sin duda, este se deriva de aquel, ya que su emergencia

tiene que ver con la toma de conciencia de que las sociedades están constituidas por una diversidad de culturas; pero no se discutirá aquí la multiculturalidad: es un hecho; sí se discutirán los fundamentos éticos de algunas de las posiciones multiculturalistas.

A pesar de los debates polémicos y de las controversias, el problema ético, hoy, se desarrolla entre la alternativa de la *justicia*, como un bien verdaderamente universalizable, y de los *bienes singulares* y formas peculiares de vida diversas, que no tienen que ser universalmente compartidos. Entonces, el alcance de esta reflexión sobre un tema tan controvertido, que asedia los debates desde hace más de tres décadas, es mostrar que las *diversidades culturales* se pueden conjugar con la aceptación de principios tendencialmente *universales*.

De la consideración atenta del conjunto de cuestiones siguientes, todas ellas referentes a varias situaciones en las cuales los humanos viven y a las que se enfrentan, resaltaré un entendimiento más acorde con el cosmopolitismo tan necesario en los días de hoy.

a) *¿Qué prima: individuo o comunidad?*

El multiculturalismo se convierte en un tema muy discutido en los debates ético-políticos, mucho antes del paso del siglo, con defensores y adversarios. En el otro lado del Atlántico, el multiculturalismo ha suscitado el debate filosófico más amplio y profundizado: durante las últimas décadas, las relaciones entre los principios democráticos y las reivindicaciones de las minorías han sido objeto de una amplia contienda intelectual, que tiene como protagonistas a los “liberales” y los “comunitaristas”. Esta controversia surge de la reformulación de la teoría liberal hecha por John Rawls en 1971 y de la crítica que Michael Sandel suscitó en 1982. Siguió un debate tan acentuado como difícil debido a la heterogeneidad de las

razones propuestas por los dos campos y de la negativa de unos y de otros en reconocerse en esta o en aquella posición; además, como estas posiciones evolucionan, el debate se ha vuelto más complejo.

En la obra *A Theory of Justice*¹, Rawls defiende al individuo frente a la comunidad: los derechos del individuo no pueden comprometerse; justifica esta primacía basándola en la prioridad del *justo* con respecto al *bueno*, del *yo* en relación con sus *finés*. Para los comunitaristas, tal prioridad atribuida a los derechos individuales es exagerada, pues se ejerce en perjuicio de otras virtudes de la comunidad moral y política. A estas críticas, Rawls responde que la justicia tal como la concibe se refiere a la estructura base de la sociedad, es decir, a las instituciones sociales, económicas y políticas fundamentales. Son los conflictos que existen a este nivel los que constituye las circunstancias de la justicia y reclaman la prioridad de la esta. Además, tal prioridad de la justicia no excluye las otras virtudes: “No debemos, evidentemente, suponer que en la vida cotidiana las personas nunca hacen sacrificios sustanciales por los demás, ya que las mueven los lazos de afecto y de sentimiento. Esto ocurre con frecuencia, pero tales acciones no son exigidas en nombre de la justicia por la estructura básica de la sociedad”². Rawls inscribe también tales dimensiones en su concepción, pero da clara primacía al ámbito de la justicia.

En consecuencia, el individuo es el titular legítimo de los derechos y el Estado debe ser neutral en relación con las diferentes concepciones comunitarias de “buena vida”, según los liberales; en cambio, para los comunitaristas, la comunidad es

1. (Nota de las traductoras: edición en español: Rawls. *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

2. John Rawls. *A Theory of Justice*. Oxford - New York - Toronto, Oxford University Press, 1971, p. 178; ID. *Uma Teoria da Justiça*, trad. de Carlos P. Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 208. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra)

la principal fuente de identidad personal y el Estado debe reconocerle derechos específicos, de modo que pueda sobrevivir y constituir la base del respeto del individuo por sí mismo y de su autoestima. Así, si las primeras políticas multiculturalistas eran objeto de la crítica de los liberales, los comunitaristas salieron en su defensa.

El libro *Liberalism and the Limits of Justice* de Michael Sandel, es una de las obras clave para entender el debate entre liberales y comunitaristas³. Al criticar la presentación que Rawls hace del “yo” individual, atomístico y desencarnado, Sandel afirma que el “yo” rawlsiano está descomprometido de su ambiente, de las circunstancias históricas y culturales en las que el individuo evoluciona, rechazando así una concepción de la vida humana predominantemente bajo la autonomía individual. Según Sandel, la filosofía rawlsiana conduce a una concepción de sujeto inadecuada para la vida en comunidad, ya que una sociedad estructurada según los principios de la justicia sería mucho menos neutral entre concepciones concurrentes de bien de lo que podría parecer a primera vista; la primacía de la autonomía individual, que fundamenta la pretensión liberal de neutralidad, sólo puede justificarse con la adopción de una cierta concepción de persona, que además acarrea consecuencias muy poco neutrales, que el liberalismo quiere admitir: si la autonomía presupuesta debe asegurar que la libertad de un ciudadano no interfiera en los derechos de los demás ciudadanos para ejercer la misma libertad, la limitación de la autonomía de *uno* solo puede limitarse por la necesidad de proteger la autonomía de *todos*; de este modo, para

3. Michael Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. ID. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, trad. de Carlos E. Pacheco Amaral, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. (Nota de las traductoras: edición en español: Michael Sandel, *Liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2009).

tal concepción de sujeto liberal está de lado la concepción de bien subyacente a valores y proyectos comunitarios.

b) *Las diferentes culturas: ¿“valor igual”?*

Un paso más es la defensa de la igualdad de los valores culturales: tal alcance le correspondió al filósofo canadiense Charles Taylor, uno de los pensadores comunitaristas más influyentes: “Pero la otra exigencia que estamos examinando ahora es que todos *reconozcan* el valor igual de las diferentes culturas; las dejemos no solo sobrevivir, sino que también reconocemos su mérito”; es decir, “que todas las culturas humanas que animaron a sociedades enteras, durante períodos a veces considerables, tienen algo importante que decir a los seres humanos. [...] lo que tiene que suceder es aquello a lo que Gadamer llamó una “función de horizontes”⁴. Esta acepción gadameriana, muestra que el multiculturalismo sostenido por Taylor quiere atribuir a las diversas culturas las respectivas valías, pues es por ellas por lo que la empatía referida en *Verdad y Método* se puede vivenciar.

La presunción de igualdad de valor de las culturas, reivindicada por Taylor, para quien, además, la adopción de un modelo cultural interpretativo lleva a recaer en el artificialismo, resulta, en parte, nada más y nada menos que de una especie de inducción: “Se podría afirmar que es razonable suponer que las culturas que proporcionaron un horizonte de significación para un gran número de seres humanos, con caracteres y temperamentos tan diversos, durante un largo período de tiempo, que,

4. Charles Taylor. “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1994, pp. 64, 66. ID. *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, trad. port. de Marta Machado, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 84, 87 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

en otras palabras, articulan su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable, poseen, es casi cierto, algo que merece nuestra admiración y respeto, aunque eso vaya acompañado de muchas otras cosas que abominamos y rechazamos. Tal vez lo podamos expresar de otro modo: sería una suprema arrogancia apartar, *a priori*, esta posibilidad⁵. Tal presunción de igualdad de valores de las culturas denota un típico influjo de Herder, que se manifiesta en esta arraigada defensa de la igualdad de culturas.

Un cierto de neoaristotelismo está subyacente en esta insistencia sobre la pertenencia a la comunidad política, hecha por Taylor y varios otros comunitaristas. En verdad, Aristóteles definió al hombre como un “animal político”⁶, de donde se deriva que no puede afirmarse su identidad intelectual y moral fuera de una comunidad. Por ello, además afirma: “Es evidente que la ciudad es, por naturaleza, anterior al individuo, porque si un individuo separado no es autosuficiente, permanecerá en relación a la ciudad como las partes en relación con el todo quien no puede asociarse o no siente esta necesidad a causa de su autosuficiencia no forma parte de ninguna ciudad, y será un bicho o un dios”⁷. También Aristóteles definió la ciudad —la comunidad política—, como una comunidad de tipo superior, pues “los hombres no se asociaron solo para vivir sino sobre todo para la vida buena”⁸. Taylor o Sandel o Walzer no deben ser percibidos como comunitaristas antiliberales; permanecen

5. *Ib.* pp. 72-73; trad., p. 93 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

6. Aristóteles. *Política*, 1253a 1-5, edición bilingüe, trad. António C. Amaral y Carlos C. Gomes, Lisboa, Veja, 1988, pp. 52-53 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

7. *Ib.*, 1253a 25-30 (pp. 54-55) (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

8. *Ib.*, 1280a 30-35 (pp. 216-217). Cf. Jean-Luc Gignac, “Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka”, *Politiques et Sociétés*, 16 (2) 1997, p. 36, nota 16, p. 42, nota 33 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

vinculados a ciertos principios del liberalismo, pero ellos *critican* el liberalismo que da primacía a los derechos privados y descuida el bien común; tal crítica subraya además que la libertad tiene necesidad de una ciudadanía activa y participativa y, por lo tanto, de una comunidad donde esta se realiza plenamente; en suma; la libertad no existe desencarnada.

c) *Entre el justo y el bien, ¿qué prevalece?*

Es refutando el utilitarismo, criticando especialmente la concepción utilitarista de bien, como Rawls investiga la satisfacción de los deseos y de las preferencias. La cuestión puede resumirse así: ¿determinamos lo que es justo a partir de lo que es bueno o lo contrario? Rawls, fiel a la tradición liberal, llega a la conclusión de que no son los bienes utilitaristas lo que determina lo justo, sino que es el justo lo que determina los límites de lo que puede considerarse bien; es decir, lo justo es prioritario por el bien.

Ahora bien, como nota Charles Taylor, esto acabaría por cuestionar si finalmente no se reconoce un orden jerárquico entre las diferentes cosas que se tienen por buenas; cada uno reconoce que hay varias categorías de bienes (el más digno, el más válido, el moral y el no moral, el fin, y los medios etc.). Para los utilitaristas, una vez que la posibilidad de un bien superior es excluida, el único proceso racional consiste en agregar los diversos tipos de bien empíricamente dados. Para Kant, por el contrario, es el motivo —actuar moralmente— lo que es decisivo. Para los liberales modernos, no es ni el contenido, ni el motivo, sino el proceso lo que es determinante; la cuestión esencial es: ¿se sigue el proceso establecido previamente para la justicia? Rawls declara que su teoría es la de una justicia procedimental pura⁹.

9. Cf. John Rawls. *A Theory of Justice*, § 14, pp. 85-86; trad., § 14, pp. 86-87.

Ahora bien, según los comunitaristas, en la base de esta elección de una vía procedimental está una cierta comprensión de la vida humana y de la razón, es decir, una doctrina antropológica y, consecuentemente, una concepción particular de bien: “Sería incoherente defender una teoría de lo justo negando que tenga un fundamento en una teoría del bien”¹⁰. Así, Taylor afirma que ninguna teoría ética, dando precedencia a lo justo, podría desarrollarse verdaderamente sin suponer el bien: “cualquier teoría que da primacía a lo justo sobre el bien se basa en realidad en una noción de bien, en el sentido de que: a) es necesario articular esta concepción del bien para explicitar las motivaciones de la teoría; y de que b) sería incoherente sostener una teoría de lo justo negando que tenga un fundamento en una teoría del bien”¹¹.

Si la posición deontológica de Rawls contrasta con la vía teleológica —lo justo debe derivarse independientemente del bien— y una teoría de la justicia debe definirse independientemente de las prácticas particulares de cualquier sociedad, no puede depender de hechos contingentes, históricos o culturales, y debe posibilitar una posición crítica con respecto a la sociedad. Pero dicen los comunitaristas: no es posible ni deseable hacer completamente abstracción de los elementos históricos, culturales y tradicionales; intentar hacerlo es nuevamente cometer el error de Platón: “Las teorías éticas que parten de la libertad moderna fueron naturalmente” platónicas “en el sentido de” revisionistas” La idea misma de la libertad moderna implicó la capacidad de abstraerse de todas nuestras prácticas colectivas y de las instituciones que las mantienen y de ponerlas en cuestión¹². Entonces, en cierto modo, el antiguo debate

10. Charles Taylor. “Le juste et le bien”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 93 (1), janvier-mars 1988, p. 41. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

11. *Ib.* (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

12. Cf. *ib.*, pp. 43-45.

de Aristóteles contra Platón, también de Hegel contra Kant, que es hoy el de la hermenéutica gadameriana contra el criticismo habermasiano, así como el de los comunitaristas contra los liberales.

d) *Debate sobre la identidad, la ciudadanía y la representación*

d1) ¿Qué identidad? En diálogo con, a veces en lucha contra...

En este punto, Taylor confronta el carácter intrínsecamente dialógico de la identidad humana con el *monologismo* subyacente a la concepción liberal. Recuerda que el pensamiento humano se constituye, no en el aislamiento y en la introspección trascendental, como parece dejar creer la posición monológica, sino a partir de los otros y por el *diálogo*: “Esperamos, sin duda, desarrollar nuestras propias opiniones, concepciones, posiciones en relación a las cosas, y en un considerable grado, a través de una reflexión solitaria. Pero no es así como las cosas funcionan con los problemas importantes, como la definición de nuestra identidad. La definimos siempre en diálogo con, a veces en lucha contra, las cosas que nuestros “otros donantes de sentido” quieren ver en nosotros. Incluso después de dejar atrás algunos de esos “otros” —nuestros padres, por ejemplo—, y de desaparecer ellos de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa dentro de nosotros mismos para el resto de nuestra vida”¹³. La argumentación es que el pensamiento liberal subestima el *diálogo* en la constitución de la identidad moral, y, consecuentemente, la relevancia del *otro*.

Por otro lado, basándose en una concepción atomizante del sujeto, el liberalismo es incapaz de comprender las necesidades

13. Charles Taylor. “The Politics of Recognition”, *op. cit.*, pp. 32-33; trad., p. 53. Cf. también Jean-Luc Gignac, *op. cit.*, pp. 39-41 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

colectivas e identitarias de las comunidades, ya que la posición liberal limita la intervención del Estado: es esa una de las principales críticas que Taylor dirige al liberalismo. También sobre esta base filosófica Taylor critica tal posición de no reconocimiento de las diferencias, después de una perspectiva homogeneizante. El liberalismo es, pues, incapaz de tener en cuenta la legitimidad de los proyectos morales de los grupos, afirmando que está en una determinada versión legalista, que Taylor no se cansa de criticar.

d2) ¿Qué ciudadanía? Una “ciudadanía multicultural”

Por su parte, Will Kymlicka busca legitimar una política de ciudadanía multicultural basada en la ética liberal; con ese alcance, inserta su argumentación en el marco del paradigma liberal de los derechos y conecta el reconocimiento de una ciudadanía multicultural con el reconocimiento de derechos colectivos. Así, partiendo de un punto de vista liberal, pero añadiendo algunos aspectos más comunitarios, reclama un enfoque multiculturalista, sosteniendo aquello a lo que podría llamarse una “teoría liberal de los derechos multiculturales”, que lo singularizó entre los factores del multiculturalismo, ya que intenta una conexión entre liberalismo y comunitarismo, completando aquel y corrigiendo los excesos de este.

De este modo, como en las posiciones de inspiración comunitaria, Kymlicka considera la *pertenencia* cultural como un bien fundamental que la teoría liberal no puede ignorar. Sin embargo, si los comunitaristas adoptan una cuadrícula de lectura holística, Kymlicka sigue la lógica del individualismo democrático. Entonces, la concepción moral comunitaria hace reposar la constitución de la identidad moral del sujeto en la *pertenencia* a una comunidad, la concepción liberal lo hace en la *autonomía* del sujeto. Según Kymlicka, si los liberales difícilmente reconocen la existencia de los derechos colectivos,

no es porque subestimen la importancia de la cultura en la constitución de la identidad, sino porque atribuyen un estatus ontológico diferente a los individuos y a las comunidades. Para los liberales, las culturas no existen en sí y solo revisten la importancia que les atribuyen los individuos. “Durante mucho tiempo he propuesto que los pensadores liberales deberían sentirse interesados por cuestión de la viabilidad de las culturas sociales. Por una parte, estas contribuyen a garantizar la autonomía de las personas y, por otra, las personas se sienten profundamente vinculadas a su propia cultura”¹⁴. Entonces, el liberalismo falla en este aspecto: no tiene debidamente en cuenta, como un bien esencial, la pertenencia cultural como un bien básico.

Ahora bien, un Estado liberal puede y debe, en determinadas condiciones, proteger las culturas minoritarias; para mostrarlo, la argumentación de Kymlicka se hace en dos tiempos: *a)* la diversidad cultural y la pertenencia a una cultura son bienes fundamentales necesarios para la autonomía e identidad personal; *b)* la preservación de la diversidad cultural y de las pertenencias culturales puede exigir que se garanticen derechos específicos a grupos culturales minoritarios. Los derechos multiculturales son aquellos derechos (individuales o colectivos) cuya función es proteger el contexto de elección de los ciudadanos pertenecientes a culturas minoritarias. En el caso que aquí nos interesa, el de las minorías sin base territorial, Kymlicka preconiza lo que designa por “derechos poliétnicos”; por ejemplo, entre otros, existe el derecho al contacto con la administración pública en la lengua materna, a la educación bilingüe, a un currículo que reconozca la contribución cultural de los grupos inmigrantes, a escaños permanentes en la asamblea legislativa o en instituciones gubernamentales, al disfrute

14. Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 94. Cf. también Jean-Luc Gignac, *op. cit.*, pp. 46-47 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

de vacaciones religiosas propias, exención de códigos de indumentaria obligatorios en instituciones o lugares públicos.

Un punto neurálgico al que Kymlicka atribuyó la mayor relevancia es el intento de resolución del conflicto entre los derechos colectivos y los derechos individuales, uno de los que ponemos de desacuerdo entre liberales y comunitaristas; para ello, distingue entre “protecciones externas” y “restricciones internas”: “Las protecciones externas (*external protections*) tienen como objetivo garantizar que las personas son capaces de mantener su estilo de vida si así lo eligen, y no se les impide hacerlo por decisiones tomadas por personas exteriores a la comunidad. Las restricciones internas (*internal restrictions*) tienen como objetivo obligar a las personas a mantener su estilo tradicional de vida, aunque no quieran elegirlo de forma voluntaria, porque hay otro estilo de vida que les parece más atractivo”¹⁵.

15. Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship*, p. 204, n. A partir de una argumentación en favor de los derechos colectivos Kymlicka legitima una ciudadanía multicultural diferenciada. Además, distingue entre dos tipos de derechos multiculturales: 1) los derechos de las minorías nacionales, y 2) los derechos de las minorías étnicas. En el plano de los derechos, hace una distinción útil entre las minorías étnicas y las minorías nacionales. Para este filósofo, “es evidente que los grupos de inmigrantes no pueden reivindicar los mismos derechos que las minorías nacionales” (Will Kymlicka. “Le libéralisme et la politisation de la culture”, in Michel Seymour, *Une Nation peut-elle se donner la Constitution de son Choix?*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 108). Según Kymlicka, las minorías nacionales pueden reivindicar la autonomía de gobierno cuando componen la mayoría en un territorio y forman una comunidad histórica. Los inmigrantes se distinguen de los nacionales en el plano de los derechos colectivos en la medida en que ellos inmigraron de un modo “individual y voluntario”. No podrán reclamar, por ejemplo, el derecho a gobernarse porque no ocupan un territorio de modo mayoritario, pero Kymlicka les reconoce derechos políticos: él piensa que la sociedad de acogida debe ser hospitalaria para con los que llegan nuevos a fin de facilitar su integración, reconociendo ciertos derechos distintos. Estos derechos poliétnicos son derechos a una representación política equitativa, medidas de discriminación positiva, financiación

Los derechos colectivos se vuelven aceptables desde el punto de vista de la ética liberal solo si permiten a una comunidad defenderse contra la hegemonía de una cultura dominante (protecciones externas); sin embargo, no pueden ser invocados para suprimir la expresión de los disidentes en el interior de la comunidad (restricciones internas). Así, por ejemplo, derechos que consagraran la posibilidad de ablación femenina o la posibilidad del matrimonio contra la voluntad de los contrayentes no se considerarían derechos poliétnicos legítimos, en la medida en que configuran restricciones internas y no protecciones externas. Una preocupación bien patente en Kymlicka es no sacrificar los principios de autonomía y de libertad individual que los liberales pregonan, pretendiendo, en cambio, combinarlos con valores comunitarios, que así estarían debidamente salvaguardados.

d) ¿Qué representación? Las “cinco caras de la opresión”

En este apartado, prepondera Iris Marion Young, profesora de la Universidad de Chicago, que amplió el criterio de identificación de los grupos con la necesidad de su reconocimiento, al defender que, además de las minorías nacionales y culturales, existen también grupos transversales (las mujeres, los ancianos, los trabajadores, los discapacitados, grupos que se definen en términos de opciones sexuales), a menudo víctimas de alguna forma de *opresión* —término más apropiado para designar la *injusticia social*. “El llamamiento a la justicia está siempre situado en prácticas sociales y políticas completas que preceden y exceden al filósofo. El esfuerzo tradicional para trascender la finitud hacia una teoría universal abarca solo construcciones finitas que escapan a la aparición de contingencia, normalmente

por el Estado de actividades particulares etc. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

al tomar lo dado según sea necesario”¹⁶. En efecto, la opresión, sufrida por varios grupos, en lo cotidiano, se constata a menudo de modo sutil en nuestra sociedad.

Young, en su crítica a las teorías liberales, considera que el principal problema de la justicia no es el distributivo (riqueza, acceso a bienes y servicios etc.), sino el de la “opresión y de la dominación institucionalizada”, lo que implica los campos del “poder de decisión y de los procedimientos”, que pueden asumir múltiples formas, incluyendo la manera negativa en que determinados grupos son representados. Recorriendo una vía donde se sienten los influjos de variantes del postestructuralismo y de corrientes del postmodernismo (Theodor Adorno, Jacques Derrida, Michael Foucault, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Jean-François Lyotard y otros), afirmando que la opresión y la dominación deben ser los problemas urgentes a analizar en una nueva conceptualización de la justicia, ya que “el ideal de la imparcialidad, la piedra angular de la mayoría de las teorías morales y las teorías de la justicia, niega la diferencia. El ideal de la imparcialidad sugiere que todas las situaciones morales deben ser tratadas de acuerdo con las mismas reglas. Con la pretensión de proporcionar un punto de vista que todos los sujetos pueden adoptar, niega la diferencia entre los sujetos.

Postulando un punto de vista unificado y universal da origen a una dicotomía entre razón y sentimiento. Generalmente expresado en contrafactuals, el ideal de la imparcialidad denota una imposibilidad. Además, sirve al menos a dos funciones ideológicas. En primer lugar, las pretensiones de imparcialidad sostienen el imperialismo cultural al permitir que las experiencias particulares y las perspectivas de grupos privilegiados sean exhibidas como universales. En segundo lugar, la convicción de que los burócratas y los expertos pueden ejercer su poder

16. Iris Marion Young. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 5 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

de decisión de una manera imparcial acaba por legitimar la jerarquía autoritaria”¹⁷. Así, la autora se desmarca del concepto de justicia de pendiente universal, así como de las ideas de imparcialidad, interés general, bien común —propias de la modernidad.

Un cierto “imperialismo cultural” está subyacente en el ideal de la imparcialidad, que sirve al final a los intereses de un determinado grupo, legitimando su autoridad. De ahí que consagre el segundo capítulo, titulado “Cinco caras de la opresión”¹⁸ —la explotación, la marginación, la pérdida de poder, el imperialismo cultural, la violencia—, al final modulaciones de la *opresión*, un “concepto estructural” que resulta de las estructuras sociales y de las formas de decisión instituidas en las sociedades capitalistas, de donde deriva tal funcionamiento “opresivo”. Si, ahora, las “particularidades de contexto y afiliación no pueden ni deben ser eliminadas de la argumentación moral”, entonces “el ideal de la imparcialidad es una ficción idealista. Es imposible adoptar un punto de vista moral no situado, y si un punto de vista está situado, entonces no puede ser universal, no puede distanciarse y entender todos los puntos de vista. Es imposible razonar acerca de cuestiones de moral sustantiva sin entender su sustancia, la cual presupone siempre algún contexto social e histórico particular, y no hay motivos para formular juicios morales y resolver dilemas morales, a menos que nos importe el resultado, que tengamos un interés particular y apasionado en el resultado”¹⁹. Según Young, esa opresión se deriva del principio liberal del universalismo abstracto que trata a todos los individuos de la misma forma y los evalúa según el supuesto criterio de la “normalidad”, que

17. *Ib.*, p. 10 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

18. *Ib.*, “Five faces of oppression” (Chapter 2), p. 39 ss. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

19. *Ib.*, pp. 97 e 104. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

es el del grupo dominante, y, consecuentemente, incapaz de abarcar y garantizar igualdad entre individuos que poseen diferentes identidades e insertados en modos de conducta diversificados.

2. ENTRE RELATIVISMO Y UNIVERSALISMO

Las respuestas a los interrogantes anteriores serán subsumidas y ampliadas en las proposiciones que siguen, cuya fundamentación se pretende dilucidar, intentando explicitar cómo el relativismo resultante de la diversidad cultural es compaginable con el universalismo, que así se transmuta en cosmopolitismo.

a) “*El pluralismo cultural reposa, no en la diferencia, sino en el diálogo de culturas*”

Según Alain Touraine, “el derecho a la diferencia, aislado de cualquier reflexión sobre la comunicación intercultural, conduce a un relativismo cultural cargado de conflictos insolubles [...]. El pluralismo cultural reposa, no en la diferencia, sino en el *diálogo* de culturas que reconocen, además de sus diferencias, que cada una contribuye a la experiencia humana, y que cada cultura es un esfuerzo de universalización de una experiencia particular”²⁰. La crítica a los falsos multiculturalismos, solo interesados en un espacio político culturalmente homogéneo, debería tender a reconocer que el pluralismo cultural es hoy el objetivo principal del espíritu democrático²¹. Se trata de un inmenso desafío para las democracias; solo estas permiten respetar al mismo tiempo la diversidad de las culturas y el univer-

20. Alain Touraine. “Faux et vrais problèmes”, *Une Société Fragmentée?* París, La Découverte, 1997, p. 311 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

21. *Ib.*, p. 319.

salismo de los derechos fundamentales; pero, en este propósito, es importante no confundir el punto de vista *cultural* con el punto de vista *moral*: por otra parte, la confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral acaba por inmunizar toda la cultura a la crítica moral.

Las culturas, como tales, contienen en sí una tensión constante entre ideales proyectados y no realizados, y los valores reiterados día tras día: una cultura no es monolítica ni una manera uniforme de vida, establecida de una vez y para siempre; se está transitando de conflictos permanentes entre lo que es aceptado por muchos y los valores que las minorías proponen (sin abandonar creencias básicas de esa cultura). No hay pensamiento reiterativo de creencias convencionales sin la posibilidad de pensamiento disruptivo, tal como no hay moral vigente sin posibilidad de *disidencia* de esa moral. Así, cada cultura, sin abandonar los presupuestos de una determinada figura del mundo, comprende criterios de racionalidad interna según los cuales se puede orientar la *crítica* a creencias teóricas y valorativas vigentes, así como a formas de vida practicadas. Toda reforma radical se ha hecho en el seno de una cultura: la cultura occidental, por ejemplo, comprende la moral burguesa y las formas de dominación social aceptadas por convención, pero también las distintas versiones de morales críticas y de actitudes disidentes. Si la cultura del Islam abarca el integrismo tradicional, debe incorporar también los programas ilustrados y democráticos que lo combaten en nombre del propio Islam. Las culturas de las etnias indígenas de América comprenden las actitudes misoneístas de refugio de la tradición heredada, pero también los esfuerzos de progreso de muchos de los grupos etc.²² La ética ilustrada y emancipatoria se inscribe también en el seno de las culturas.

22. Cf. Luis Villoro. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México - Buenos Aires - Barcelona, Paidós, 1998, p. 148.

Se trata, entonces, de defender las siguientes tesis²³: 1) Todos los valores solo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular; 2) Una cultura particular comprende no solo los valores vigentes consensuados (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica); 3) La comunicación entre culturas supone la existencia de condiciones de racionalidad que la posibiliten; la comunicación entre culturas hace posible el reconocimiento, en el ámbito de cada cultura particular, de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas.

Si la cuestión de la cultura es central en los argumentos multiculturalistas, también puede ser uno de sus puntos más débiles. Conforme Kymlicka afirmó, y ya hemos citado, “durante mucho tiempo, he propuesto que los pensadores liberales deberían sentirse interesados por la cuestión de la viabilidad de las culturas societales”; según él, “las personas se sienten profundamente ligadas a su propia cultura”²⁴. No se trata solo de la perspectiva de Kymlicka, sino también de los enfoques de muchos otros comunitaristas (por ejemplo, de Taylor). Si Kymlicka considera —como hemos visto— la *pertenencia* de individuos a una cultura específica como un “bien social primario” (en el sentido de Rawls), accesible a todos en condiciones de igualdad, no es acorde con sus premisas, pues recae en una visión de las culturas como paralelas unas a otras, lo que no se compagina con el mestizaje cultural cada vez más patente en la sociedad actual —culturas mestizadas entre sí.

Tanto más es así, hoy, ya sea por la propulsada globalización, masiva y célere, bien por las experiencias individuales de múltiples contextos; la propia cosmovisión de los sujetos

es cada vez más plural, impregnados por contactos, lecturas y viajes, por la emigración, por las conversaciones, en fin, por el influjo preponderante de los medios de comunicación. La experiencia peculiar y original de los jóvenes, cada vez más amplia, de los intercambios en la experiencia académica de Erasmus, y de otros programas de intercambio, es un elocuente ejemplo de ello, cuyo alcance está lejos de notarse claramente, dados los profundos reflejos en la convivencia multicultural entre los ciudadanos. Verdaderamente, no se puede hablar de cultura en lo singular, en abstracto, ya que lo que existe son culturas en concreto, y en relación.

b) “*La cultura no es el problema y la cultura no es la solución*”

En la senda rawlsiana, según Brian Barry, el otorgar derechos multiculturales a grupos específicos o a miembros individuales de esos grupos en nombre de la cultura, precisamente con el objetivo de acomodar los conflictos religiosos, es contrario al modelo unitario de ciudadanía. El propio liberalismo posibilitó una respuesta a los conflictos venidos de los “multiculturalismos” en las sociedades europeas de los siglos XVI y XVII, con vistas a una política equitativa, bajo instituciones comunes, entre los seguidores del catolicismo y del protestantismo.

Según Barry el concepto de multiculturalismo asumió dos usos distintos: puede tener un uso *descriptivo* o un uso *normativo*. Se puede utilizar de forma descriptiva para designar un “pluralismo” (es decir, sociedades que incluyen una cantidad variada de comportamientos y culturas diferentes), como puede tener un uso normativo para designar una política específica de intervención en las sociedades pluralistas; en este caso, se trata de reclamar el poder del Estado a intervenir en defensa de formas culturales amenazadas. Según Barry, Kymlicka confunde los usos descriptivos y normativos del multiculturalismo;

23. *Ib.*, pp. 142-143.

24. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 94 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

al percibir que la mayoría de las sociedades contemporáneas son pluralistas (y son incluso), él argumenta como si eso *per se* fuera un argumento suficiente para la defensa del multiculturalismo en sentido normativo. Los problemas multiculturales resultarían no de diferentes comunidades con una cultura distinta, sino de estar perjudicadas en la consecución de objetivos generales, en lo que concierne a la educación, a la salud, a la renta²⁵, cuya solución debe buscarse en el marco de una justicia distributiva. Lo que es criticable, según Barry, es la adopción de una posición normativa y un programa político en lo que se refiere al multiculturalismo.

De ahí que, para Barry, “la cultura no es el problema y la cultura no es la solución”²⁶. Esta posición puede ilustrarse con una “prueba de ciudadanía”, en los siguientes términos: ¿acaso el derecho x, reivindicado en nombre de la diferencia cultural, va contra intereses fundamentales de los ciudadanos de un Estado democrático? ¿O es que ese derecho no afecta a intereses fundamentales de los ciudadanos? En el primer caso, el derecho x no debe ser otorgado y la legislación que lo consagra —si existe— debe ser revocada; en el segundo caso, el derecho puede ser otorgado y es la legislación que coacciona ese derecho —en los casos en que exista— la que debe ser revocada. En consecuencia, lo que importa, como una vía más equitativa para superar los conflictos que se derivan del multiculturalismo, es la afirmación pública de principios como la libertad de

expresión y de conciencia, la libertad de asociación, la igualdad cívica, la no discriminación, las garantías de iguales oportunidades²⁷. Al salvaguardar tales principios, es posible acoger socialmente a las minorías religiosas y culturales, con sus costumbres diferentes y sin perjudicar los respectivos valores compartidos en el marco de la identidad de un grupo o comunidad. Según Barry, “el problema ineludible es que las culturas tienen un contenido proposicional. Es un aspecto inevitable de cualquier cultura el de incluir necesariamente ideas en el sentido de que algunas creencias son verdaderas y otras son falsas, algunas cosas son ciertas y otras equivocadas”²⁸. Así, el principio de la tolerancia entre culturas puede no compaginarse con su igual reconocimiento.

En los casos de políticas equitativas para las minorías, tales como la “acción afirmativa” o la “admisión diferenciada”, practicadas por ejemplo en los Estados Unidos, para luchar contra discriminaciones (por ejemplo, en el acceso a las universidades, mediante un trato diferenciado a miembros de algunos grupos), se hacen a los *individuos* y no a *grupos*²⁹; aunque se acabe por beneficiar al grupo al que pertenecen los individuos así favorecidos, no es a la comunidad como tal a la que se le atribuyen tales prerrogativas. No se trata de la política de “reconocimiento” reclamada por Taylor, sino de medidas que están en la base de oportunidades iguales para alcanzar la vieja igualdad entre los individuos; por otra parte, para Barry, es primordial la protección a los miembros individuales contra la opresión de los respectivos grupos.

La posición de que “la cultura no es el problema” deriva de otra cuestión, según la cual un grupo se define como “un colectivo de personas diferenciado de otro grupo por formas cultu-

25. Cf. Brian Barry. *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2001, p. 306.

26. “Culture is not the problem and culture is not the solution”, *ib.*, p. 317. En lo que se deriva, sobre la interpretación de Barry, cf. João Cardoso Rosas, “Multiculturalismo e antimulticulturalismo: perspectivas sobre a cidadania diferenciada de minorias sem base territorial”, *Actas do II Congresso da Associação Portuguesa de Ciência Política*. Lisboa, Editorial Bizâncio, 2006, pp. 708-709 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

27. Cf. *ib.*, p. 122.

28. *Ib.*, p. 270 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

29. *Ib.*, p. 113.

rales prácticas o por la forma de vida”³⁰. Para Barry, uno de los nudos de equívocos del multiculturalismo, y de sus soluciones, es la derivación de las diferencias de grupos por los rasgos culturales compartidos por estos”³¹. Barry le objeta a Young que está equivocado al atribuir a la referencia cultural lo constitutivo de esos grupos —negros, mujeres, ancianos, homosexuales, minorías étnicas y nacionales. Si, por ejemplo, la integración en el grupo de las mujeres está más en la fisiología, será la edad lo que caracteriza a alguien como miembro del grupo de los ancianos, como lo que define a un individuo como perteneciente al grupo de los homosexuales será su orientación sexual (para muchos homosexuales, ni siquiera es esa orientación el elemento organizador de sus formas de vida). Por lo tanto, no es una cultura particular el núcleo identificador de la identidad de un grupo o comunidad; debe, pues, atenderse más a las formas de discriminación que originan situaciones de injusticia y estas deben combatirse.

En este sentido, las exenciones reclamadas por comunidades inmigrantes específicas, generalmente en función de las prácticas religiosas, deben considerarse a la luz del principio de equidad. A menudo, las solicitudes de exención de obligaciones válidas para todos se basan en la reclamación de que existe desigualdad, y no falta de equidad; los sijess en Gran Bretaña pueden reclamar discriminación por el hecho de no poder usar el turbante, porque, como motociclistas, están obligados a usar el casco, o incluso por no poder usar sus puñales o espadas en público (debido a la prohibición general de el uso de armas blancas). De la misma forma, las comunidades judías o musulmanas en Italia pueden reclamar la exención de las normas generales del sacrificio de animales

30. Iris Marion Young. *Op. cit.*, p. 43 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

31. Brian Barry. *Op. cit.*, p. 305 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

para garantizar que los animales son desangrados vivos (para ser *kosher*, o *halal*).

Ahora bien, para Barry, debemos preguntar: ¿las exenciones requeridas van contra intereses fundamentales de los ciudadanos de un Estado democrático? A partir de aquí, tenemos el dilema: si la ley es suficientemente defendible a la luz de esos intereses, entonces las exenciones no deben ser concedidas; si, por otra parte, no lo es, entonces la razón aconseja, no el establecimiento de la exención, sino la derogación de la ley y de las obligaciones que ella consagra. De este modo, se deriva que es de interés para la comunidad que el sacrificio de animales siga normas establecidas de higiene y control sanitario y, por lo tanto, no ha lugar a la exención de las normas generales; de la misma manera, la no exención en el caso del turbante o en el caso del puñal ritual tiene que ver con principios fundamentales relacionados con la seguridad de las personas y la seguridad vial; si los principios en cuestión no son fundamentales, la exención debe concederse a todos, mediante la derogación de la prohibición de que se trata. En el caso del niño sij, en el Reino Unido, al que se le impedía asistir a una escuela privada por usar el turbante (lo que no permite usar el uniforme de la escuela), el uso del turbante no parece contrario a los fines propios de la educación; por lo que esta regla prohibitiva es discriminatoria y debe ser revocada. Como Barry observa³², es frecuente recaer en un uso normativo, en las posibilidades, en el multiculturalismo, entre los usos descriptivo y normativo.

c) “*La diversidad de las culturas está detrás de nosotros, a nuestro alrededor y frente a nosotros*”

No es la separación de las culturas o su aislamiento lo que constituye una sociedad multicultural, sino la comunicación

32. *Ib.*, p. 22.

entre ellas. Lévi-Strauss enfatiza: “La tolerancia no es una posición contemplativa, que dispensa las indulgencias a lo que fue o a lo que es, es una actitud dinámica que consiste en prever, en comprender y en promover lo que quiere ser. La diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, a nuestro alrededor y frente a nosotros. La única exigencia que podemos hacer valer a este respecto (que crea para cada individuo deberes correspondientes) es que se realice bajo formas en que cada una sea una contribución a la mayor generosidad de las demás”³³. Es importante entonces relativizar el etnocentrismo, es decir, aquella posición por la cual una cultura, una clase o un grupo, cualquiera que sea, tiene la tendencia a identificar con su propio código la esencia humana en general.

Además, el conocimiento de los demás no es simplemente una vía posible para el conocimiento de sí; es la única: “ninguna civilización —escribe Lévi-Strauss— puede pensarse a sí misma, si no dispone de otras que le sirvan de término de comparación”³⁴. No está de más enfatizar el alcance de este principio. El autor lo formuló de manera clara en su célebre conferencia de 1952: “La diversidad de las culturas no debe invitarnos a una observación fragmentaria o fragmentada, esta tiene menos de función de aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen”³⁵. La solución propuesta consiste en mostrar que la capacidad para realizar progresos culturales

no deriva de una superioridad de tal o tal sociedad comparada con las demás, sino más bien de la aptitud de cada una para establecer intercambios mutuos con los demás. *La mirada distanciada* —uno de sus títulos³⁶— ilustra bien la posición del antropólogo: él observa las sociedades apartadas de la suya y después, retornando, ve la suya desde un punto de vista distanciado: “Cuando se quiere estudiar a los hombres es preciso mirar cerca de uno; pero para estudiar al hombre es preciso dirigir la mirada a lo lejos; para descubrir las propiedades, es preciso primeramente observar las diferencias”³⁷. Lévi-Strauss, heredero contemporáneo de Rousseau, nos ofrece así modos de ampliar y profundizar nuestro conocimiento y nuestra comprensión de los hombres y de nosotros mismos.

Podríamos ir más allá, y proponer una tesis que sería un veneno prolongado para los extremistas culturales. Hay en cada cultura particular, cuando sus contenidos no son “absolutizados”, elementos universales, es decir, datos que muestran para aquellos que los estudian algo que no es solo étnico, sino propio de la existencia humana en general; y porque comprenden formas de racionalidad, las culturas son en parte universalizables, siempre que no se interpreten a la luz de un fanatismo de la diferencia. Por ejemplo, ¿quién podría afirmar que los patios de Omar Kayyam no hablan al hombre sensible de Occidente, como el “Spleen” (poema) de Baudelaire, o aun que el *arte de la guerra* de Sun Tzu no dice a los europeos nada de profundo sobre la psicología de la conflictividad? Uno de los ámbitos de la antropología es también dilucidar lo universalmente humano, hasta en los representantes de la humanidad más alejados de nosotros.

