

¿Quiénes somos?

La filosofía y la crisis contemporánea

Antonio González

Estas conferencias quieren introducirnos a la relevancia de la filosofía para pensar, actuar y esperar en la crisis contemporánea. Tomamos el término griego *krisis* en su sentido originario de un acto de distinguir, separar o discernir. Al hablar de "crisis" contemporánea, estamos pensando en una situación que no es exclusiva de un sector determinado de la humanidad, como pudiera ser Madrid, España o Europa, sino que caracteriza a la humanidad en su conjunto. La humanidad en su conjunto se encontraría en una situación de crisis, en la que tiene que llevar a cabo un acto de discernir.

La crisis señala una coyuntura en la que los modos usuales de resolver los problemas parecieran ser insuficientes. De alguna manera, el estado nacional, las instituciones internacionales, la economía, la técnica o la democracia ya no estarían cumpliendo plenamente sus cometidos más propios. Hablar de crisis significa que de algún modo reconocemos no *saber*.

En segundo lugar, la crisis alude a una necesidad de actuar. Pareciera que solamente actuando de una manera sabia y adecuada tenemos la posibilidad de dejar atrás la crisis contemporánea. De este modo, la crisis nos sitúa ante la pregunta por aquello que *debemos hacer*.

Finalmente, la crisis alude a un ambiente de desesperanza. No se espera salir de la crisis, o se espera salir muy lentamente de la crisis, o no se espera que lo que viene después de la crisis sea mejor que lo que había antes. La crisis nos hace preguntarnos qué podemos *esperar*.

Hemos titulado y estructurado las conferencias según un modelo provisto por Kant. Según indicaba en la *Crítica de la razón pura* (B 833), todos los grandes intereses de la razón filosófica pueden ser abarcados por tres grandes preguntas:

- ¿Qué puedo saber? Sería la pregunta que da origen a la teoría del conocimiento.
- ¿Qué debo hacer? Sería la cuestión que trata la ética o filosofía moral.
- ¿Qué me es permitido esperar? Sería la pregunta propia de la filosofía de la religión.

Ahora bien, en la introducción a sus clases sobre *Lógica*, Kant añadía una pregunta más. Para Kant, las tres grandes preguntas en las que se formulan los intereses de la razón se podrían a su vez resumir en una cuarta pregunta, que simplemente se cuestionaría *qué es el ser humano* (*Logik, Einleitung, A 26, Werke VI, 448*). Saber qué es el ser humano nos permitiría averiguar lo que podemos saber, lo que debemos hacer y lo que nos cabe esperar. Inversamente, reconocer que estamos en crisis significaría entonces admitir que no sabemos verdaderamente quiénes somos.

He tomado la pregunta por quiénes somos como el título general de estas conferencias, que están entonces estructuradas en tres partes, siguiendo el esquema formal de las preguntas de Kant. El anhelo es que, al terminar de plantearnos estas tres preguntas, tengamos una mejor idea sobre quiénes somos. Empecemos entonces por la primera de las cuestiones: ¿Qué podemos saber?

I. ¿Qué podemos saber?

Según Kant, esta primera pregunta por lo que podemos saber es la más difícil, y era la que normalmente era desatendida por la filosofía de su tiempo (*Logik, Einleitung* A 26). Para responder a esta pregunta, Kant escribió la *Crítica de la razón pura*. Con esta obra, se inició una concepción de la filosofía como *teoría del conocimiento*, la cual fue prevalente durante varios siglos. Desde el punto de vista kantiano, las ciencias se dedicarían a conocer efectivamente las cosas tal como aparecen en nuestros sentidos, y la filosofía se preguntaría por las condiciones de posibilidad de ese conocimiento. Las ciencias se encargarían de enlazar los fenómenos sensibles mediante leyes matemáticas, mientras que la filosofía se preguntaría cuáles son las estructuras del sujeto humano que posibilitan que surja el conocimiento científico.