33. Claude Lévi-Strauss. *Race et Histoire* [1952]. París, Gonthier - Unesco, 1961, p. 85. Cf. Wiktor Stoczkowski. “Controverse sur la diversité humaine”, *Sciences Humaines*, hors série spécial n° 8 [“Comprendre Claude Lévi-Strauss”], novembre-décembre 2008, p. 50 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

34. Claude Lévi-Strauss. *Anthropologie Structurale Deux*. París, Plon, 1973, pp. 319-320 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

35. Claude Lévi-Strauss. *Race et Histoire* [1952]. Éditions Gonthier - Unesco, 1961, p. 17 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

36. Claude Lévi-Strauss. *Le Regard Éloigné*. París, Plon, 1983.

37. Jean-Jacques Rousseau. *Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII, *apud* Claude Lévi-Strauss. *Anthropologie Structurale Deux*. *Op. cit.*, p. 47 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

d) Para una “ética procedimental de reciprocidad”

Las posiciones arriba explicadas sobre el culturalismo liberal de Kymlicka y el liberalismo igualitario de Barry ayudan a aclarar algunos aspectos más arduos de la cuestión y permiten encuadrar con más rigor la posición de Habermas. Si, por un lado, salta a la vista una cierta afinidad entre la teoría de Habermas y la perspectiva universalista de los derechos individuales adoptada por Barry, no es menos cierto, por otro lado, que el modelo habermasiano de democracia deliberativa se aparta de un liberalismo poco sensible a las diferencias culturales³⁸. Por eso mismo el tema del multiculturalismo ocupa una referencia especial en la ética discursiva del heredero en nuestro tiempo de la Escuela de Frankfurt.

Sin embargo, pongamos la atención en la indispensable observación de Gellner, para quien la formación de una sociedad moderna implica requisitos esenciales: alfabetización, movilidad social, igualdad formal con una desigualdad fluida, una cultura compartida, alfabetización inculcada en la escuela³⁹; que definen lo que son las *necesidades básicas*⁴⁰, que parecen oponerse a las disposiciones en las que prevalecen las diferencias, las variedades culturales y el apego a las tradiciones. Estos requisitos deben constituir una “reserva vedada” a la negociación; cualquier decisión que quiera reducir los límites de esa

38. A este propósito, ver nuestro estudio: Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Democracia deliberativa”, in João Cardoso Rosas (org.). *Manual de Filosofia Política*, 2ª ed. revisada y ampliada, Coimbra, Almedina, pp. 137-182.

39. Ernest Gellner. *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales* [1987], tr. del inglés por A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 27 ss.

40. *Bienes básicos* son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plano de vida, esto es, también para la actuación del individuo como agente moral; sin la satisfacción de las necesidades básicas, materiales y espirituales, no es posible para un individuo elaborar cualquier plano de vida.

reserva es *prima facie* ilegítima y no posibilita ningún diálogo intercultural.

En esta secuencia, nuestra posición parte de este supuesto antropológico de las “necesidades humanas básicas”, donde se funda una “ética procedimental de reciprocidad”, en la senda habermasiana, que haga posible la tolerancia en un contexto pluricultural, teniendo como referente regulador un universalismo tendencial. La ética del discurso aprehende desde luego como rasgo de la moralidad humana que una norma no es legítima si no podemos suponer que todos los afectados por ella estarían dispuestos a tenerla como buena, después de un diálogo entablado en condiciones de igualdad; las normas que favorecen únicamente los intereses de un grupo o de varios, en detrimento de los demás, son normas injustas, y las sociedades que por ellas se orientan son, como tales, injustas.

Por eso Habermas, respondiendo a Taylor, sostiene: “No obstante, el proceso de realización del derecho debe inscribirse en contextos que requieren tanto un importante componente político como también discursos de autocomprensión, es decir, de discusiones sobre una concepción común del bien y de la forma de vida deseada y reconocida como auténtica. Son controversias en las que los participantes aclaran, por ejemplo, cómo quieren concebirse como ciudadanos de una determinada república, como habitantes de una determinada república, como herederos de una determinada cultura, qué tradiciones quieren continuar o romper, cómo quieren relacionarse con su destino histórico, entre ellos, y con la naturaleza etc.”⁴¹ No está en modo alguno prohibida la adopción de una concepción de bien, compartida tras la discusión pública; está prohibido privilegiar una forma de vida a costa de otros miembros de la comunidad.

41. Jürgen Habermas. *La Inclusión del Otro: estudios de teoría política* (1996). Barcelona, Paidós, 1999, pp. 205-206 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

En este sentido, el “actuar comunicativo”, según Habermas, es una forma de cooperación social, en la que “los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa, los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus objetivos individuales con la condición de que sus planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación”⁴². Este tipo de procedimentalismo se extiende al ámbito de la ética, donde se trata de descubrir los procedimientos que permitan legitimar todas aquellas normas que provienen de la vida cotidiana; como procedimientos válidos solo serán los que manifiesten la praxis racional desde una perspectiva de igualdad y universalidad, a través del diálogo entre todos los afectados por esas normas.

Para Habermas, el criterio para saber si una norma es correcta ha de fundarse en dos principios: el *principio de universalización* <U>, que reformula dialógicamente el imperativo kantiano de la universalidad, expresándose así: “Una norma será válida cuando *todos* los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios que se derivarán, previsiblemente, de su cumplimiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada uno*”; por otro lado, el *principio discursivo* <D> estipula: “Una norma solo puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuarto, como *participantes en un discurso práctico*”⁴³. Entonces, la racionalidad inherente al diálogo es comunicativa y debe satisfacer intereses universalizables.

42. Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, t. I, *Racionalidad de la acción y racionalización social*, (1981) Madrid, Taurus, 1992, p. 367. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

43. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), trad. R. García Cotarelo, Barcelona, Ediciones Península, 1985, pp. 85-86 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

A diferencia de la “posición original” de Rawls, en la que se imagina el contrato social, tal situación es ahora, con más evidencia, como sostiene Apel, una argumentación en busca de validez⁴⁴. Así, la “ética del discurso” pone de relieve un dato basilar de la moralidad humana: no podemos tener como justa una norma, si no podemos suponer que todos los afectados la aceptarían, tras un diálogo en condiciones de igualdad; las normas que favorecen únicamente los intereses de un grupo o de varios, en detrimento de los demás, son injustas, y la sociedad que las adopta, sin rectificarlas, es una sociedad injusta. Apel busca, pues, las condiciones de posibilidad reflexivas de todo discurso racional para encontrar en ellas la fundamentación de la verdad como validez intersubjetiva del discurso.

La ética del discurso no pretende solo fundamentar racional y dialógicamente la moral, sino que también busca su aplicación en la vida cotidiana, impregnando los meandros de la política deliberativa; para ello, la encontramos actualmente en la “ética aplicada” en los más diversos ámbitos de lo social —bioética o ética médica, genética, ética de la ciencia y la tecnología, ética económica, ética de la empresa, ética de la información, ética ecológica; en todos estos ámbitos se pasa por un continuo proceso de fundamentación y reelaboración, ya que los valores propios de cada actividad no están cerrados, sino que se desarrollan progresivamente.

Además, para que la norma social sea válida, un *acuerdo racional* legítimo debe resultar de un procedimiento dialógico que involucra a *todos* los posiblemente afectados por la norma, pero con iguales oportunidades en el proceso discursivo y libres de cualquier presión: tales son los presupuestos de una “teoría del actuar comunicacional”, en la cual “los actores intervinientes intentan, dentro del horizonte de un mundo de la vida

44. Cf. Karl-Otto Apel. *Discussion et Responsabilité* (1988), trad. Ch. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, París, Cerf, 1996, pp. 86-87.

compartida y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación, conjugar sus planes de un modo *cooperativo*⁴⁵; solo de este modo se garantizan condiciones de reciprocidad, de reflexividad y de simetría entre argumentos aducidos en el proceso discursivo; la demarcación del ámbito del juicio moral de cada individuo solo se puede alcanzar por medio de un proceso de deliberación pública, y esta es la vía que legitima derechos y la propia democracia como sistema político.

Más que en *multiculturalismo*, insisto en *interculturalismo*, que se expresa claramente en la ruta, en la caminata, en la peregrinación, impulsada por referencias culturales y llamamientos espirituales, y culmina en el anhelo de la llegada, en los encuentros, bien patentes en la sonrisa de felicidad por haber llegado. Nada mejor que deambular, y, tal como quien se refresca con el agua en días de canícula, dejarse envolver por la multitud de los peregrinos, de los turistas, de los viajeros, de los estudiantes que por aquí deambulan y se cultivan. Así es el Camino de Santiago, uno de los más antiguos y conocidos del “viejo mundo”: una vivencia que es simultáneamente una casi plenitud y una mezcla de “globalización” y de “localización”, mejor diría, de *glocalización* (formado con esas dos palabras por lo tanto, entre relativismo y universalismo, un “camino cosmopolita”).

Traducción
ROCÍO CAROLO TOSAR
ALBA IGLESIAS VARELA

45. Jürgen Habermas. *Pensamento Pós-Metafísico: ensaios filosóficos* (1988), traducción Lumir Nahodil, Coímbra, Almedina, 2004, p. 85. En cursivas en el original. Cf., sobre el multiculturalismo, de modo más desarrollado: Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Relativismo Cultural e Universalismo Ético”, in Maria do Céu P. Neves (coord.). *Ética: dos fundamentos às práticas*. Lisboa, Edições 70, 2016, pp. 183-210 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

La pedagogía del encuentro y el camino cosmopolita

MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA

Universidade do Minho, Braga

1

DESDE EL PUNTO DE VISTA antropológico, el ser humano ha tenido representaciones filosóficas diversas a lo largo de la historia de la humanidad y del pensamiento. En la antigüedad, habría sido el último de los filósofos presocráticos, Diógenes de Apolonia (499 a. C. - 428 a. C), el primero en concebir al hombre como una estructura corpóreo-espiritual. En la misma era, sobre tan sustancial cuestión se pronunciaron los sofistas y también Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro, Séneca etc., orientando su enfoque hacia esta o aquella dimensión específica del hombre. A pesar de la variedad de matices enfatizados, la concepción aristotélica del hombre como “animal racional” parece ser la que quedó más marcada.

Después, siguen las concepciones medievales, modernas y contemporáneas, con variadas caracterizaciones antropológicas: el hombre como ser microcosmos, como ser simbólico, ser para la Verdad, ser corpóreo-espiritual, *cogito* encarnado o, más recientemente, ser de relación. En estas diversas denominaciones se desgajar figuras prominentes del pensamiento filosófico como san Agustín, santo Tomás, Nicolás de Cusa, Descartes, Hobbes, Pascal, Locke, Rousseau, Kant, Hegel y,

en los tiempos más próximos a nosotros, entre una diversidad de amplio espectro de interpretaciones del hombre y de su naturaleza, destacamos los nombres de Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Scheler, Mounier, Heidegger, Gehlen, Sartre, Ricoeur.

Sin embargo, lo que importa aquí es no solo el sujeto individual, sino el ser en relación, el ser social, el ser naturalmente dado al convivir (= vivir con, vivir con el otro). O si queremos, en términos más afectuosos, se trata de la convivencia entre vecinos. Pero aquí es donde surge la cuestión central: ¿Quiénes son hoy mis vecinos? ¿Qué marca o qué señales identitarias tiene el “otro” con quien convivo, aunque no lo desee?

2

La integración de las minorías (a menudo no se trataba de una condescendiente “tolerancia”) siempre ha sido un problema a lo largo de los tiempos. Hoy, con los avances de la globalización, esta problemática gana un relieve especial. Los seres humanos, acosados por el hambre o la guerra, conscientes de que existen mejores territorios para vivir o, al menos, sobrevivir, se aventuran en la búsqueda de cualquier refugio que los libre de la “muerte anunciada”. En otra dimensión, con la creación y expansión de sociedades “multi” e “inter” culturales, marcadas por la heterogeneidad, ya no es solo de las minorías propiamente dichas de las que hay que cuidar, sino también de las mayorías, que también sienten amenazada su identidad en todo global. La expansión del pluralismo —y hasta del relativismo— ocupar el lugar de las sociedades caracterizadas por la homogeneidad¹.

1. Este tema, en su generalidad, ya fue objeto de exposición en nuestro estudio “Pós 1640: Portugal, do “olvido” ao convívio com a Espanha”, en *Crisis y ruptura peninsular - III Congreso Internacional de la SEEPLU*, Edición de

Alain Touraine, conceptualizado sociólogo francés, que fue de los primeros pensadores en lanzar una mirada analítica y crítica sobre el fenómeno de la globalización, al reflexionar sobre la sociedad multicultural, se refiere al “encuentro de culturas” y a la “recomposición del mundo” como algo de la construcción de una nueva torre de Babel². Según él, el encuentro de culturas debe guiarse por la “existencia de conjuntos culturales fuertemente constituidos cuya identidad, especificidad y lógica interna deben ser reconocidas, pero que no son totalmente extraños unos a otros al mismo tiempo que son diferentes unos de los otros”³.

También el filósofo francés Gilles Lipovetsky, bajo una perspectiva semejante, ha hecho converger su reflexión sobre este nuevo proceso planetario. Con frecuencia, la expresión “cultura-mundo” dice referirse al tiempo presente, es decir, a la “época de la expresión asombrosa del universo de la comunicación, de la información y de la mediatización”⁴. Sin embargo, aclara, no significa que estemos en el umbral de una única cultura mundial ni unificada. Por el contrario, la uniformidad globalitaria y la fragmentación cultural caminan a la par, multiplicándose “no solo las hibridaciones de lo global y lo local, sino también la diversidad de los valores, la “guerra de los

Carmen M^a Comino Fernández de Cañete, Maria da Conceição Vaz Serra Pontes Cabrita y Juan M. Carrasco González, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2014, pp. 213-227. Completamos, en el presente estudio, las ideas de A. Touraine y de G. Lipovetsky, y añadimos algunas líneas del pensamiento de A. Maalouf.

2. Cf. Alain Touraine, *Iguais e Diferentes Poderemos Viver Juntos?*, Piaget, Lisboa, 1998, pp. 213-264.

3. *Idem, Ibidem*, p. 232 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

4. Gilles Lipovetsky y Jean Serroy (2008), *A Cultura-Mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*, Edições 70, Lisboa, 2010, p. 14 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

dioses”, las reivindicaciones particularistas”⁵. A pesar de ello, Lipovetsky es optimista sobre la cultura mundial, vislumbrando en el horizonte —aunque distante— un mundo nuevo, en el que el género humano global posee, cada vez más, desarrollo económico, libertad de información y religión⁶. Sin embargo, reconoce que la deseada armonía, la prosperidad y la paz, tras el fin del bloque comunista, aún no han llegado. No es sorprendente, por lo tanto, que vea el tiempo actual como la “época hipermoderna de la Gran Desorientación”, donde ve posibles conflictos tribales, limpieza étnica, resurgimiento nacionalista y fanatismo identitario⁷.

Amin Maalouf (Beirut, 1949), escritor y pensador libanés y actualmente académico francés, simultáneamente árabe y cristiano, también Premio Príncipe de Asturias en la categoría de Letras en 2010, cumple las condiciones para entender al hombre universal, defendiendo lo que traducimos por la máxima “en Roma sea romano”. Es decir, para él, quien llega tiene que respetar a aquellos que ya están allí, con su cultura, sus costumbres, su lengua.

A él mismo le han planteado una cuestión cada vez más pertinente, pero también embarazosa: si se siente más francés o más libanés. Y ante su explicación vaga sobre el asunto indagado, se redobra la cuestión: “Tiene toda la razón en hablar de ese modo, pero allá en el fondo de sí mismo, ¿qué es lo que

siente?”⁸ Él refiere que en esta pregunta subyace una visión peligrosa del mundo, como si, al nacer, hubiera una “esencia” que determinara al individuo para el resto de la vida. Parece creerse que su trayectoria de hombre libre, con sus convicciones, su sensibilidad propia, sus afinidades, nada contaría. Y para A. Maalouf “la identidad no se compartimenta”, pues no hay varias identidades, solo hay una identidad compuesta por todos los elementos que la moldearon. Por lo tanto, una identidad es un compuesto. Y dentro de ese crisol, la lengua, en su visión, es uno de los elementos más fuertes, habiendo necesidad en cada ser humano de una “lengua identitaria”⁹.

El académico francés de patria libanesa defiende la preservación de la diversidad cultural, sin embargo, advierte, tal solo es posible con una cierta dosis de voluntarismo, lo que, aclarando, significa un esfuerzo de los convivientes, no dejando que las cosas sigan un rumbo cualquiera. Amin Maalouf es claro en su aspiración:

He estado a punto de dar a este ensayo un doble título: las identidades asesinas, o cómo domesticar a la pantera. ¿Por qué la pantera? Porque mata si es perseguida y mata si se le da rienda suelta, siendo lo peor de todo dejarla en la naturaleza después de haberla herido. Pero la pantera, también, precisamente porque puede ser domesticada¹⁰.

Amin Maalouf regresó al tema con un nuevo y distinguido ensayo titulado *Um Mundo sem Regras. Quando as nossas civilizações se esgotam*¹¹. Dentro del mismo tenor de la obra abor-

5. *Idem, Ibidem*, p. 23 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

6. Cf. Gilles Lipovetsky y Hervé Juvin (2010) *O Ocidente Mundializado. Controvérsia sobre a cultura planetária*, Edições 70, Lisboa, 2011, pp. 225-226.

7. Cf. Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, *A Cultura-Mundo, Op. cit.*, pp. 25-28. Es en el ámbito de esta *Grande Desorientação* donde Lipovetsky encuentra explicación para el regreso de la filosofía y de lo religioso. Véase, en este sentido, la contribución de Vamireh Chacon, profesor emérito de la Universidade de Brasília, en su estudio *Globalização e Estudos Transnacionais. Relações Internacionais no Século XXI*, Editora SENAC, São Paulo, 2002.

8. Amin Maalouf, *As Identidades Assassinas*, 2ª ed., Difel, Lisboa, 2002, p. 10 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

9. Cf. *Idem, Ibidem*, p. 147.

10. *Idem, Ibidem*, p. 159 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

11. Traducción portuguesa de Carlos Aboim de Brito, 3ª ed., Difel, Lisboa,

dada anteriormente, el escritor muestra preocupación por las señales de desmembramiento patentes a principios del presente siglo, exponiendo su comprensión de cómo se ha llegado a tal situación. Pero su visión es de esperanza. Después de alcanzar el “umbral de incompetencia moral”, si el hombre quiere al mundo puede reorientar el rumbo. Dice Maalouf¹² que no basta con una reforma en el modo de funcionamiento económico-financiero y en la implantación de un nuevo sistema de relaciones internacionales. La cuestión pasa ante todo por la dimensión mental, con una concepción totalmente distinta y respetando la asunción, en los ámbitos política, economía, trabajo, consumo, ciencia, tecnología, progreso, identidad, cultura, religión, historia. Sintetizando: “En una palabra —es su aspiración—, tendremos que inventar “una concepción del mundo que no sea solo la traducción moderna de nuestros prejuicios ancestrales y que nos permita conjurar la regresión que se anuncia”¹³. En fin, en su horizonte está una sociedad armoniosa, aludiendo a un “hombre nuevo”, algo que ya está presente en las reflexiones de otros pensadores.

3

El contacto cultural a lo largo de la historia —destacando las acciones pioneras de Portugal y España—, de una manera general, ha estado marcado por la actitud etnocéntrica. Pero esta forma de relación se ha ido modificando, y con la denominada era de la globalización se ha producido una gran

2009 (Nota de las traductoras: edición en español, Amin Maalouf, *El desajuste del mundo: cuando nuestras civilizaciones se agotan*, Alianza editorial, Madrid, 2011).

12. Cf. *Idem, Ibidem*, p. 279.

13. *Idem, Ibidem*, pp. 279-280. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

alteración que ha abierto nuevos horizontes, como sintetiza el filósofo español Daniel Innerarity: “Esta problematización del ‘nosotros’ y del ‘ellos’, el agotamiento del esquema que pensaba estas categorías como una contraposición clara y absoluta, es lo que posibilita un tipo de identidades abiertas, flexibles y porosas, e incluso una identidad múltiple que se articule según diversos planos de referencia”¹⁴. Según su perspectiva, asistimos a una heterogeneidad diferente, que tiene implícita la flexibilización de las identidades nacionales. La distinción entre el “nosotros” y el “ellos” pierde su rigidez. Ante esta nueva realidad, surge la necesidad de una nueva competencia que este autor designa como “competencia intercultural”¹⁵, competencia no del dominio laboral, sino de carácter transversal. Esta capacidad solo se podrá ejercer si existe el paso de la visión etnocéntrica hacia la actitud etnológica, traducida en la idea de la “pedagogía del encuentro”: “La cuestión que esta realidad nos presenta es si disponemos de una pedagogía del encuentro, del intercambio y de la traducción que responda a esta nueva heterogeneidad y no disuelva la pluralidad de las culturas en una yuxtaposición exótica de mundos cerrados e incommunicados”¹⁶.

Es decir, la “pedagogía del encuentro” solo tendrá resultados si hay conocimiento tanto de la identidad cultural propia, como de la identidad cultural del otro y también del respeto mutuo. En cada cultura hay un valor propio de las diferencias, que deberá ser protegido contra la uniformidad. Sin embargo, el filósofo español se da cuenta de que —utilizando una especie de metáfora— hay muchos autores afines a esa consi-

14. Daniel Innerarity, *O Novo Espaço Público*, Teorema, Lisboa, 2010, p. 165 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

15. Cf. *Idem, Ibidem*, pp. 174 e ss.

16. *Idem, Ibidem*, p. 166. (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

deración, pero el escenario aún no está preparado¹⁷. Muchos se mueven en medios muy diversos, sobre todo en espacios no gubernamentales, ya conscientes de que los viejos escenarios no sirven. Por ejemplo, se desea una verdadera comunidad internacional. A pesar de ello, la marcha del mundo avanza entre una percepción de gran opacidad, pero, defiende el autor, las grandes cuestiones internacionales entran en el espacio público, vislumbrándose por entre una tenue niebla “un nuevo civismo internacional que aspira a armonizar la globalización”¹⁸. Aunque a pesar de esa constatación, no tiene ilusiones de cuán distantes estamos de la deseada democratización de la vida internacional.

El horizonte de la esperanza de Daniel Innerarity es confirmado en su posterior ensayo *O Futuro e os seus Inimigos. Uma defesa da esperança política*, donde, en visión prospectiva, se interroga sobre el porvenir: ¿Cómo se conoce el futuro? ¿Cómo se decide el futuro? ¿Quién responde por el futuro? A estas interrogantes apunta “una teoría de la responsabilidad”. En esta dimensión antropológica se asienta el referido horizonte de esperanza, que él enuncia en la introducción de su libro: “Las páginas siguientes defienden una política del optimismo y de la esperanza en un tiempo en que la confianza en la configuración del futuro se encuentra debilitada”¹⁹.

Por lo tanto, con la “competencia intercultural”, en actitud de “pedagogía del encuentro” y una postura de responsabilidad, el filósofo español es adepto de la esperanza, no como una ilusión consoladora, sino de una “esperanza racional”, abierta al

optimismo, preparada para lo peor²⁰. Es decir, como dice en el epílogo de su ensayo, se muestra defensor de un escepticismo más de tipo optimista.

ASPECTOS CONCLUSIVOS

Todo el ser humano necesita un suelo, tenga un lugar, que le sirva de referencia y donde tiene el mínimo de tranquilidad. Y aún más, hay necesidad de una casa, pues las casas son nuestro centro de referencia mental a partir del cual ponemos a funcionar nuestra brújula en el cosmos. Como habitamos en las casas, también nos habitan. Son nuestro refugio, nuestra intimidad.

Pero el “camino” para llegar ahí no ha sido fácil y la meta, pensamos, todavía estará muy lejos. Es verdad que el futuro es insondable y, como nos dice el poeta Machado, no hay camino..., pero, como indica el tema general de estos XIII Encuentros Internacionales de Filosofía, mientras caminamos existimos, y hay que meditar con profundidad cuál es el mejor camino o mejor dicho, qué caminos (en plural) son más convenientes, para la construcción de una política mundial y sobre todo comunitaria. Aunque no hay camino, muchas veces sucede que cuando el hombre quiere la obra nace.

Traducción
ROCÍO CAROLO TOSAR
ALBA IGLESIAS VARELA

17. Cf. *Idem, Ibidem*, pp. 253-254.

18. *Idem, Ibidem*, p. 254 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

19. *Idem, O Futuro e os seus Inimigos. Uma defesa da esperança política*, Teorema, Lisboa, 2011, p. 15 (Nota de las traductoras: la traducción al español es nuestra).

20. Cf. *Idem, Ibidem*, p. 157. En este contexto, dice el filósofo que “La esperanza —ese sentimiento o afecto que regula nuestra relación con el futuro— no es una ilusión consoladora ni una pertinaz resistencia al aprendizaje proveniente de la conmutación bien aprovechada. La esperanza racional se distingue del optimismo blando, que alimenta la ilusión en la misma medida en que se cierra al conocimiento de la realidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Gama, Manuel (2014), “Pós 1640: Portugal, do ‘olvido’ ao convívio com a Espanha”, em *Crisis y ruptura peninsular - III Congreso Internacional de la SEEPLU*, Edición de Carmen M^a Comino Fernández de Cañete, Maria da Conceição Vaz Serra Pontes Cabrita y Juan M. Carrasco González, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2014, pp. 213-227.
- Innerarity, Daniel (2006), *O Novo Espaço Público*, Teorema, Lisboa, 2010.
- (2009), *O Futuro e os seus Inimigos. Uma defesa da esperança política*, Teorema, Lisboa, 2011.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean (2008), *A Cultura-Mundo. Resposta a uma sociedade desorientada*, Edições 70, Lisboa, 2010.
- Lipovetsky, Gilles y Juvin, Hervé (2010), *O Ocidente Mundializado. Controvérsia sobre a cultura planetária*, Edições 70, Lisboa, 2011.
- Maalouf, Amin (1998), *As Identidades Assassinas*, 2^a ed., Difel, Lisboa, 2002. (Traducción al portugués de Susana Serras Pereira).
- (2009), *Um Mundo sem Regras. Quando as nossas civilizações se esgotam*, 3^a ed., Difel, Lisboa, 2009. (Traducción al portugués de Carlos Aboim de Brito).
- Touraine, Alain (1997), *Iguais e Diferentes Poderemos Viver Juntos?*, Piaget, Lisboa, 1998. (Traducción al portugués de Carlos Aboim de Brito)

La vereda del arte en la encrucijada cosmopolita

GABRIELA CASTRO¹

Centro de Estudos Humanísticos-CEHu/UAc

LA “VEREDA DEL ARTE EN LA ENCRUCIJADA COSMOPOLITA” es una metáfora que se pretende sea viva, en la medida en que su predicación apunta hacia un referente sociopolítico, donde la estética pretende facilitar la inteligibilidad de la libertad en un mundo globalizado .

Si hacemos un análisis a los nombres que componen la metáfora tendremos la significación de que una vereda es un camino estrecho o un atajo capaz de permitir el paso aunque con algunas dificultades. Encrucijada es el punto donde varias calles y caminos se cruzan y cosmopolita en el sentido de ser relativo o propio de los grandes centros urbanos. ¿Qué tiene que ver entonces la vereda con la encrucijada y aun por encima cosmopolita? Nada, absolutamente nada. Entonces el significado que se desprende de esta combinación de palabras solo denota un sentido, y ¿por qué? Justamente porque es una metáfora con la que se pretende poder captar el sentido que la metáfora, de la vereda y de la encrucijada, desvela, para la comprensión del arte como fenómeno presente en una sociedad cosmopolita. Para el efecto tendremos que profundizar en

1. Maria Gabriela Castro es profesora de Filosofía, especialidad Estética y Teorías del Arte, en la Universidade dos Açores. m.gc.castro@uac.pt.

la inteligibilidad de la metáfora para que se entienda cómo, por la explicitación metafórica, los términos encuentran una nueva significación explícita del adjetivo cosmopolita, del sustantivo arte. En este caso un arte propio de los grandes centros urbanos. Así, dividimos este estudio en tres momentos: 1. La metáfora; 2. El arte y 3. La vereda del arte en la encrucijada cosmopolita.

1. LA METÁFORA

Para poder captar el núcleo de inteligibilidad de lo que es una metáfora recurrimos a Paul Ricoeur y a los textos de *La métaphore vive*, datados de 1975, donde el filósofo trata la temática de la metáfora sistemática y exhaustivamente con el objetivo de probar las concepciones que había delineado en dos ensayos publicados seis años antes, en 1969, en la obra *Le conflit des interprétations*, titulados, “La structure, le mot, l'événement” y “La question du sujet: le défi de la sémiologie”. Estas concepciones “gravitan en torno al fenómeno de la innovación semántica, es decir, de la producción de un nuevo sentido por medio de procesos lingüísticos”². Se encuentran en estos artículos, propedéuticos a *La métaphore vive*, dos cuestiones importantes, presentes por la influencia que Ricoeur recibe de Benveniste y que retoma en su gran obra de 1975: la implicación de un sujeto en un discurso, y la cuestión de la referencia.

En *La métaphore vive*, el primer estudio es consagrado a Aristóteles atendiendo a que fue el estagirita “quien definió la metáfora para toda la historia posterior del pensamiento occi-

2. Ricoeur, Paul, *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, Ed. Esprit, Paris, 1995, p.44, traducido al portugués con el título *Da metafísica à moral*, Instituto Piaget, Lisboa, 1995, p. 89. (A partir de ahora este texto será referido *RF*) (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

dental, en el fundamento de una semántica que toma la palabra o el nombre por una unidad de base”³.

Para el estagirita la metáfora consiste, por definición, en la Poética, “en transportar para una cosa el nombre de otra, o de género para la especie, o de la especie para el género, o de la especie de una para la especie de otra, o por analogía”⁴.

Fijemos nuestra atención en el nombre. Este es un término común tanto a la enumeración de las partes de la elocución, *méré*, o a la definición de la metáfora, lo que nos plantea la siguiente cuestión: ¿el nombre tiene la misma función en uno y otro lado?

Consideremos, en la estela de Ricoeur, en primer lugar la enumeración de las partes, *méré*. Vemos claramente que el nombre es el eje de la enumeración, por la definición que de él da Aristóteles: nombre es “un sonido complejo dotado de significación, que no indica el tiempo que ninguna de las partes tiene en su misma significación”⁵.

La diferencia entre los dos análisis léxicos: modos de elocución, *skémata*, y partes de la elocuencia, *méré*, son de una importancia fundamental para Paul Ricoeur en su análisis de la metáfora. El cambio de nivel, de los esquemas de elocución, como hechos del discurso, y de los *méré*, como resultado de una segmentación del discurso en unidades más pequeñas que la frase, influye de un modo determinante en la teoría de la metáfora. Para Ricoeur, esta es la vía por la cual Aristóteles se remite desde el principio a la metáfora-nombre, en detrimento de la metáfora-discurso.

3. Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, p. 7, traducido al portugués con el título *A metáfora viva*, intro de Miguel Baptista Pereira, trad. de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, Rés Ed., Porto, 1983, p. 5. (A partir de ahora este texto será referido *MV*) (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

4. Aristóteles, *Poética*, 1457b, 6-9 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

5. *Idem, ibidem*. (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

Ricoeur estudia la metáfora teniendo en cuenta dos vertientes: la función metafórica como innovación semántica y su función heurística, traducida en la fuerza referencial de la metáfora. Para entender la innovación semántica, a partir de la metáfora, el filósofo francés refiere que esta obedece a las dos condiciones siguientes: su situación en el ámbito de la predicación y no en el de la denominación, como en Aristóteles; su concepción como una predicación impertinente capaz de revelar, a partir de ella, una nueva pertinencia.

En la estela de Paul Ricoeur, en Aristóteles, la metáfora era concebida como una figura del discurso que, como extensión de un nombre, por desvío del sentido literal de las palabras, se refería a la denominación. La semejanza se fundaba en la sustitución del sentido literal por el sentido figurado. Pero en realidad la significación sustituida si, por un lado, aumentaba la polisemia de las palabras, por otro lado, no proporcionaba ninguna nueva información sobre la realidad. La metáfora era entendida como recurso retórico del discurso que servía solo para embellecerlo, lo que implicaba apenas una provocación de emociones estéticas en el auditorio.

A Ricoeur esta teoría le pareció que debía ser complementada por las teorías de autores anglosajones como Richards, Max Black y Monroe Beardsley, que buscaron en sus estudios el secreto de la creación del significado metafórico, no por el lado de la denominación, sino por el de la predicación, “ya que una metáfora solo tiene sentido en una enunciación, es un fenómeno de predicación, no de denominación”⁶. Así, el filósofo de Valence, tan a su gusto, cruza dos corrientes que, al principio, estaban separadas: Aristóteles y los teóricos anglosajones. Una vez más el resultado es sorprendente. Con esta metodología la metáfora ya no se entiende como la sustitución de un nombre por otro, sino que abarca la frase entera, lo que lleva a

6. *Idem, ibidem* (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

Max Black a hablar de “enunciado metafórico”⁷ como fenómeno de predicación, y a Ricoeur a vislumbrar el a un paso de la díada palabra / frase a la tríada palabra / frase / texto.

Sin embargo, subrayamos que en este juego entre la palabra y la frase la creación de sentido está en la última, por lo que Ricoeur afirma:

El paso del sentido potencial de una palabra al sentido efectivo, requiere la mediación de una nueva frase, del mismo modo en que el sentido potencial salió de la sedimentación y de la institucionalización de los valores contextuales anteriores⁸.

Pasamos ahora a reflexionar sobre la segunda condición necesaria apuntada para que la metáfora implique una innovación semántica: percibir la metáfora como predicación impertinente, es decir, desprovista de pertinencia.

Se abordará esta temática con la siguiente pregunta: ¿cómo es que situada la metáfora en el contexto de la frase será posible la emergencia de nuevas significaciones? En primer lugar debe percibirse la pertinencia de la nueva predicación. Si esto no se da, estamos en presencia de una metáfora que pierde fuerza con el tiempo. En este caso, el tiempo y la utilización la han convertido en simple polisemia. Es la metáfora muerta.

Es evidente que la dinámica en el enunciado de la simple polisemia y la metáfora viva son, necesariamente, opuestas. En la simple polisemia, el contexto de la frase se encarga de eliminar el potencial semántico de la palabra en todas las acepciones a excepción de una. Por ejemplo “pie” o “espalda” pueden significar varias cosas, mientras que “pie de la mesa” o “espalda de la silla” solo tienen un significado. En la metáfora viva, por el

7. Cf. *MV*, pp. 109-116, traducción portuguesa, pp., 130-137.

8. *Idem*, p. 167, *idem*, p. 199 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

contrario, ninguna de las acepciones codificadas es suficiente, por lo que, después de un primer momento de tensión, nos vemos forzados a aceptar no solo las acepciones existentes, como a buscar otra, haciendo avanzar así el proceso originario de la creación metafórica. Este es el resultado de esta segunda condición necesaria para que se dé la innovación semántica en la metáfora.

Tratada como una atribución extraña y desprovista de pertinencia, la metáfora dejó de aparecer como un ornamento retórico o una curiosidad lingüística, para convertirse en el más brillante ejemplo de la capacidad del lenguaje y crear sentido a través de comparaciones inesperadas, por medio de una comparación extraña y desprovista de pertinencia, del cual una nueva relevancia semántica acaba por emerger de entre las ruinas de la relevancia previamente destruida debido a su inconsistencia semántica y lógica⁹.

Es la metáfora como nueva pertinencia predicativa. Surgidos por la tensión de impertinencia, llegamos al momento propiamente creador de la metáfora —la emergencia de una nueva pertinencia, la verdadera innovación semántica. Lo que inicialmente estaba lejos se ve reunido en una sola significación, por la metáfora, por ejemplo “el arte como vereda”. ¿Cuál es la razón subyacente y la justificación de que esta comparación tenga sentido? ¿Qué tiene que ver el “arte” con la “vereda”, en el sentido literal de las palabras? La respuesta sería naturalmente: nada. Sin embargo, en la frase, el sentido literal gana una producción significativa, por la semejanza figurativa que aparece imagetivamente, deshaciendo la tensio- nalidad semiótica.

9. *RF*, 45, traducción portuguesa, pp. 90-91 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

Con esta inteligibilidad Ricoeur recupera una categoría básica de la concepción retórica de la metáfora, “el arte de inventar”, en oposición a los autores anglosajones que lo inspiraron en su concepción semántica, pero que posponen todo lo que tenga que ver con imágenes.

La posición de Ricoeur tiene un sentido especial. No se trata solo de semejanza entre dos cosas, sino de asimilación predicativa, capaz de crear similitud, al sentirnos forzados a salvar, a través de un nuevo sentido, lo que inicialmente parecía contradictorio. O mejor, es la desigualdad lo que fuerza una semejanza nueva y reveladora. Por ello no se encuentran metáforas en los diccionarios. Para que aparezcan, necesitan un acontecimiento del discurso. Es justamente en este contexto gana fuerza la frase que Ricoeur cita en *La métaphore vive* y en *Teoría de la interpretación* “la metáfora es un poema en miniatura”, en la medida en que la imagen poética se convierte en un nuevo ser del lenguaje¹⁰. La metáfora no es ahora entendida en una interpretación tradicionalista, como “simple ornamento y puro deleite”¹¹, sino que es inteleccionada como un mini-poema donde una innovación semántica se desprende de la significación literal de las palabras exigiendo una interpretación capaz de integrar lo que el filósofo denomina la torsión metafórica¹². Aquí, torcer es pasar de un sentido literal hacia un sentido figurado. Pero si reflexionamos bien sobre este proceso, nos damos cuenta de que este torcer abre un campo en

10. *MV*, p. 279, traducción portuguesa, p. 331, *TI*, p. 58.

11. *MV*, p. 16, traducción portuguesa, p. 16 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

12. “Al tomar en consideración los valores lexicales de las palabras en una enunciación metafórica, solo podemos tener sentido, es decir, solo podemos salvar toda la enunciación, sometiendo las palabras en cuestión a una especie de trabajo del sentido —que, según Beardsley, llamamos una torsión metafórica— gracias a la cual la enunciación empieza a tener sentido”. *TI*, p. 62.

el que permanece un espacio vacío. Es decir, ¿cómo se hace el paso de una captación literal del sentido hacia una innovación que es, en el fondo, una invención configuradora del sentido? El único medio capaz de llenar el vacío que la transposición del sentido deja abierta, es precisamente la dimensión de la imaginación. Es la capacidad de imaginar que está presente en esta metamorfosis torcida de sentido presente en la metáfora viva. La imaginación es, a nuestro entender, el puente capaz de hacer el paso entre el significado literal de las palabras y el significado figurado presente en la metáfora¹³. Por eso, “las metáforas vivas son metáforas de invención, en cuyo interior la respuesta a la discordancia en la frase es una nueva extensión del sentido”¹⁴.

Así, ¿cuál es la extensión de sentido que podremos encontrar en la metáfora “vereda del Arte” en el contexto de una encrucijada cosmopolita? Para ello hagamos una breve reflexión sobre un problema viejo-nuevo que sigue dando mucho que pensar.

13. Mientras veamos la imaginación como el puente necesario para la captación del sentido de la metáfora que se da por el paso del sentido literal hacia el sentido figurado de las palabras componentes de una metáfora, Etxeberria Mauleon, aplicando la analogía del esquematismo kantiano entiende que es la metáfora misma es el puente. En el sentido en que es el momento en que se da la mediación entre la fuerza literal y la fuerza figurativa, tal como la imaginación, en Kant, en la *Crítica de la razón pura*, establece la punta entre la sensibilidad y el entendimiento. Cf. Etxeberria Mauleon, Xabier, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Desclée Brouwer, Bilbao, 1995, pp. 85-92.

14. Ricoeur, Paul, *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, Texas Christian Univ. Press, Texas, 1976, p. 62, traducido al portugués con el título de *Teoria da interpretação*, Edições 70, Lisboa, 1987, p. 64 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

2. ¿QUÉ ES EL ARTE?

La palabra arte deriva del latín, *ars / artis* que, en sentido amplio, significa habilidad, agilidad y, en sentido estricto, significa instrumento, oficio o ciencia. La definición etimológica del término parece expresar la verdadera esencia del arte, en la medida en que, más que analizar la actividad artística, que es visible en determinadas manifestaciones humanas que requieren conocimientos técnicos y una destreza manual, como por ejemplo la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, el cine, la danza y tantas otras; por otro lado, revela lo que en verdad importa considerar: que hay en el ser humano una función fundamental, la habilidad de producir —el arte— y que colocamos en el ser humano en el mismo plano de otras funciones fundamentales como el pensar o el hablar.