1. La promesa positivista

Este reparto del trabajo ha sido cuestionado tanto a principios del siglo XX como a principios del siglo XXI por una consideración que podemos llamar "psicologista" y, en definitiva, positivista. El positivismo, como es sabido, es la doctrina que sostiene que el único conocimiento válido es el conocimiento científico. Desde este punto de vista, la filosofía no sería necesaria. Una ciencia, como la psicología científica de principios del siglo XX, o como la neurociencia actual, podría decirnos en qué consiste el saber de las demás ciencias. La formulación de las leyes psicológicas fundamentales o el estudio reciente de los procesos cerebrales sería suficiente para decirnos en qué consiste el conocimiento humano, incluido el conocimiento de las ciencias. La filosofía, como teoría del conocimiento, no sería necesaria. La misma ciencia podría elaborar una completa "teoría del conocimiento".

Si esto fuera así, tendríamos una primera respuesta, fácil y obvia, a nuestra pregunta por lo que podemos saber. Lo que podemos saber sería simple y sencillamente aquello que ahora saben las ciencias, y nada más. Y nada menos. Porque la esperanza positivista sería que, en el futuro, la ciencia podría llegar a saberlo *todo*. No sólo en el sentido de una "teoría del todo" que unificara las diversas teorías físicas, sino en el sentido de un verdadero saber completo sobre todas las cosas. Incluso aunque esta meta fuera simplemente un ideal no realizable nunca, sí podríamos responder que, en el presente, lo que saben las ciencias es en realidad "todo" lo que podemos saber con seguridad.

En este saber se incluiría por supuesto el saber sobre el ser humano, cuyos misterios se nos irían revelando en la medida en que las neurociencias pudieran saber más y más sobre nuestro cerebro. De este modo, tendríamos no sólo una respuesta a la primera pregunta de Kant por lo que podemos saber. También tendríamos una respuesta a la cuarta pregunta, a la "pregunta-resumen", que era la pregunta por lo que somos. La respuesta nos vendría a decir que somos el *homo sapiens*, aquella especie "sapiente" que en la evolución biológica habría llegado a tener la capacidad de desarrollar el saber científico,

un saber que paulatinamente iría apuntando hacia un saber total, que incluiría el saber sobre el ser humano.

Démonos cuenta que, en esta perspectiva, el *homo sapiens* es en realidad un *homo scientificus*, pues el único saber digno de consideración sería el saber de la ciencia. Solamente la ciencia, avanzando triunfalmente hasta convertirse en un saber universal, sería un saber legítimo. Ningún otro saber podría darnos la certeza de un conocimiento objetivo, válido para todos los seres humanos. Y esto significaría entonces que la segunda y tercera preguntas de Kant tendrían que ser respondidas por la ciencia. La ciencia tendría que decirnos qué es lo que *debemos hacer*, y la ciencia tendría que informarnos también sobre lo que *nos cabe esperar*.

Es cierto que, frente a estas cuestiones, la ciencia se siente todavía limitada. Tal vez sea más fácil decirnos por qué hacemos lo que hacemos que averiguar qué es lo que más bien deberíamos de hacer. Del mismo modo, es posible mostrar cómo pueden aparecer evolutivamente ciertas actitudes religiosas, pero más difícil le resulta a la ciencia determinar qué es una religión, y cuál es su verdad, si es que tiene alguna. Son cuestiones sobre las que volveremos. De una manera provisional, la tentación consistiría en decirnos que aquello que la ciencia todavía no puede averiguar, quedaría simplemente entregado al ámbito de las decisiones personales y subjetivas de cada uno. La moral sería una cuestión privada, y también lo sería la religión. Aquí lo único que se exigiría sería que esas cuestiones privadas, que la ciencia no puede decidir, fueran sometidas a la crítica y a la vigilancia, para evitar que se presentaran como verdades absolutas, con su consiguiente peligro de generar intolerancia.