Desde la antigüedad clásica, la noción de arte se sostiene con esa capacidad que el ser humano tiene para crear, hacer aparecer algo, lo que es lo mismo, producir. Pero al reflexionar, verificamos que también la naturaleza produce. Elabora productos a los que llamamos naturales. ¿Cuál es entonces la diferencia entre un producto natural y un producto artístico?

Para responder a esta cuestión diríamos, en la estela de Aristóteles y del interior del universo ontológico de la objetividad, que la naturaleza no produce, se constituye mediante una causalidad, que se denomina, en la estela del filósofo del Liceo, orgánico-metafísica. En otro universo de sentido ontológico, el de la subjetividad, pero en el mismo espíritu inquiridor, Mikel Dufrenne afirma que este hacer de la naturaleza será para nosotros un eterno enigma, en la medida en que “de la naturaleza solo sabemos metafóricamente, porque no sabemos cómo hace lo que para nosotros parece estar hecho”¹⁵. En el interior de

15. Madison, Gary Brent, *Sens et existence, en hommage à Paul Ricoeur*, Éd. du Seuil, 1975, en artículo de Mikel Dufrenne “L'esthétique de Paul Valéry”, p. 39 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

este universo de la subjetividad, el padre del criticismo, refiriéndose a la causalidad artística y a su distinción de la naturaleza, lo hace en los siguientes términos:

El arte se distingue de la naturaleza [por una causalidad diferente] como el “hacer” (*facere*) se distingue del “actuar” o “causar” en general, y el producto o consecuencia del arte se distingue, mientras obra (*opus*) del producto de la naturaleza como efecto¹⁶.

Esta afirmación nos remite a la inquietante pregunta sobre la esencia del arte: ¿qué es el arte?

En una perspectiva histórica y solo a la luz de la complejidad refutativa que la cuestión encierra presentamos algunos ejemplos de abordaje al respecto. Para Platón, en *Fedro* y en *Íón*, el arte es, no un don natural, sino una posesión divina, una *maniké*¹⁷. Su discípulo Aristóteles, en la *Poética*, además de elaborar una teoría del arte trágico, se preocupa por la ejecución de la obra de arte, es decir, por la dimensión productora, propia de la capacidad creadora del hombre. Esta capacidad creadora del artista viene referida, sin ser desarrollada, en el § XVII, de la *Poética*, en los siguientes términos:

La poesía exige un hombre un don especial o bien uno que tenga en sí un toque de locura. El primero puede alcanzar fácilmente el estado de ánimo necesario; el segundo puede superarse realmente por la emoción¹⁸.

16. Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, Int. de António Marques, trad. e notas de António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional, Casa-da-Moeda, Lisboa, 1992, § 43 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

17. “El artista es aquel que posee un alma capaz de ser poseída por la musa”, siendo así el arte una creación propia de las divinidades y los artistas los intérpretes de esas mismas divinidades. Cf. diálogos platónicos *Ion* y *Fedro*.

18. Aristóteles, 1986: 1455^a, 32-34 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

Este hombre aristotélico con un don especial es lo que Kant designará como genio¹⁹ y que los escolásticos²⁰ llamaron *artifex*, es decir, aquel que emplea la virtud intelectual para la producción traducida en un *habitus operativus boni*. Sin embargo, unos siglos más tarde, Heidegger, en *Holdzweg*, afirma que el arte “no es más que una idea de conjunto en la que incluimos lo que solo en el arte es real: las obras y los artistas”²¹. Para Antero de Quental el arte es:

La cosa santa de la humanidad, en ella se encuentra la conciliación de la ciencia y de la religión, el abrazo de la inteligencia y del corazón, el nacimiento de la Belleza²².

En pleno siglo XX, Paul Ricoeur, en la estela de Kant, afirma que el arte encuentra en la imaginación creadora su momento de gestación, que se expresa, sobre todo, como *récit*, siendo este entendido como el resultado de la cópula aristotélica “mythos-mimesis”, es decir, el arte es (com)posición exigitiva de una hermenéutica descifradora del enigma que ella esconde y que la hace esencialmente arte.

Al preguntar por la esencia del arte encontramos ese momento originario, ese acto creador, que desafía la dinámica de la comprensión en la medida en que subyace a todo nuestro desarrollo sociocultural. Lo encontramos en la ciencia, la filosofía, la tecnología, la política, la ética, la religión, la estética etc. Este acto creador o creatividad es, como muy bien vio Paul

19. Genio es “la disposición innata del espíritu (*ingenium*) por la cual la naturaleza da sus reglas al arte”, Kant, oc. § 46.

20. Maritain, Jacques, *Art et scolastique*, Desclé de Bouver, París, 1947, p. 22.

21. Heidegger, Martin, *A origem da obra de arte*, Edições 70, Lisboa, 1980, p. 11 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

22. Quental, Antero de, *Obras completas*, organización, introducción y notas de Joel Serrão, Universidade dos Açores, Editorial Comunicações, 1991, [37, 5-23] (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

Ricoeur, donde se sestan las articulaciones entre los diversos campos del saber humano, siendo la *poiésis* su área racional por excelencia cuyo *factum* desvela la emoción estética asentada en la afectividad.

¿Cómo podemos verificar las cuestiones: “qué es el arte” y “qué es una obra de arte”? Hay diferentes teorías que de una manera u otra van tratando de encontrar la respuesta a lo largo de los tiempos y en el interior de las diferentes culturas y civilizaciones.

Planteemos la hipótesis de una analogía con la historia, en la estela de la obra *Histoire et Vérité* (1955-1964, 3ª) de Paul Ricoeur. Según este pensador, los acontecimientos apenas cuando son interpretados por el historiador se transforman en hechos históricos. ¿Acaso en el arte la dimensión fenomenológico-hermenéutica del esteta es lo que transforma los objetos percibidos en obras de arte? Si es así, la cuestión es simple en su formulación: ¿Por qué? Tal vez porque estas provocan una determinada sensación en el percipiente denominada emoción estética. Pero, ¿qué calidad es esta, existente o no en las obras, que nos hace tener la posibilidad de una emoción tan peculiar? En la estela de Carmo d'Orey dejemos que el espíritu cuestionante exponga la duda: Existe “una cualidad común a Santa Sofía y a las ventanas de Chartres, a la escultura mexicana, a una copa persa, a las alfombras chinas, a los frescos de Giotto, en Padua, y a las obras maestras de Poussin, Pierro della Francesca y Cézanne?”²³

O ¿qué nos lleva a afirmar que la catedral de Santiago, aquí tan cerca de este encuentro, o los lienzos de Velázquez, El Greco, Miró, Cézanne o Paul Klee sean obras de arte? Otro ejemplo: ¿el urinario de Duchamp o una botella de Coca-Cola, si se colocan en un museo, serán arte? Una paloma muerta cla-

vada en un lienzo será arte? ¿Una flor que tenga el ADN de su creador será arte?

¿Es solo la interpretación, siempre subjetiva, el único criterio para alcanzar la inteligibilidad de lo que pueda ser denominado obra de arte?

¿Existirá consenso o controversia entre los críticos de arte en cuanto al valor artístico real de una obra?

Los historiadores del arte y los críticos de arte se pronuncian en sus dominios sobre el arte. Y los filósofos, como hemos señalado en los ejemplos antes mencionados, se inclinan sobre esta temática y exponen su teoría construida a partir de reflexiones sobre las obras de arte que consideran paradigmáticas de su época, de su cultura y de su civilización. Por eso, desde Platón hasta nuestros días, hemos encontrado reflexiones que nos ayudan a intentar responder a nuestros planteamientos iniciales, desde las teorías esencialistas como el representacionalismo, el expresionismo y el formalismo a las teorías no esencialistas como la fenomenología, la indefinibilidad y el institucionalismo del Arte. O como el psicologismo, el socialismo, el intuicionismo, el organicismo, el voluntarismo etc. Pero todas ellas resultan inadecuadas en muchos y diferentes aspectos. Cada una pretende ser la aserción completa de las características definidoras de todas las obras de arte y, sin embargo, todas se revelan incompletas²⁴.

La existencia de varias y diferentes teorías del arte solo sigue dando razón a Heidegger cuando en *Holdzwege* subrayó el hecho de que el arte es un enigma, lo que nos coloca en el plano de la interpretación necesaria para su descodificación, es decir, una enorme correlación que el arte mantiene con la hermenéutica cuyo sentido más amplio puede ser señalado como “el estudio de interpretación de los textos” o “el arte de interpretar los textos”, razón que justifica su nacimiento en

23. D'Orey, Carmo, organizador, *O que é a arte? A perspectiva analítica*, Diná-livro, Lisboa, 2007, p. 30 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

24. Cf d'Orey, oc., pp. 65-66.

el seno de la cultura textual. Sin embargo, cuando se evoca el recurso de los filósofos a la hermenéutica, es natural que esta pase a ser entendida en un sentido especializado, es decir, en el sentido de una reflexión sobre los fundamentos racionales, las reglas o las condiciones de posibilidad de comprensión. Es en la hermenéutica filosófica en la que Ricoeur posee una de las más singulares y creativas hermenéuticas de la actualidad. En él se cruza un extenso haz de tradiciones que le ayudaron a componerla. En su obra encontramos toda la tradición desde Aristóteles a Gadamer, pasando por la exégesis y la teología cristiana, así como la hermenéutica originada en la interpretación de los símbolos, de los textos, de la teoría de la historia y del psicoanálisis. Ricoeur trabaja, además, en contacto con una nueva serie de disciplinas: la lingüística estructuralista, la lingüística generativa de Chomsky y la filosofía lingüística anglosajona²⁵.

La hermenéutica, tal como es entendida por este filósofo²⁶, es heredera de la tradición reflexiva en su conjunto y de su variante fenomenológica en particular. Así, a la participación de Schleiermacher, Dilthey y Gadamer unió Ricoeur la filosofía reflexiva de Kant y de Jean Nabert. Los estudios ricoeurianos sobre la hermenéutica trajeron a la fenomenología la necesidad

de un gran paso por los símbolos, mitos y normas de nuestra cultura, la finitud de la comprensión y el conflicto de las interpretaciones que resulta de esa finitud, así como el carácter abierto de las mediaciones, los límites del “arte de interpretar” a la apertura de la existencia posible.

Por todo ello, la hermenéutica de Paul Ricoeur recoge las ventajas tanto de los estudios objetivantes y de los estudios subjetivantes, llevando “la hermenéutica al plano ontológico a través de un movimiento progresivo que va de una etapa semántica, a otra reflexiva y de esta a otra existencial”²⁷. Es la *via longa* de la hermenéutica ricoeuriana, capaz de contemplar el mundo que, en una obra de arte, la misma esconde y muestra. Toda obra de arte exige una interpretación, en la medida en que su composición encubre un sentido, oscuro y enigmático que hay que descubrir, el mundo de la obra apropiada por el espectador o esteta, en una dinámica de auto-comprensión²⁸. Estamos ante una hermenéutica como comprensión de sí. Al incorporar la comprensión del otro en su “cuerpo propio”, el intérprete aumenta la propia comprensión de Sí (soi), lo que lleva a Ricoeur a poder afirmar, en los años sesenta, que “toda a hermenéutica es [...] explícitamente, comprensión del otro”²⁹, idea que retoma, en su obra de 1990, al entender la mismidad como el camino hacia la ipseidad³⁰.

25. No encontramos con asiduidad trabajos de filósofos francófonos cuyo tema sea la hermenéutica. Este hecho explica por qué las herencias de Ricoeur, en este campo, son “extranjeras”, de un modo especial anglosajonas y alemanas. Justifica, además, la correlación directa que se hace del nombre de Paul Ricoeur con la hermenéutica francófona. En el caso de Christian Bouchindhomme, en Bouchindhomme, Christian y Rochlitz, Raines, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Procope, Ed. du CERF, París, 1990, p. 164: “Ricoeur es, en Francia, el único filósofo que integra explícitamente la hermenéutica en su pensamiento”.

26. En “La tarea de la Hermenéutica, en el rastro de Schleiermacher y de Dilthey”, artículo publicado en *Du texte à l'action*, Ricoeur destaca de la discusión preliminar, sobre la hermenéutica, “no solo los elementos de una convicción, sino los términos de un problema no resuelto”.

27. Agís Villaverde, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora, introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1995, pp. 82.

28. Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique, II*, Ed. du Seuil, Paris, 1986, pp. 101-118, traducido al portugués con el título *Do texto à acção, ensaios de hermenéutica, II*, Rés. Ed., Porto, 1989, pp. 109-125.

29. “Tout herméneutique est [...] explicitement compréhension de l'autre”, Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique I*, Seuil, Paris, 1969, p. 20 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

30. Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, pp. 166-167, traducido al portugués con el título *O si-mesmo como um outro*, Papyrus Editora, Campinas, 1991, pp. 167-180.

Así, hablar de hermenéutica es hablar no solo de interpretación, sino de comunicación, de comprensión, de captación de una significación y de un sentido, en la búsqueda de un sí que se construye y que se descubre, en la incesante realidad de su coexistir. El otro está siempre presente apelando a mi comprensión siendo lo contrario también momento hermenéutico por excelencia. Se pretende que nuestro pensamiento, nuestro sentimiento, nuestra afectividad, nuestra acción, puedan ser comprendidos por quienes se relacionan con nosotros, en una dinámica dialógica o poiética.

3. LA VEREDA DEL ARTE EN LA ENCRUCIJADA COSMOPOLITA

Después de toda la reflexión hecha, hablar de “vereda del Arte” denota que el arte continúa su recorrido y su función siempre y solo como una vereda que nos lleva, paso a paso, hacia una salida capaz de lanzarnos en la comunicación, a la comunión, al diálogo, a la libertad hacia la autocomprensión como seres reflexivos, queridos, imaginativos y emotivos. La metáfora aparece aquí cargada de predicación literaria y la innovación semántica, que espero pueda crear, nos arrojará, como espectadores, a la libertad de la intelección.

Dénis Huisman, en su obra *Estética*, afirma que el arte es en todas sus expresiones un registro, un material más duradero que la memoria de los hombres, de la cultura, de la sociedad, de la civilización, donde se ha producido el objeto artístico. Ahora bien, como todos sabemos, en una sociedad en crisis, si por un lado el arte es lo primero en dejar de recibir cualquier tipo de apoyo para su ejecución, por otro lado, es el grito que sale de las gargantas sofocadas de aquellos que no encuentran otro modo de expresarse y de comunicarse. En este contexto, mi vereda aparece. En los caminos anchos de la política, en las

autopistas de la economía y en el mar inmenso de los mercados internacionales, o aun en el espacio infinito de las creencias, el arte, en realidad, no es más que una vereda que poco a poco va abriendo camino para dejar pasar una marca, una señal, una pista o un rasgo capaz de abrir las conciencias a un pensar que se quiere, en la estela de Lipman, multidimensional, o sea, crítico, valorativo y ponderado.

A continuación apuntamos hacia una encrucijada donde diferentes caminos se cruzan en una sociedad cosmopolita. Aquella donde vivimos hoy. En todas las ciudades, especialmente en las más desarrolladas, en todos los países, especialmente en aquellos que decimos ser los más avanzados, la encrucijada del cosmos en la pólis es ahora sinónimo de globalización. Es la nueva forma de traducir la pérdida de identidad de las culturas y de navegar en mares casi uniformes de mareas culturales. De occidente a oriente, de norte a sur del planeta, en dichas ciudades cosmopolitas se asiste a tal uniformidad de valores, de costumbres y de gustos que incluso solo el arte podrá irrumpir e intentar despertar lo que parece estar dormido porque es acriticamente aceptado.

Claro que esta realidad no se da sin precio. El precio del propio arte. Con las grandes innovaciones artísticas como el bioarte, por ejemplo, o como la robótica o el *body art* y tantas otras formas de arte que ahora parecen emerger en una llamada de atención cada vez más chocante para el esteta, me pregunto si no estaremos asistiendo a lo que denomino una esteticofagia del arte elevando a primer plano el objeto estético y olvidando la obra de arte, en cuanto objeto artístico? Los hombres y mujeres desnudos enjaulados de Wolfgang Flatz, el perro muriéndose de hambre frente a las miradas de los percipientes de Guillermo Habacuc Vargas o el conejo verde de Eduardo Kac, ¿podrán ser considerados objetos artísticos o serán más bien y solo objetos estéticos, que reclaman una Interpretación capaz de ayudar a la auto-comprensión de los estetas, percipientes o espectadores?

Concluyo la vereda del arte, en una encrucijada cosmopolita, posibilita el paso cierto, cuidado y seguro de la identidad y de la diferencia en la amplia vía rápida de la globalización.

Traducción
Rocío Carolo Tosar

Los caminos de la memoria: la identidad refigurada

PAULA PONCE DE LEÃO
Instituto Universitário de Psicologia Aplicada - ISPA, Lisboa

1. FIGURACIÓN Y REPRESENTACIÓN. CUESTIONES A CONSIDERAR

EN EL ANÁLISIS hermenéutico-reflexivo que me propongo desarrollar, procuro subrayar el papel creativo de la “figuración” y de la “representación” en la transformación sufrida por el sí-mismo al relacionarse con los otros y pensar en sí mismo. Porque el tiempo es el horizonte de esta reflexión, consecuentemente el papel de la memoria pasa a ser considerado como fundamental.

La figuración al consubstanciar la distinción entre mundo imaginario y mundo real no hace más que abordar en el campo de la narración la distinción entre ser y no ser, vieja constante del pensamiento occidental. También la representación, al moverse en el campo de la historia, se debate con idéntico problema ya que busca el enigma del “haber sido” y la necesidad de a través de la memoria hacer el otro presente en la narración. De ahí la continuidad que pretendo establecer entre estas dos nociones esenciales al acto de narrar.

2. FIGURACIÓN E IDENTIDAD

El camino que conduce de la reflexión filosófica al arte de imaginar narrando exige la superación de un umbral hermenéutico donde la filosofía teórico-especulativa termina para que la poiética inicie su trabajo, no solo como “pasión de lo posible”, sino también como respuesta a las acciones y los sufrimientos que los hombres se infligen mutuamente. Siguiendo a Aristóteles, Ricoeur considera la narración como mimesis de la acción, lo que necesariamente lo lleva a entrecruzar memoria, historia y ética. Los testimonios de una vida al moverse entre los acontecimientos concretos carecen de la imaginación para recrear el carácter siempre singular de la existencia personal.

Paradójicamente, la imaginación, al participar de esta relación, se aproxima sin apartar al mundo imaginario del mundo real. Porque no es “la loca de la casa”, como sospechan los filósofos del siglo XVII y XVIII, sino que es creativa como apuesta Ricoeur, la imaginación se une al carácter intencional de nuestros actos y recurre a la metáfora, al símbolo, así como al imaginario social para configurar la identidad personal de forma siempre singular. En esta óptica, la imaginación se vuelve inseparable de la ética al buscar encontrar la motivación más profunda de las elecciones. La libertad poiética y la ética, es decir, creatividad y deuda, dan cuerpo y contenido a la imaginación en su trabajo de decir el individuo, la sociedad y el mundo. La figuración en la poiética de la narración comienza a tomar conciencia de sus propios límites al oponerse a la ética que la invita a reconocer la propia ambivalencia que la constituye: “Todo puede pero también todo debe”. A su vez, la representación al poner el punto de mira en el “no presente” de la memoria y de la literatura sapiencial abre, por igual, una brecha onto-epistemológica en la remisión directa entre el hecho y el acontecimiento a narrar. La figura narrativa así como

la representación surgen por lo tanto como formas de coordinar la tensión no eliminable que se instala entre la narración de las cosas y las personas —i.e., entre el narrador y su mundo. Pero hay entre ellas una dimensión que importa subrayar y que tanto las distingue como las convoca: la cuestión del tiempo. Pero mientras para la primera —la figuración— el tiempo es una dimensión constituyente, para la segunda —la representación—, solo constituye el horizonte del acontecer.

Al narrar las relaciones entre los hombres y el mundo, los acontecimientos y sus agentes, la palabra y su referente, la intriga, dimensión fundamental de la figuración, elabora una “síntesis de lo heterogeno” donde el recurso al binomio de la concordancia y de la discordancia permite establecer relaciones entre acontecimientos aparentemente irreconciliables. La causalidad a la que la intriga recurre para ligar los acontecimientos no se confunde con la causalidad necesaria que estructura el trágico griego. Lo que preocupa a Ricoeur en *Temps et Récit* y en *Soi-même comme un Autre* al abordar la cuestión de la figuración no es, sin embargo, la mimesis ni el círculo hermenéutico que ella presupone, sino el enigma de la verdad que subyace en ella. La cuestión del referente al ser por Ricoeur clarificada a partir de la “referencia cruzada” (TR, 56) hace de la figuración no una mera copia de lo real sino, por el contrario, la revela como resultado de la interpenetración entre acontecimiento y la ficción. La narración se sirve de la ficción para configurar el acontecimiento, pero también la ficción recurre a la historia con el objetivo de ganar una dimensión de realidad. Si bien la configuración del acontecimiento no es del mismo orden onto-epistemológico que la descripción de la referencia, sin embargo una cosa les es común: la temporalidad. Es el tiempo, al constituir el horizonte inescrutable del acto de narrar, lo que garantiza la dimensión de esperanza y el carácter inagotable de la experiencia singular que Ricoeur busca tematizar. La figuración permite, por lo tanto, no solo una primera aproximación

entre el texto y la acción en él narrada, como también subraya la inagotabilidad del objetivo real y las formas de decirlo. La representación a su vez, al enfocar la “pasión del pasado”, requiere “un cierto modo de mirar” que desde luego se manifiesta en la intencionalidad de la visión del historiador, obligado a enfrentarse con la aporía “del haber sido”.

La cuestión del tiempo al constituir el horizonte del decir no cabe, sin embargo, en el discurso analítico de la fenomenología ni tampoco en el discurso sustancialista de la cosmología. Sólo el discurso indirecto de la narración limitada entre historia y ficción al estar a cargo de la imaginación permite apuntarla. La ficción y la historia son, por lo tanto, modalidades diferentes de responder a las aporías del tiempo. Pero al cruzarlas, ocurre una fecundación mutua de la que nace una nueva forma de considerar al hombre. En efecto, “la asignación” a un individuo o a una colectividad de una identidad específica (propia) recibe el nombre de “identidad narrativa” (TR III, 355) en Ricoeur. La respuesta a la pregunta “quién es el Autor o el agente” exige la narración de una historia de vida, donde “la identidad del quién” corresponde solo a la identidad narrativa (TR III, 354). Para Ricoeur solo la narración de la acción dice quién la practicó. La identidad personal es comprendida por este autor a partir de la dialéctica entre mismidad / ipseidad que sobrepasa la dicotomía platónica entre el Mismo y su Otro. A la continuidad temporal como *idem*, que revela al sujeto como siendo el mismo del nacimiento a la muerte, la ipseidad añade la dinámica de una transformación que no conduce a la pérdida de la identidad sino que revela las posibilidades que le son inherentes. A diferencia de la descripción de la realidad concreta, la identidad narrativa pasa a cruzar mismidad con ipseidad quedando abierta al cambio y a la mutabilidad en la construcción de la cohesión de una vida. Por eso, la misma vida puede ser contada de diversas maneras no solo por quien la vivió, sino por otros. La imaginación se convierte, de

esta forma, en la condición de posibilidad de la figuración de la vida al sintetizar en la continuidad los dominios del pasado, del presente y del futuro que la constituyen. Las historias de una vida pueden así ser continuamente refiguradas a partir de las historias que sobre ella se van contando. Por ello, el conocimiento de sí no es solo un proyecto narcisista, como piensan las hermenéuticas de la subjetividad. Al resultar del examen cuidado de una vida, el conocimiento de sí está acentuado por los efectos culturales y por las obras en que el sí se objetiva. El psicoanálisis muestra, en este campo, cómo la historia de una vida es corregida por las narraciones sucesivas que de ella se van haciendo. De la misma manera, la historia de un pueblo procede de las figuras que él mismo va haciendo de sí a sí mismo. Aunque el círculo de la mimesis está aquí claramente presente, porque la identidad depende de la recepción de los textos que la van construyendo, este círculo se revela consistente y productivo, según Ricoeur. Por un lado, se da una aproximación entre el texto y la acción que se va a contar, pero por otro, lo visto realmente se manifiesta inagotable y consecuentemente siempre abierto a la dinámica de nuevas interpretaciones. La figura narrativa no agota por lo tanto las posibilidades de la ipseidad, sino que la invita a descubrir nuevos mundos y a manifestar sus posibilidades interminables. Al someterse a la ilusión del “como si” del texto, el oyente o lector de la narración es invitado a rehacer el camino entre el texto y lo que él propone. Pero hacer este camino implica hacer otro con dirección opuesta, piensa Ricoeur. En efecto, la figuración de la identidad no se reduce a la respuesta a la pregunta “¿quién es el agente?”. Por el contrario, la figuración en la narrativa implica un desafío constante para superar la simple descripción de lo que se cuenta. Las “marcas” o los “testimonios” de los que parte la narración, implican el camino para la rememoración, consecuentemente para la intervención de la memoria. La noción de representación, que Ricoeur considera olvidada por

la tradición pero que también él mismo olvidó hasta *Soi-même comme un autre*, pasa desde entonces a basarse en la cuestión de la memoria que se convierte en una realidad insuperable. En *Histoire, Mémoire et Oubli* Ricoeur reabre este tema.

3. EL ENIGMA DE LA REPRESENTACIÓN. LA CUESTIÓN DE LA MEMORIA

“La vida es una narración en busca de un narrador” afirma Ricoeur en los *Écrits et Conférences I*. ¿Pero será posible articular la vida vivida con la vida narrada? Que la vida tiene que ver con la narración es evidente. Pero ¿en qué sentido podemos hablar de historias de vida? ¿Cómo se construye y articula la identidad narrativa? ¿Cómo se establece la relación entre la memoria y la identidad personal? ¿Puede la representación superar las fuentes dadas por las experiencias de cada uno y ser por todos entendida? El *Cogito*, en la perspectiva de Ricoeur, no puede ser considerado como un punto de partida absoluto, como quería la tradición, pero esto no significa que todas las interpretaciones sean posibles o incluso igualmente valoradas. El “*Cogito* herido” es la respuesta dada por Ricoeur a la noción de sospecha de la conciencia desarrollada por Nietzsche, Marx y Freud (CI). Pero la conciencia como mentira no es un problema más que añadir a otros que la antropología, la historia y las psicoterapias trabajan. Es en este horizonte donde la noción de representación se inscribe. Si la existencia es palabra y estar con otros en el mundo, la memoria surge en este contexto como la mediación necesaria entre el tiempo vivido y las narraciones que dicen el acontecer humano. Pensar la memoria se vuelve, pues, una tarea inaplazable que conjuga el olvido con la imaginación en la representación de lo real. Porque ligada al tiempo, la memoria no se reduce al recuerdo, convoca la palabra, “la cual al rememo-

rar celebra el encuentro con el otro y abre al futuro” (M O. 9) La memoria nos devuelve el pasado de las cosas ausentes y el tiempo en que suceden, sin repetirlo. La memoria es crítica, afirma Ricoeur. De ahí la posibilidad de reabrir la cuestión de la identidad pensada no solo a partir del pasado, sino también en cuanto abierta al futuro de la esperanza. El reconocimiento del pasado convoca simultáneamente la noción de deuda, pero también la noción de decisión, al conjugar en la historia del sujeto la memoria con la imaginación. La lectura de las “marcas” del pasado después de configurada apela a la reconfiguración de lo que se muestra. El mundo del texto y el mundo del lector se enfrentan al hacer concordar la narración con el acontecimiento vivido. No basta con asistir al conflicto entre estos dos mundos. El estar en deuda frente a lo ocurrido en el pasado permite el descubrimiento de una multiplicidad de promesas frente a lo posible que va a venir (MHO, 11). Todos buscamos hacer el relato de lo que, por estar olvidado, todavía no se ha dicho. El “haber sido” constituye, por tanto, un enigma que plantea cuestiones diversas y múltiples opciones. ¿Podríamos hacer aparecer un ser que ya no es? ¿Habrá una ciencia del no ser?, se nos impone preguntar. El ser del haber sido solo se manifiesta en la intencionalidad de la mirada de aquel que lo busca. No es un hecho que pueda ser descrito sino un ser que pretende ser “representado”. La memoria individual se cruza en esta tarea con la memoria colectiva en un concepto operativo donde analógicamente se combinan los recuerdos colectivos y los recuerdos personales. Ricoeur se aproxima en este campo a las prácticas psicoanalíticas. La mediación del lenguaje, propuesta por estas dos formas de pensar, no resulta de una conciencia originariamente individual, sino que tiene un carácter social y público porque la palabra en la que se expresa es común a varios. La reaparición de lo que “ya fue” es pensada por Ricoeur a partir de la categoría del Otro. La fenomenología de la “marca” pasa por

el análisis de los grandes géneros platónicos pero se inscribe y gana sentido al asumir la analogía aristotélica que se propone abordar el tema de la semejanza donde ocurre el cruce de la historia con la ficción. La memoria en sí misma es una facultad natural del hombre que le garantiza su continuidad en el tiempo. Dice cómo se han vivido las experiencias personales y establece un vínculo entre la conciencia y el pasado. El ser del haber-sido no puede por lo tanto ser pensado a través del género del Mismo, porque efectivamente ya no lo es. Su reaparición en el presente exige la imaginación que paradójicamente parece anular la distancia temporal que separa el presente del pasado. En la tradición, la epistemología idealista es expresión del poder de una razón omnipotente a la que corresponde una visión realista del mundo. El pensamiento hermenéutico de Ricoeur al basarse en la finitud humana no puede aceptar esta propuesta. Consecuentemente, se le impone volver a introducir la diferencia entre el presente y el pasado. La ontología ricoeuriana no es ingenuamente realista. Se aleja por igual de las propuestas relativistas donde cada uno nunca tiene rostro ni tiempo propio. A la salida Ricoeur sabe que aunque se ve el “pasado tal como él fue” nunca puede hacer que aparezca completamente. Por eso la “marca” de la que parte es algo que en el presente preserva el pasado sin repetirlo. En esta óptica la “marca” representa algo que forma parte de un acontecimiento o de alguien que ya no está presente. Hay así un paralelismo entre la figuración dictada por la narración metafórica y el “ver como” del discurso histórico al que corresponde la representación. La figuración, como vimos, es el residuo ontológico de la historia y para Johan Michel se desarrolla en *Temps et Récit* y en *Metaphore Vive*. En mi opinión, la ontología de la historia, que Ricoeur posteriormente trabaja en *Histoire, Mémoire et Oubli*, se basa todavía en una ontico-poética que, siempre en movimiento, aun se ensancha y construye. Si el recurso a la metáfora es

garantía de la multiplicidad de formas de decir el acontecimiento, la metáfora al ligarse a la teoría de los tropos permite simultáneamente establecer una relación analógica entre las reconstrucciones históricas y el “ser como” del “haber sido”. Relación que tanto historiador como narrador no pueden observar directamente. En esta reconstrucción la imaginación gana un papel decisivo al permitir rehacer o reconstruir aquello que “ya fue” a partir del entrelazamiento de la historia con la ficción. Por supuesto, el recurso a la teoría analógica de los tropos puede conducir a la des-realización de la historia contada. ¿Tendrá entonces la representación, a nivel de la rememoración, una función positiva o negativa en la recreación de las historias de vida? ¿Se puede reducir la historia a una ficción? En *Mémoire, Histoire et Oubli*, Ricoeur se preocupa de deshacer esta ambivalencia. La acentuación del realismo en la epistemología de la realidad pasada propuesta por Ricoeur tiene como base, según Johan Michel y Rochlitz, los problemas suscitados en los años ochenta por los discursos sobre la Shoah.

En la onto-poética de la historia Ricoeur comienza por dialogar con la teoría de los tropos de Hayden-White. Para White la relatividad del fenómeno histórico justificaba la improbabilidad de su existencia. Ricoeur no puede aceptar esta lectura. A la ontoepistemología relativista de White contraponen un realismo epistemológico de carácter crítico. La representación no corresponde a un realismo ingenuo, porque no es una reducción de lo real, pero los hechos históricos tampoco pueden reducirse a meros “efectos del discurso”. Ricoeur piensa que el fundamento poético de la Ontología de la Historia tiene necesariamente que imponerse a la caída de la historia en la ficción. Por lo tanto, es importante encontrar la realidad del pasado distinguiéndola del lenguaje que la enuncia. Se acentúa de esta forma la pulsión realista de la ontoepistemología de la historia, a la que Ricoeur llama realismo crítico.

Pero la onto-poética de la narración no desaparece nunca. La representación sigue vivificando el realismo “existencial” de Ricoeur.

Como conclusión es posible afirmar que al ser expresión de la vida humana, la representación y la figuración, es como ella, tensión y tarea.

Traducción
ROCÍO CAROLO TOSAR

Percibir con los pies. El espacio antropológico en el corazón de la Europa pedestre

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO³¹
Universidade de Coimbra

1. PRIMER PASO, LENTO

AL BUSCAR EN LA REALIDAD de las cosas concretas la idea —hoy peligrosamente líquida— de Europa, Georges Steiner nos sorprende al considerar el siguiente criterio identificador: “Europa ha sido y se ha recorrido a pie [...]. La cartografía de Europa está determinada por las capacidades, por los horizontes percibidos por los pies humanos”².

Esta metáfora de una *percepción pedestre* parece referirse, por un lado, a una geografía cuya escala permitía el viaje a pie y, por otro, que sería constitutiva de la idea de Europa la relación peculiar establecida entre los europeos y un paisaje siempre humanizado —un paisaje donde cada camino contaría siempre una historia o guardaría siempre una referencia (poética, filosófica, política, cultural) identitaria *significativa*. Pero algo más se puede especular aquí: si, como nota Steiner, “los componen-

1. Profesor Auxiliar de la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. Miembro de la Unidad I&D CECH-FLUC (Portugal) y del proyecto de investigación “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” - FFI2013-43240-P (España). lumbelino@fl.uc.pt.
2. George Steiner, *A Idea de Europa*, trad. port. (Lisboa: Gradiva, 2006), (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

tes integrales del pensamiento y de la sensibilidad europea son, en el sentido radical de la palabra, pedestres³, entonces quizá se pueda argumentar que los rasgos específicos del modo de pensar y sentir europeos, su ritmo propio, sus temáticas e intereses, su marcha y cadencia son y siempre han sido propios del *caminante*⁴. Aparentemente, ya los cuestionamientos de Sócrates seguían el ritmo de los paseos y encuentros, más o menos fortuitos, proporcionados por la centralidad del *Ágora*. Aristóteles, por su parte, recibió probablemente su apodo de “caminante”, *peripatêtikos* (aunque, como declara Diógenes Laértico, Aristóteles, de “piernas pequeñas”, prefería siempre, cuando buscado por un gran número de discípulos, enseñar sentado⁵), de la práctica que unía en acto lo que la lengua griega sabía ligado por una misma palabra: “pasear” y “conversar”. También el ritmo moderado y sabio del pensamiento epicúreo era, por lo que se sabe, el del paseo compartido por jardines apacibles. Pero quizás hayan sido los cínicos los primeros verdaderos caminantes de la filosofía y los primeros en entender realmente el vínculo entre pensamiento crítico y nomadismo. Como *kunos* (como perros), deambulaban de ciudad en ciudad, de plaza en plaza “gruñendo” contra la superficialidad de las ideas hechas, contra las convenciones establecidas, contra la ignorancia y la tacañez de las posturas fatuas, contra la vacuidad y estrechez de las grandes “certezas”; con el humor más corrosivo ridiculizan y destruyen compromisos y convenciones arbitrarias, hábitos políticos y sociales vacíos, gestos culturales vulgares y, aun, las posiciones de los filósofos sedentario⁶ —lo hacen con la *crudeza* con la que solo un *vagabundo* es

capaz de encontrar lo esencial bajo lo pasajero y lo necesario bajo lo fugaz. Para el *cínico*, por lo tanto, las exigencias de un pensamiento crítico serían esencialmente favorecidas por una perspectiva nómada y ascética, favorable a evitar los falsos llamamientos de lo que se juzga verdadero solo porque se ignoran alternativas seguras.

El peregrino medieval y los predicadores de las órdenes mendicantes se asemejan al cínico antiguo; no, ciertamente, en la crudeza con que enfrentaban todas las convenciones, sino en el compartir la idea de constante *partida*, que redobla y subraya nuestra condición de eternos extraños, de eternos exiliados o seres de paso y camino. La figura del peregrino (al pie de la letra y en el sentido originario de la palabra: aquel que está en casa donde está andando y, por lo tanto, puede poner su caminar al servicio de la devoción o de la penitencia) reforzará el modelo de un pensamiento ritmado por las asperezas del nomadismo radical y forjado en el saber del camino. En este sentido, puede afirmarse que los caminos de Santiago son (y siguen siendo⁷), en cierto sentido, una “escuela de pensamiento” europea. No pudiendo competir con otros destinos de peregrinación de la cristiandad, como Roma o Jerusalén, la *gran invención de Compostela* fue el establecimiento de caminos de peregrinación definidos, con etapas determinadas y visitas obligatorias durante el recorrido. Desde el siglo XIII, la “Guía del peregrino de Compostela”, incluida en el *Codex Calistinus*, nos cuenta no solo la historia de un itinerario, sino el modo en que el propio pensamiento europeo se enraíza en el cruce entre el milagro del misterio divino y el milagro de la vía⁸.

De hecho, europeo es el modo de pensar que *peregrina* y se vuelve auténtico entre *Hermes* y *Hestia*. Los largos desplazamien-

3. Steiner, *A Idea de Europa*, 30 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

4. Steiner, *A Idea de Europa*, 30.

5. Frédéric Gros, *A Philosophy of Walking*, trad. ing. (London-New York: Verso, 2009), 129.

6. Gros, *A Philosophy of Walking*, 129 ss.

7. Como se comprueba ejemplarmente por la historia de estos encuentros filosóficos en el *Camino de Santiago*.

8. Gros, *A Philosophy of Walking*, 119-120.

tos medievales, que eran también los de los goliardos⁹ y los de los grandes intelectuales —que, de ciudad en ciudad, de monasterio en monasterio, demandaban la cercanía de un maestro famoso o el acervo de una biblioteca—, esos largos desplazamientos motivados por necesidades intelectuales y de la sensibilidad tendrán una posteridad ilustre. Podemos continuar buscando, en cierta medida, en las deambulaciones de varios artistas y pensadores de diversas épocas. Recuérdese, por ejemplo, las caminatas de Hölderlin entre Vestfalia y Burdeos, los viajes pedestres del joven Wordsworth entre Calais y Berner Oberland, o las del joven Rimbaud, huyendo a pie de casa en la búsqueda del París de sus sueños poéticos. En una era en que, como la nuestra, todos los viajes se acortan y la aviación de largo recorrido encoge el planeta¹⁰, se tiende a olvidar hasta qué punto la experiencia de los caminos y lugares humanizados contribuye a una efectiva experiencia de *morada* y *pertenencia*. Si recorremos, por ejemplo, cualquier tramo del trayecto entre Annency y Turín, entre Soleure y París, entre París y Lyon y entre Lyon y Chambéry, *haremos* los caminos de Rousseau y compartiremos de ese modo los ritmos del *promeneur* solitario. La montaña de Alta Engadina, en las afueras de Sils-Maria, no es solo un hermoso paisaje, sino un paisaje nietzscheano y, por lo tanto, recorrerla es también atravesar un paisaje coloreado por un pensamiento que permanece a la escucha de lo que los pies oyen y se desarrolla con el ritmo convulsivo y dramático de la danza.

Esta medida pedestre del espacio y del pensamiento europeos se confirma en la organización, escala y vocación de las

ciudades europeas: Roma, que desde el tiempo de las grandes peregrinaciones proponía travesías entre los lugares de culto más importantes; las ciudades universitarias europeas, como Freiburg, Salamanca, Bolonia, Oxford, Montpellier o Coimbra, guardan la escala que permite el acceso pedestre (reflexivo) a los espacios de estudio; incluso las grandes capitales, como París, son todavía ciudades que permiten la experiencia pedestres entre museos, librerías de viejo y terrazas. La diferencia es importante tanto en relación a las desmesuradas megalópolis de las economías emergentes, tanto en relación a las excesivas “petrocidades” del oriente medio, tanto en relación a la típica ciudad americana que se organizó primero para el automóvil. A este propósito, el escritor norteamericano D. J. Waldi cuenta en uno de sus libros una historia reveladora: cierto día, en su ciudad de Los Ángeles, el autor se dirigía de casa al trabajo; era mediodía, estaba vestido de traje y corbata y, sin motivo aparente, es interceptado por un coche patrulla de la policía. Los agentes le piden que se identifique, que diga a dónde va y que explique por qué se dirige a pie hacia tal destino: como si fuera el personaje de *The Pedestrian*, el cuento distópico de Ray Bradbury, su comportamiento suscitó desconfianza; “Como peatón era un sospechoso”¹¹.

La ciudad *europaea* (esté en el continente en que esté), al contrario, es la ciudad de los paseos puntuales de Kant, por los que se decía que los habitantes de Königsberg ponían en hora los relojes; es la ciudad de las caminatas de Kierkegaard por los alrededores de Copenhague, caricaturizadas por algunos, pero cuyos desvíos, cambios bruscos de itinerario y de paso se reflejan en las síncopas de su prosa filosófica¹²; es la ciudad de las deambulaciones londinenses, en estado alterado de conciencia,

9. Jacques le Goff, *Os Intelectuais na Idade Média*, trad. port. (Lisboa: Gradiva, 1993), 4 e ss.

10. Creando la ilusión (tanto más perversa como nuestra época ve aumentar, sin cesar, el número de fronteras cerradas por conflictos armados, por regímenes autoritarios, por estados atemorizados con las llegadas de inmigrantes o traumatizados por infiltraciones terroristas) de un mundo sin fronteras para la fruición de la ciudad.

11. Geoff Nicholson, *The Lost Art of Walking. The History, Science, Philosophy, and Literature of Pedestrianism* (New York: Riverhead Books, 2008), 34 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

12. Steiner, *A Ideia de Europa*, 30.

de ese famoso “comedor de opio” que fue Thomas de Quincy¹³; es la ciudad de la *flanterie* que Benjamin aprendió con Baudelaire y repercutió en el pensamiento europeo como acogida de la sabiduría del azar, como vocación de desprendimiento, de vértigo de lo inesperado y de olvido de sí por entre las multitudes de la ciudad moderna; es la ciudad de la *derivé* psicogeográfica de Guy Debord y de los *situacionistas internacionales*, que veían en la deambulación sin objetivo la posibilidad de captar los “ambientes” y “atmósferas” de las distintas regiones de la ciudad, permitiendo de ese modo mapear las respectivas repercusiones sobre las emociones, deseos y comportamiento de los individuos¹⁴; es la ciudad del *flanêur de los lugares de memoria* de Paul Ricoeur, que en la arquitectura y en el urbanismo leyó la posibilidad de acceder al espacio humano a través de una triple *mimesis* de todo análoga a aquella que la narrativa pone en juego para acceder al tiempo humano¹⁵.

Podríamos multiplicar los ejemplos, pero lo esencial, a nuestro ver, se mantendría: forma parte del horizonte europeo ser “percibido por los pies”. La cuestión es ahora si bajo esta metáfora feliz y rigurosa, algo más llama a pensar. En este punto y en la vía de una respuesta afirmativa, quisiéramos argumentar que tal propuesta plantea aún cuestiones filosóficas

13. Baudelaire, *Paraisos Artificiels*, trad. port. (Lisboa : Estampa, coll. Livro B, 1995), 108 ss.

14. Nicholson, *The Lost Art of Walking*, 151. Ver Greil Marcus, *Marcas de Banton. Uma história secreta do século vinte*, trad. port. (Lisboa: Frenesi, 1999), 210.

15. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000) 303, 188 n.3 ; Paul Ricoeur, “Architecture et narrativité”, in *Urbanisme* 303, (1998), 44-51. Luís António Umbelino, “Herméneutique, architecture et humanisation de l'espace”, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 91, 1 (2011), 67-81. Luís António Umbelino, “L'étoffe spatiale de la mémoire. Lectures de M. Merleau-Ponty et P. Ricoeur”, in *Studia Phaenomenologica* 13 (2013), 325-334. Luís António Umbelino, “Memory of the Body, Temptation of Space”, in *The European Legacy* 20, 8 (2015), 844 - 851.

precisas sobre el cuerpo y el espacio: si algo como una *atmósfera de Europa* se desvela en “horizontes percibidos por los pies humanos”, entonces deberá suponerse un modo de “conocer” el espacio que deriva de una cierta escala *corporal* y de una cierta “medida” subjetiva.

2. SEGUNDO PASO, LARGO

Merleau-Ponty, a nuestro entender, comprendió con raro vigor la necesidad de tal investigación del espacio y de la espacialidad. En el centro de *Phénoménologie de la perception*, resalta ejemplarmente, a este respecto el relato de su llegada a París: al descender del tren, el filósofo afirma encontrar una “esencia” todavía ambigua pero incomparable de la ciudad, como si cada lugar, cada calle o paisaje de la ciudad estuvieran ligadas y mezcladas a través del reparto de una “especie de estilo”¹⁶ o *modo de ser total de la ciudad*; inmediatamente *percibe* la ciudad como una especie de fondo, como la *fisonomía* de una presencia global sobre la que se empiezan después a recortar percepciones expresas. Después, recorriendo las calles de París entre “los cafés, los rostros de las personas, los chopos de los muelles, las curvas del Sena”, confirmará que lo que se *vive* como siendo “París” no es reductible a una “discursividad” sobre características o criterios objetivos, sino que *aparece* como “un sentido latente, difuso [...] que encontramos en una evidencia específica sin necesidad de definirla”¹⁷.

La descripción de Merleau-Ponty es decisiva: en la experiencia de la ciudad, el espacio no es, como pretendería el empirismo, una realidad exterior (una especie de contenedor

16. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 325 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

17. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 325 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

que aguarda la llegada del sujeto) que pudiera ser objetivada; pero tampoco es, como supondría el idealismo, un constructo humano más o menos contingente; parece revelarse como expresión (privilegiada) del *modo de ser-en-el-mundo*, o sea, como dimensión profunda de nuestra experiencia vivida que, entonces, se debe reconocer siempre como constitutivamente espacial.

En este contexto, gana un sentido reforzado la idea de “espacio cualitativo”, otro modo de decir que la experiencia humana, como esencialmente espacial, apunta en sus diversas estructuras hacia una profusión de espacios “subjetivos”, obligando así a negar como exclusiva una concepción de espacio homogéneo, cuantitativo, isotrópico y neutro. Esta profusión de espacios subjetivos es confirmada, al tiempo de Merleau-Ponty, por ejemplo, por la psicología del niño, por las narrativas de la antropología cultural y de la etnología, por las repercusiones de la teoría cuántica, o por las nuevas propuestas subversivas del campo del arte. El contexto teórico en que Merleau-Ponty considera fenomenológicamente su *toma experiencial sobre París* es, por lo tanto, el de una doble certeza: por un lado, la de que el espacio no es una realidad monolítica, sino heterodoxa, plurívoca y dinámica; por otro, que al reconocimiento de diferentes estructuras de la experiencia de espacio “remitidas a nuestra fijación en el mundo” —étnicas, geográficas, mítico-simbólicas, culturales, históricas, político-sociológicas, artísticas, mórbidas y patológicas etc.— deberá corresponder la atribución de estatuto teórico a “espacios subjetivos” cualitativamente diferenciados.

El tema interesa particularmente a Merleau-Ponty, que analiza tal diversidad de espacios bajo la designación de “espacio antropológico”¹⁸.

18. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 333 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

En este análisis, un ejemplo ilustrativo y ya famoso es el de la noche: “cuando el mundo de los objetos claros y articulados se encuentra abolido, nuestro ser percibido, amputado de su mundo, dibuja una espacialidad sin cosa”¹⁹ cuyo régimen propio no puede ignorarse. Se trata de una espacialidad “sin perfiles” que envuelve y penetra los sentidos, que “sofoca los recuerdos” y casi borra la identidad personal²⁰ por una inmersión ciega que atraviesa el cuerpo de modo salvaje. Un tal espacio, cuyo valor experiencial se podría alinear con “la mística del *maná*”²¹, se organiza en una “profundidad sin planos, sin superficies, sin distancia”²² configurando un modo de emersión ciega e innecesariamente próxima. Las angustias nocturnas de los neurópatas derivan precisamente de esa *in-distancia*, en la medida en que, al subvertir cualquier garantía de poder encontrar un punto de anclaje en las cosas de alrededor, al robar, por lo tanto, toda la seguridad, provoca un sentimiento perturbador de contingencia que puede volverse patológico. Igualmente atractivo es el caso del organista, del cual se podrá decir que, al ejecutar sus interpretaciones, “crea un espacio expresivo tal como los gestos del augurio delimitan el *templum*”²³. El propio poder de la música es el de crear “otro espacio”²⁴ y para él nos transportan, lo que confirmamos cuando, por contraste, al final de una actuación, como que “regresamos” al “espacio estrecho”, “preciso y mezquino” de la sala de espectáculos meramente visible. Este otro espacio abierto por la música la insinúa a través del espacio visible pero, en realidad, lo borra para hacer aparecer una “nueva dimensión”

19. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 328 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*, 170.

24. *Ibidem*, 256.

que es casi alucinatoria: cuando *tomados* por una bella melodía, de hecho, como apunta Merleau-Ponty, se siente que el “espacio claro de las cosas percibidas se dobla misteriosamente de un ‘espacio negro’ donde otras presencias son posibles”²⁵. Algo de análogo se podrá decir del espacio desarrollado por la danza, que parece capaz de inaugurar un “espacio sin límites y sin direcciones”²⁶, un espacio que suspende nuestra historia y desvela toda una gama de intensidades y regiones que, en el cuerpo como en el mundo, son imposibles de confundir con las partes del cuerpo y del mundo que experimentamos “naturalmente”. La investigación del “espacio antropológico” podría también considerar la espacialidad inaugurada por el cuadro o por la pantalla cinematográfica, ambos, aunque cada uno a su manera, inaugurando dimensiones espaciales que no se ubican “en el espacio donde habita[n] como cosa física”²⁷. También podría exponer el ejemplo, particularmente significativo, de un espacio que irrumpe en aquellas situaciones inusitadas en las que el mundo que construimos para nosotros con la seguridad de una red cotidiana de referencias operativas, científicas y utilitarias, el mundo que creemos que necesariamente existe y es indestructible, es súbitamente sustituido por paisajes de una extrañeza inquietante; nos referimos a aquellos momentos en que —como podemos ver en los cuadros de Cézanne— las personas nos parecen extrañas y “como vistas por un ser de otra especie”, en que la naturaleza nos surge “despojada de los atributos que la preparan para las comuniones animistas”, en que los objetos y los paisajes parecen congelados” como en el momento del origen de la Tierra”²⁸; en esas circunstancias, la

25. *Ibidem*, 257.

26. *Ibidem*, 333.

27. *Ibidem*.

28. Maurice Merleau-Ponty, “Le doute de Cézanne”, in ID, *Sens et non-sens* (París: Nagel, 1966), 28 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

experiencia de un espacio que hace jugar de modo inesperado la relación entre lo familiar y lo no familiar y que, en el mismo momento, anuncia “la base de una naturaleza inhumana sobre la cual el hombre se instaló a sí mismo”²⁹.

En esta línea de investigación, sin embargo, tal vez los casos más notables de tales espacios antropológicos “irreales” o “irracionales” (en el sentido de no contruidos por la razón explicativa) sean, según Merleau-Ponty, el “espacio onírico”, el “espacio mítico” y el “espacio esquizofrénico”³⁰.

Hay un espacio onírico donde las imágenes no aparecen ligadas a su sentido por una relación de signo al significado, sino que se desvelan *como su propio sentido*. El sueño, de hecho, es esa circunstancia en que movimiento, dirección o impulso se simbolizan mutuamente para expresar, sin carecer de significados nocionales, la estructura esencial de nuestro ser situado y la “dirección de nuestra existencia”: en un sueño, apunta Merleau-Ponty, “el pájaro que planea, cae y se transforma en un puñado de cenizas, no planea y no cae en el espacio físico”; antes sube y baja al ritmo “de la marea existencial que lo atraviesa”, teniéndose, por tanto, que hablar de un espacio que resuena al ritmo “de mi existencia, de su sístole y de su diástole”³¹. La misma “marea existencial” que así bosqueja espacialidades oníricas y fantasmagóricas³² también opera el espacio mítico cuyas direcciones, posiciones y regiones son “determinadas por la residencia de grandes entidades afectivas”³³. La presencia de tales entidades hace del espacio

29. *Ibidem*.

30. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 333 ss. (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

31. *Ibidem*, 330.

32. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 330: “Le niveau de cette marée à chaque moment détermine un espace des fantômes”.

33. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 330 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

el “referencial de todos los referentes” antropológicos. Para los pueblos arcaicos encaminarse hacia el espacio de la tribu o del clan equivale a “dirigirse hacia el lugar natural de una cierta paz o de una cierta alegría”, equivale a regresar a un lugar al que se pertenece y se permanece ligado como si fuera una extensión natural del propio cuerpo. En cierto sentido, por lo tanto, regresar a esos lugares *incorporados* no es una experiencia muy diferente de la que hacemos al reencontrar nuestras manos como nuestras en el ejercicio perseverante de sus potencialidades motoras. De la misma manera, si para el augurio “la derecha y la izquierda son las fuentes de donde provienen lo fausto y lo nefasto”, lo son en una experiencia *mutatis mutandi* análoga a la que me desvela “la mano derecha y la mano izquierda” como “La Encarnación de mi destreza y de mi inhabilidad”³⁴. En este sentido, podría afirmarse que la experiencia de lo *onírico* y de lo *mítico* del espacio³⁵ revela, por debajo de las distancias físicas que nos posicionan en relación a las cosas y lugares del mundo, una distancia vivida que nos une a las cosas que cuentan y existen para nosotros —y nos une por lazos tales que solo la morbidez de ciertos comportamientos enfermos puede, a veces, desentrañar. El caso del espacio vivido por el esquizofrénico es un ejemplo de lo que se dice: el esquizofrénico que cree que los demás se reúnen para hablar de él, la “vieja esquizofrénica” que cree haber sido reconocida por alguien con quien se cruza en la calle³⁶, atestiguan ambos, en el “cortocircuito de la causalidad delirante” (que encuentra causas ocultas en todas las situaciones), una espacialidad donde las distancias y los alejamientos, las superposiciones de eventos, los cruces de circunstancias *parecen todos referirse a él*. En esta

34. *Ibidem*.

35. Que se puede concebir a partir de una *disposición* intencional para procurar “el fenómeno que se siente hacia lo que camina nuestro deseo”. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 330.

36. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 331.

medida, el esquizofrénico confirma, con su ejemplo enfermizo, no solo que la experiencia del espacio —su juego³⁷— se mezcla con todas las dimensiones de la experiencia psíquica, no solo que el espacio guarda potenciales perturbadores, sino también que las relaciones causales, antes de proyectarse entre objetos, se fundan en nuestras relaciones con las cosas y con los otros. En el contraluz del trastorno que la disocia de la realidad percibida (y que enclausura al esquizofrénico en un mundo donde, perdido lo obvio por fuerza de una astenia perceptiva, todo es absurdo y lamentable), también la experiencia del esquizofrénico revela, por lo tanto, algo de la “creación” del espacio subjetivo y del modo en que los “segundos espacios” “se componen, a través del espacio visible, por el modo humano de “proyectar” el mundo o *corresponder*, de modo más o menos alucinado, a sus interpelaciones heterodoxas.

3. TERCER PASO, FINAL

Por lo que se dice, el “espacio antropológico podría ser indefinidamente buscado”³⁸ y el interés de tal investigación es inequívoco: en la variedad de los espacios subjetivos es siempre posible identificar dimensiones ineludibles y estructuradoras de la experiencia de *espacio* tal como se desarrolla en el tejido de una mezcla o cruzamiento de cuerpo y mundo.

¿Pero no será el reconocimiento de tantos espacios, las variadas caras de las experiencias subjetivas, una decadencia al psicologismo? ¿No se dará el caso de que una investigación fenomenológica de este tipo acabe por “negar el ser” y “negar el sentido” del espacio? ¿En vista de una variedad eventualmente indeterminada de experiencias subjetivas, ¿será esta lo que ga-

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*, 333.

rantiza que la investigación fenomenológica del espacio antropológico se preserve siempre de la *apariencia* y de la *opinión*?³⁹

El problema es fundamental: se trata de saber si los espacios de los que hablamos son “espacios verdaderos” que puedan ser “pensados por sí mismos”⁴⁰ o si, por el contrario, solo son concebibles como emanaciones “limitadas” o adulteraciones contingentes de una referencia espacial primordial —una referencia que, sí, permanecería como el único garante de la unidad de la experiencia de espacio.

Para Merleau-Ponty la cuestión es decisiva, ya que en ningún momento de su investigación del espacio antropológico se trató de negar, ante la variedad de espacios subjetivos, la unidad de una experiencia de espacio⁴¹; por el contrario, de lo que se trata para el filósofo francés es, justamente, de investigar hasta qué punto la variedad de la experiencia del espacio se ofrece como la vía de acceso adecuada para investigar la *realidad primordial del espacio*. Toda cuestión se centra, pues, aquí: qué *tipo de espacio único y originario* realmente aflora o es indiciado en los diversos espacios antropológicos como fundamento.

Para la tradición del racionalismo clásico tal “único espacio” sería la pura exterioridad “en sí” de un medio universal, homogéneo, isotrópico, neutro y concebible geoméricamente. A la luz de esta narrativa predominante, que vincula la realidad del espacio al poder constituyente de una conciencia de

sobrevuelo, la variedad de los espacios subjetivos es tratada como un conjunto de fantasmagorías provisionales, condenadas a desaparecer siempre que la seguridad de un referencial objetivo las viniera a iluminar; tales espacios no tendrían, por lo tanto, sentido *real* y, fallos de evidencia, sus sombras y regiones salvajes desaparecerían una vez que se intente ubicarlas objetivamente.

Para Merleau-Ponty, sin embargo, esta perspectiva es insostenible, desde luego por no ser suficientemente radical: el *espacio primordial* no puede ser el espacio geométrico del mismo modo que la variedad de la experiencia no puede ser reducida a la experiencia unívoca operada por un “pensador universal”⁴². Para que lo fuera, sería preciso “negar [...] que seriamente alguna vez se sueña, alguna vez se esté loco, que alguna vez se perciba”⁴³: es decir, sería necesario negar que tales experiencias son más que ilusiones o mentiras que nada dicen de *real*, sería necesario suponer que la única forma de comprenderlas sería destruyéndolas, como si fueran “mentiras” apenas comprensibles fuera de ellas mismas por una actitud investigativa. Pero, justamente, aunque tal actitud fuera legítima (y realmente posible) no habría que preguntarse de qué modo, “con un solo movimiento, la existencia proyecta alrededor de sí mundos que me enmascaran la objetividad”⁴⁴ y la llegan a determinar como algo que se busca.

Por lo tanto, hay que fundar la unidad de la experiencia espacial de otro modo, pues el propio gesto de objetivación referido a un único espacio “verdadero, único y objetivo”⁴⁵ —un espacio euclidiano— es, él mismo, deudor de una experiencia de espacio más primordial. No es decir poco: el espacio primordial *no es* el espacio que garantiza la objetividad en gene-

39. *Ibidem*, 338.

40. *Ibidem*, 333.

41. Cuando nos referimos al espacio onírico, por ejemplo, es evidente que, aunque se separe del espacio de vigilia, “utiliza todas sus articulaciones” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 339); del mismo modo, algo de la potencia orientadora del espacio mítico tiene un equivalente “incluso en la vida despierta” que, a ese respecto, “no ocurre diferentemente” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 330); el espacio delirante del esquizofrénico, aparentemente, tampoco se comprende sino por la relación del espacio “común” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 334).

42. *Ibidem*, 337 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

43. *Ibidem*, 335 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

44. *Ibidem*, 356 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

45. *Ibidem*, 335.

ral, *no es* el espacio que “garantizaría al hombre sólo contra el delirio y la alucinación” al mantener los objetos frente a él, al mantener sus distancias y como decía Malebranche a propósito de Adán “haciendo que solo lo toquen” con respeto⁴⁶.

Tomemos en serio la *verdad sobre el modo propiamente situado de nuestro ser-en-mundo*, o sea, atendamos en lo que se desvela como verdad en las experiencias del soñador, del niño, del artista, del hombre primitivo, del esquizofrénico, del melancólico; las experiencias oníricas, infantiles, mórbidas o míticas del espacio no son solo racionalizaciones prematuras que, como postulaba Comte, resumirían indigentes esbozos anticipadores de la ciencia (que, una vez estructurada, las podrá descartar); igualmente son expresiones de la condición humana cuya estructura espacial se desvela *oníricamente, míticamente, lúdicamente, esquizofrénicamente, melancólicamente, ansiosamente, perceptivamente*. Comprender el mito, como es evidente, no equivale a “creer en el mito”; y entender al esquizofrénico tampoco es lo mismo que “creer” en sus narrativas persecutorias; sino que será aun reconocer lo que en tales experiencias es indicativo de la propia estructura por la cual algo del mundo se llega a percibir *espacialmente* como tal.

En esas experiencias, de hecho, sucede el “percibido” que es aquello que se vive no como una *apariencia* que se podría distinguir de lo *real*, sino como *lo real tal como aparece encarnando una presencia verdadera*. La espacialidad primordial solo puede ser, entonces, el tejido oscilante del cruce entre sujeto perceptivo y mundo, base primitiva de la experiencia esencialmente relacional de lo que *aparece*. La espacialidad primordial que sostiene la *toma sobre París*, es, pues, el emblema de una *negociación compartida* que permite *tener mundo* —“negociación” espacial que, justamente, no se encuentra ni en la “conciencia” ni en la materialidad del mundo, sino en las chispas que se

encienden⁴⁷ cuando “entre mi cuerpo como potencia de ciertos gestos, como exigencia de ciertos planes privilegiados, y el espectáculo percibido como invitación a los mismos gestos y teatro de las mismas acciones, se establece un pacto que me da la fruición del espacio como a las cosas poder directo sobre mi cuerpo⁴⁸. Es a este nivel (anónimo) donde se empieza a percibir con los pies.

Traducción
ALBA IGLESIAS VARELA

46. *Ibidem*, 337 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

47. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (París: Gallimard, 1967), 86 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

48. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 289 (Nota de la traductora: la traducción al español es nuestra).

QUINTA PARTE
PEREGRINACIÓN Y SENTIDO DE LA VIDA

El Camino de Santiago, ayer y hoy

JESÚS PALMOU LORENZO

Director de la Academia Xacobeá

EN PALABRAS DEL ANTROPÓLOGO y profesor de la Universidad de Chicago, Dale Eickelman, la peregrinación es, eminentemente, un viaje de la imaginación religiosa. Como movimiento físico, con punto de partida y punto de llegada, va siempre ligada a un itinerario, a un camino. Las peregrinaciones no son fenómenos exclusivos ni de una religión ni de un espacio físico o temporal. Pero lo cierto es que en la mayoría de las religiones existen prácticas que pueden ser entendidas como peregrinación, aunque con distintas motivaciones y modelos, lo que nos permite hablar de una práctica casi universal.

La peregrinación a Santiago y sus caminos no es una excepción. En su génesis está presente la religión, los sentimientos religiosos, aunque las motivaciones hayan sufrido modulaciones a lo largo del tiempo. El descubrimiento-invento de la tumba del apóstol Santiago, en el año 814, será determinante en las peregrinaciones a Compostela y en el nacimiento del Camino de Santiago. Sus consecuencias dejaron huellas que están presentes en la historia de España y de Europa.

Podemos hablar del primer evento de peregrinación con la venida a Compostela del rey de Asturias Alfonso II El Casto, con el objeto de constatar el descubrimiento del sepulcro del apóstol Santiago en la diócesis gallega de Iria Flavia,

hecho del que le había dado cuenta Teodomiro, obispo de aquella diócesis. En consecuencia, el rey asturiano aparece en la historia como el primer peregrino a Compostela, abriendo así el primer camino de peregrinación a Santiago desde la catedral de Oviedo, hoy conocido como Camino Primitivo, dando comienzo al fenómeno de la peregrinación Jacobea, que convertirá a Santiago en uno de los más importantes centros de peregrinación de toda la cristiandad. De aquí nace el dicho “quién va a Santiago y no a San Salvador, visita al criado y no al señor”, en referencia al patrón de la hoy capital asturiana y a la trascendencia del rey Alfonso en el nacimiento y consolidación del Camino.

A partir de ahí, el convencimiento del mundo cristiano de la presencia en Santiago de los restos del apóstol fue determinante en el éxito de las peregrinaciones. De tener carácter regional, se convirtió luego en el más importante centro de atracción de peregrinos a lo largo de toda la Edad Media. El embajador del emir Alí Ben Yusuf, hacia mediados del siglo XII, dejó escrito: “Es tan grande la multitud de los que van y vuelven a Santiago que apenas dejan libre la calzada hacia occidente”. Por su parte, Paulo Coelho, escritor y estudioso del Camino, afirma: “En su época áurea, en el siglo XIV, la Vía Láctea —así llamaban al Camino de Santiago— llegó a ser recorrida por más de un millón de personas procedentes de todos los rincones de Europa”. El Centre D’Etudes des Recherches et d’Histoire Compostellanes de París, cifra entre 250.000 y 500.000 la afluencia anual de peregrinos a Santiago en el siglo XII.

Si bien el hecho inicial, el descubrimiento de los restos del apóstol, es el desencadenante del fenómeno jacobeo como manifestación esencialmente religiosa, con posterioridad aparecen una serie de causalidades e influencias que lo relacionan, de una u otra manera, con la literatura, el arte, la cultura, el comercio, las relaciones políticas y jurídicas y la casi totalidad

de las actividades sociales de la época, dotando al fenómeno jacobeo de una enorme riqueza, que hoy es objeto de estudio, promoción y divulgación.

A esa centralidad de Santiago y sus caminos de peregrinación en la Edad Media no son ajenas razones políticas. En palabras de Barreiro Rivas, los reyes cristianos encontraban en la peregrinación a Santiago un elemento legitimador de sus objetivos políticos y sociales, vinculados a la reconquista de una España musulmana. El Camino de Santiago se convierte así en un elemento capaz de canalizar el esfuerzo social a favor de una finalidad universalizadora, a partir de una estructura de poder y del territorio extremadamente fragmentada.

Además, en cuanto el Camino constituye también una fuente económica de desarrollo técnico y cultural, se le dota de infraestructuras, apoyo humano y protección, a través de puentes, iglesias, hospitales y albergues, creando un espacio de arte que contribuye decididamente a la introducción y expansión del arte románico y posteriormente del gótico —estilos arquitectónicos que hoy son parte fundamental de nuestro patrimonio monumental.

Si en esta época todos los caminos llevan a Roma, en referencia a la red de vías y calzadas construidas durante el imperio para comunicar con la capital, no todos los caminos llevaban a Santiago. En este caso, su plasmación física es fruto del discurrir de los peregrinos por tierra, desde los innumerables puntos de partida en distintas partes de la Europa medieval, buscando la tumba del apóstol. Una ruta que une el centro del continente europeo con Fisterra, apareciendo ya descritos en el siglo XII, en la llamada guía del peregrino, del *Codex Calixtinus*, los cuatro itinerarios principales en Europa y su confluencia en un único lugar en Puente la Reina, para desde allí discurrir, de este a oeste, por el norte de la península, originando el Camino de Santiago por antonomasia, el llamado Camino Francés.

En palabras de Dante Alighieri, desde una perspectiva estrictamente geográfica, el Camino de Santiago es el más largo de cuantos era posible trazar en el marco político y geográfico del occidente medieval. El autor de la *Divina comedia* dice también: “No se entiende por peregrino mas que quien va a Santiago y vuelve. Los demás son palmeros o romeros, según se dirijan a Jerusalén o a Roma”.

A su vez nacían las órdenes militar-religiosas, con la misión de prestar protección a los peregrinos que visitaban el sepulcro del apóstol Santiago, lo que nos da idea del interés económico y político que suscitaba. Entre estas, destaca la Orden de Santiago, de ahí su nombre. Inicialmente de origen militar, adquiere estatus religioso mediante bula del papa Alejandro III, concedida el 5 de julio de 1175. Además de dar protección a los peregrinos, tanto en el aspecto espiritual como en el material, esta orden tenía encomendada la guardia de las fronteras con los musulmanes. Figuras cumbre de la literatura y de la pintura del denominado Siglo de Oro español, como Quevedo y Velázquez, aparecen en los retratos de la época con la Cruz de Santiago en su atuendo.

Pero además de las infraestructuras y órdenes militares y religiosas, los poderes públicos y canónicos complementan la seguridad de los caminantes con una adecuada legislación. El peregrino es fuente de bienes espirituales pero también materiales. Bienes que el poder civil debe fomentar mediante la protección del tránsito por sus territorios.

En el ámbito canónico, diversos concilios ofrecieron a los peregrinos un tratamiento privilegiado, entre ellos el de Compostela de 1114, convocado por el arzobispo Gelmírez.

En el ámbito secular, diversos monarcas aprobaron disposiciones de amparo a los peregrinos. Ya en el siglo XI, Alfonso VI de León eximió a los peregrinos a Santiago de Compostela de pagar portazgo a la entrada de Galicia, en el monte de Valcárcel. Por su parte, Alfonso IX, en 1226, pro-

mulga un Estatuto dirigido a los peregrinos, por el que se establece que podrán atravesar todo su reino sin que puedan ser molestados, debiéndoseles ofrecer siempre hospitalidad.

El Fuero Real de Alfonso X El Sabio dedica sus cuatro leyes del título IV a la protección de los peregrinos, diciendo: “Bien facen y deben ser por nos defendidos y amparados en las buenas obras y por ningún miedo que puedan tener, dejen de cumplir su peregrinación”. El mismo rey, en sus *Siete partidas*, obra cumbre del derecho medieval, exime a los peregrinos de pagar portazgo, renta, peaje, o cualquier otro derecho por las bestias de estos viajeros.

Pero el Camino es también fuente de inspiración para escritores y poetas a lo largo de la Edad Media. Desde relatos legendarios como el que sitúa al Apóstol en la batalla de Clavijo, dando origen a una de sus imágenes más difundidas, el Santiago Matamoros, hasta la literatura trovadoresca, con presencia de la lengua galaico portuguesa. Nuevamente, Alfonso X El Sabio en la obra cumbre, ahora de la lírica medieval, escrita en gallego, *Cantigas de Santa María*, en su cantiga 175, describe “El peregrino ahorcado”, uno de los hechos más divulgados del Camino de Santiago.

Al amparo del Camino florece también la escritura de inspiración litúrgica y viajera, cuyo máximo exponente es el *Liber Sancti Jacobi*, universalmente conocido como *Codex Calixtinus*. Su libro V constituye una guía para los peregrinos por el Camino de Santiago, con consejos, descripciones de la ruta, de las obras de arte y de las costumbres locales de las gentes que vivían a lo largo del Camino.

El Camino, las peregrinaciones, son fuente también de una literatura más popular, que integran los cantos y narraciones de los peregrinos. Dice el profesor Filgueira Valverde: “Peregrinar es viajar en oración, es tanto como decir viajar cantando. Cantando se sale y se entra en las ciudades y templos, cantando se camina y se pide”.

Por su parte, el relato es el recreo del peregrino en la robleda y en los albergues al finalizar la andadura. Hoy siguen estando presentes entre los peregrinos, en sus relatos después del camino, las leyendas más difundidas a lo largo de la historia, como “El misterio de Obanos” o “El milagro del gallo y la gallina”, que dio origen al dicho: “En Santo Domingo de la Calzada, donde cantó la gallina después de asada”.

En resumen, podemos afirmar que la peregrinación por el Camino de Santiago es factor decisivo para la formación y desarrollo de una parte importante de la poesía y la literatura medieval.

En unas referencias aunque breves al arte en el Camino de Santiago, no puede obviarse la música. La música está presente en la liturgia en iglesias, catedrales y monasterios a lo largo del Camino, y también en la iconografía artístico-arquitectónica de muchas de estas construcciones. En palabras de Carlos Villanueva, en Galicia, Aragón, La Rioja, Navarra, Castilla o Cantabria, todo se llena de música. Ancianos del apocalipsis y el rey David se ven flanqueados en los márgenes del románico de las iglesias por animadas escenas de juglares, contorsionistas, bailarinas o animales músicos que ponen el mundo al revés.

Pero la obra cumbre de la iconografía musical en el arte arquitectónico la constituye sin duda el Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago, que representa el más valioso testimonio existente en el terreno de la organología medieval, tal como afirma Francisco Luengo. Encontramos en el Pórtico de la Gloria ejemplares de casi la totalidad de las familias de cuerda medievales, instrumentos de arco e instrumentos de cuerda flotados por una rueda, que reciben diversos nombres y que constituyen un importante atractivo para los peregrinos de todo el mundo que nos visitan.

Si en la Edad Media el Camino alcanza un esplendor extraordinario, hoy los estudiosos se siguen preguntando por

la razón de que la peregrinación a Santiago de Compostela aparezca, en el ámbito de la cristiandad, a la altura de Jerusalén y Roma. En el Simposio mundial de antropología celebrado en Santiago en el año 2002, bajo el título “El Camino, cultura y patrimonio”, en el que participaron investigadores de China, India, Mali, México y varios países europeos, entre ellos España, que estudió el fenómeno de las peregrinaciones a lo largo de la historia en diversas partes del mundo, llama la atención la extraordinaria importancia y centralidad de Santiago, suscitando interrogantes difíciles de responder. Era el apóstol Santiago un personaje tan extraordinariamente importante en la cultura occidental como para desencadenar una tradición peregrina tan intensa y duradera por tantos siglos?

Además de las peregrinaciones populares multitudinarias, a lo largo de la historia peregrinaron a Santiago personajes de la aristocracia, la realeza y la religión, cuyos perfiles aparecen hoy debidamente documentados. Ya citábamos al rey Alfonso II El Casto, como el primer peregrino y mentor del hoy llamado Camino Primitivo. Pero tras él, el Camino de peregrinación tuvo el apoyo de los monarcas. Entre los siglos XI y XVI peregrinaron a Santiago condes, duques, reyes de Castilla, León, Aquitania, Francia, Suecia, Portugal, Navarra, los Reyes Católicos Isabel y Fernando, Carlos V, Felipe II, Cosme III de Médicis y el pretendiente a la corona de Inglaterra, movidos, seguramente, por motivos políticos a la vez que religiosos. También peregrinaron insignes figuras de la Iglesia católica como papas y otras que hoy ocupan lugar en los altares, como san Francisco de Asís o santa Brígida, que peregrinó desde Suecia en el siglo XIV.

Si en la Edad Media el Camino de Santiago alcanza un esplendor extraordinario, este esplendor languidece en los albores de la Edad Moderna. Existen razones históricas para explicar que los Caminos a Santiago hayan alternado períodos de esplendor con otros de decadencia entre los siglos XI y XVI. En palabras de

la historiadora estradense Ofelia Rey Castelao, tras el esplendor medieval, el culto jacobeo, y sobre todo su expresión más conocida, las peregrinaciones, entraron en una rápida decadencia. Un proceso de regresión largo de explicar, que como ya hemos dicho, tiene su comienzo en los años finales del siglo XV.

Quizás el último hito del esplendor peregrino a Santiago viene marcado por la visita de los Reyes Católicos Isabel y Fernando, que acuden a Compostela implorando la ayuda del Apóstol en la conquista de Granada, haciendo la promesa de construir en Santiago un hospital para peregrinos y su mantenimiento futuro a costa del erario real. Se comprometen también a resolver los problemas del culto jacobeo, y para estos fines destinarían el botín de guerra de esta conquista. Ambas promesas se pagaron con los ingresos del llamado Voto de Santiago, rentas procedentes de los moriscos.

Tras la peregrinación de los Reyes Católicos, la actitud de la monarquía hacia el culto jacobeo cambió sustancialmente. La visita de los reyes Carlos V y Felipe II, tuvo motivos distintos al de la peregrinación. Su paso por Santiago, y la visita a la catedral, obedeció más a razones políticas. Además, se somete a revisión, por parte de importantes Juntas del Reino de finales del siglo XVI, el privilegio del Voto de Santiago, base documental que justificaba la renta para el sostenimiento del hospital y del culto jacobeo.

Tiene también relevancia en la regresión de las peregrinaciones la actitud de la cúpula católica del papado. Tras el Concilio de Trento, y las doctrinas alumbradas para hacer frente a la reforma protestante, someten a revisión muchas tradiciones religiosas, entre ellas, la peregrinación jacobea. Por parte de algunos de los cardenales se suscita la discusión sobre la realidad de la presencia del apóstol Santiago en la península Ibérica. El cardenal Baronio pone en tela de juicio los testimonios de Isidoro de Sevilla, de Beda el Venerable y del *Códex Calixtinus*, fundamento de la tradición jacobea.

A finales del siglo XVI, el enfrentamiento hispano inglés y la presencia en las costas gallegas, y concretamente en A Coruña en 1589, del pirata Drake, hizo que la iglesia compostelana ocultase, por largo tiempo, las reliquias documentales y los restos del apóstol, fundamental valor simbólico del culto jacobeo y de las peregrinaciones.

Comienza así un combate religioso, literario, histórico y político en el que desempeñó también un papel importante la propuesta de Teresa de Jesús como copatrona de España.

Ya en el siglo XVII surge la tradición de la ofrenda anual al apóstol Santiago por parte del Monarca, al establecer Felipe IV en 1643 una ofrenda de mil escudos de oro anuales, destinados a financiar el culto al apóstol en la catedral compostelana, cantidad entregada el día 25 de julio de cada año. Esta ofrenda fue ampliada con dos más, una el 30 de diciembre de cada año para conmemorar la traslación y la otra el 25 de julio del Año Jubilar o Año Santo, coincidiendo con la presencia de los reyes en Compostela. Tradiciones que hoy se mantienen.

Estas breves consideraciones históricas sobre los diversos aspectos de las peregrinaciones nos sitúan frente al análisis y los desafíos de los tiempos actuales. Durante muchos siglos jugaron en su promoción las motivaciones religiosas y políticas. En el momento actual, junto a las motivaciones religiosas o espirituales en sentido amplio, están también presentes motivaciones de distracción y esparcimiento. La relación interperegrinos, el disfrute de la naturaleza, descubrir y contemplar su extraordinaria riqueza monumental y gastronómica y el acercamiento a la vida rural tradicional están hoy también presentes en el peregrinar a Santiago de Compostela. Y junto a todas ellas, la condición del Camino de Santiago como símbolo de la unidad europea, contribuye igualmente a su difusión, reconocimiento y promoción como cordón umbilical de Europa. No en vano, dijo Goethe: “Europa se hizo peregrinando a Composte-

la". El Camino Francés puede considerarse la calle Mayor del viejo Continente".

En resumen, religión, historia, leyenda, tradición, riqueza monumental, símbolo de la unidad europea. Hoy, tras siglos de avatares, Santiago y sus caminos de peregrinación, son realidades que siguen atrayendo a millares de peregrinos de todo el mundo. Se puede afirmar que el Camino de Santiago forma parte de un imaginario colectivo que interacciona con la propia realidad, como conjunto de símbolos y conceptos que se proyectan sobre la vida cotidiana. Un denominador común entre las gentes y los pueblos que refuerza el sentido de comunidad, patrimonio común y universalidad.

El fenómeno jacobeo sigue inspirando actualmente a cientos de escritores que desde la ficción, el reportaje, el ensayo o la poesía recrearon y recrean el Camino, sus enigmas y sus encantos, dando origen a una variada literatura y a un variado corpus documental, que tiene reflejo en los siguientes datos. Entre 2011 y 2014, tenemos documentada la edición de un total de 547 libros en España, Portugal y Brasil, pudiendo hablar de una espiral retroalimentada: Mientras el Camino inspira a escritores, los libros fruto de esa inspiración, difunden y promocionan el Camino. El libro de Paulo Coelho, *El peregrino a Compostela, diario de un mago*, escrito en 1987, tras hacer el Camino su autor, vendió cerca de veinte millones de ejemplares, constituyendo un elemento promocional de primer orden del Camino en el país sudamericano.

Tampoco el séptimo arte está ausente en el Camino de Santiago. Tanto el cine como la televisión trataron este tema reiteradamente entre 1953 y 2015. De todas las producciones, la más vista es, sin duda, *The Way. El Camino*, producción norteamericana del año 2010 dirigida por Emilio Estévez y protagonizada por su padre Martin Sheen, ambos de ascendencia gallega, contribuyendo a la difusión y promoción del Camino

en aquel país. En este momento, los ciudadanos norteamericanos ocupan el segundo lugar en número de visitantes a la Catedral.

Declarado Primer Itinerario Cultural Europeo por el Consejo de Europa en el año 1987 y Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1993, el Camino de Santiago recobra hoy su importancia simbólica en la construcción política de la Unión Europea. Tras siglos de avatares históricos, leyendas, peregrinación de grandes personajes, Santiago y sus caminos de peregrinación, siguen siendo hoy una realidad.