2. Los límites del positivismo

Todo este panorama, aparentemente esperanzador, tiene sin embargo algunos límites, que son los límites de todo planteamiento positivista. Vamos a verlos más detenidamente.

1) En primer lugar, de todo este discurso sobre las posibilidades del saber científico queda en la oscuridad una cuestión central, que es la determinación de lo *qué es verdaderamente una ciencia*. ¿Cuál es la esencia de lo científico? La neurociencia no nos puede decir en qué consiste la ciencia. Una tomografía por emisión de positrones (PET) nos puede indicar, por ejemplo, qué áreas del córtex intervienen en el conocimiento científico. Sin embargo, esas mismas áreas del córtex intervienen en otras muchas actividades del intelecto, incluyendo la alquimia o la composición de horóscopos. Para saber qué es una ciencia, no basta con conocer qué áreas del cerebro están envueltas en su ejercicio.

Cuando se discute, por ejemplo, si el psicoanálisis es una ciencia, o si la medicina psicosomática es científica, nos estamos adentrando en un terreno que no es propiamente el de las ciencias, sino el de un discurso que quiere definir lo que son las ciencias. Se trata de un discurso normativo que, al ser discurso *sobre toda* ciencia, ya no se mueve en el mismo nivel de las ciencias. Cuando decimos, por ejemplo, que la ciencia formula leyes rigurosas, en forma matemática, las cuales pueden ser validadas experimentalmente, no estamos

haciendo pura historia de las ciencias. La historia de las ciencias sin duda podría ser una ciencia más. Pero al poner normas sobre lo que sea la ciencia, ya no estamos simplemente constatando lo sucedido en la historia. Lo que estamos haciendo, al demarcar criterios de cientificidad, es tratar de determinar qué es una verdadera ciencia, y por tanto estamos decidiendo de qué debería de tratar una historia de las ciencias. La historia de las ciencias necesita obviamente un saber previo sobre qué es lo que se puede entender como ciencia. Este saber previo, al establecer normas y criterios de cientificidad, se sitúa en un nivel distinto de las ciencias.

2) En segundo lugar, nos encontramos con las preguntas relativas al *valor mismo del conocimiento científico*. La ciencia es ciertamente una de las glorias del intelecto humano. Sin embargo, esta afirmación sobre el valor de la ciencia no es propiamente una afirmación científica. En realidad, una consideración meramente científica de la ciencia podría más bien limitar su valor, así como el valor de todo conocimiento humano. Si el cerebro humano ha surgido de hecho de una manera evolutiva, el valor de sus conocimientos será relativo a su utilidad evolutiva para una cierta especie (E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, I). ¿Cómo poder justificar entonces que la ciencia no es un mero engaño, dotado de utilidad evolutiva? El valor de la ciencia es su verdad. La ley de la gravedad no es una verdad humana, sino una verdad que es válida para toda especie, incluyendo una hipotética especie de extraterrestres. La verdad de la ciencia tiene que ser justificada de un modo que ya no es mera ciencia, sino reflexión acerca de la ciencia. Y esto nos sitúa de nuevo en un tipo de discurso distinto del de las ciencias, porque es un discurso *sobre* la ciencia, sobre *toda* ciencia.

3) En tercer lugar, hay otro tipo de dificultades respecto a la exclusividad de la ciencia. Desde el punto de vista positivista que hemos considerado, el único conocimiento válido sería el conocimiento científico, destinado a desplazar todo otro conocimiento anterior, incluyendo la filosofía, la magia, la alquimia o la religión. Sin embargo, la tesis de que el único conocimiento válido es el conocimiento científico *no es a su vez una tesis científica*. Paradójicamente, la tesis principal del positivismo no es una tesis científica. De nuevo nos encontramos que estamos haciendo un discurso de otro nivel. Un discurso que trata, en este caso, sobre el valor del conocimiento científico comparado con otros tipos de conocimiento. Ya no estamos en el nivel de la ciencia, sino en el nivel de un "meta-discurso" sobre las ciencias.

Nos encontramos