Tal como se afirma en el Simposio sobre antropología en el Camino, ya mencionado, peregrinar a Santiago brinda extraordinarias posibilidades para un conocimiento etnográfico, artístico, histórico y cultural, especialmente atractivo desde nuestras inquietudes. En palabras del profesor Zhao Tingyang, la idea de relación con el otro es una de las experiencias del largo peregrinar. Salir de la propia tierra, de la vida cotidiana y abrirse a otros lugares y otras gentes. Otro de los expertos, Lisón Tolosana, encuentra en la literatura imágenes apoyadas en el concepto de peregrinar.

En todo caso, es preciso hablar hoy de un nuevo renacimiento del Camino de Santiago, con sus nuevos atractivos y motivaciones, con una única meta física, llegar a Santiago de Compostela, pero con múltiples y variados objetivos en lo cultural y lo espiritual.

Pero no se puede hacer un discurso coherente sobre el Camino de Santiago sin las necesarias referencias a la ciudad, cuna de la simbología y de la historia, que sigue siendo fundamental atractivo de las peregrinaciones de nuestro tiempo. Se puede afirmar que la peregrinación, el Camino y la motivación religiosa, forman parte del devenir histórico de la ciudad de Santiago de Compostela, de la misma manera que las peregrinaciones de hoy y el propio Camino, tienen en esta ciudad uno de sus principales destinos y motivaciones.

La conjunción de arte e historia, permite hoy contemplar una pluralidad de Compostelas. En palabras del profesor Filgueira Valverde, la inicial Compostela monacal, nacida del descubrimiento-invento de los restos del apóstol, dio paso enseguida a la Compostela románica. El monasterio se convierte en urbe de peregrinación, de comerciantes y artesanos que con el paso del tiempo alumbrarán la Compostela del gótico, la Compostela del humanismo plasmado en el estilo plateresco, la ciudad barroca y la Compostela neoclásica, convirtiendo la ciudad en un auténtico mosaico artístico, en el que se funden obras relevantes de todos los estilos arquitectónicos.

Tenemos además una Compostela más reciente. La Compostela romántica, en la que el arte arquitectónico, elemento conformador urbano, deja paso al Resurgimiento. Un momento histórico en el que la piedra cede ante las palabras, las ideas y los sentimientos como nuevos materiales de construcción monumental en el campo de la historia y de la literatura, dando a Santiago una nueva dimensión. Una ciudad mundializada que bascula entre una Europa a la que ayuda a motivar histórica y culturalmente, hoy necesitada de un reforzamiento de su estructura jurídico-política vertebradora y una América en ebullición, en la que Santiago aparece sincretizado al lado de las grandes culturas indígenas.

En resumen, Santiago, su casco histórico-monumental, con su fundamental icono, la catedral, y su obra cumbre, el Pórtico de la Gloria, son hoy importante motivo de la peregrinación o del viaje. Pero como dice Gerardo Estévez, arquitecto y exalcalde de Compostela, la razón de ser de Santiago también está fuera de su entorno. Ante la llegada de gente de todo el mundo, su fisonomía, sus habitantes transmiten hoy la esencia renovada de una ciudad milenaria, de una ciudad histórica, que almacena memoria y olvido, realidad y secretos, pero que en todo caso mira al futuro.

Ponerse en camino: hermenéutica del perdón en la parábola del hijo pródigo

EMILIA CASTÓN BLANCO

Investigadora USC

INTRODUCCIÓN

PONERSE EN CAMINO... más que una acción es una actitud de la persona que ha tomado una decisión después de una etapa de discernimiento. Es la mirada al interior la que nos hace reflexionar sobre nuestra vida, con sus aciertos y sus fracasos, e intentamos proyectar a los demás lo mejor de nosotros mismos. Por ello ponerse en camino es como encaminarse, como lo hace el “hijo pródigo” de la parábola de Jesús. Después de malgastar su hacienda reflexiona sobre su existencia y dice: “Me levantaré, iré a mi padre...”, y va en busca del perdón.

En esta comunicación vamos a realizar una hermenéutica plural sobre un texto bíblico. La Biblia contiene una amplia variedad de géneros literarios que aquí citamos, pero nos vamos a centrar en la parábola del *Hijo pródigo* que se encuentra en el Evangelio de Lucas. (Lc. 15, 11-32).

En la aproximación a la Hermenéutica literaria y filosófica, autores como Ricoeur, Jeremías, Zubiri o María Zambrano, entre otros, nos hablan de la falta, la culpa, el arrepentimiento y el amor. Entre todos conseguimos comprender un poco más lo que afecta al ser, a la experiencia religiosa y la realidad personal.

Los personajes de la parábola poseen una gran riqueza semántica y nos permiten descubrir diferentes sentimientos y valores universales. La profundidad del mensaje teológico permanece a pesar del tiempo transcurrido desde que fue escrita. Para los hombres de fe, el amor de Dios no pasa nunca, no lleva cuentas del mal, aunque dicho mensaje se presta a una interpretación meramente racional.

Como intentaremos mostrar, la parábola que Jesús enseñó en su época sigue estando vigente en la actualidad, porque están en ella los valores que representan todas las familias que por una razón u otra siempre sufren cuando alguno de sus miembros se distancia.

El valor ontológico que tiene el texto religioso se aprecia en toda su plenitud cuando se capta con los ojos de la fe. Sin embargo, tiene igualmente un innegable valor desde el punto de vista inmanente o racional porque nos habla de la condición humana, de su fragilidad y de su grandeza.

GÉNEROS LITERARIOS EN LA BIBLIA

La palabra “biblia” tiene su origen en la raíz griega *bibl* que significa “libro”. El plural “Biblia”, remite a la colección completa de los escritos sagrados de la tradición judeo-cristiana, agrupados en dos partes: el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, dentro de los cuales hay una gran variedad de géneros literarios que aquí presentamos:

GÉNEROS ANTIGUO TESTAMENTO	
Los libros de ley	<i>Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio</i>
1º Históricos	<i>Josué, Jueces, Rut, Samuel y Reyes</i>
2º Históricos	<i>Crónicas, 1º y 2º, Esdras, Nehemías, Tobías, Judit, Ester, Libro primero de los Macabeos y Libro segundo de los Macabeos</i>
Líricos	<i>Salmos, Cantar de los Cantares y Lamentaciones</i>
Sapienciales	<i>Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico</i>
Proféticos	<i>Isaías, Jeremías, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amos, Abdías, Jonás, Miqueas, Nabúm, Habacuc, Sofonías Ageo, Zacarías y Malaquías</i>
GÉNEROS NUEVO TESTAMENTO	
Evangelios	<i>Mateo, Marcos, Lucas y Juan</i>
Hechos de los apóstoles	
Cartas	<i>A los Romanos, Primera a los Corintios, Segunda a los Corintios, A los Gálatas, A los Efesios, A los Filipenses, A los Colosenses, Primera a los Tesalonicenses, Segunda a los Tesalonicenses, Primera Timoteo, Segunda a Timoteo, A Tito, A Filemón, A los Hebreos. Carta de Santiago, Primera carta de Pedro, Segunda Carta de Pedro, Primera Carta de Juan, Segunda Carta de Juan, Tercera carta de Juan. Carta de Judas.</i>
Apocalíptico/profético	<i>Apocalipsis de Juan</i>

Dentro de los Evangelios están las parábolas, el género al que pertenece el pasaje que analizaremos. Nuestra aproximación hermenéutica, literaria, filosófica y artística será de la parábola de Lucas *El hijo pródigo* (Lc 15, 11 - 32), si bien son también conocidas otras parábolas de Lucas, entre ellas, la del buen Samaritano (Lc 10, 29 - 37); la Higuera estéril (Lc 13, 6 - 9); el grano de Mostaza (Lc 13, 18 - 19); la de la Levadura (Lc 13, 20 - 21); la oveja perdida (Lc 15, 4 - 7); . La dracma perdida (Lc 15, 8 - 10); la parábola de las minas (Lc 19, 11 - 27); los viñadores homicidas (Lc 20, 9 - 19); la parábola de la Higuera (Lc 21, 29 - 33)¹.

CAPÍTULO 1. LA PARÁBOLA

La “parábola” hace referencia sobre todo a un tipo particular de narración que ha recibido una atención privilegiada en la exégesis bíblica del siglo XX. Se trata de un fenómeno comunicativo que puede más describirse que definirse. Sin embargo, al ofrecer una definición de parábola, se puede entender con ella un relato anfibológico (doble sentido) que remitiendo a otro acontecimiento o relato, lleva a cabo un proceso en que se compromete al que oye².

Esta narración de doble significado transmite continuas referencias a los acontecimientos o situaciones que las han engendrado. Por esta razón, se habla de “anfibiología” más

bien que de “ficción” o “falsedad” ya que la misma trama narrativa, presente en la parábola, puede referirse a sucesos que han acontecido realmente y que no han sido inventados. El problema no consiste en la dimensión ficticia o real del relato parabólico, sino en su capacidad de remitir a otra cosa.

La parábola se propone crear un compromiso progresivo entre el autor, el texto y el destinatario. El narrador, por ejemplo, Jesús, al contar una parábola no intenta simplemente hacer una crónica, exponer una historia o proponer una alegoría. Al contrario, prescindiendo de finalidades específicas, intenta no solamente enseñar o dialogar con el interlocutor, sino “implicarlo” en la “narración”. Además este proceso de implicación, tan significativo en la parábola, afecta al mismo relato. La implicación que opera el relato respecto al narrador y al destinatario, resulta más compleja de lo que el mismo narrador había pensado en la confección de la parábola. Por ejemplo, en la parábola de “El hijo pródigo”, también denominada en ocasiones “el padre misericordioso”, Lucas no había pensado en todas las implicaciones que esta parábola podía determinar en la realidad del padre que remite a Dios mismo (Lc 15, 11-32). Para este nivel de implicación es necesario captar en la medida de lo posible el contexto histórico o sociológico en el que se inserta la parábola.

Las parábolas de Jesús son algo nuevo. En toda la literatura rabínica no se ha encontrado ninguna anterior a Jesús, solo dos imágenes del rabino Hillel (hacia el año 20 a. C.): la comparación festiva del cuerpo con una estatua y del alma con un huésped. Por primera vez (hacia el año 80 d. C) hallamos una parábola en Rabban Johanan ben Zakkai y coincide con el tema de una imagen de una parábola de Jesús³.

En las parábolas hay que reconocer una sencillez y una claridad únicas, una peculiaridad personal, una maestría des-

1. *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1998.

2. Puede encontrarse más información general sobre el tema en el libro VV. AA. *Diccionario teológico enciclopédico*. Verbo Divino, Pamplona, 1995, 731-732, que seguiremos en adelante. Desde el punto de vista hermenéutico, esta estructura de doble sentido es equiparable a la que Ricoeur encuentra en el símbolo o la metáfora, modelo en miniatura del doble sentido textual. Cf. Ricoeur, P. *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, Madrid, 1995, pp. 58 ss.

3. Cf. Jeremias, J. *Las parábolas de Jesús*. Verbo Divino. Estella (Navarra), 1997. 11^a.

conocida en la construcción cuando las vemos, estamos en la proximidad inmediata de Jesús. Las parábolas conducen a los oyentes a un mundo que les es familiar: todo es tan sencillo y claro que hasta un niño lo puede comprender. Sin embargo para nosotros se presenta un problema: el descubrimiento de su sentido original⁴.

Ya en los primeros tiempos después de la muerte de Jesús, sufrieron las parábolas ciertas interpretaciones. En esta época, estaba muy extendida la interpretación alegórica, aplicada a los mitos y a otros relatos, como portadora de conocimientos esotéricos. El judaísmo helenista hizo escuela, lo mismo que la exégesis alegórica de los escritos del Antiguo Testamento y también la hicieron los maestros cristianos. Lo que contribuyó al progreso de este género de interpretación alegórica fue la *teoría de la obstinación* según la cual las parábolas serían un velo para ocultar el misterio del reino de Dios a los que están fuera, tal como se puede apreciar en el Evangelio de Marcos⁵.

Hubo muchas investigaciones que trataron las parábolas. A. Jülicher rompe con la interpretación alegórica, su trabajo fue importante, pero no completo, ya que considera las parábolas como un retazo de la vida real y no saca más de ellas⁶. A. T. Cadoux en *The parables of Jesus: their art and use* (Nueva York, 1931) dice que las parábolas de Jesús hay que colocarlas en la vida de Jesús.

La obra más importante fue de la C. H. Dodd (*The parables of the Kingdom*. Londres, 1935). Pero Dodd se limita, sin embargo, a las parábolas del reino de los cielos, y la unilateralidad con que interpreta el concepto del reino de Dios que tiene como consecuencia un acercamiento a la escatología, que no se deja de influenciar al resto de la magistral exégesis. Dodd

4. Cf. *Op. cit.*, pp. 13-24.

5. Cf. Mc 4, 10-12.

6. Cf. Jülicher, A. *Die Gleichnisreden Jesu*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübinga, 1888.

pone el acento en que el reino ha irrumpido ya ahora definitivamente con las obras de Jesús.

Pero las parábolas tratan de un conocimiento sencillo, no de obras de arte, ni tampoco quiere inculcar Jesús con ellas principios generales, (no se crucificaría a un maestro que cuenta historias amenas para corroborar una moralidad prudente) sino que cada una de ellas fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en unas circunstancias únicas, y a menudo imprevistas. Se trata también de situaciones de lucha, de justificación, de defensa, e incluso desafío. La mayoría de las parábolas son armas de combate. Cada una de ellas exige una respuesta al instante.

Jesús habló a personas de carne y hueso y cada una de ellas tiene un lugar histórico, la tarea consiste en descubrir ese lugar, ¿qué quiso decir Jesús en aquel determinado momento?⁷

1.1. La parábola: "El hijo pródigo"

Ofrecemos a continuación el texto de la parábola del *hijo pródigo* que será objeto de nuestro estudio.

Dijo: Un hombre tenía dos hijos. El menor de ellos dijo al padre: "Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde". Y él repartió la hacienda. Pocos días después, el hijo menor lo reunió todo y se marchó a un país lejano, donde malgastó su hacienda viviendo como un libertino.

Cuando se lo había gastado todo sobrevino un hambre extrema en aquel país y comenzó a pasar necesidad. Entonces fue y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquel país, que le envió a sus fincas a apacentar puercos. Y deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pues nadie le daba nada. Y entrando en sí mismo, dijo: "¿Cuántos jornaleros de mi padre tienen

7. Cf. Jeremias, J. *Las parábolas de Jesús*, pp. 13-24.

pan en abundancia, mientras que yo aquí me muero de hambre! Me levantaré, iré a mi padre y le diré: Padre, pequé contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros”. Y, levantándose, partió hacia su padre.

Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente. El hijo le dijo: “Padre, pequé contra el cielo y ante ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo”. Pero el padre dijo a sus siervos: “Daos prisa; traed el mejor vestido y vestidle, ponedle un anillo en la mano y unas sandalias en los pies. Traed el novillo cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo mío había muerto y ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido hallado”. Y comenzaron la fiesta.

Su hijo mayor estaba en el campo y, al volver, cuando se acercó a la casa, oyó la música y las danzas; y, llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: “Ha vuelto tu hermano y tu padre ha matado al novillo cebado, porque le ha recobrado sano”. Él se irritó y no quería entrar. Salió su padre y le rogaba. Pero él replicó a su padre: “Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos; y ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, ¡has matado para él el novillo cebado!”

Pero él le dijo: “Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo; pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida, se había perdido y ha sido hallado”⁸.

1.2. *Hermenéutica literaria y filosófica*

En la parábola del *hijo pródigo* subyacen algunos elementos filosóficos pero debido a la limitación que nos impone las

8. *Biblia de Jerusalén* (Lc 15, 11-32).

reglas de espacio para este trabajo, será una aproximación. Hablaremos de aspectos existenciales como la falta, la culpa, el arrepentimiento, el perdón y el amor.

Los términos bíblicos para indicar la conversión son: *Meta-noein* —*metanoia*, significa “arrepentirse”, sentir respecto a una cosa o una acción (Jer. 3, 6; 31, 19). En el Nuevo Testamento (NT) se entiende como convertirse, enmendarse, referido no tanto al cambio práctico y externo, cuanto al cambio de pensar y de querer. El acento que al principio se pone en el aspecto intelectual de “metanoeo” = “cambio de mentalidad” viene a ponerse ahora en el cambio total, en la reorientación completa de la persona entera (Mc. 4, 12; Lc. 1, 16 ss)⁹.

Joachim Jeremias, en *Las parábolas de Jesús*, dice que la “historia de las formas” se intentó proseguir, clasificando las parábolas en categorías. Se distinguía entre metáfora, comparación, símil, parábola, alegoría, ejemplo etc. En último término, sin embargo, es un esfuerzo infructuoso ya que el hebreo *mašhal* (= arameo *matla*) comprende todas estas categorías y todavía muchas más, sin hacer distinción. En el lenguaje del judaísmo posbíblico, el término *mašhal* designa figuras retóricas de toda clase: comparación, alegoría, fábula, proverbio, revelación apocalíptica, enigma etc. Quede claro que la palabra “parábola” se entiende en este trabajo en el sentido amplio de *mašhal* / *matla*. Si se fuerzan las parábolas de Jesús a entrar en las categorías de la retórica griega, se las somete a una ley extraña¹⁰.

Según dice Ricoeur, en su obra *La memoria, la historia y el olvido*, la experiencia de la falta se da esencialmente en el sentimiento¹¹. Nos habla de la filosofía, especialmente la filosofía moral, y que esta no se ha parado mucho en los sentimientos

9. Cf. Borobio, D. *Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao. 1990. 135-136.

10. Cf. Jeremias, J. *Op. cit.*, p. 23.

11. Sobre el tema de la falta y su dimensión simbólica (mancha, etc.), cf. Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 189 ss.

como estados efectivos específicos, distintos de las emociones y de las pasiones. Jean Nabert, el filósofo que más se ha acercado en esta dirección, coloca la experiencia de la falta, al lado del fracaso y la soledad. Se acerca a Karl Jaspers (filósofo existencialista y psicólogo), que sitúa a la culpabilidad de otra manera, ya en situaciones límite como la muerte, el sufrimiento y la lucha. En este sentido la culpabilidad, como las demás “situaciones límite”, está implicada en todas las situaciones fortuitas e incumbe a lo que nosotros designamos con el término de la hermenéutica ontológica.

La experiencia de la falta hace pensar. La radicalidad de esta experiencia nos obliga a mantenernos dentro de los límites de la asignación a sí mismo de la falta. La forma específica que toma la atribución de la falta es la confesión, ese acto por el que el sujeto asume la acusación.¹² Ricoeur hace referencia a Derrida, *Le siècle et le pardon*, cuando dice que el perdón se dirige hacia lo imperdonable o no es perdón. Es siempre incondicional.

Existe el perdón como existe la alegría, como existe la sabiduría, la locura, el amor. El amor y el perdón son de la misma familia. San Pablo en la primera carta a los Corintios (1 Cor. 13)¹³: “El amor no lleva cuentas del mal [...] Disculpa siempre, se fía siempre”.

María Zambrano también lo ve así en su obra *Hacia un saber sobre el alma* en la que nos narra cómo don Juan, que está dentro del orbe de la caridad, al fin se salva, no por amar, sino por ser amado. El amor en el mundo cristiano tiene la virtud de redimir, no al que lo siente, como en Platón, sino al que lo recibe. Desciende a quien no lo espera, a quien no lo merece, vence al rebelde. Es la victoria cristiana en la que no existe el

vencido¹⁴. El personaje de *don Juan* tiene muchas semejanzas con el *hijo pródigo* (sobre todo el de Zorrilla).

Zubiri analiza como nadie en *El hombre y Dios* cómo el hombre tiene que ir haciéndose. El viviente está implantado en la realidad según un modo preciso: formar parte de ella. Pero el hombre es su realidad propia frente a toda realidad real o posible, incluso si la admitimos, frente a la realidad divina. En su vida, en la más modesta de sus acciones, el hombre no se guía de las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de sus actos se va definiendo su realidad.

Yo soy yo, y el modo de cómo soy yo es lo que es la personalidad. La personalidad no es cuestión de psiquismo sino que es cuestión metafísica. Para comprenderlo nos sirve como ejemplo el caso del arrepentimiento: de una persona que ha cometido un crimen y se arrepiente suele decirse que “ha borrado el crimen”. No, el crimen no lo ha borrado. El crimen tuvo una realidad. El crimen continúa “siendo” como momento de mi realidad.

El arrepentimiento consiste en asumir la *realidad pasada* en la figura del *ser que es distinta*. Yo soy el criminal que ha cometido el crimen, pero lo soy ahora arrepentido, cosa que no lo era cuando cometí el crimen. Las acciones no son la vida sino que, por el contrario, la vida se va plasmando en acciones. Cada hombre es persona codeterminada frente a todo lo demás, tanto a nivel individual, social como histórico. En estas tres dimensiones interpersonales, su realidad también afecta a la realidad de los demás.

En cada instante de su vida el hombre posee, en principio, eso que se llama *voz de la conciencia*. Es la voz que en una forma o en otra dicta al hombre lo que hacer o no. No es lo

12. Ricoeur, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta. Madrid, 2003, 598-608. Cf. también Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*, pp. 167 ss.

13. 1 Cor. 13.

14. Cf. Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, Madrid, 1993, 118.

mismo que inquietud, y no es una voz que resuelva todos los problemas, pero es un fenómeno real que invita al hombre a volver hacia sí mismo¹⁵.

Este fondo psicológico no se podría constituir voz de la conciencia si no saliera de un fondo en un sentido más radical. La voz de la conciencia dicta algo que emerge del fondo de mi propia realidad, es justamente la realidad que he de adoptar. A esta voz Kant la concibe como un imperativo categórico que es subjetivo.

Influyen las culturas en esta realidad. El hombre se realiza viviendo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo¹⁶.

Sobre la culpabilidad también Agís Villaverde hace una reflexión en su obra *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. La culpabilidad para él sobrepasa la tradición filosófica que presentaba el mal moral y el mal metafísico como una consecuencia de la limitación constitutiva de las criaturas; esta nos conduce a la “caída”, es aquella que lleva a uno a no coincidir consigo mismo. Es pues la tensión entre el Ser y la nada, entre el hombre y Dios.

El enigma de la culpa es la distancia que media entre la posibilidad del mal y su realidad efectiva. Somos frágiles, y el mal, se introduce a través de las limitaciones humanas. La voluntad ética de distinguir el bien del mal, optando por la primera, es mediada por la libertad. El hombre nace libre y sin culpabilidad alguna, como que el mal ya está en el mundo y en su ser la posibilidad de cometerlo¹⁷.

15. En palabras de M. Agís, “Ela é a nosa máis fiel compañeira de viaxe, a máis vituperada pero á que sempre volvemos cando buscamos atoparnos con nós mesmos”. Agís Villaverde, M. *Camiñantes. Un itinerario filosófico*, Galaxia, Vigo, 2009, p. 19.

16. Cf. Zubiri, X. *El hombre y Dios*. Alianza, Madrid, 1988, 58, p. 100.

17. Agís Villaverde, M. *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011, p. 204.

El perdón es siempre difícil porque no depende de quien lo solicita, sino de quien debe concederlo. La conciencia culpable dispone de la posibilidad de solicitarlo, lo que significa estar en disposición de la generosidad de quien debe perdonar¹⁸.

1.3. Los personajes

Haremos un análisis interpretativo de cada uno teniendo en cuenta el contexto histórico, la cultura y la religión.

El hijo menor

En la parábola del “hijo pródigo” podemos observar como llega a la conversión después de su arrepentimiento. El hijo descarriado que vuelve. No fue la nostalgia del cariño del padre ni el valor familiar lo que le puso camino de su casa. Fueron el hambre, la vergüenza y el temor a morir. Cuando entró en razón, comprendió que era mejor vivir como un esclavo en casa de su padre, que morir en tierra extraña como esclavo de sus pecados. Llega a desear la comida de los cerdos.

Para mayor comprensión de esta parábola hay que entender el contexto histórico en el que se produce. Pedir la herencia antes de morir su padre y la marcha del hijo es un acto muy ofensivo. Lucas cuenta todo de una forma tan simple que resulta difícil caer en la cuenta de que todo lo que está ocurriendo es un hecho inaudito; doloroso más que ofensivo, está en total contradicción con la tradición más venerada de la época. El modo de irse el hijo, de pedir su herencia, es equivalente a desear la muerte de su padre.

Cuando Lucas escribe: “Se marchó a un país lejano” quiere decir mucho más que el deseo de ver mundo. Habla de un *corte radical* con la forma de vivir, de pensar que había sido trans-

18. *Op. cit.*, pp. 203-213.

mitida de generación en generación como un legado sagrado (hace referencia a la *Alianza*), es más que una falta de respeto, es una *traición* a los valores de la familia y la comunidad.

El “no” del hijo pródigo refleja la rebelión de Adán, su rechazo a Dios lo sitúa en un país lejano. Tiene que tratar con animales impuros. Lo derrocha todo y se ve obligado a trabajar cuidando cerdos, no puede santificar el sábado, ha caído tan bajo, que se ve obligado a negar su religión.

Cuando decide volver y ser sirviente de su padre, al verlo le pide perdón por haber pecado contra él. El padre no le deja terminar, se abraza a él y lo cubre de *besos*. Además del *perdón* y de su amor le da unas prendas cuyo valor simbólico es muy importante para la dignidad personal. El *anillo* que sella el emblema de la alianza familiar a la que ha vuelto su hijo, sigue siendo heredero. El vestido, es una señal de su participación en la autoridad del padre¹⁹. Las sandalias son el distintivo de un hombre libre. Los sirvientes de la casa iban descalzos. El hijo vuelve a la filiación, a ser heredero y a compartir autoridad paterna, que participa en el banquete. ¡Vuelve a la Alianza!²⁰ Aquí se produce un *Rib*, palabra que hace alusión a una estructura jurídica que comenzó como alianza entre pueblos que se practica también en el ámbito familiar. Es importante que el acusado reconozca su culpa para que se produzca el acto jurídico de reconciliación. Lo instaura Dios en su confrontación con Israel, con la palabra de petición de perdón, se cambia el desarrollo de la controversia. Tenemos un ejemplo en Gen 50, 17: el perdón de José a sus hermanos y la reconciliación. También está el *Rib* profético. Dios contra Israel por la ruptura de la Alianza. Él acusa a su pueblo de infidelidad, pero propone a

Jonás que predique en Nínive y les dé un ultimátum. La oferta de conversión que puede salvarlos se cumple (2 Re. 20, 1-6). En esta controversia Dios le da a su pueblo una alternativa frente a la culpa.

En la historia de José, él es odiado por sus hermanos, pero después también escucha sus súplicas (Gn 44, 14; 50, 18). El acto indica en general, sumisión, respeto y reverencia. La actitud exterior, en fin, indica (siempre simbólicamente) el cambio de voluntad de reconciliarse²¹. La actitud y el comportamiento entre hermanos en caso de una controversia implica que tiene que haber una reconciliación. Un fenómeno que se puede relacionar con el Evangelio de Mateo (Mt 5, 20-26) “... al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti”.

Harvey, un autor que ha estudiado el *Rib*, trata de dar una respuesta situando el *Rib* profético en el cuadro del derecho internacional que se ha establecido en el esquema de la Alianza. En la teología de la comprensión de la revelación de Dios se toca la profundidad de la Alianza. Este punto de vista es necesario profundizarlo en el NT para captar elementos de la perspectiva cristiana.

La persona de Cristo como aparece en el Evangelio (o en las Cartas de San Pablo) representa, en nuestra interpretación, la síntesis de esta metáfora jurídica de la primera venida a la historia. El instrumento mediador de la reconciliación mediante la denuncia del pecado del hombre y la oferta de perdón. En la segunda venida (*Parussia*) Él compartirá su juicio de vivos y muertos²².

19. Pueden apreciarse paralelismos en Gen 41, 42; “El faraón se quitó el anillo de la mano y se lo puso a José, le hizo vestir ropas de lino fino y le puso un collar al cuello y montar en carroza...”

20. Scott Hann. *Señor, ten piedad. La fuerza sanante de la confesión*. Rialp, Madrid, 2006, 128-139.

21. Bovati, Pietro. *Ristabilire la Giustizia: Procedure, vocabulario, orientamenti*. Editrice Pontificio, Instituto Bíblico Romano, 1997.

22. Cf. Harvey, S. *Le Rib - Pattern, riquisitore propbétique sur la rupture de L'alliance*. Bib 43 (1962), 172-196.

El padre

El padre ante la petición del hijo decide darle la herencia. No puede obligarle a quedarse en casa. No podía forzar su amor, tenía que dejarlo marchar en libertad, sabiendo incluso el dolor que aquello podía causarle a ambos. Fue por amor por lo que le permitió dejar a su hijo que encontrara su propia vida, aun a riesgo de perderla.

Cuando vuelve no puede ocultar su alegría, sale a su encuentro y le besa, este es un signo de perdón, además le devuelve a su condición de hijo de heredero con el anillo, el vestido y las sandalias, (los sirvientes van descalzos). Celebra una fiesta (restablece la alianza).

El padre también sale a buscar al hijo mayor para que se una a la fiesta que hace por el regreso del hijo perdido y que fue hallado. Escucha la queja de este hijo, que cree que en tantos años de obediencia no ha sido retribuido como merecía. Él le contesta, “pero si todo lo mío es tuyo”. El hijo no se siente dueño, le mira con miedo. El padre salió al encuentro de los dos hijos²³.

La insistencia de Jesús en el perdón de Dios, no tiene límites, y deja al descubierto su comprensión amorosa de nuestros límites por Dios. El padre del hijo pródigo no juzga ni condena, comprende. Por eso a nosotros se nos prohíbe “juzgar” (Mt 7, 1). Jesús pregunta a los que acusan a una mujer: ¿Quién quiere tirar la primera piedra? (Cf. Jn 8, 7).

Dios sabe que en el mal del hombre es tan víctima como culpable. Por eso en la experiencia cristiana no hay lugar al miedo, pues la casa paterna anunciada en el hijo pródigo está siempre abierta. La insistencia evangélica en que también nosotros perdonemos significa una llamada a que tengamos

23. Cf. J. Jeremias. *Las parábolas de Jesús*, p. 145.

nosotros mismos esa actitud acogedora y que, en consecuencia, participemos activamente en crear esperanza²⁴.

El hijo mayor

Aparentemente, hizo todo lo que un buen hijo debe hacer, pero en su interior estaba más lejos que su hermano de su padre, más perdido. Trabajaba mucho, cumplía con sus obligaciones, pero era más desgraciado y menos libre.

Se nos presenta como un hombre resentido. En su queja reprocha a su padre: “Hace años que te sirvo sin desobedecer jamás tus órdenes, y nunca me has dado un cabrito para celebrar una fiesta con mis amigos”. En esta queja, obediencia y deber se han convertido en una *carga*, y el *servicio* en esclavitud. Se había quedado en la casa, pero su vida no era *libre*. La ira y la envidia son pruebas de esa esclavitud. El extravío del hijo mayor es más difícil de identificar. Él está con aquellos que desean ser buenos y virtuosos (clara referencia a los fariseos). Al contrario que su hermano menor, no se dirige al anciano como “padre”, sino como “tú”. Tampoco trata a su hermano como tal, dice: “Ese hijo tuyo”. No desea una *fiesta familiar*, él la haría con los amigos.

Cuando vio la alegría de su padre por la vuelta de su hermano menor, un poder oscuro se apoderó de él. Su queja hacia su padre con palabras prosaicas autocompasivas viene del corazón que siente que nunca ha recibido lo que le corresponde. No es capaz de compartir la alegría del padre²⁵.

24. Sobre este tema puede verse Torres Queiruga, A. *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. Sal Terrae, Santander, 1995, 178-208.

25. Nouwen Henri, J. M. *El regreso del hijo pródigo*. PPC, Madrid, 2006, p. 101.

1.4. Mensaje teológico

La parábola describe con sencillez cómo la bondad de Dios, es indulgente, misericordiosa y está llena de amor.

Esta parábola, por tanto, es primariamente, no una proclamación de la Buena Nueva a los pobres, sino una justificación de la Buena Nueva a los que la critican. La justificación de Jesús no se queda en la apología. La parábola se detiene bruscamente, la salida permanece abierta. Implica a quien le escucha²⁶.

La parábola tiene más mensajes según autores americanos que han trabajado recientemente sobre el texto, con frecuencia mediante el análisis estructural y bajo una perspectiva existencialista. Para ellos, la finalidad de las parábolas es llevar a una comprensión existencial de uno mismo y provocar así una decisión a favor o contra lo trascendente.

Esta parábola invierte la perspectiva legalista con la que el hombre se acerca a Dios y enseña que en el perdón es cuando Dios está cerca. Otros autores han hecho interpretaciones desde el psicoanálisis en las que se expresa el odio-amor desde el punto de vista freudiano de las relaciones humanas. Son puntos de vista demasiado antropocéntricos, no contradicen los resultados del método histórico crítico y con frecuencia ayudan a leer las parábolas con una mirada nueva²⁷.

La parábola más significativa es la *del hijo pródigo*, que se podría llamar también la parábola *del amor del padre* (Lc. 15, 11-32)²⁸.

La parábola no es una alegoría, sino una historia sacada de la vida, como lo muestra la (perifrástica) designación de Dios en los vv. 18, 21: “Padre, he pecado contra Dios y contra ti”. El padre

26. Cf. J. Jeremias. *Op. cit.*

27. VV. AA. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Herder, Barcelona, 1993, 173.

28. *Biblia de Jerusalén* (Lc. 15, 11-32).

no es pues, Dios, sino un padre terrenal: sin embargo, se traduce en algunos giros que su amor es una imagen de Dios²⁹.

Benedicto XVI en su primera carta encíclica “*Deus caritas est*” actualiza el mensaje de esta parábola, diciendo que desde la mirada de ese amor, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amor³⁰.

CONCLUSIÓN

La actitud de la conversión interior y exterior de la confesión y penitencia pertenecen a la condición del hombre pecador, amenazado por la culpa. Un dato antropológico que, es corroborado por la psicología profunda, según la cual, todo hombre debe “gestionar” su pasado. No se trata de negarlo, como si no hubiera existido, sino de situarse de otro modo respecto a él y así “cicatrizarlo” por una actitud de libertad que permite la reconciliación consigo mismo y es solidaria de la reconciliación con los demás.

La historia de las religiones atestigua este dato antropológico, pues está llena de ritos y ceremonias de purificación de las faltas de reconciliación fraterna y del aplacamiento del poder divino ofendido.

La visión cristiana incluye además el arrepentimiento, premisa necesaria para la gracia del perdón. La Iglesia trata de mostrar al hombre actual, herido y alejado que necesita que se le presente a Dios como el Dios de la misericordia y del amor que sale a su encuentro para salvarlo y devolverle su dignidad perdida³¹.

29. Jeremias, J., p. 145.

30. Benedicto XVI. *Deus caritas est*. San Pablo, Madrid, 2006, p. 31.

31. VV. AA. *Diccionario de pastoral y evangelización*. Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 869.

La idea es conectar el pensamiento filosófico con la hermenéutica literaria y artística. El texto bíblico que hemos analizado es la parábola del hijo pródigo (Lc. 15, 11-32); en él hemos visto la palabra desde estos aspectos: literal, simbólico, teológico y ontológico.

La Biblia ha sido fuente de inspiración para todos los artistas, creyentes o no, tiene una gran riqueza de géneros literarios, esto les permite llegar a todos los extractos sociales a través de la palabra. Aquí se pone de manifiesto toda la tradición judía en la que está presente el *Rib*: solo el que reconoce su falta puede pedir perdón; cuando la falta se considera *pecado*, para acceder al perdón es necesario arrepentirse.

Esta forma de pensar conecta con la filosofía actual. Hemos aportado los puntos de vista de Ricoeur, María Zambrano y Zubiri, entre otros. No obstante, faltan otros tan interesantes como Unamuno, Heidegger etc. Todos tratan de ayudar al hombre y a su yo, a reconciliarse consigo mismo y con los demás.

Cuando el peregrino se pone en camino, lo hace también con la intención de reflexionar sobre su existencia. Desde el aspecto religioso se permite hacer un examen de conciencia; si no es creyente, tratará de dar un giro a su vida para mejorar. En el camino todos comparten lo que tienen con los compañeros y nadie juzga al otro, cada cual tiene sus motivos pero las ilusiones son las mismas, el esfuerzo también, las alegrías se multiplican y las penas se merman. La persona que busca el perdón tiene que saber perdonar, porque el que perdona no cambia el pasado, pero sí puede cambiar el futuro. Peregrinando se fortalece la espiritualidad. Bernabé Tierno decía en su segundo volumen “Valores humanos” (p. 145): “Es la espiritualidad quien nos diviniza, nos hace universales e inmortales y nos recarga de poder sin límites, de fuerza y valor”³², y como

decía Antonio Machado: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”³³. Así caminando hacia la tumba del apóstol Santiago surgieron pueblos y ciudades que han configurado Europa con una cultura y una espiritualidad compartidas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agís Villaverde, M. *Camiñantes. Un itinerario filosófico*, Galaxia, Vigo, 2009.
 — *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011.
 Benedicto XVI. *Deus caritas est*. San Pablo, Madrid, 2006.
 Borobio, D. *Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia*. Descléc de Brouwer, Bilbao, 1990.
 Bovati, P. *Ristabilire la Giustizia: procedure, vocabulario, orientamenti*. Editrice Pontificio. Instituto Bíblico Romano, 1997.
 Harvey, S. *Le Rib - Pattern, riquisitore prophetique sur la rupture de L'alliance*. Bib 43. 1962.
 Henri, J. M. Nouwen. *El regreso del hijo pródigo*. PPC, Madrid, 2006.
 Jeremias, J. *Las parábolas de Jesús*. V. D. Estella (Navarra), 1997, 11ª ed.
 Machado, A. *Proverbios y cantares. Campos de Castilla*, 1917.
 Nouwen Henri, J. M. *El regreso del hijo Pródigo*. PPC, Madrid, 2006, p. 101.
 Ricoeur, P. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
 — *La memoria, la Historia, el olvido*. Trotta, Madrid, 2003.
 — *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, Madrid, 1995.
 Scott Hann. *Señor, ten piedad. La fuerza sanante de la confesión*. Rialp, Madrid, 2006.
 Tierno, B. *Valores humanos*. II Vol. Taller de Editores, Madrid, 1994.
 Torres Queiruga, A. *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. Sal Terrae, Santander, 1995.
 VV. AA. *Diccionario enciclopédico de la Biblia*. Herder, Barcelona, 1993.

32. Tierno, B. *Valores humanos*. II Vol. Taller de Editores, Madrid, 1994, p. 145.

33. Machado, A. *Proverbios y cantares. Campos de Castilla*, 1917.

- *Diccionario de pastoral y evangelización*. Monte Carmelo, Burgos, 2000.
— *Diccionario teológico enciclopédico*. Ed. UD, Pamplona, 1995.
— *El mundo de los grandes genios*. Vol I. Rembrandt. Orbis, 1989.
— *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Bronwer, Bilbao, 1998.
Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*. Alianza, Madrid, 1993.
Zubiri, X. *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Sintoísmo: el camino hacia un corazón limpio

ALBA IGLESIAS VARELA
Investigadora USC

INTRODUCCIÓN

ANTE JAPÓN, los occidentales de hoy en día, seguimos experimentando el mismo asombro, la misma curiosidad, que los jesuitas del siglo XVI cuando por primera vez se encontraron ante las maravillas de la cultura nipona. Sus costumbres, ropajes, comidas, elegancia y educación sorprendieron tanto a los jesuitas que hasta llegaron a dedicarles estudios completos como el *Tratado sobre las contradicciones y diferencias de costumbres entre los europeos y japoneses* (1585), de Luis Fróis. Hoy en día, el asombro es el mismo, y es que Japón sigue siendo enigmático a los ojos de los occidentales. Los *anime*, el *manga*, los avances tecnológicos, la robótica, han conseguido que la curiosidad que antaño sintieron los misioneros se mantenga viva en pleno siglo XXI¹.

Japón se nos presenta, y se nos ha presentado, tras el velo de unos tópicos (geishas, samuráis, robots, gigante econó-

1. Nota aclaratoria en torno a la lengua japonesa y su versión al castellano: los nombres japoneses aparecen transcritos según el sistema Hepburn que se basa en la fonética tanto nipona como española. Ahora bien, las consonantes “h”, “z” y “w” deben ser pronunciadas con el sonido inglés y las vocales “o” y “u” se corresponden con vocales largas.

mico etc.) que nos obligan a sumergirnos en el Japón de las guías de viajes, es decir, el Japón superficial, negándonos el conocimiento más profundo, el conocimiento que implica un entendimiento, una aprehensión de su pensamiento filosófico-religioso².

Es por esto que nos ocuparemos en esbozar, a lo largo de este breve trabajo, una imagen de lo que entendemos es una de las piezas claves de la cultura y el pensamiento japonés, y una tradición que actualmente tiene mucho que aportarnos: el *sintoísmo*. Religión autóctona, de profundas raíces animistas, en donde la naturaleza es la protagonista, siendo no solo el centro de muchos rituales y cultos sino también identificándose con lo sagrado. La tradición sintoísta deriva de elementos que se remontan a la prehistoria, perviviendo hoy en día, y no estáticamente sino en un desarrollo constante. El *shintō* siempre ha tenido su lugar en la cultura del pueblo japonés, aunque llegase a convivir con otras tradiciones como el budismo o el confucianismo, y en menor medida con religiones como el cristianismo. Su presencia ha sido siempre patente, siendo influenciada pero también influenciando a las demás religiones y/o tradiciones a lo largo de los siglos³. La presencia del *shintō* no solo abarca el

2. La palabra *filosofía* no existía en el vocabulario japonés hasta que en el siglo XIX Amane Nishi introduce el término *tetsugaku* como traducción literal que hace referencia a las filosofías importadas de Occidente. Aun así no se puede negar la existencia de un pensamiento discursivo sobre el mundo o la existencia del ser humano anterior a la implantación de este vocablo (vid. González Valles 2014: 20).

3. A modo de ejemplo: cuando en el año 1587, la política de tolerancia religiosa llega a su fin en las tierras japonesas, los cristianos conversos no dejaron de practicar su fe, aunque fuese en secreto. Sin misioneros ni contacto con Roma, estos cristianos poco a poco se fueron apartando del cristianismo más ortodoxo a medida que las influencias de las tradiciones religiosas japonesas confluían para dar vida a una nueva rama del cristianismo. Jesucristo y la Virgen María terminaron siendo adorados como *kami* o *bosatsu*. Así, sintoísmo, budismo y cristianismo dieron pie a una

ámbito espiritual, sino también el político, en donde ha estado siempre relacionado con la figura del emperador y la casa imperial, actuando como pieza clave de la identidad nacional de Japón.

CULTO A LOS KAMI

Los orígenes del pensamiento religioso-filosófico japonés, al igual que en otras civilizaciones, nacen en el marco de una tradición oral. Con el tiempo, y con la importación de la escritura china en el siglo V, acaba por tomar forma una tradición documental de la que actualmente se conservan vestigios que datan del siglo VII y en adelante⁴.

Algunos historiadores sitúan los orígenes del sintoísmo en la época prehistórica (Jōmon 10000/8000 a. C.-250 a. C.)⁵, como un credo animista y casi chamánico al estilo de algunas

nueva rama del cristianismo que nunca quiso volver al redil del Vaticano (vid. Scott 1999: 244).

4. La cultura china comienza a llegar a Japón a través de Corea ya antes del siglo V. Muchos coreanos artesanos emigraron a Japón en los siglos IV y V llevando con ellos técnicas y artesanía china. También encontramos presencia de emigrantes chinos, es de suponer aquellos que se habían desplazado a Corea tras la tumultuosa caída de la dinastía Han (206 a. C.- 221 d. C.), llegando a Japón en el siglo V. No solo la artesanía y el arte entraron en Japón, también las formas de vida chinas. Cuentan las crónicas antiguas cómo, a finales del siglo IV, un coreano de nombre Wani llega al archipiélago, llevando consigo las *Analectas* de Confucio y los *Mil caracteres clásicos* introduciendo, no solo parte del pensamiento, sino también el sistema de escritura chino. Esto provocó una revolución cultural en el país. Con la creación de archivos y crónicas, aparecen las primeras obras literarias y la cultura china en su conjunto pasó a ser un objeto de estudio de un interés más general y universal, junto a elementos exógenos que serán tratados más adelante (vid. Hane 2000: 21-24 y González Valles 2014: 31-39).

5. Las dataciones del periodo pueden variar entre un historiador y otro. Las que aquí utilizamos pueden consultarse en Hane 2013: 22 y Stevens 2008: 78.

de las estructuras primitivas occidentales o americanas (*vid.* Lanzaco 2013: 3). Así, este *Shintō* en gestación iría evolucionando y transformándose a lo largo de los siglos hasta la tradición que conocemos hoy en día.

La Naturaleza es la gran protagonista de esta tradición japonesa. Los *kami* o espíritus, objetos de veneración en la tradición sintoísta, se identifican con los árboles, los animales, los ríos, las montañas, las cascadas etc.⁶ Desde esta perspectiva todos los elementos naturales pueden ser entendidos como manifestaciones divinas y susceptibles de ser venerados⁷. Con respecto a esto dice así Sokyō Ono:

De entre los objetos o fenómenos designados desde tiempos inmemorables como *kami* podemos citar las cualidades del crecimiento, la fertilidad y la producción; los fenómenos atmosféricos, como el viento o el trueno; los elementos de la naturaleza, como el sol, las montañas, los ríos, los árboles y las rocas; y los espíritus ancestrales”. (*vid.* Ono 2014: 22)

Hablamos por lo tanto de la existencia de una sacralidad esencial compartida no solo por los seres vivos sino que está presente en el propio transcurrir de la vida, el paso de las estaciones, la fertilidad etc. Esta veneración hacia lo natural en todas sus manifestaciones es posible gracias a una sensibilidad hacia la Naturaleza casi genética en la cultura japonesa. Esta

6. Kami o espíritus: no existe nomenclatura en occidente para nombrarlos, salvo esta terminología genérica. Podemos en todo caso, relacionarlo pero muy vagamente con el concepto de hierofanía como “manifestación de lo sagrado” (*vid.* Agis 2016: 273). El filólogo Motōri Norinaga ya había apuntado en su momento que el término *kami*, del sintoísmo primitivo, hacía referencia a tres tipos de realidades distintas: seres de la naturaleza, humanos y fuerzas con poderes vitales (*vid.* Lanzaco 2008: 19).

7. Admiración que responde, en muchas ocasiones a lo sublime del lugar, a su valor estético, entre otras razones. En el pensamiento japonés, lo bello y lo sagrado se hermanan, no son excluyentes (*vid.* Ono 2014: 29-32).

sensibilidad es la semilla de la veneración sintoísta que, alejándose de la teología racionalista habitual del mundo occidental, recorre el camino de la intuición como herramienta para la comunicación con el *kami* (*vid.* Ono 2014: 24).

Un aspecto importante a tener en cuenta en relación con la naturaleza del *kami* es que los seres humanos no quedan excluidos como potenciales espíritus de veneración. En el ámbito privado y familiar los espíritus de los antepasados son venerados junto con los *kami* a los que la familia tenga más devoción, es lo que se conoce como “sintoísmo doméstico”. Sin embargo, a ciertos hombres cabe venerarlos públicamente: “los espíritus de los héroes nacionales, de los individuos actores de hazañas o poseedores de virtudes extraordinarias, y de aquellos que han contribuido a la civilización, la cultura y el bienestar humano; los espíritus de quienes han muerto por la patria o la comunidad; y de los que han padecido una muerte penosa” (Ono 2014: 23).

Dentro de este amplio panteón nipón, cabe preguntarse si existe alguna jerarquía que ordene esta pluralidad de deidades. Ciertamente, en sus orígenes, nos encontramos con un politeísmo muy cercano al panteísmo, pero, a lo largo del tiempo, con claras intenciones políticas, hubo un intento de diferenciar, dentro de la pluralidad, a un *kami* que ocupase la cúspide del poder divino, aunque manteniendo una amistosa disposición a la cooperación con otros *kami*. Así, terminó por destacar, *Amaterasu* (天照), protectora de la Casa Imperial y, podríamos decir, fundadora del Japón político⁸. La jerarquía del mundo divino

8. *Izanagi* (伊弉諾) e *Izanami* (伊弉冉) son los dos *kami* principales de la mitología sintoísta, creadores de las islas de Japón y de otros *kami*, entre los cuales destaca *Amaterasu* (天照), la diosa del Sol, ancestro mitológico de la Familia Imperial. En los relatos mitológicos *Amaterasu*, envía a su nieto *Ninigi-no-mikoto* (に二義の尊) al mundo terrenal con la misión de gobernar el Japón. Del linaje de *Ninigi* descenderá, según el relato, la familia imperial (*vid.* Rubio 2013: 107-123). Téngase en cuenta que en textos antiguos pueden aparecer contradicciones en estos relatos, algo que

japonés se estructura correspondiendo con el esquema familiar (tradicional) y social del ámbito mundano.

SHINTŌ

A la tradición sintoísta se la denomina *Shintō*, “el camino/vía de los *kami*”. De este término parece no haber constancia antes de la implantación del sistema administrativo-religioso que se estandariza entre los siglos VII y VIII (*vid.* Falero 2000: 7). De hecho, parece que esta palabra aparece por vez primera en el *Nihon Shoki* (日本書紀) o *Crónicas nacionales* de principios del siglo VIII. En esta época, budismo, confucionismo y taoísmo ya habían hecho su aparición en tierras niponas, aportando conceptos morales, legislativos y sociales que encontraron rápida acogida en la estructura de poder que se estaba gestando en Japón. Estas creencias arcaicas y autóctonas, es cierto que sufrirán mutaciones, en parte atribuibles a la concentración de población en unidades mayores, en parte a las propias metamorfosis del poder, y, ciertamente, que estaban ya maduras para dar un salto cualitativo, este salto es en principio casi imperceptible, pero luego tomará cuerpo y se universalizará hasta el punto de que, en el horizonte histórico, propiciará, generará y configurará una conciencia nacional propia en el pueblo y entre la sociedad japonesa. Asistimos al nacimiento de un sentimiento colectivo, que enmarcado en el ámbito político e institucional, pero de origen religioso y en confluencia con otros credos exógenos o externos, tiene su fundamento en relatos cosmogónicos, mitología, crónicas etc.⁹

responde a las diferentes manifestaciones míticas de los diversos clanes que poblaban las tierras niponas.

9. La recopilación de los mitos sintoístas estuvo a cargo del emperador Temmu (reina entre 673 y 686), que pretendía con ellos legitimar y aun glorificar su linaje dinástico (*vid.* Mikiso Hane 2013: 29). Hablamos

El sintoísmo ante la irrupción de nuevos credos, se ve obligado a luchar por mantener su diferencia frente a la invasión ideológica foránea, acuñando nuevos términos y conceptos, que no solo resulten competitivos frente a ellas, sino que además, preserven legitimando, su nutriente único y nativo (*vid.* Agís 2016: 274). La creación del vocablo *shintō* responde a esta necesidad, para distinguirse de las otras creencias. Así pues, la genealogía del término *Shintō* es artificial y política, ya desde su nacimiento.

La palabra *shintō* está compuesta por dos ideogramas: *shin* (神), equivalente al término *kami*, y *dō* o *tō* (道), “camino”. El término, *Shēntao* (神道), que originariamente proviene de China es el equivalente del actual *Shintō* japonés. Su uso estaba extendido a diferentes contextos. Desde el confucionismo, las reglas de la naturaleza con ciertas notas de misticismo, o los caminos que conducían a las tumbas eran 神道. Dentro del pensamiento taoísta, “camino de los *kami*”, nombraba toda una serie de cultos relacionados con la naturaleza, pero también los poderes mágicos que estaban presentes en la ritualidad misma del culto. El budismo concentró, bajo la sombra del término, a todos los *kami* como si se trataran de deidades inferiores (*vid.* Ono 2014: 17). Todos estos contextos y encuadres del término poseen elementos constitutivos del *Shintō*, pero ninguno de ellos abarca en realidad la totalidad de la fe, los cultos y los rituales que conforman este “camino de los *kami*”. La falta de un profeta o figura fundacional y de textos sagrados no contribuyó a facilitar la legitimación de esta serie de cultos animistas, y, en todo caso, no logró desplazar la creencia prístina, con una fuerte presencia en la cultura nipona, contribuyendo a un enraizamiento mayor en el espíritu popular y muy directamente a

del *Kojiki* (= “Relación de hechos antiguos”) y del posterior *Nihongi* (= “Crónicas del Japón”), que datan de los años 712 y 720, respectivamente. Pero debemos recordar también que, en el relato mitológico, se encierran elementos o huellas reales, historia y mitología se hallan aquí entrelazados.

la fundamentación de una cultura colectiva, un “nosotros”.

Pese al origen ideográfico que podemos datar en el siglo VIII, a partir del siglo XIII se jugó con otras variantes para esquivar algunos aspectos conflictivos. Por ejemplo, frente a otros conceptos análogos, se evita, en la acuñación del término, emplear el ideograma *kyō*, que significa “enseñanza” —los nombres dados a las religiones foráneas, *Bukkyō*, *Jukyō*, *Dōkyō*, *Kiristokyō*, *Kaikyō* o *Hindukyō*, en que sí figura *kyō*—, sino que se escribe como se observa con el ideograma *tō/dō*, que hace referencia al “camino” y queda relacionado con artes como el arreglo floral o *kadō*, la ceremonia del té (*chadō* o *sadō*) o con la caligrafía (*shodō*), indicando así una metodología o camino de perfección de una determinada actividad o arte (*vid.* Agís 2016: 279) ¹⁰.

EL SINTOÍSMO COMO CAMINO DE VIDA: NATURALEZA Y LIMPIEZA DE CORAZÓN

El aspecto espiritual¹¹ del sintoísmo es quizás el menos divulgado y popularizado (fuera de las fronteras niponas), y, por ende, estudiado. Su relación con el poder imperial y el militarismo ha acaparado todas las atenciones de los estudiosos, al menos de los occidentales, y ha relegado al olvido toda la carga mística, mitológica y espiritual que el sintoísmo ha imbuido en el alma de los japoneses.

La espiritualidad de esta religión/tradición, se nos presenta

10. Toda la nomenclatura ligada al ideograma *kyō* para referirse a las religiones foráneas tiene su excepción en el *Tenrikyō*, que no es externa y tiene su sede en la ciudad de Tenri.

11. Filosófico diríamos nosotros, aunque intentamos alejarnos de este término ya que, a día de hoy sigue candente entre los estudiosos de las religiones la idoneidad de atribuirle al sintoísmo una filosofía.

como todo lo contrario, lo más extremadamente antagónico si se quiere, de este torbellino en el que se ha convertido la vida moderna actual: el imperio de la tecnología, el utilitarismo al que se quiere reducir el pensamiento, el progreso sin control que socava el equilibrio del ser humano etc. En contra de esto, el sintoísmo se nos muestra como un camino de vida en el que el ser humano tiene la posibilidad de reencontrarse con las raíces que lo equilibran con el mundo natural, reconciliación de la mente con el cuerpo en el seno mismo de la Naturaleza. Tal vez resulte conveniente diversificar nuestros intereses y atender a manifestaciones culturales, como la que estamos analizando, no como mero objeto de estudio, sino analizando su dimensión práctica, y sus usos históricos, y lo que de rentable puede tener en este nuevo mundo globalizado para nosotros.

La tradición sintoísta se sustenta, a grandes rasgos y generalizando, en dos pilares: naturaleza y limpieza de corazón.

I. Naturaleza

La naturaleza aparece como una experiencia subjetiva generadora o fuente de intensa emoción. *Awake* en lengua japonesa, expresa a la perfección ya no solo esta emoción, sino también la propia conmoción que atrapa al ser humano cuando se encuentra desnudo ante la magnificencia que lo rodea¹². Este es

12. *Awake*: la traducción literal de este concepto sería “compasión” o “misericordia”, sin embargo este término se utiliza como sentimiento estético. Su significado es difícil de explicar pero a grandes rasgos podríamos definirlo como un sentimiento de sobrecogimiento y tristeza ante lo efímero de lo que nos rodea. *Awake* es el sentimiento que nos embarga al contemplar una flor, una abeja o un frondoso bosque y ser conscientes no solo de la belleza sino de nuestra temporalidad para contemplarla. Lo expresa así Stevens: “Una noción importante transmitida por el shintō es la de *mono no awake* (‘el sentimiento íntimo de las cosas’): una sensibilidad particular, percibida como eminentemente japonesa y que pone al hombre a tono con los elementos de la naturaleza, con las estaciones, con los imperceptibles cambios

el sentimiento que se manifiesta en la espiritualidad del *shintō*, pero también en la estética y la ética japonesas en general. El japonés ha sentido siempre una profunda admiración por la belleza dinámica de lo natural, y esta pasión se ha enraizado en lo más profundo del alma y la cultura del país nipón. Lo expresa así Masaharu Anesaki:

La naturaleza parece haber favorecido al pueblo japonés presentándole los aspectos más suaves y encantadores. Las islas ofrecen casi todas las fases de la formación geológica, y el clima abarca desde el calor semitropical del sudeste hasta los fríos inviernos del norte siberiano. El paisaje está bellamente diversificado por montes, ríos, ensenadas y promontorio, llanos y bosques. Es fácil imaginarse a las hadas rondando por los montes y grandes cascadas. En la bruma primaveral y entre las nubes del estío pueden visualizarse con facilidad los seres semicelestiales. Y la oscura superficie de los lagos rodeados de acantilados y elevados picos también se adapta a la morada de espíritus siniestros, o a ser escenario de conflictos entre seres fantásticos. [...] Las flores de los cerezos produce la leyenda con la inspiración de una Dama-que-hace-florecer-los-árboles. Y las hojas color carmesí otoñales de los arces son obra primaveral, vistiendo ropas de color rosa y velada con tules verdosos. En el canto quejumbroso del insecto del pino, el pueblo oye la voz del ser querido que ha renacido entre los matorrales del campo. En las altas cumbres de los picos nevados pueden morar sacras deidades, y entre las nubes iridiscentes es posible oír música celestial. Más allá del distante horizonte del mar se haya la tierra perpetuamente verde del Palacio del Rey del Océano. (Anesaki 2015: 13)¹³

climáticos, con lo más delicados matices del humor de los seres, con la verdad secreta de las cosas” (Stevens 2008: 81).

13. Masaharu Anesaki (1873-1949) fue un erudito japonés especializado en los estudios religiosos. Aunque se le considera como el padre de los estudios religiosos en Japón, su producción escrita es amplia y abarca temas

Pero hay algo más que expresión de admiración, de la que este pasaje es magistral ejemplo. En efecto, el sintoísmo aporta la sacralidad a una naturaleza ya venerada por su magnificencia estética. Así, lo natural, es también lo sagrado y sus elementos constituyentes lo divino. Árboles, montañas, ríos, animales, han sido divinizados y venerados desde siempre en la cultura japonesa como espíritus. Y estos espíritus (*kami*) forman parte y son manifestaciones de una realidad central, que ellos denominan *Ame-no-Minakanushi-no-Kami*, y que abarca, en realidad, además de aquellos espíritus, cualquier realidad física o humana (*vid.* Marín Correa 1971: 203).

Estas manifestaciones contienen no solo belleza sino también una energía vital que posibilita esta veneración trascendiendo al propio ser humano. Hoy en día ningún japonés cree que unos *kami* vivan a su alrededor interesándose por la vicisitudes de los mortales. Pero la naturaleza, su entorno, siguen entendiéndose como algo sagrado. Este sentimiento se traduce en el alma de Japón como una pertenencia a la naturaleza, presente a lo largo de toda la vida de los japoneses. Esta identificación se traduce en un sentimiento tan subjetivo que es fácil comprender que carezca de unas dogmas de comportamiento tan estrictos como en el budismo o el confucianismo. Lo que realmente se busca es una experiencia real y personal ante toda la existencia, para fundamentar las raíces de todo ser.

En el sintoísmo existen una serie de rituales públicos que

como la cultura o la política. Estudia Filosofía en la Universidad Imperial de Tokio y en el año 1900 viaja a Europa donde estudia con Deussen, Hermann Oldenberg, Gerbe y Albert Weber. Entre los años 1913 y 1915 es profesor en la Universidad de Harvard, dando clase sobre literatura y cultura japonesas. Tradujo al japonés *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Leipzig, 1819) de Schopenhauer y fue una importante figura para la transmisión de la cultura japonesa al exterior así como de la filosofía occidental a su país (*vid.* Anesaki 2008: 238).

tienen como finalidad venerar a los *kami* o espíritus, pero no se busca con ello una renovación de la relación del ser humano con lo natural. Esto se consigue mediante rituales más personales que los japoneses conjugan con la vida más terrenal. Los ritos son muy sencillos y se basan en encuentros íntimos con la naturaleza, como en el caso del *hanami* (contemplación de las flores del cerezo). La intención es alejarse de lo artificial, lo estéril, y acercar tanto el cuerpo como el espíritu, a lo natural, lo puramente originario. Existen muchos lugares en Japón ideados para este propósito, incluso en medio de las grandes ciudades. Los templos sintoístas se emplazan en recintos naturales sagrados¹⁴, las ciudades cuentan con numerosos parques, se han mantenido enclaves naturales protegidos cercanos a los núcleos de población, incluso zonas de visita estacional como los campos de cerezos. En este ambiente el japonés del siglo XXI puede purificar su cuerpo y su espíritu en comunión con la Naturaleza, adoptando el modo de vida sintoísta: sencilla, natural, alegre y hermosa.

2. Limpieza de corazón

La moral japonesa es muy estricta, basada en valores éticos fuertemente arraigados que encuentran su fundamento en las tradiciones ancestrales del sintoísmo. Los conceptos básicos ligados con esta moralidad son el de “bien” y “mal” pero hacemos hincapié en ellos porque en Japón estos conceptos éticos van a encontrar una manifestación diferente a la usual en Occidente.

Desde los comienzos del sintoísmo, las nociones de “bien”

14. Hoy en día con el crecimiento de las ciudades, algunos templos sintoístas antiguos han visto como los enclaves naturales a su alrededor se han consumido y no han tenido más remedio que adaptarse a las nuevas circunstancias. Sin embargo, se sigue manteniendo que el lugar ideal de un templo sintoísta es rodeado de la más sublime belleza natural.

y “mal” se han identificado con las de lo “bello/limpio” y “feo/sucio”, respectivamente. En base a esto, los japoneses dan una gran importancia a la higiene, tanto personal e interior como social y externa. Era normal en Japón que las personas se cambiaran de ropa varias veces al día y se bañaran diariamente cuando en otras partes del mundo esto era una práctica poco habitual. A principios del siglo XX solo en Tokio ya había más de 1100 baños públicos a donde acudían al día más de medio millón de personas. El baño, así, posee un doble significado, como elemento social y como elemento purificador ligado con la moral sintoísta¹⁵. La limpieza y la purificación son actividades profundamente vinculadas a la ética japonesa y derivan de los ritos de purificación de los inicios remotos del sintoísmo (*vid.* Marín Correa 1971: 204). En el *Kojiki* encontramos múltiples referencias a actos de purificación, como por ejemplo, cuando el dios Izanagi regresa del País de las Tinieblas o *Yomi* y exclama: “¡Qué país tan impuro y horrible ese al que he tenido que ir! Voy a purificar todo mi cuerpo con agua limpia” (*Kojiki* 2008: 65). Tras esto el dios comienza a lavar todo su cuerpo en un río, lugar usual antiguamente para estas prácticas ritualizadas; en cambio, esta costumbre se ha perdido en la actualidad, y las purificaciones, ahora simbólicas, tienen lugar en los templos. Pero el significado del acto no se ha perdido y sigue fuertemente vigente. De hecho, en el imaginario popular, existen figuras como el *yokai* Akaname, que tiene como finalidad enseñar la importancia de la higiene, no solo por la salud del cuerpo sino también del espíritu¹⁶.

15. El sintoísmo comparte, pues, con otras religiones arcaicas este simbolismo asociado al agua (*vid.* Eliade 1975: 183).

16. El Akaname, que en nuestro idioma puede traducirse como el “chupamugres”, es un *yokai* (monstruo) que se alimenta de la suciedad de los cuartos de baño. Esta estancia de las casas japonesas es una de las más importantes en la cotidianidad y la ritualidad religiosa japonesa; no por nada, Jun'ichirō Tanizaki, en su *Elogio de la sombra* dice del mismo que está “concebido

La identificación de lo bueno y lo malo con lo limpio y lo sucio no solo la encontramos en el *Kojiki* sino también en el *Nihon Shoki*, en donde se hace referencia a acciones bellas y acciones feas. El pensamiento atávico propio del sintoísmo defiende que el hombre de manera natural y espontánea busca y desea el bien, alejándose del mal, es decir, tiende a lo bello. Esta conducta bella del hombre se fundamenta en una sencilla máxima: las conductas bellas son aquellas que traen beneficios a la comunidad, y por lo tanto las que deben conformar nuestro comportamiento, mientras que las feas son aquellas que dañan a la mayoría.

Cerca del año 800 d. C. la corte Yamato implanta unos decretos imperiales (*semmiyō* 宣明), uno de los cuales promovía entre las gentes el buscar “un corazón limpio, luminoso, honrado y sincero [*kiyoki, akaki, naoki, makoto no kokoro*]”¹⁷. Estas

para la paz del espíritu” (Tanizaki 2010: 15). En la antigüedad, cuando los baños tradicionales eran de madera, la suciedad se acumulaba con mucha más facilidad. Era importante, por lo tanto, inculcar la necesidad de mantenerlos pulcramente impolutos, y esto se conseguía mediante el miedo que inspiraba encontrarse con este *yokai*, que, aunque inofensivo, podía dar un susto de muerte. La higiene es un aspecto muy cuidado en la cultura japonesa, pero también hay que contemplar su dimensión religiosa, pues en el baño se llevaban y se llevan a cabo rituales privados de purificación sintoístas (vid. Pérez & Chida 2014: 19-20).

17. Donde *kokoro* es corazón pero no como órgano del cuerpo (*hāto*) sino en un sentido más moral. Existe una poesía que todavía se enseña hoy a todos los niños del Japón en los primeros años escolares y que refleja a la perfección el sentido de “corazón” en la corte y cultura Yamato: “Sin dejarme vencer por la lluvia, / ni por el viento, / ni por la nieve, ni por el calor estival. / Mantener un cuerpo sano, / sin codicia, / sin arrogancia, / sonreír siempre con bondad. / Comer cuatro cuencos de simple arroz, / con sopa de miso y unas pocas verduras. / No preocuparse demasiado por ningún asunto. / Escuchar y observar pausadamente. / Comprender y no olvidar. / Vivir en una casita de campo, / bajo el cobijo de un pino. / Y si hay un niño enfermo en el este / correr a socorrerle. / Si cae una madre enferma en el oeste / ir allá y llevarle arroz. / Si alguien está en el umbral de la

directrices las encontramos ya, un siglo antes, en el *Kojiki*. En el capítulo X la diosa Amaterasu dice así al dios Susanō con el que acaba de engendrar varios dioses: “Como prueba de que mi corazón es sincero y luminoso, los hijos que he engendrado han resultado ser niñas delicadas. ¿No es esa la demostración más clara de que te he vencido?” (*Kojiki* 2008: 74). Más allá en el capítulo XIV, el dios Susanō, (que había hecho más de una fechoría), mata a la serpiente de ocho cabezas salvando la vida de una joven y exclama: “Mi corazón se siente puro desde que he llegado aquí” (*Kojiki* 2008: 80). No hay que escarbar mucho para encontrar una relación directa entre estas expresiones y el sentido que se le da en el Japón a las acciones “buenas” o “limpias”. Así, estos términos, ‘limpio’, ‘luminoso’ y ‘honrado’, se utilizan también indistintamente para referirse a las acciones limpias, o, a la inversa, para las acciones feas [sucias].

El comportamiento ético en Japón se fundamenta en una responsabilidad social en donde no tiene cabida la conciencia individual ni la existencia de la carga del pecado. La actitud fundamental que sustenta todo este sistema es la de la lealtad al grupo. Dedicación, lealtad, serenidad, son conductas propias de lo bello mientras que aquellas ligadas a lo individual o que dañan al grupo como el egoísmo, la envidia, el engaño o la traición son intrínsecas a lo feo o sucio. Por esta razón, todo lo que hace un japonés intenta hacerlo lo mejor posible; es, como ha señalado M. Agís, una especie de camino de perfección (vid. 2016: 270 ss.). En el trabajo busca la cooperación y la perfección y en su vida la armonía con los otros, siempre per-

muerte / ir también y decirle que no hay nada que temer. / Si ocurre alguna riña o disputa en el norte / detenerla y decirles que disputar no lleva a nada. / Derramar lágrimas ante una prolongada sequía / y caminar como semiperdido. / Ser llamado estúpido por todos, / no recibir alabanzas / ni sufrir por ello. / Una tal actitud de corazón / es la que yo desearía llegar a tener” (Miyazawa Kenji [1896-1933], 雨ニモマケズ [*Sin dejarme vencer por la lluvia*], traducción en Lanzaco Salafranca, 2013: 24).

siguiendo la limpieza de corazón (*vid.* González Vallés 2014: 31-50). Un aspecto a tener a cuenta es que lo “bueno” y lo “malo” no está definido en la ética sintoísta, sino que responde a la demanda de la evolución de la sociedad y a su continuo proceso de cambio (*vid.* Ono 2014: 137-140).

CONCLUSIÓN

El sintoísmo es parte constituyente de la identidad japonesa, su dimensión espiritual ha desempeñado una función decisiva dentro del pensamiento y la cultura de Japón. El *Shintō* es una tradición que ofrece una filosofía de vida enfrentada a la vertiginosa pujanza del materialismo y de la contaminación ambiental a gran escala, paradójicamente alta en el propio Japón. Aquel que decide seguir el camino del *Shintō* busca alcanzar la armonía con la naturaleza y las deidades (que en la mayoría de los casos forman parte de la misma naturaleza) y que en nuestros días podríamos expresar como una búsqueda de mejorar nuestra calidad de vida.

Los japoneses son perfectamente conscientes de esta dimensión del *Shintō*. Por esta razón, se ha ensalzado siempre la contemplación de la naturaleza y su comunión con ella mediante prácticas rituales. La naturaleza se ha utilizado como modelo de belleza, venerándola antaño como deidad. Ella ha sido considerada la raíz de toda existencia, de la que se deriva en una admiración por la vida misma y un deseo de encuentro pleno con el orden cósmico. Esto explica la abundancia de ceremonias sintoístas en las que se busca renovar el vínculo entre el ser humano y lo natural en el plano íntimo, reforzando a la vez la sencilla ética de lo “limpio” y lo “sucio”. No hay que olvidar que, en la actualidad, el *Shintō* en su dimensión espiritual, es más privado que público, un camino personal que recorre aquel que se da cuenta de lo lejos que le han llevado sus

pasos, lejos de lo primigenio, de la sencillez de espíritu que los japoneses supieron captar tan bien en el arte o en el budismo Zen, y que sin embargo parece no tener cabida en este nuevo mundo que hemos ido creando.

No proponemos aquí al sintoísmo como solución a todos los males de la globalización, el materialismo o la contaminación desmedida; solo lo señalamos como una tradición cultural que puede, a día de hoy, aportarnos todavía mucho. El sintoísmo hoy en día ya no puede aplicarse como el camino de los dioses, pero sigue siendo camino, camino para encontrar las raíces de nuestra existencia, nuestra relación armoniosa con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agís Villaverde, M. (2016), “Caminos de Oriente: India, China y Japón”, en Agís Villaverde, M. et al. *Identidad, memoria e historia*. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Eliade, M. (1975), *Tratado de la historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- González Valles, J. (2014), *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid: Tecnos.
- Hane, M. (2013), *Breve historia de Japón*. Trad. Esther Gómez Parro. Madrid: Alianza.
- J. Falero, A. (2000), “Política y cultura en la historia de Japón. Condicionantes culturales en la historia política japonesa” en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 109, julio-septiembre, pp. 303-315.
- Kojiki. Crónicas de antiguos hechos de Japón*. (2008), Rubio, C. & Tami Moratalla, R. (trad.). Madrid: Trotta.
- Lanzaco Salafraña, F. (2008), *Religión y espiritualidad en la sociedad japonesa contemporánea*. Zaragoza: Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- (2013), “Sintoísmo: el camino de los dioses de Japón”, en *Kokoro: Revista*

- para la Difusión de la Cultura Japonesa. Número extraordinario 1. Recuperado de: dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4330085.
- Marín, Correa, M. (1971), *Historia de las religiones*, vol. III. Barcelona: Editorial Marín.
- Masaharu A. (2015), *Mitología japonesa. Leyendas, mitos y folclore del Japón antiguo*. Breslavia (Polonia): Amazonía Editorial.
- Ono, S. (2014), *Sintoísmo: el camino de los Kami*. Gijón: Satori.
- Oshima, H. (2006), *La estructura fundamental del pensamiento japonés*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Tanizaki, J. (2010), *El elogio de la sombra*. Madrid: Siruela.
- Scott Littleton, C. (1999), “Las tradiciones japonesas”, en Coogan, M. *Religiones del mundo*. Barcelona: Blume, pp. 236-271.
- Stevens, B. (2008), *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*. Barcelona: Bellaterra.

Estructura y significado de la peregrinación sintoísta: el antiguo camino de Kumano

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE
USC

LA PEREGRINACIÓN es un fenómeno universal que hallamos en muy diversas tradiciones religiosas de todo el mundo desde la antigüedad. En cierto sentido, es también un hecho cultural que ha creado una conciencia cosmopolita. Ya no se trata solo de que la religión sea, como señala el profesor y antropólogo norteamericano Joseph Conrad Kottak, un “universal cultural”, sino que la práctica de la peregrinación hacia un santuario o hacia un lugar sagrado da lugar a una particular conciencia cosmopolita: nuestro mundo, a pesar de las diferencias religioso-culturales, posee ciertos patrones de conducta comunes que nos hacen sentir ciudadanos del mundo. Ahora bien, entre las distintas peregrinaciones que se practican actualmente en las diversas tradiciones religiosas existen importantes diferencias. Algunas son prácticas abiertas a cualquier persona, sin importar su confesión religiosa, caso del Camino de Santiago, por ejemplo; otras están restringidas únicamente a los fieles de una determinada religión, caso de la peregrinación a la Meca, que los musulmanes deben realizar, por lo menos una vez en la vida si sus posibilidades económicas se lo permiten¹.

1. Me he ocupado de este y otros aspectos de la fenomenología de la peregrinación a Santiago en el trabajo Agís Villaverde, M. “Aspectos filosóficos y

En este trabajo quisiera presentar una breve introducción al fenómeno de la peregrinación sintoísta en Japón. Para este fin, realizaré primero una breve descripción fenomenológica de la estructura y significado del hecho religioso en sí, para luego centrarme en la presentación de algunas características del Antiguo Camino de Kumano (Kumano Kodo). Un camino que he tenido oportunidad de recorrer parcialmente en el año 2005, más como investigador, lo confieso, que como peregrino, aunque también la investigación que aconseja realizar largos viajes y trabajos de campo no deja de ser una peregrinación en pos del conocimiento. Se trata únicamente de una pequeña muestra ya que la descripción pormenorizada de los itinerarios y santuarios que conforman el complejo religioso conocido como Kumano Sanzan daría lugar a un amplísimo trabajo que desbordaría los límites inherentes a un capítulo de libro. Por lo demás, si abrimos mínimamente nuestro objetivo para capturar una imagen completa de los caminos de peregrinación japoneses nos daríamos cuenta igualmente que la tarea sería para toda una vida. Lo comprenderá fácilmente el lector si piensa que existen en Japón más de un centenar de caminos de peregrinación sintoístas y budistas. Con lo cual, podemos hablar de varios centenares de caminos de peregrinación pues, en realidad, todo templo budista o santuario sintoísta se puede convertir en un camino de peregrinación.

antropológicos del Camino de Santiago: fenomenología de la peregrinación a Compostela”, en Agís Villaverde, M. et al. (eds.): *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. Actas de los IX Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, 2007, pp. 301-323.

A) La peregrinación sintoísta

Como he tenido oportunidad de indicar en otro estudio², el sintoísmo es, incluso etimológicamente, la religión del camino. La palabra *Shin-tō*, procede de un antiguo vocablo que significa *el camino de los dioses (kami)*. Su adopción se debe, probablemente, al hecho de que, en esta época, la lengua china era la única que disponía de escritura en Japón, antes de que se generalizase la escritura en su propio idioma³. La frase que significa Shintō en japonés es *Kami no michi* (随神の道 o 惟神の道), una expresión que lleva implícita la idea de una cierta armonía con los aspectos más sobrecogedores de la naturaleza⁴. Esta idea de “camino” no es originariamente japonesa pues la hallamos en las tradiciones budista, confucianista y taoísta, originarias de la India y, sobre todo, de China. “Shintō se compone de dos ideogramas: 神 (shin), que equivale al término vernáculo *kami*, y 道 (dō o tō), que equivale al término *michi*, ‘camino’. De origen chino (Shēntao 神道),

2. Cf. Agís Villaverde, M. (2016), “Caminos de Oriente: India, China y Japón”, en Agís Villaverde, M. et al., *Identidad, memoria e historia*. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 255-285.
3. “El pueblo Yamato”, nos dice Federico Lanzaco, “no tenía lengua propia, y desde el siglo VI d. C. Japón fue introduciendo los caracteres chinos a través de visitas y contactos con eruditos chinos y coreanos. Fue un proceso lento y complicado, ya que al principio usaron la lengua escrita china, es decir el chino, en los escritos oficiales y culturales de la corte de Yamato. Y gradualmente apareció el singular sistema de uso fonético de los ideogramas chinos, prescindiendo por completo del significado original. Así fueron escribiendo los fonemas de la lengua japonesa adaptados a los fonemas de los ideogramas chinos”. Lanzaco Salafranca, Federico: *La cultura japonesa reflejada en su lengua*, Verbum, Madrid, 2010, p. 79.
4. Cf. Boyd, James W. y Williams, Ron G. “Japanese Shintō: An Interpretation of a Priestly Perspective”, *Philosophy East & West* 55.1, 2005, pp. 33-63.

en un contexto confucionista se empleaba para designar tanto las reglas místicas de la naturaleza como para referirse al camino que conduce a una tumba. En un marco taoísta hacía referencia a los poderes mágicos relativos a este culto. En los escritos budistas chinos, las enseñanzas de Gautama se definen en cierto pasaje como 神道 y, en otro lugar, ese mismo término alude al concepto de alma mística⁵.

Es aproximadamente a partir del siglo XIII cuando el culto a los *kami* pasa a denominarse *shintō*, con la intención de diferenciarse de los cultos budista y confucionista que se había extendido por todo el país. Esta es la principal acepción que todavía tiene en la actualidad.

Una de las características más apreciables del sintoísmo es su dimensión localista y la relación personal entre el creyente y la divinidad. Sus santuarios están dedicados a diversos dioses (*kami*), un concepto que no debe confundirse con el concepto “Dios” de las grandes religiones monoteístas. Se trata de un concepto que no está lejos del de “hierofanía” (manifestación sagrada), que acuñó el historiador y fenomenólogo de las religiones Mircea Eliade, vinculándola a realidades naturales: una montaña, un árbol, una roca, el agua etc.⁶. A este hecho, alude también Adelfa Armentia en su ensayo sobre el concepto de *kami* en el sintoísmo: “Al principio, cualquier forma de existencia que poseyera algún tipo de cualidad extraordinaria era susceptible de denominarse *kami*: montañas, ríos, rocas, árboles, aves, animales; cualquier cosa que inspirase cierto sentimiento de temor o respeto reverencial se consideraba *kami*. Por ejemplo, durante muchos años se vio el monte Fuji como la montaña sagrada que todo japonés debía escalar al menos una vez en su vida⁷. También los seres humanos que

se han distinguido por alguna cualidad extraordinaria, señala esta autora (emperadores, héroes, antepasados etc.) son susceptibles de ser considerados *kami*. El profesor Ono enfatiza, en cambio, el aspecto honorífico implícito en dicho concepto. Así, según este autor, “el término es, fundamentalmente, un tratamiento honorífico para referirse a los espíritus nobles y sagrados, lo que implica un sentido de adoración por sus virtudes y su autoridad. Estos espíritus están presentes en todos los seres, así que, en cierto modo, todos los seres pueden ser definidos como *kami* o considerados *kami* en potencia⁸. No debemos, sin embargo, concluir que se trata de dioses menores dependientes de un dios superior. A falta de un Dios absoluto, creador, que no existe propiamente en el sintoísmo, la colaboración de los distintos *kami* es la responsable de la creación del mundo y a ellos se debe el desarrollo de la civilización, por lo que su importancia es central en esta religión⁹. En cuanto a su número, después de lo dicho, podemos intuir que es verdaderamente grande. John Nelson en su ensayo *A year in the life of a Shinto Shrine* señala que “la mitología Shinto habla de ochocientas miríadas de Kami’ (u ‘ocho millones de Kami’), y cada comunidad tiene Kami específicos del lugar. Sin embargo, todos ellos están pensados como partes subordinadas de Amaterasu, el Kami supremo del sol, cuyo templo principal está en Ise¹⁰, añadiendo que, en ningún caso debemos establecer un paralelismo entre la versión omnipotente de los dioses de las religiones monoteístas y la diosa Amaterasu.

Un último aspecto que es preciso señalar para poder entender la peregrinación a los santuarios sintoístas es la consi-

5. Ono, Sokyō: *Sintoísmo. La vía de los kami*, Satori, Gijón, 2014, p. 17.

6. Agís Villaverde, M. *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*, USC, 1991, p. 84.

7. Armentia, A. “El sintoísmo como religión. El concepto de *kami* en shin-

toísmo”, en Falero, A. J. (coord.): *Aproximación al sintoísmo*, Amarú, 2007, p. 68.

8. Ono, Sokyō: *Sintoísmo. La vía de los kami*, pp. 22-23.

9. Cf. *Ibidem*, p. 23.

10. Nelson, John K. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, University of Washington Press, Seattle 1996, p. 29.

deración de que el *kami* habita en una morada de estructura humana, es su casa, lo mismo que nos referimos frecuentemente a la catedral de Santiago como la “casa del Señor Santiago”. Por supuesto, existen otros espacios sagrados en la cultura japonesa además de los santuarios, y la naturaleza en su conjunto puede ser receptáculo de lo sagrado por albergar un *kami*. De hecho, en los primeros tiempos no existían santuarios establecidos sino que se creía que los *kami* habitaban en espacios de la naturaleza que la gente visitaba. El aumento de población y el desarrollo de la civilización dieron lugar a que comenzasen a construirse santuarios, considerados morada de los *kami*. “Ya que se consideraba que los *kami* habían tenido una forma humana en algún momento, el santuario se concebía como la morada de los *kami*, y esta es la razón por la que los santuarios se construían con forma de casa”¹¹. Un aspecto que facilita la relación personal antes mencionada entre el creyente y la divinidad. Así pues, la principal función de un santuario es la de proporcionar una morada a uno o más *kami*. No es un lugar para difundir la fe ni para enseñar doctrina alguna, aunque ambas cosas sean también relevantes. De este modo, acudir en peregrinación a un santuario equivale a visitar la casa de un espíritu al que se le pedirá, de manera personal, que sea propicio en algún aspecto de la vida cotidiana del creyente o se le agradecerá los favores recibidos.

Así pues, la peregrinación a los santuarios sintoístas es una muestra de la fe popular en los *kami*. Se visita la morada de los *kami*, en donde se veneran y se sirven. Un objeto sagrado denominado “cuerpo divino” (神体 *shintai*) o también “sustituto del augusto espíritu” (御霊代 *mitamashiro*) se custodia en el sanctasanctórum, que es la cámara interior del templo de carácter inviolable. Las puertas de este espacio están siempre cerradas con llave y solo se abren para realizar determinados

ritos. Aun así, una vez abiertas, se despliega una cortina para evitar que el sacerdote o los fieles puedan ver el interior. Es este símbolo sagrado (神体 *shintai*) el que convierte a un edificio en santuario. Si el símbolo se traslada o desaparece, el templo pierde su carácter sagrado. Sobre unas mesas situadas delante del sanctasanctórum se colocan las ofrendas. Puede haber, en otros elementos, una vara perpendicular de purificación, un espejo, ideogramas enmarcados con pensamientos de algún sabio. A la entrada del santuario hay una caja de ofrendas y sobre ella puede haber una campana¹².

Un muro o una pared protegen el santuario del ámbito de la profanidad y podemos hallar un segundo muro interior, o incluso un tercero, que custodia el santuario y la sala de cultos. La entrada al santuario la presiden una o más *torii* (鳥居, literalmente, “descanso para pájaros”), un arco-puerta que señala donde termina el espacio profano y donde comienza el espacio sagrado de los *kami*¹³.

Un camino o senda (acceso: sandō, 参道) lleva hasta el santuario. Podemos hallar en ocasiones figuras por pares a la entrada (criaturas feroces, etc.) que protegen simbólicamente el recinto de la desgracia y malos espíritus. Hallaremos también *linternas*, tablillas conmemorativas, estatuas, un pabellón de abluciones (temizuya, 手水舎) para la purificación ritual (enjuagarse la boca y verter agua sobre la punta de los dedos).

Los santuarios sintoístas son construcciones que se componen habitualmente del templo propiamente dicho, el pabellón *kagura*, el edificio administrativo y el recinto interior. A lo largo de los senderos que conducen al templo se encuentra el *torii* (puerta), las estatuas, lámparas de piedra y la fuente para la purificación. El conjunto de templos se compone de un pabellón principal (*honden*), el oratorio (*haiden*) y la sala de las ofrendas (*heiden*).

11. Armentia, A. *Op. cit.*, p. 69.

12. Cf. *Ibidem*, pp. 39-40.

13. *Ibidem*, p. 49.

En el altar (*kamiza*) del pabellón principal se encuentra el *shintai* (cuerpo de la divinidad). Puede ser un espejo, una espada o una joya (*tama*). Otras veces el *shintai* es un objeto natural o la misma montaña donde está el santuario, denominada en este caso *shintaisan*. También los árboles pueden ser considerados sagrados por ser “lugares por donde desciende la divinidad” (*yorishiro*), denominándose en este caso *shinboku* o *shinju*. El santuario también custodia tesoros relacionados con la fundación del santuario, alguno de los cuales pueden ser considerados tesoros nacionales. Cuando existe un santuario en la cima o en la ladera de la montaña y otro al pie, como veremos en el caso del complejo Kumano Sanzan, a uno se le considera el principal y los demás serán santuarios de peregrinación a la montaña (*yamamiya* y *satomiya*). Las ofrendas a la divinidad se llaman *heihaku*, existiendo ofrendas alimenticias, piezas de tela, monedas etc. Un tipo de ofrenda muy común en la actualidad son los trozos de papel que se colocan en los árboles (*sakakio*). En la actualidad las reglas para las ceremonias figuran en el *Jinja saishiki*, publicado por la Asociación de los Santuarios en 1948. Los motivos para acudir a un santuario son realizar una plegaria o una ofrenda a la divinidad, o recibir un objeto cargado de la virtud y fuerza sagrada de la divinidad. Se puede ofrecer dinero (*saisen*), tablillas de madera donde se escribe lo que se desea (*ema*). Si se obtiene lo que se pide, se ofrecen distintos objetos a la divinidad como agradecimiento¹⁴.

B) *El Gran Santuario de Ise*

Todos estos elementos preparan al creyente para entrar en el santuario. Las peregrinaciones pueden ser a conjuntos de templos desgranados a lo largo de un camino, como es el caso del

Camino de Kumano, o a un santuario singular de especial significación como es el caso del Gran Santuario de Ise (伊勢神宮 *Ise-jingū*), también conocido como el Gran Santuario de Ise (伊勢大神宮 *Ise-Daijingū*) y oficialmente como El Santuario (神宮 *Jingū*), es el santuario Shintō más importante de Japón, considerado el lugar más sagrado de esta religión¹⁵. Sobre la singularidad de su carácter y consideración nos dice Sokyō Ono que “El Gran Santuario de Ise es un caso único entre los santuarios del país y merece una atención especial. La deidad principal a la que está consagrado es la diosa del Sol, que originariamente era el *kami* guardián del clan Yamato, del que proviene la familia imperial que ha regido Japón a lo largo de toda su historia. De este modo, Ise se convirtió en el santuario protector de toda la nación. Generalmente, se considera al Gran Santuario Ise como el vértice de todos los templos”¹⁶.

El Gran Santuario está integrado por dos santuarios principales: el Santuario Interior (内宮 *Naikū*) y el Santuario Exterior (外宮 *Gekū*), que dista aproximadamente seis kilómetros hacia al noroeste. Podemos calcular en torno a 125 los santuarios subordinados de diversas categorías, 91 en *Naikū* y 32 en *Gekū*. El *Ise-jingū*, a diferencia de otros santuarios sintoístas, tiene la particularidad de que se derriba y reconstruye cada veinte años, una tradición que sirve para renovar las divinidades entronizadas. Las nuevas construcciones son idénticas a las de los santuarios que son reemplazados. Como dato curioso conviene saber que los carpinteros responsables de la nueva

14. Cf. *Encyclopedia of Shinto*, cap. 4: Los santuarios, <http://eos.kokugakuin.ac.jp> (consultado el 12 de julio de 2017).

15. La zona en la que se ubica el santuario forma parte del Parque Nacional Ise-Shima, que incluye además otros lugares sagrados e históricos, como Meoto Iwa y el Saiku (residencia imperial durante la era Heian). El santuario es mencionado en los dos libros más antiguos de Japón, el *Kojiki* y el *Nihonshoki*, escritos a comienzos del siglo VIII, en los que se menciona que la fundación legendaria del santuario fue realizada en el año 4 a. C., por la princesa Yamatohime-no-mikoto, hija del emperador Suinin.

16. Ono, Sokyō. *Op. cit.*, pp. 31-32.

construcción pertenecen a familias que durante muchas generaciones se han encargado de este cometido: viejas tradiciones con un aspecto siempre nuevo. Para un occidental este traslado puede parecer extraño porque nuestros edificios religiosos han sido hechos para la eternidad. “La sensibilidad sintoísta valora lo nuevo y lo reciente, es decir, aquello que se asemeja al espíritu *kami*, constantemente presente y siempre renovado”¹⁷.

Como sucede con el caso de Kumano Kodo, “muchos japoneses sienten la obligación moral de viajar en peregrinación a Ise (*Ise mairi*) por lo menos una vez en la vida”¹⁸.

C) *Kumano Kodo: El antiguo Camino de Kumano*

a) Los caminos de Santiago y Kumano

El antiguo Camino Kumano —Kumano Kodo, junto con el Camino de Santiago de Compostela, son las dos únicas rutas de peregrinación espiritual declaradas patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. En cualquier caso, los dos Caminos están hermanados desde 1998 y tienen características similares: sus orígenes datan de la Edad Media, comparten una larga tradición de peregrinaciones y los dos han sido declarados Patrimonio de la Humanidad.

También tienen diferencias y una de ellas es el grado de dificultad de la peregrinación: el Kumano Kodo discurre por zonas montañosas con ascensiones continuas de 600 u 800 metros y esta característica le añade un plus de dificultad. Kumano —“lugar profundo”, también “lugar alejado”— es una región montañosa situada en la parte más meridional de la península de Kii al sur de Kioto, en la isla Honshu. La zona de Kumano fue considerada tradicionalmente como un lugar sa-

grado, morada de los dioses sintoístas y, más tarde, de las deidades budistas. En razón de ello, Kumano es considerado uno de los orígenes de la espiritualidad japonesa. Probablemente, como señala F. Singul, la idea de alejamiento y misterio que envuelven ente antiguo Camino de Kumano han ayudado a conformar el carácter místico y sagrado de la ruta:

Esta misma idea de alejamiento, de ir hacia un lugar misterioso donde habitan los dioses de la naturaleza, existía en el ánimo de los peregrinos medievales que transitaban las rutas del antiguo camino de Kumano. Y es que, al parecer, el significado de Kumano es confín. Son unos lindes habitados por las divinidades de los ríos, de las cascadas, de las rocas y de las montañas, en la maravillosa profundidad de unos bosques deificados, siguiendo las creencias sintoístas conocidas en Japón desde hace más de tres mil años¹⁹.

En el año 1998, el gobierno de la Xunta de Galicia y el de la Prefectura de Wakayama firmaron un documento reconociendo el valor de ambos caminos de peregrinación. El gobernador de la Prefectura de Wakayama hacía en el año 2007 toda una declaración de principios, refiriéndose a los aspectos comunes de ambos caminos y a cómo deberíamos vivirlos:

Galicia posee la ciudad santa de Santiago de Compostela, y el Camino de Santiago se originó para peregrinar hacia esta tierra santa. Por otra parte, Wakayama posee las montañas sagradas de Kumano, y el Kumano Kodo es la ruta para peregrinar por las montañas sagradas de Kumano. El 9 de octubre de 1998 la Xunta de Galicia y el Gobierno de Wakayama firmaron el hermanamiento.

17. Michiko, Yusa: *Religiones de Japón*, Akal, Madrid, 2005, p. 29.

18. *Ibidem*, p. 25.

19. Singul, F. “Kumano-Santiago. Camiños de peregrinación”, en Ocaña, Luis y Tomohiro Muda: *Catálogo de la Exposición “Kumano-Santiago. Camiños de peregrinación”*, Xunta de Galicia, 2008, p. 14 (la traducción es mía).

miento de los dos caminos tras reconocer su incalculable valor.

Geográficamente Galicia está en el fin del mundo occidental y Wakayama está al final del mundo oriental. No obstante, la relación entre ellas traspasa las fronteras de las diferencias entre religiones y culturas. La peregrinación las une, y también nos hace caer en la cuenta de cómo debemos vivir la vida. A través de la peregrinación se debe mostrar el respeto hacia la naturaleza, la alegría y el agradecimiento por nuestra propia existencia²⁰.

En esta ruta de peregrinación hallamos tanto templos sintoístas como santuarios budistas, una nueva demostración de la convivencia entre ambas religiones en Japón a partir el siglo VI. En efecto, cuando el budismo llega a Kumano, procedente de China y Corea, fue bien recibido por doctrinas como la de la reencarnación, perfectamente asumibles por la mentalidad japonesa²¹. De este modo, Kumano se convirtió muy pronto en un ejemplo de espiritualidad sincrética que atrajo a peregrinos que buscaban la purificación, la sanación o los favores de los dioses.

En realidad, existen en Japón otros lugares similares desde el punto de vista del clima y la topografía a los montes de

20 Nisaka, Yoshinobu: "Promoción conjunta Galicia-Wakayama. Exposición de fotografía "Caminos de Espiritualidad", en Ocaña, Luis y Muda, Tomohiro: *Santiago - Kumano. Caminos de Peregrinación*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2008 (la traducción es mía).

21. Recordemos que en esta misma región geográfica perteneciente a la prefectura de Wakayama se halla el santuario de Kōyasan (el monte Koya), el centro más importante de la secta budista shingon, cuya fundación en el año 819 se atribuye al monje Kobo Daishi, también llamado Kūkai (774-835). A partir de este núcleo nacerían más de 120 templos e incluso una universidad dedicada a estudios religiosos de la secta shingon. Existe una descripción ilustrada del templo Koyasan y su fundador, el monje budista Kobo Daishi en Hall, *Koyasan, Sanctuary of Esoteric Buddhism*, Philosophical Research Society, Los Ángeles, 1996.



Templo Nachi Taisha y la cascada, al fondo

Kii. ¿Por qué esta región es objeto de un culto tan importante desde épocas remotas? Un factor es, sin duda, la exuberante naturaleza. Varias cadenas montañosas han creado un paisaje agreste, en el que está situado el Antiguo Camino de Kumano. Ubicado en el sur de Wakayama, es un lugar sagrado vinculado con el poder de la naturaleza y ha sido desde la antigüedad un lugar de culto que recibe gran cantidad de peregrinos a partir del período Heian (794-1192). Espacios naturales como la cascada de Nachi, la más grande de Japón, con su caída de 133 metros de altura y 13 de ancho, nos evoca el pilar sagrado por el cual los dioses podían descender a la tierra.

Posee además árboles centenarios y lugares en los que se cree que habitan espíritus (*kami*). Por ello, estas montañas se consideran desde hace más de mil años la morada mística de los dioses. En particular, en el *Kojiki* y en los textos más antiguos de la historia de Japón se asociaba a Kumano con la tierra mítica de los *Yomi* o espíritus de los muertos. De este modo, los espíritus de los muertos recorrían estas frondosas montañas, que se extienden hacia el sur hasta llegar al mar, antes de llegar al inframundo (黄泉の国, *Yomi no kuni*), literalmente la tierra de yomi, al que también se denomina el País de las Tinieblas²².

Sobre este amplio espacio natural sagrado han surgido *Kumano Sanzan*, tres lugares sagrados de gran importancia en torno a los santuarios de Kumano Hongu, Kumano Hayatama Taisha y Kumano Nachi Taisha. A estos tres santuarios acuden en peregrinación un gran número de fieles a través de sus respectivas rutas de peregrinación. Los peregrinos que históricamente recorren esta red de caminos proceden no solo de la región sino de otros lugares de Japón y han sido desde siempre de distinta clase y condición social, desde señores de la nobleza imperial, pasando por samuráis o gente sencilla del pueblo. La motivación de todos ellos es buscar la cercanía con las fuerzas sagradas que habitan en estos lugares.

b) Descripción geográfica de Kumano Sanzan

Desde el punto de vista geográfico, esta zona está situada en la dirección del nacimiento del sol, deidad sintoísta, y aunque es una región remota en términos mundanos está cerca del

“Otro Mundo”. Por otra parte, no se trata de un único camino de peregrinación, perteneciente a una única tradición religiosa. Este fue, de hecho, el aspecto que llevó al comité del Patrimonio de la Humanidad a confirmar el 7 de julio de 2004 a los tres lugares sagrados “Kumano Sanzan”²³, “Yoshino Omine” y Koyasan”, y a los seis caminos de peregrinación de tres corrientes principales que unen los tres lugares sagrados, como patrimonio de la humanidad²⁴.

Kumano Sanzan es el término genérico para los tres santuarios sintoístas, ‘Kumano Hayatama Taisha’, ‘Kumano Nachi Taisha’ y ‘Kumano Hongu Taisha’, que están situados entre 20 y 40 kilómetros de distancia mutuamente. Respecto a estos tres santuarios, lo mismo pasa con los otros santuarios, cada uno contaba con un objeto extraordinario de la naturaleza, tal como una roca grande, una cascada grande o un accidente en un río. Ellos fueron el motivo de la fe para estos santuarios²⁵.

Las cinco rutas que conectan Kumano Sanzan fueron registradas por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad con la denominación “Lugares sagrados y rutas de peregrinación en la cadena montaña de Kii”. En esta catalogación están incluidos los tres santuarios principales que integran el complejo Kumano Sanzan, la montaña Koya (Koyasan) y el monte Yoshino y sus rutas.

22. “En el sintoísmo primitivo —nos dice Sokyo Ono—, la idea de otro mundo se expresaba mediante conceptos como la Alta Llanura del Cielo (Takama-ga-hara), la morada de los *kami* más venerables; el País de la Abundancia, la Vida Eterna (Tokoyo-no-kuni) y el mundo de los espíritus malvados, los fantasmas y lo imperfecto, es decir, el País de las Tinieblas (Yomi-no-kuni)”. Ono, S. *Op. cit.*, p. 134.

23. Literalmente, las “tres montañas de Kumano”.

24. Cf. Seitarou Oda: “Camino de oración ‘Kumano kodo’, antiguo Camino de Kumano”, en Ocaña, Luis y Tomohiro Muda: *Catálogo de la Exposición “Kumano-Santiago. Camiños de peregrinación”*, citado (la traducción es mía).

25. *Ibid.*



Las rutas, tal como se puede apreciar en el mapa, son las siguientes:

1. ISEJI: Desde el santuario de Ise a Kumano Sanzan (sobre 163 kilómetros).
2. OMINE-OKUGAKEMICHI: Desde el monte Yoshino a Kumano Sanzan (sobre 90 km).
3. OOHECHI: Desde la ciudad de Tanabe a través de Kushimoto hasta Kumano Sanzan (sobre 117 km).
4. NAKAHECHI: Desde la ciudad de Tanabe a través de la montaña hasta Kumano Sanzan (sobre 95 km).
5. KOHECHI: Desde el monte Koya (Koyasan) hasta Kumano Sanzan (sobre 68 km).

6. KIJI: Desde Osaka a través de la ciudad de Wakayama hasta la ciudad de Tanabe (fuera de la declaración de Patrimonio de la Humanidad).

c) Estructura y significado

Es la aparición de los distintos *kami* lo que consagra el lugar, si bien, la contemplación del mar sin nada que lo impida, desde la parte suroeste de la península de Kii llamó extraordinariamente la atención a la Corte Imperial desde muy pronto. A este culto sintoísta hay que unir también desde muy pronto los cultos budistas, atestiguándose la presencia de monjes budistas en las montañas de Kii desde antes del siglo VIII²⁶.

Antes del al siglo X, ya había personas que peregrinaban a Kumano para realizar peticiones a Kumano Gongen, aunque el factor definitivo para consolidarlas fue la costumbre de los emperadores de peregrinar a Kumano Sanzan, hecho que se realizó unas cien veces desde el año 1090 hasta principios del siglo XIII. Según indica el historiador de las religiones J. Kitagawa, “las tres montañas sagradas de Kumano fueron visitadas por el emperador Uda tempranamente en 907, seguido por el emperador Hanayama en el 986 y 999, y por el emperador Shirakawa y Toba en 1125. De hecho, Shirakawa realizó nueve visitas, Toba veintiuna visitas, Go-Shirakawa treinta y tres visitas y Go-Toba treinta y una visitas solo a Kumano”²⁷. La tradición fue en aumento hasta convertirse en una aspiración piadosa por parte

26 “Aparecieron monjes e practicantes de Shugen dou que entraron nos monte de Kii, que xa foran coñecidos como lugar sagrado desde a antigüidade. No século VIII alcanzaron a chegar ao extremo sur da península de Kii”. *Ibid.*

27. Kitagawa, J. *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1966, p. 71 (la traducción es mía). Sobre este tema Cf. Murakami, Toshio: *Shugendo no hattatsu*, Unebo Shobo, Tokio, 1943, p. 119.



Templo Nachi Taisha y la cascada, al fondo

de miles de personas visitar Kumano, por lo menos una vez en la vida, a través de las numerosas rutas para llegar a Kumano Sanzan. Un camino que a partir del siglo X llegó a ser tan concurrido y popular que se denominó el “desfile de hormigas en peregrinación a Kumano (*ari no kumano mode*).

d) Los tres principales santuarios

I. KUMANO HONGU TAISHA

Aunque Kumano Hongu es un santuario ubicado en la pequeña aldea de Hongu, perteneciente al municipio de Tanabe, suele considerarse el corazón de la ruta de peregrinación del Kumano Kodo. Un hecho que lo ha convertido en el centro espiritual y geográfico de Kumano y, por tanto, suele ser una de las primeras visitas de este camino de peregrinación. En él se veneran varias deidades, además de venerarse a la diosa Amaterasu. Se originó en Oyunohara, un claro del bosque en el que se destaca un banco de arena que forma el río, donde dice que el dios sintoísta Okami descendió a la tierra. En el año 1899 se produjo una gran inundación y los tres edificios del santuario

que quedaron se trasladaron desde Oyunohara al sitio que ocupan actualmente. Su antigua ubicación está señalada con un gran *torii* de 34 metros de alto, el mayor de todo Japón.

Nada más entrar en el santuario, tras ascender por una larga escalinata de piedra jalonada de cedros y otros árboles gigantes hallamos el salón del tesoro (Homotsuden). En él destaca por su gran tamaño Yatagarusu, el cuervo sagrado de tres patas, símbolo de la zona de Kumano. Aunque los cuervos son considerados, como en la cultura occidental, pájaros de mal agüero, en este caso el cuervo sagrado Yatagarusu es considerado mensajero de los dioses y en sus tres patas están simbolizados los tres clanes de la región: Ui, Suzuki y Enomoto. Uno de los atributos de este cuervo sagrado es la de orientar al viajero por tierras desconocidas, rememorando la leyenda mitológica del emperador Jimmu, que se perdió en las montañas de Kumano, y un cuervo le guio, mostrándole el camino.

En la parte de atrás hallamos un pequeño Haraído-oji, el último *oji* que los peregrinos encuentran antes de entrar en el gran santuario de Kumano Hongu Taisha, otro *torii*, que marca la entrada al santuario desde la parte de detrás. Los *Oji* son santuarios subsidiarios que bordean el gran santuario y otros lugares del Camino de Kumano. Su función simbólica es la de guiar y proteger a los peregrinos. Estos santuarios son la morada de los dioses menores de Kumano y sirven como lugares de adoración y descanso. La formación de estos santuarios se ha atribuido a los ascetas Yamabushi de montaña²⁸, que históricamente sirvieron como guías de peregrinación²⁹. La propia sa-

28. “Uno de estos ascetas de montaña fue En no Ozunu (siglo VII d. C.), considerado el fundador del culto *Yamabushi* (ascetas de montaña), también conocido como Shugendo”. Yusa, Michiko: *Religiones de Japón*, p. 43.

29. “In this situation, the importance of *yama*-bishi as guides (*sendatsu* or *sendatsu-shōnin*) came to be recognized. The Shinto shrines at Kumano had been served by the three priestly families of the Ui, Suzuki, and Eno-

cralidad de estas cadenas montañosas de Wakayama convirtió a estos espacios naturales en lugares idóneos para los ascetas. Michiko Yusa nos recuerda que “para los antiguos japoneses las montañas representaban una especie de ‘frontera’, de puerta de acceso a un mundo habitado por animales y espíritus misteriosos. Su condición de lugares sagrados las convertía en espacio ideal para los ascetas, capaces de incrementar hasta niveles sobrehumanos sus poderes espirituales por medio de austeridades físicas”³⁰.

II. SANTUARIO DE KUMANO HAYATAMA TAISHA



Kumano Hayatama Taisha es el segundo de los tres grandes santuarios de Kumano Sanzan. *Hayatama no Okami* es un *kami* de la efusión de agua, asociada simbólicamente a fuente de la vida o fuerza vital, que se venera en el santuario de Ku-

moto”. Cf. Kitagawa, J. *Religion in Japanese History*, p. 71.
30. Yusa, Michiko: *Religiones de Japón*, p. 43.

mano Hayatama Taisha, que se halla en el municipio de Shingu (que significa nuevo santuario), al sureste de la península de Kii (prefectura de Wakayama). Su situación es estratégica pues está ubicado en la desembocadura del río Kumano, donde se unen las montañas de la península de Kii con el océano pacífico. Aunque los edificios del santuario fueron reconstruidos recientemente, ocupa el mismo lugar desde el siglo XII.

Cuenta una leyenda que tres *kami* descendieron a la tierra sobre una roca situada en las proximidades del santuario, en la montaña Kamikura. Otra de las “hierofanías” naturales que se veneran es el árbol sagrado Nagi, un monumento natural de más de mil años de antigüedad al que se le reza desde tiempos inmemoriales para pedir seguridad en la peregrinación o en los viajes.

El santuario es famoso también porque el día 6 de febrero se celebra el festival de Fuego Oto (*Otô no Hi Matsuri*). Este festival, de más de catorce siglos de antigüedad congrega a más de dos mil hombres (denominados *noboriko*) de todas las



edades, vestidos con ropas blancas, ceñidas con cuerdas de paja que bajan corriendo las empinadas escaleras de 538 peldaños de piedra del santuario portando enormes antorchas. Al bajar corriendo en plena noche las antorchas se asemejan a un dragón expulsando fuego. El significado simbólico de este festival alude a la finalización del invierno. Antes de la ceremonia, los hombres (es un día en el que no está permitido el acceso a las mujeres) se bañan en agua salada en una playa de Ojigahama, para después vestir una ropa blanca, usada especialmente para este ritual. Los hombres van vestidos con ropa interior, medias y ropa exterior de color blanco, y una cuerda de paja que da siete vueltas a la cintura. Es tradicional que los hombres tomen un par de copas de sake dulce para estimular el valor y pidan algún deseo. También los que no pueden participar en la carrera piden algún deseo que deben transmitir a algunos de los corredores que portan antorchas. Se produce después una procesión del pueblo hasta la cima del acantilado del santuario de la montaña Kamikura, visitando tres grandes santuarios para orar: el de Hayatama, Asuka y Moushinji. Tanto a lo largo del camino como en la entrada de las puertas del santuario de Kamikura, de donde salen los corredores con las antorchas encendidas, es normal que se toquen entre sí las antorchas, una especie de brindis de buena suerte y admiración por el valor, acompañado de la frase “vamos a ir juntos”. Cuando el guardián abre las puertas los corredores bajan escaleras abajo tan rápido como puedan, creando la sensación desde lejos de que se trata de una gran lengua de fuego.

III. SANTUARIO DE KUMANO NACHI TAISHA



El tercer templo de que se compone el complejo religioso Kumano Sanzan es el santuario de Kumano Nachi Taisha. Está situado en la municipalidad de Nachi-Katsuura y posee un gran número de santuarios y templos budistas y sintoístas, lo que representa un buen ejemplo de la convivencia armónica entre ambas religiones en Kumano. Lo que ha dado lugar a una práctica religiosa sincrética conocida como Shinbutsu-Shūgō, que resistió en Kumano incluso la abolición de esta práctica combinada impuesta durante la Restauración Meiji (1868-1912).

El peregrino accede al santuario Kumano Nachi Taisha subiendo la empinada cuesta Daimonzaka. El premio al esfuerzo es la contemplación de la cascada de Nachi. Aquellas personas que no puedan o no quieran caminar disponen de carretera para subir en coche particular o en autobús. La cuesta Daimonzaka (大門坂), literalmente ‘cuesta de la gran puerta’

en alusión al enorme *torii* que se encuentra al final del camino, tiene unos 650 metros de largo que hay que conquistar subiendo cada uno de los 267 peldaños de piedra. Como sucede en otros tramos de las rutas de peregrinación de Kumano, el peregrino camina flanqueado por gigantescos cedros de varios cientos de años de antigüedad. Sumergido en un espacio natural tan agreste, el peregrino respira la espiritualidad del lugar y contempla al coronar la cuesta unas vistas espectaculares de las montañas de Kii.

En la explanada del santuario hay un gran árbol sagrado de más de 850 años de edad. Se trata de un *kusunoki*, o árbol de alcanfor, que se cuenta que fue plantado por Taira-no-Shigemori (1138-1179), hijo del patriarca del clan Taira. Es tan viejo que está horadado y se puede entrar dentro de su tronco y depositar una ofrenda en el altar dispuesto para ello. En las cercanías existe también una gran piedra, conocida como la piedra del cuervo, en referencia a la leyenda del cuervo de tres patas que es el símbolo de Kumano Kodo.

Hay, como se puede comprobar, aspectos comunes en los caminos que conducen a estos tres santuarios, así como concomitancias en lo referido a las fuerzas sagradas que se veneran, siempre muy relacionadas con la naturaleza. Una descripción pormenorizada permitiría descubrir muchos otros elementos y esta investigación queda, pues, abierta a posteriores profundizaciones. Con lo presentado hasta aquí creo haber mostrado que la peregrinación sintoísta en Japón y, en particular los caminos de peregrinación en torno al complejo religioso denominado Kumano Sanzan, nos muestran unas rutas de peregrinación vivas y en expansión, apoyadas institucionalmente por el Gobierno de Wakayama. Un caso comparable con el Camino de Santiago, a pesar de la distancia geográfica, cultural y religiosa que separan a ambos caminos. Lo que demuestra que tanto en Oriente como en Occidente, el hombre sigue buscando el sentido de su existencia a través de experiencias como la

de peregrinar a lugares consagrados por la tradición cristiana o sintoísta, estableciendo un alto en la ajetreada vida cotidiana, sumergiéndose en el medio natural y recuperando una de las experiencias antropológicas más arraigadas en nuestras respectivas culturas: el caminar como vía de conocimiento, espiritualidad y reflexión.

BIBLIOGRAFÍA

- Agís Villaverde, M. "Aspectos filosóficos y antropológicos del Camino de Santiago: fenomenología de la peregrinación a Compostela", en Agís Villaverde, M. *et al.* (coords.): *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. Actas de los IX Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de A Coruña, 2007, pp. 301-323.
- "Caminos de Oriente: India, China y Japón", en Agís Villaverde, M. *et al.* *Identidad, memoria e historia. Actas de los XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 255-285.
- *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*, Servicio de Publicaciones de la USC, Santiago de Compostela, 1991.
- Armentia, A. "El shintoísmo como religión. El concepto de *kami* en shintoísmo", en Falero, A. J. (coord.): *Aproximación al shintoísmo*, Amarú, 2007.
- Boyd, James W. y Williams, Ron G. "Japanese Shintō: An Interpretation of a Priestly Perspective", *Philosophy East & West*, 2005.
- Encyclopedia of Shinto*, cap. 4: Los santuarios, <http://eos.kokugakuin.ac.jp> (consultado el 12 de julio de 2017).
- Kitagawa, J. *Religion in Japanese History*, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1966.
- Lanzaco Salafranca, Federico: *La cultura japonesa reflejada en su lengua*, Verbum, Madrid, 2010.
- Michiko, Yusa: *Religiones de Japón*, Akal, Madrid, 2005.
- Nelson, John K. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*, University of Washington Press, Seattle, 1996.

Nisaka, Yoshinobu: “Promoción conjunta Galicia-Wakayama. Exposición de fotografía “Camino de espiritualidad”, en Ocaña, Luis y Muda, Tomohiro: *Santiago - Kumano. Caminos de Peregrinación*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2008.

Ono, Sokyō: *Sintoísmo. La vía de los kami*, Satori, Gijón, 2014.

Seitarou oda: “Camino de oración ‘Kumano kodo’, antiguo Camino de Kumano”, en Ocaña, Luis y Tomohiro Muda: *Catálogo de la Exposición “Kumano-Santiago. Caminos de peregrinación”*, citado.

Singul, F. “Kumano-Santiago. Caminos de peregrinación”, en Ocaña, Luis y Tomohiro Muda: *Catálogo de la Exposición “Kumano-Santiago. Caminos de peregrinación”*, Xunta de Galicia, 2008.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El camino como búsqueda del sentido de la vida

ANTONIO PIERETTI

Università di Perugia

EL HOMBRE, en aquello que tiene de más propio, aspira a conocer el sentido de la vida. No se pregunta por el origen porque, aunque inconscientemente, lo presupone, sino por lo que la vida significa. Por esto el camino o el caminar es la metáfora más adecuada para expresar su aspiración.

En general, el camino se presenta como un movimiento a través del espacio y el tiempo, como un cambio de un lugar a otro. Sin embargo, en su actuación concreta, eso se revela también como una oportunidad de reflexión sobre sí mismo, de búsqueda de la propia identidad, además de una ocasión para una transformación intelectual y moral. Con este proceso, de hecho, se obliga a descubrir que no es autosuficiente y, por lo tanto, se hace consciente de no poder encerrarse en la propia realidad psicofísica, sino que debe abrirse al otro, que está en sí mismo y fuera de sí, y al cual está constitutivamente ligado. Ejercitando la libertad de la razón y de la voluntad, se desvincula de todo condicionamiento material y no se siente ya un viandante, como supone Nietzsche, sino un viajero que entrevé la meta final y a la cual dirige sus pasos.

En virtud de este significado simbólico la metáfora del camino recorre ya la filosofía griega. Por evocar la tensión natural del hombre hacia el sentido de la vida, Platón habla de ella

como de una “segunda navegación”. La “primera navegación”, en el lenguaje marineramente de la época, era la que se cumplía por la fuerza del viento, mientras que la segunda navegación era aquella que se emprendía cuando, faltando el sostén natural, se acudía a la ayuda de los remos. La una en la imagen platónica simboliza el viaje completado por el hombre gracias a la mera fuerza de la naturaleza, la cual es inadecuada para satisfacer las expectativas más genuinas. La otra, al contrario, representa el itinerario conseguido por las propias fuerzas; es más fatigosa y comprometedor, pero tal que, si se encuentra la ruta justa, permite alcanzar la metáfora encantada.

Resulta así explícito el sentido en el cual la filosofía es deseo de pasar del mundo sensible al sentido inteligible y, por eso, “amor a la sabiduría”.

Es, sin embargo, con Aristóteles con quien la conversión noética del ver alcanza su culminación, desvinculándose de los presupuestos mitológicos a los que permanecía ligada con Platón y volviéndose mirada pura. Así queda descrita la identidad misma de la sabiduría e ilustrado el sentido en el cual la filosofía consiste en la contemplación de la verdad.

Lo dicho se debe al hecho de que Aristóteles, más allá de la esencia de la filosofía y del fin que se propone, muestra también la razón por la que se practica. Afirma, en efecto, que “todos los hombres desean por naturaleza saber”¹. Queda así puesto a la luz que hacer filosofía no es prerrogativa de unos pocos, sino una predisposición de la que todos participan. Al mismo tiempo se hace evidente que los hombres no ejercen una elección personal o por decisión subjetiva, sino por naturaleza, esto es, en virtud de su esencia. Por lo tanto, hacer filosofía es una actividad constitutiva del hombre, específica de su identidad y tal que lo distingue de todo otro ente. Se trata,

además, de un compromiso al que no puede sustraerse en absoluto si no quiere renunciar a descubrir el sentido de la vida y a alcanzar la felicidad.

Tal búsqueda se inicia con el estupor, porque este no es un estado afectivo cualquiera, independiente de cualquier eventualidad, sino (un estado) específico y conectado con la advertencia por parte de aquel que lo experimenta, de estar en presencia de una cosa que no es reconducible a su esfera habitual de conocimiento.

Ese estado provoca en él una inicial extrañeza que, sin embargo, le hace despertar la necesidad de encontrar un remedio a esa situación. Él, en efecto, descubre que no sabe, pero al mismo tiempo advierte, aunque sea de forma absolutamente indefinida y no clara, que existe el saber del que carece y que es posible alcanzarlo. Y tal percepción, en lugar de inducirlo a frustración, hace nacer en él el deseo de ponerse en camino. El itinerario que de él brota, además de ser un trayecto de crecimiento intelectual, es también una oportunidad de purificación interior y, por ende, de transformación moral. Por lo demás, él no tiene ya que echar cuentas a las formas en que la vida se manifiesta, sino al acto mismo de existir en su aspecto naciente.

En la filosofía antigua se reconoce al hombre la capacidad de llegar a la sabiduría, que coincide con su fin último y, por lo tanto, con su bien. Para tal fin cuenta con la razón porque “comenta y juzga lo que nos concierne”².

Esta, sin embargo, como cualquiera otra facultad, desenvuelve su función solo si se comporta conforme a la propia naturaleza. En ese caso, efectivamente, actúa en vista de sí mismo y no de otro, esto es, opera conforme a la propia virtud. Ahora bien, puesto que el bien de cada voluntad consiste en el fin que ella persigue según la propia naturaleza, de ello deriva

1. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 980 a, 21 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

2. Aristóteles, *Exhortación a la filosofía. Protreptico*, trad. Italiana. Radar, Padova, 1967, p. 60 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra)

que lo bello de la razón reside en el conocimiento, no ya en uno cualquiera de los grados que esta pueda alcanzar, sino en el más alto, o sea en el grado que concierne a la verdad. Por consiguiente, en la posesión de esta última reside el bien de la razón; por ello Aristóteles afirma que la verdad es “la incumbencia de esta parte del alma”³.

Dado que el fin de una cosa reside en la más alta de las funciones que esta puede desenvolver, el fin del hombre es reconducible a la actividad especulativa. Ahora bien, “ejercitar la sabiduría —observa Aristóteles—, es el fin último en vista del cual fuimos engendrados. Por lo tanto, si hemos sido engendrados, está claro también que existimos para ejercer esa sabiduría y para aprenderla”⁴. Puesto que es un fin conforme a su naturaleza, para el hombre el ejercicio de la sabiduría equivale a la mejor y más alta entre todas las actividades que le son permitidas.

En el pensamiento medieval el deseo de saber que caracteriza a la filosofía se presenta como abierto más allá de uno mismo y está orientado intencionalmente a adecuarse al otro, reflejando sus estructuras. Sin embargo, esta aspiración permanece insatisfecha hasta que lo entero es concebido metafísicamente, a causa de la distancia que lo separa del hombre; puede ser colmada, por el contrario, cuando es concebido en términos teológicos porque en ese caso las verdades de la razón son integradas con las verdades de fe.

El paradigma clásico fue puesto en cuestión y progresivamente abandonado con la llegada del pensamiento moderno, que lo sustituye con un nuevo paradigma, centrado en la autosuficiencia del conocimiento. El objeto del deseo de saber es todavía concebido como otro respecto al deseo mismo, sin embargo, no se entiende en su realidad ontológica y, por consiguiente, como excedente en sus límites. Más que a

contemplantarlo, el hombre aspira a determinarlo, reconducirlo dentro de los límites de las propias capacidades cognitivas, de modo que hace de él un objeto sobre el cual puede ejercer su dominio⁵.

En consecuencia, además de identificarlo cada vez más con un universo organizado según criterios rigurosamente matemáticos, tiende a hacer de ellos un proyecto con la vista puesta en instaurar el *regnum hominis*⁶.

Se trata de otra cosa cuya realidad se admite, pero cuya autonomía se excluye. Es decir, no se aspira a perseguir la adecuación del sujeto del deseo de saber al objeto, sino más bien a incorporar el segundo en el primero por el trámite del conocimiento. Pero así se acaba por exaltar el papel del sujeto, porque sobre este recae la función de dar un sentido a la realidad completa. Y al ser todo reconducido al yo, que es el término de referencia, además de la medida, lo otro pierde progresivamente su consistencia ontológica y acaba reducido a mera proyección de su actividad cogitativa.

El primado del sujeto, según Descartes, se justifica en el hecho de que la razón no puede ser puesta en duda. Por tal, ella atestigua de modo inequívoco el ser. Que después se comprenda mediante el acto con que se piensa, eso quiere decir que su ser se disuelve en el pensarse a sí misma y por lo tanto en la conciencia que tiene de sí. Por lo tanto, tal como la razón se

3. *Ibid.*, p. 63.

4. *Ibid.*, 7, tr. it. cit., p. 80.

5. Según Bacon, el valor de la ciencia reside más que en los conocimientos que nos suministra, en el poder que concede al hombre de ejercitarlos sobre la naturaleza; efectivamente “saber es poder” (*Novum Organon*, 1620, i, &3, en *Opere filosofiche*, trad. it. Laterza, Bari, 1965, p. 297).

6. En relación con esto es emblemático cuanto escribe Bacon: “Es tiempo ahora de hacer la solemne y constante propuesta de renegar y de barrer todos aquellos ídolos de los cuales el entendimiento debe ser completamente liberado y purificado, a fin de que el ingreso en el reino del hombre, que se funda sobre las ciencias, no sea distinto del ingreso en el reino de los cielos, en el cual no se puede entrar si no se hace uno niño” (*Ibid.*, I, &68, trad. it., p. 285) (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

revela en la evidencia del *cogito*, manifiesta su primacía respecto a cualquier otra facultad. Como tal, ella funciona como garantía de la verdad para todo lo que se presenta con sus mismas características.

Pero en torno a la mitad del siglo XIX, tal primacía comienza a vacilar, porque es puesto en discusión el presupuesto gnoseológico en que se basa. Kierkegaard, en efecto, en la estela de Schopenhauer, se orienta hacia la rehabilitación de la situación existencial del individuo. Para cada uno, escribe, “la concepción de la vida no es en el fondo más que una confesión involuntaria de nuestra intimidad”⁷. Se trata, sin embargo, de un individuo cuya identidad no está bien definida; el filósofo danés se pregunta: “¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir el mundo? ¿Qué significa esta palabra? ¿Quién me ha traído hasta aquí y después me ha dejado? ¿Quién soy yo? ¿Cómo he llegado al mundo?”⁸

Los interrogantes de Kierkegaard son la señal de una época que comienza a alimentar sospechas sobre la identificación del hombre con el *cogito*, sin renunciar a las preguntas sobre el sentido de la vida, sobre el origen de la existencia, sobre las raíces de la humanidad. Hacia el final del siglo, sin embargo, también la fe en la posibilidad de encontrar una respuesta a tales preguntas se hunde. En efecto, afirma Nietzsche de modo perentorio, desde Copérnico en adelante el hombre ha comenzado a rodar del centro hacia una incógnita, hacia un punto que no conoce. Después, como consecuencia del empequeñecimiento que la razón ha sufrido a consecuencia del desarrollo de las ciencias, el hombre ha perdido la posición de preeminencia que le ha habido sido reconocida a nivel cognoscitivo desde el fin de la Antigüedad. Por lo tanto, continúa todavía Nietzsche,

7. S. Kierkegaard, *Diario*, X a. 365 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

8. S. Kierkegaard, *Diario*, X, a. 365 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

debe ser objeto de burla y sarcasmo la “megalomanía humana” o “la gran estulticia fundamental de medir todo según nosotros mismos [...] como si fuésemos el centro de todo”⁹. Es solo señal de “hiperbólica ingenuidad” por parte del hombre ponerse a sí mismo como paradigma del universo, porque en lo que lo distingue, él “no es más que una ficción”¹⁰. La ilusión es tanto más grave que pretende tener su fundamento objetivo en un presunto orden del universo entero; pero tal orden no existe, porque el todo es caos y perenne devenir. Entonces, recomienda Nietzsche, guardémonos de creer que el mundo es como una máquina o como un ser viviente; guardémonos de creer que crea eternamente cualquier cosa de nuevo, conforme a presuntas leyes de la naturaleza, porque tales leyes no existen. En el mundo, además, no hay ningún hecho concreto, todo es fluido, inapresable, mudable; no hay ningún advenimiento en sí, “lo que acaece es un grupo de contecimientos” escogidos y reasumidos por un ser interpretante”¹¹.

La constatación de que no existe nada que exista en sí retira todo pretexto para la confianza que el pensamiento moderno ha puesto en el hombre en cuanto *res cogitans*, opuesto al mundo en cuanto *res extensa*. Sin embargo, el hecho de que el mundo no tenga una consistencia propia, sino solo aquella que le viene de la interpretación, hace necesario que alguno presida esta operación. Interpretar equivale a dar un sentido, a conferir un significado, a atribuir un valor y, por consiguiente, es expresión de una voluntad y satisfacción de una necesidad. Esto quiere decir que en la actividad interpretativa se pone por obras

9. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1881-1882)*, 11[10], tr. it., in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, V/2, p. 281 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

10. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1887-1888)*, 9 [108], tr. it. cit., VIII/2, pp. 262-263 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

11. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1885-1887)*, 1 [15], tr. it. cit., VIII/1, p. 29 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

la vida, porque vivir significa valorar, expresar diferencias en un continuo, necesaria superación de sí mismo.

Por consiguiente la actitud de interpretar no depende del mundo, sino del hombre, a causa de su congénita aspiración a aumentar y perfeccionar el propio ser. Por lo tanto, según Nietzsche, no podemos renunciar al sujeto, pues perdemos el mundo sobre el cual opera, porque el concepto que de él tenemos depende del sujeto. Pero aunque necesario, sin embargo, el sujeto no tiene una identidad propia: está muy lejos de identificarse con una sustancia; es “más bien una cosa que aspira en sí a reforzarse; y que solo indirectamente quiere conservarse (quiere superarse)”¹². Eso se expresa como voluntad de poder, porque en sí es voluntad de sentido y el sentido es voluntad de poder.

Sin embargo, la voluntad de poder no es voluntad de nadie; es solamente disposición continua y constante de interpretar. No es siquiera voluntad de vida, ya que se pone sobre la vida, aunque sin excluirla. Por ello la voluntad de poder no presupone nada por encima de sí misma; es su principio y su fin. No necesita poner un sujeto detrás de la voluntad de poder, porque la constante fugacidad que lo distingue excluye la posibilidad de desarrollar esta función.

Nietzsche por lo tanto no elimina al sujeto de la escena del mundo, pero modifica su fisonomía. Antes de ser “un substrato indiferente” que se despliega a la manera de la razón que da cuenta de todo porque todo se lo reconoce a sí misma, el sujeto forma una entidad plural, distinta de una multiplicidad de fuerzas y radicada en el fluir de la vida. Por ello experimenta sufrimiento y disgusto por la posición de preeminencia que se le confiere habitualmente. Igual de inadecuada es para él la visión que ha prevalecido en las épocas precedentes. Escribe, en efec-

12. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1887-1888), 9 [98], tr. it. cit., VIII/2, p. 43 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

to: “Si mi ojo huye del hoy hacia el pasado, siempre encuentra fragmentos y miembros de la horrible casualidad, mas nunca un hombre!”¹³

A la catástrofe del sentido que de esta manera incumbe a la vida es imposible responder con el optimismo de la razón y con una confianza incondicional en las conquistas de la ciencia, porque tanto el uno como la otra son el reflejo de la decadencia en la que la edad contemporánea ha caído. Ni la tendencia a refugiarse en otro mundo, aparte del nuestro, restituye al hombre la posibilidad de rehabilitarse y recuperar su propia identidad, porque el nuevo mundo está inevitablemente hecho de los fragmentos del viejo. Para Nietzsche, la única perspectiva de salvación que le queda es la representada por el advenimiento del *Übermensch*, ya que se rechaza como un proyecto de restablecimiento radical de la cuestión del significado y una inversión de todos los valores. El *Übermensch*, de hecho, es distinto del hombre que se supera a sí mismo, acepta la vida en su totalidad y vive el desarrollo histórico fuera de cualquier seguridad objetiva, imponiéndole “un sentido que él no tiene”¹⁴. Sin embargo, no es completamente cierto que con esta elección se restablezca la condición por la cual el hombre puede devenir “reflejo de la eternidad”. En la perspectiva esbozada, no solo el sujeto sino la meta a la que debe ir está claramente definido. De hecho, puesto que el hombre es llamado a perseguirlo a través de la interpretación continua del mundo, es decir, a través de la actividad con la que le da un significado concreto, ese compromiso se resuelve para él en la reproducción continua y sistemática de sí mismo, formas siempre diferentes¹⁵.

13. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, pt. II, tr. it. cit., VI/1, p. 169.

14. F. Nietzsche, *Frammenti postumi* (1887-1888), 2 [99], tr. it. cit., VIII/2, p. 256. (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

15. Para Heidegger, “dietro il più netto rifiuto del *cogito* cartesiano da parte di Nietzsche sta l'ancora più stretto *legame* con la soggettività posta da Descartes” (M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it., Adelphi, Milano 1994, p. 678).

Con Nietzsche, por lo tanto, mientras se consuma la definitiva “destitución” del sujeto cartesiano, esto es, del sujeto distinto del objeto y que se yergue contra su fundamento, al mismo tiempo toma la forma de un proceso de reducción total en el sentido interpretativo y narrativo de un proyecto de hegemonía completa de la razón que trascendió la modernidad. En su versión ilustrada, tal proyecto nació de la convicción de poder hacer de él el juez indiscutible y el principio supremo de unificación del saber, capaz de tutelar el espacio inviolable de la libertad subjetiva e imponer a la historia un impulso emancipador invisible. Pero esta visión gnoseológica antropocéntrica rápidamente se reveló falaz, ya que, como nos muestra Heidegger, ha llegado a cancelar la subjetividad misma y ha transformado el mito del progreso en el olvido del ser. Por su parte, tiende a reaccionar ante este resultado, afrontando el problema de la raíz ontológica de las determinaciones del sujeto e indicándola en la temporalidad originaria. Pero de esta manera, la identidad del hombre se restaura a su ser-para-la-muerte: “La muerte —sostiene de hecho el filósofo alemán—, es la posibilidad más propia del Existir: el ser para la muerte abre al existir el poder ser más propio en el cual está plenamente el ser del Existir”¹⁶.

A esta constante y radical amenaza, que es intrínseca al ser del Existir, corresponde la situación afectiva de la angustia, en virtud de la cual el hombre se percibe como “el centinela de la nada”. En consecuencia, el hombre, y con él toda entidad, se basa en la nada. Esto, sin embargo, no significa que en Heidegger nada sea equivalente a la negación de todo, sino más bien a lo que es siempre distinto del ser. Así, tan pronto como esto se desarrolla, nada demuestra cómo el ser no se desarrolla. Por lo tanto, el hombre en su esencia se basa en el ser con respecto al cual, a través de sus

propias sumisiones, está en su proximidad. De hecho, sin embargo, siempre experimenta la carencia, porque el ser se le muestra como un “suceso”, es decir, restando. En la segunda mitad del siglo XX, especialmente a raíz de las experiencias dramáticas de la segunda guerra mundial y de los genocidios perpetrados en los campos de concentración, el proceso de erosión nihilista de la razón se extendió hasta el punto de traducirse en una severa condena a sus afirmaciones. Esta tendencia es interpretada por el posmodernista, proponiéndose como la condición esencial del hombre, opuesta al terror con que nos han hastiado los siglos XIX y XX. Excluye así “el uso de grandes narraciones”, porque han perdido credibilidad, ya se trate de relatos especulativos o de cuentos edificantes, e invita al hombre a no dar más importancia al problema de su legitimidad¹⁷.

Sin embargo, la posmodernidad no se presenta como una entidad histórica bien definida, que vendría después de la modernidad, sino como una forma de despedirse de ella. Se califica de hecho como la edad en que se impone la experiencia del fin de la historia, es decir, como la edad en que se pierde la posibilidad de lo nuevo, sobre la cual se pierde el desarrollo, el progreso y la emancipación. Por lo tanto, no hay coherencia en todo lo que había sido legitimado previamente a través de la historia: todas las experiencias que el hombre puede lograr caen una en otra, cambian constantemente y sin poder reclamar una forma, per se, de definición. Estas experiencias no consiguen su legitimidad desde el objetivo al que están orientadas, sino a todos sus eventos, propuestos en una sobreabundancia, y que por lo tanto requieren repetir pero no buscar el significado. Lo que sucede trae la impresión característica de disolución y dispersión.

En la posmodernidad, el sentido del mundo se da *a priori* y constituye la dotación básica de todo ser viviente. Pero el hom-

16. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., Bocca, Milano-Roma 1953, II, §53, p. 275 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

17. Cfr., J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it., Feltrinelli, Milano, 1981, p. 64.

bre es ajeno a esto; por eso lo busca en todas direcciones. Sin embargo, en lo que a él respecta, la complejidad de sus determinaciones no identifica completamente el sentido del mundo de lo que le queda indefinido. Disuelta la posibilidad de recurrir a este significado original, falta también la posibilidad de legitimar la validez de la noción de sujeto. Para el posmodernismo, esta noción solo puede entenderse a partir de sedimentos que se encuentran en las transformaciones naturales. En este último, sin embargo, quedan solo unas pocas huellas sin ningún resto de completitud; así que es impensable hablar de una identidad original del ego. También es imposible identificarlo con una sustancia porque no tiene la capacidad de representar el significado, sino simplemente de abordarlo, pero siempre de manera incompleta. A raíz del enfoque esbozado por el postmodernismo, otros se han desarrollado, dejando la bandera de la complejidad y el policentrismo sin cambios. A pesar de su carácter elusivo y proteiforme, parecen estar marcados por algunos rasgos comunes: primero, por la aparición progresiva de “esa particular teodicea —como lo llama Habermas— según la cual el mundo solo puede ser justificado como un fenómeno estético”, se asienta “el gusto [...] cual órgano de conocimiento más allá de lo verdadero y de lo falso, más allá del bien y del mal”¹⁸; renunciando después a buscar una unificación de sentido, limitándose a convivir con una insuperable “diseminación” de sentidos. Así, en los últimos desarrollos de la reflexión filosófica, tiende a disolver todo intento de legitimarse, reduciendo la búsqueda de la verdad a un problema estético y cuestionando las simples palabras vacías. En estos resultados, que parecen ser signos de un cambio de época en lugar de un proceso evolutivo normal, el *homo sapiens* parece cada vez más debilitado frente al poder del *homo faber*.

18. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1987, p. 99 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

En cualquier caso, lo que pasa por el camino posmoderno no es la única amenaza a la identidad del hombre y a su aspiración de encontrar un sentido para la vida; recientemente, otra amenaza, incluso más destructiva, la representada por el denominado pensamiento poshumano. Indudablemente, el acercamiento a la realidad que expresa no es la consecuencia inevitable del progreso tecnológico, sino que está relacionado con el uso que el hombre puede hacer de él. No debe olvidarse que dicha tarea, aunque puede ser consciente y responsable, sin embargo, se verá afectada por la fascinación y la sugerencia que los logros tecnológicos ejercerán sobre ella, siempre que pueda disponer de ella a voluntad. Por otra parte, hay confianza en que, gracias a su ayuda, el hombre un día verá coronado el sueño que ha cultivado desde su aparición en la tierra: no sólo dominará la naturaleza sino que también asumirá las riendas de su evolución biológica y guiará su progreso. De hecho, pueden aprovecharse tanto para recuperar facultades completa o parcialmente comprometidas o perdidas, como para mejorar las facultades naturales o incluso para crear capacidades inéditas.

Sin embargo, si el hombre construye los instrumentos técnicos, estos a su vez revierten en él al convertirse en parte de su propio organismo y transformarlo en una nueva realidad en la que el componente biológico y el componente artificial coexisten más o menos felizmente. Así, su cuerpo de actor se convierte en teatro, delegando en sus invitados el papel de protagonista. Esto significa que incluso si el ADN humano permanece inalterado —como ha sido el caso hasta ahora, pero no tenemos garantía de que lo siga siendo en el futuro —será hibridado por la tecnología, definiéndolo y redefiniéndolo continuamente. Además, el hombre de hoy es el resultado de un incesante y caótico proceso de autocreación, del cual no es solo causa sino también efecto. Por lo tanto, no se puede excluir que, dada la rapidez con que avanza la tecnología y la profundidad con la que afecta a sus expectativas, este fenóme-

no pueda aumentar una aceleración todavía más consistente con respecto a aquella que ya funciona desde hace tiempo y producir las transformaciones anunciadas.

Sin duda, la perspectiva aludida difuminará algunas de las distinciones que han ayudado a asegurar al hombre no solo la primacía en el nivel cognitivo, sino también la exclusividad en el plano práctico. Entre ellos, la primera que se supera es la distinción entre lo natural y lo artificial, en beneficio de una visión híbrida, es decir, que involucre a ambos. La misma suerte afectará a la supuesta sustancialidad de la esencia humana y, por lo tanto, a su inmutabilidad constitutiva. El hombre, capaz de aplicase tecnologías poderosas a sí mismo, ya no aceptará la reproducción de acuerdo con los mecanismos de la lotería cromosómica, sino que tratará de hacerlo con los instrumentos adecuados para garantizar los intentos de diseño precisos. De cualquier manera, a través de oportunos procesos de hibridación, podrá decidir no solo cómo vivir sino también durante cuánto tiempo, con qué persona y con qué aspecto personal.

Por esta razón, el progreso de la “condición poshumana”, la noción misma de sujeto humano se convertirá en obsoleta. De hecho, más allá que del cuerpo, la práctica genómica, robótica, informática y nanotecnológica, incidirán también sobre procesos mentales. Mientras el hombre pueda mantener su autonomía decisoria, sin embargo se resentirá de tales prácticas porque se habrán convertido en parte de sí mismo, De su modo de reflexionar, de razonar, de emplear el lenguaje. Será entonces problemático hablar de una identidad personal reconducible a una unidad psicofísica en continuo desarrollo pero estable en su esencia y de una independencia de juicio.

Así, frente a este previsible escenario, no podemos permanecer indiferentes, como si la cosa no nos afectase. No podemos, por lo tanto, limitarnos a observar casi aturridos frente a su ineluctabilidad o complacidos frente a la perspectiva que se

abre ante nuestros ojos. Como es evidente para todos, la ciencia informática se compromete a reducir los efectos del tiempo y del espacio y de ofrecernos otra posibilidad de la realidad. Se persigue esta intención mediante el aumento de los recursos que la inteligencia puede disponer y liberar de su relación con el cuerpo. Pero creer que se puede hacer sin que sea perjudicial para el sentido de la vida es puramente ilusorio, ya que el cuerpo garantiza al hombre no solo las reacciones inmediatas e instintivas necesarias para su adaptación al medio ambiente, sino también para la adquisición, el conocimiento y la reelaboración de los significados que da a las cosas, a las experiencias, al paso del tiempo. Una consideración similar, aunque de distinto signo, implica el proceso desencadenado por la hibridación de las nuevas tecnologías. Si, en efecto, es un bien la prolongación de la vida que estas pueden garantizar, sin embargo, esto no es tal en sentido absoluto; mucho más importante es el modo en que el deseo de longevidad es satisfecho. Si, en efecto, comporta sacrificios y sufrimientos indecibles como los que representa la inmovilidad total o la absoluta dependencia de una máquina, es difícil sostener que tal posibilidad merezca el interés que en general depositamos.

Para el hombre, además, se anuncia un futuro en el que será cada vez más estrecha la relación entre la tecnología y el mundo de la manipulación. Todo esto se reflejará en un debilitamiento progresivo del vínculo social. Inmersos en la práctica económica y completamente replegados por el presente, estaremos menos atentos a nuestra relación con los demás, ya sea porque será difícil de cultivar o porque causará tensiones y conflictos. Por lo tanto, una sociedad “estéril” será la que envolverá nuestras existencias en los próximos años. No se puede decir que faltará la voluntad de estar en relación, porque las propias tecnologías lo requerirán; sin embargo, no implica vínculos fuertes y estables y no requiere una responsabilidad excesiva para uno mismo y para los demás. Serán por tanto

relaciones frías, precarias e inestables, propias de una sociedad sin grandes ideales, donde todo se reduce a producción de bienes, mercado y transacciones financieras.

De este modo el hombre dispondrá de una vida más larga pero de la cual podrá disfrutar solamente en soledad, pegado a un ordenador y a un robot, sin que con ello pueda liberarse de las cargas de los dramas existenciales, de las decisiones que debe tomar. El horizonte de su expectativa probablemente terminará por no superar el de su vida biológica y a lo sumo el de los propios hijos. El presente, sobre el que se concentrará toda la atención, se reducirá a un instante evanescente, a un punto inhóspito, enteramente aplastado sobre sí mismo, a causa del sentido de simultaneidad y de evanescencia de todos los acontecimientos, inducido por el predominio de los medios de comunicación. Y puesto que la esfera individual se reducirá a un conjunto de experiencias difícilmente agradables en una visión unitaria, entonces la única vía que permanecerá abierta será la de la aceptación resignada del sinsentido de la vida y de la inevitable asunción de su carácter absurdo.

Frente a estos inquietantes escenarios, que se anuncian en el hombre hibridado de la tecnología, es más urgente que nunca tomar en consideración la cuestión de su esencia y una visión de la vida capaz de inspirar una idea de humanidad abierta e inclusiva. Por lo demás, hoy en día a pesar del inmenso poder que le aseguran los instrumentos tecnológicos, se da cuenta de su propia fragilidad y de la falta de fundamento de su presunta autosuficiencia. En cierta medida, el tiempo es ya maduro porque el hombre se libera de la falsa imagen de sí mismo que ha construido en el pasado con la fe incondicional en la razón y en el presente con el apoyo de la tecnología. Es necesario, por lo tanto, que ponga sobre nuevas bases, de naturaleza ética más que teórica y práctica, la matriz de su condición existencial. Es la vida misma con todo lo que la distingue lo que requiere este cambio de perspectiva.

Como es bien sabido, son muchos los sentidos en los cuales se dice la vida: se habla de ella en referencia a su aspecto biológico, en relación a su componente psicológico e incluso a propósito de su dimensión espiritual. Se trata de aproximaciones plenamente legítimas porque están consolidadas por una tradición plurisecular que hunde sus raíces en el origen mismo del pensamiento occidental. Queda solo preguntarse si esos son los únicos sentidos en los cuales la vida puede decirse y si agotan la identidad. Pues bien, en este sentido es bueno avanzar alguna perplejidad. En primer lugar cada una de tales aproximaciones afecta a un aspecto, a un modo de ser de la vida, pero no la revela en su totalidad; por lo que revela algunas peculiaridades y deja otras en la oscuridad. Por otra parte, ninguno de estos aspectos va más allá de los propios confines y acierta a captar las conexiones que pueden subsistir entre los diversos aspectos.

Se trata también de sentidos que, en la mayor parte de los casos, dicen la vida como parece y no como es. La capturan desde el exterior, en las diversas formas en las cuales se manifiesta y por lo tanto hacen que consista en algo que está frente a nosotros y que podemos conocer solo con abrir los ojos y utilizar correctamente los instrumentos tecnológicos de los que disponemos. Así la vida es concebida como un ente, un objeto aunque en devenir, pero enteramente aplastado sobre el horizonte metafísico de la presencia. Todo lo dicho vale, por ejemplo, para el fin de la vida; la elección de recurrir al encefalograma plano no es una confirmación clara para establecer su fin. Por esta razón, cada uno presume de poder atraparla, de poder manejar con pericia su normalidad.

No es, por lo tanto, a la luz de los instrumentos tecnológicos como se custodia la vida. Estos la presuponen y por tanto la consideran, por así decir, desde fuera. La vida, sin embargo, va unida a su estado naciente protegida de cualquier hipoteca de tipo gnoseológico. Si adaptamos esta nueva disposición, la miramos desde

dentro y nos damos cuenta de que es algo dado pero solo porque está siempre y continuamente dada. El darse en sí mismo consiste en extenderse no de la manera que es sino más allá de todas las formas en las que se concreta. Así, en el acto de darse, precede a su propia presencia y las relaciones con lo que debe ser.

Si por lo tanto, en su esencia, la vida es el fenómeno que se da por sí mismo, para no ser traicionada, exige que no sea salvaguardado el excedente de respeto a todas las tentativas de aferrarla y a todos los esfuerzos de apresar su inconmensurabilidad. Demanda un punto de vista capaz de recuperar el horizonte originario de sentido que la distingue, el cual no coincide con el ofrecido en los actos intencionales de la conciencia (Husserl) ni con el abierto en el *Ereignis* del ser (Heidegger), porque ni uno ni otro excluyen el fenomenismo del darse de la vida. En su darse, de hecho, está presente un movimiento, un acto primigenio y creativo que permanece oculto e inaccesible para nosotros pero sin el cual nada de lo que sucede sería posible. Tiene lugar por lo tanto una visión que parte de lo dado, pero que procede de más allá, porque lo dado en sí mismo lo comporta en cuanto conserva en sus pliegues el dinamismo invisible a través del cual deviene lo que es.

La vida se da a cada uno de modo incondicional, esto es, sin ninguna causa inicial ni final y por lo tanto sin ninguna justificación. Ella tiene, por otra parte, las características de algo imprevisible e inesperado, así como incomparable con otra cosa. Por ello, su darse es absolutamente gratuito porque es un movimiento que se realiza en lo que se da, la vida por así decir, encuentra su lugar en el darse siempre y continuamente. La vida, por tanto, no deja de ser tal una vez que ha producido su efecto pero mantiene esta peculiaridad suya porque es en sí misma fuente inagotable de energía.

Si bien se sustrae a cualquier desciframiento, el don de la vida tiene la estructura de algo que es “para los otros”. Es de-

cir, no está cerrada en sí misma, sino que tiende a ultrapasar el acto en el que se da, en virtud de lo cual requiere ser recibida. Por esta razón, el don que comporta la vida es tal solo a condición de que el destinatario lo acoja, lo haga suyo. La vida, pues, en tanto que es dada, que interpela, que nos llama directamente, sin ninguna mediación conceptual porque implica una exigencia de aceptación. Esto se debe al hecho de que encontrarnos disfrutando de ella no depende de una elección nuestra, de una decisión nuestra, sino que es iniciativa suya; lo que equivale para nosotros a algo de lo que disponemos antes de ser conscientes y de poder tomar posición con respecto a ella.

La vida se ofrece bajo una forma respecto a la cual no tenemos ni derecho de reclamación ni méritos que reivindicar, sino que solo podemos disfrutar. La forma paradójica con la que se propone consiste en el hecho de que por sí misma no pide nada a cambio aunque se espera de nosotros una reacción. Además, permanecer insensible a su solicitud significa rechazar el acto que está en su origen y por lo tanto negarle la relevancia que reviste para nuestro ser en el mundo.

Acoger el don de la vida quiere decir disponerse a dar por nuestra parte: el beneficiario, de hecho, escribe Marion es aquel que “garantiza lo que definimos como la redundancia del don poniéndolo en circulación tan pronto lo ha recibido”. El don mismo lo exige porque “puede ser recibido solo si se dona a sí mismo, de lo contrario no merecería este nombre”¹⁹. Por otra parte, reactivar el don es un modo de modificarlo si no bajo el aspecto del contenido desde el punto de vista de la forma. Con este gesto, de hecho, pasamos de la pasividad receptiva inicial al libre ejercicio de la gratitud que nos separa del mecanismo del intercambio y nos orienta hacia la generosidad.

19. J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, tr. it., Jaca Book, Milano. 1979, p. 168 (Nota de los traductores: la traducción al español es nuestra).

Al dar nuestro consentimiento a la vida, tomamos conciencia de la energía originaria que compartimos con otros y asumimos nuestra responsabilidad. De esta manera se establece una relación dirigida a la realización del bien común. Esto no significa, sin embargo, que el yo sea anulado, sino simplemente que se le priva de la posición de preeminencia atribuida que le ha asignado el pensamiento moderno y es restituido a su capacidad de intencional con el otro para reconocerlo en su especificidad. El don, de hecho, consiste en la relación que se instaura entre dos sujetos, cada uno de los cuales decide libremente transformar un acto simbólico aparentemente insignificante en una ocasión para fortalecer la identidad de sí mismo y del otro. Por lo tanto, encuentra la propia condición de posibilidad en la gratuidad, sea de la ofrenda, porque el dar es el inicio del movimiento; sea de la acogida, porque el recibir es su cumplimiento.

Visto bajo la óptica del don, la relación que la vida comporta se convierte para cada uno de nosotros en el paradigma de la relación que hemos tenido que instaurar primero con el otro que está en nosotros. El cuerpo no está conectado a ningún misterio y, menos aún, depende de alguna coincidencia singular, pero constituye una realidad de la cual podemos solo tomar nota, no ciertamente rendir cuentas. Cualquier pretensión de objetivarlo se vuelve imposible, porque lo presupone como un dado y procede de él. El cuerpo representa para cada algo la modalidad concreta de su ser en el mundo: nada existe para él en la realidad cotidiana a menos que lo considere y cuide de él como una extensión de su cuerpo.

Hay otro tipo de realidad con la que estamos en relación: aquella que está fuera del sujeto humano y que coincide con el mundo físico. Porque le permite moverse hacia todos los puntos de su horizonte, quiere decir que el mundo reside en él y él en el mundo. Por su parte, por lo tanto, está llamado a respetarlo y a cuidarlo.

Pero aparte de enfrentarse al cuerpo y al mundo, el hombre que acoge el don de la vida está constitutivamente abierto al otro hombre. Este se propone para él como otro en cuanto otro, es decir, como el individuo que es y no es distinto de él. A su vez, al yo que intenta donarse, no le queda más que tener en cuenta que el otro existe y disponerse a acogerlo. No se trata sin embargo de asimilarlo a sí mismo en nombre de la común pertenencia al género humano sino de reconocerlo en su especificidad, que lo distingue y lo hace diferente. Por lo demás, el yo es más auténticamente sí mismo, cuanto más se libera del egoísmo y reconoce al otro. La situación es análoga en lo que respecta a esto último porque es solo en el reconocimiento recíproco, fundado sobre bases asimétricas, donde existen las condiciones para la convivencia pacífica entre los hombres. Se trata, de hecho, de una forma de relación interpersonal que además de comportar la anterioridad del nosotros, se despliega también como el reflejo de una asunción de responsabilidad del uno hacia el otro.

Ahora bien, para considerar la vida como don, debemos volver a maravillarnos ante ella, ser conscientes de que en su darse originario se teje y entreteje continuamente nuestra frágil pero preciosa identidad. Esto, por otra parte, es un paso indispensable no solo para contar cómo vivimos sino para descubrir aquello que somos y también lo que podemos llegar a ser.

Pero si en el darse de la vida está contenido el sentido de la vida, entonces es necesario tener presente que no todo lo que se da se muestra porque eso que se da es un excedente con respecto a nuestra capacidad de aprehenderlo. No podemos, por lo tanto, encerrarnos dentro del horizonte de lo dado sino que debemos ir más allá en dirección a lo que permanece oculto. En esta distancia que hay que colmar, en esta diferencia que hay que eliminar, tenemos la oportunidad de captar nuestra realidad. Por ello, solo con el camino que se hace intérprete del estupor ante la vida, podemos evitar que su sentido quede para

Antonio Pieretti

nosotros ignoto, desconocido. Por esto, tal camino es la metáfora de su búsqueda.

Traducción
MARCELINO AGÍS VILLAVARDE
CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ
ALBA IGLESIAS VARELA

ADENDA POÉTICA

Tres poemas (de amor) en el camino
Homenaje al profesor
Antonio Pieretti

JESÚS RÍOS VICENTE
UDC

Poemas inacabados (siempre)

1

La vida es ir llenando
de cosas una casa.
Cuando está llena de cosas,
te vas tú,
porque no caben las cosas.

Y allí dejas querer,
una herramienta útil,
un balón deshinchado,
un bote de puntas herrumbrosas,
tu libro preferido.

Dejas algún mendrugo de pan duro,
unos versos,
y puertas sin pintar.

Abandonas un barco
en que no cabes,

para volar azul...
sin alas.

Allí ocupas tu nube
—ya sin cosas—
y esperas la mitad de ti mismo
—amor—
que antes dejaste.

Y en este amor
a ti mismo de tu amada
volverá el azul
a realizarse.

2

Y lloraré...
por los ángeles rotos
apenas iniciado el alabastro.

Por las fuentes vacías,
por el jardín umbroso,
donde lloran también
los sauces centenarios

Y lloraré por tus besos,
ahora blancos,
por el dintel del alba.

Y lloraré...
por tus párpados cerrados,
caído ya el telón de la nostalgia.

Y lloraré...
sin lágrimas,
la hondura de tus pozos.

Y lloraré, por fin, mi llanto
que riega tus mejillas encendidas.

Y lloraré mis versos,
los versos que no estallan en tus venas,
ni remontan el río de tu sangre.

Y lloraré...
por llorar,
sin afligirme.

Nostalgia, sin pasado, no es nostalgia.
Y tal vez nunca mi sed
tuvo su pozo,
ni abrevadero azul.

3

Te mandaré mis versos
envueltos en miradas,
rotos ya los vientos,
quebradas las esquinas.

Te mandaré mis versos,
rota ya la nostalgia,
como pájaros nuevos
o aleluyas de besos.

Te sembraré mis versos.

Sonaron las campanas
en repique de gloria,
ejerció de azul la golondrina,
en dulce badajo de los cielos.

Te mandaré mis versos
para que los siembres
en la caliente tierra de tus senos.

Y soñarás espigas.
Y beberás mi sangre
—manantial soterrado
de silencio—
en el agosto encendido del encuentro.

Te mandaré mis versos
cuando el silencio
no pueda con mis venas.

Sobre os autores

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE. Catedrático de Filosofía de la Facultad de Filosofía Universidad de Santiago de Compostela y profesor tutor de la UNED de Pontevedra. Ha sido vicerrector de la USC. Es presidente de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA) y del Foro de Pensamiento “Galicia Milenio”. Miembro de la Academia Xacobeá y miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de Lisboa (sección 3ª Letras).

MILTON ARAGÓN. Doctor en Filosofía con Orientación en Arquitectura y Asuntos Urbanos. Nivel 2 del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Miembro de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios Sociales.

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ. Catedrático de Filosofía jubilado de la USC. Ha sido el fundador la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la USC y su primer decano. Presidente fundador de la SIFA, de la que es ahora presidente honorario. Medalla Castelao de la Xunta de Galicia.

EMILIA CASTÓN BLANCO. Licenciada en Filosofía y en Historia del Arte por la USC, estudió Teología en el Instituto Teológico Compostelano. Máster en Filosofía por la USC y, en la actualidad, investigadora de la USC en el programa de doctorado en Filosofía.

MARIA GABRIELA COUTO TEVES DE AZEVEDO E CASTRO. Profesora auxiliar de Filosofía con Agregação, del Departamento de Historia, Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidade dos Açores, miembro de la Junta Directiva de la SIFA.

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA. Professor emérito de la Universidade do Minho, Departamento de Filosofía, Instituto de Letras y Ciencias Humanas. Miembro correspondiente de la Academia de Ciencias de Lisboa (sección 3ª Letras).

JUAN R. COCA. Vicedecano de la Facultad de Educación - Campus "Duques de Soria" - Universidad de Valladolid. Profesor contratado doctor en el Departamento de Sociología y Trabajo Social, Universidad de Valladolid.

AGUSTÍN DOMINGO MORATALA. Profesor titular de Filosofía Moral y Política de la Universitat de València (con acreditación como catedrático de Universidad). Es director de la sede de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP) en Valencia y miembro de la junta directiva de la SIFA.

MIGUEL ÁNGEL ESCOTET. Catedrático emérito y exdecano de la Universidad de Texas y director honorífico de la Cátedra UNESCO de Historia y Futuro de la Universidad. Actualmente es rector presidente del Instituto de Educación Superior Intercontinental de la Empresa de Afundación y director general de RSC y Comunicación de ABANCA. Más información en www.miguelescotet.com.

LUÍS GARCÍA SOTO. Profesor titular de Filosofía Moral de la Facultad de Filosofía de la USC y pertenece al Grupo de Investigación Ethos. Ha sido decano de la Facultad de Filosofía (USC).

MANUEL ROSA GONÇALVES GAMA. Catedrático de Filosofía del Instituto de Letras e Ciências Humanas, de la Universidade do Minho, en el Campus de Gualtar (Braga).

ÁNGEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ. Catedrático de Filosofía jubilado de la Escuela Universitaria de Magisterio y de la Facultad de Ciencias de la Educación de la USC, miembro de la junta directiva de la SIFA.

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ. Profesor titular de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la USC. Ha sido director del departamento de Filosofía y Antropología Social.

ALBA IGLESIAS VARELA. Graduada y máster en Filosofía por la USC, en la actualidad es investigadora de la USC, vinculada al programa de doctorado en Filosofía de la USC. Miembro de la junta directiva del Foro Galicia Milenio. Experta en cultura japonesa, con título de Japonés del Centro de Lenguas Modernas de la USC.

MARCO MARIAN. Doctor en Filosofía por la USC en 2016, con una tesis titulada "De una teoría crítica de la sociedad a una teoría crítica digital. El discurso sobre la técnica de Jacques Ellul", dirigida por el doctor M. Agís Villaverde.

JESÚS PALMOU LORENZO. Doctor en Derecho por la Universidad de A Coruña y director de la Academia Xacobeá. Ha sido consejero de Interior y Justicia de la Xunta de Galicia y consejero mayor del Consello de Contas de Galicia. Miembro de la junta directiva del Foro Galicia Milenio.

ÓSCAR PARCERO OUBIÑA. Profesor interino de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la USC. Es secretario del Departamento de Filosofía y Antropología.

ANTONIO PIERETTI. Catedrático jubilado de Filosofía teórica del Instituto de Filosofía (Facultad de Letras) de la Universidad de Perugia, de la que fue decano durante más de veinte años. Codirector de la *Enciclopedia filosófica* italiana. Fue vicepresidente de la Sociedad Filosófica Italiana y del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Presidente del Centro Internazionale di Studi sui Diritti Umani di Praia a Mare y vicepresidente 1º de la SIFA.

PAULA PONCE DE LEÃO. Profesora asociada jubilada de Filosofía en el Instituto Universitario de Psicología Aplicada de Lisboa (ISPA), miembro de la Junta Directiva de la SIFA.

MARIA LUISA PORTOCARRERO FERREIRA DA SILVA. Catedrática de Hermenéutica Filosófica, Facultad de Letras, Universidad de

Coímbra. Directora del Grupo de Investigación Internacional “La Racionalidad Hermenéutica”. Miembro de los FondosRicoeur (París) y vicepresidente 2ª de la SIFA.

JESÚS RÍOS VICENTE. Profesor titular de Filosofía jubilado de la Universidad de A Coruña, de la que fue asesor del rector. Vicepresidente de la SIFA.

MARÍA ARÁNZAZU SERANTES. Doctora en Filosofía por la USC en 2015, con una tesis titulada “Rosalía de Castro y María Zambrano. La razón poética”, dirigida por el doctor M. Agís Villaverde.

LUIS ANTÓNIO UMBELINO. Profesor auxiliar de Filosofía del Departamento de Filosofía, Comunicação e Informação, de la Facultad de Letras de la Universidad de Coímbra.

JESÚS A. VALERO MATAS. Profesor titular de Sociología de la Universidad de Valladolid. Cargos desempeñados: secretario de la Facultad de Educación de Palencia; coordinador de la Unidad Docente de Sociología, Campus de Palencia; representante del Departamento de Sociología y Trabajo Social en la Facultad de Ciencias del Trabajo de Palencia.

CARLOS ZAMARRÓN SANZ. Doctor en Medicina y Cirugía y graduado en Filosofía por la UNED, máster en Filosofía por la USC. Profesor asociado de Ciencias de la Salud de la USC (con acreditación como profesor titular) y médico especialista en Neumología en el Complejo Hospitalario Universitario de Santiago de Compostela. Miembro de la junta directiva del Foro Galicia Milenio.

Encuentros Internacionales de Filosofía Títulos editados

Horizontes de la Hermenéutica (Actas I y II Encuentros). USC, 1998.

Pensar la vida cotidiana (Actas III Encuentros). USC, 1999.

Identidad y cultura. Reflexiones desde la Filosofía (Actas IV Encuentros). UDC 2001.

La filosofía del Camino y el camino de la Filosofía (Actas V Encuentros). USC, 2001.

Pensadores en la frontera (Actas VI Encuentros). UDC, 2003.

Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur (Actas VII Encuentros). USC, 2005.

Concordia y violencia. Una reflexión filosófica sobre el mundo de hoy (Actas VIII Encuentros). USC, 2006.

Galicia y Japón. Del sol naciente al sol poniente (Actas IX Encuentros). UDC, 2008.

Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago (Actas X Encuentros). USC, 2011.

Cultura, educación e innovación (Actas XI Encuentros). Ed. Correo, 2014.

Identidad, memoria e historia (Actas XII Encuentros). USC, 2016.

CAMINO, LUEGO EXISTO
PENSAR EL CAMINO
EN CLAVE COSMOPOLITA,
COORDINADO POR
MARCELINO AGÍS VILLAVARDE
JESÚS PALMOU LORENZO,
se acabó de imprimir en
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX,
el XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX.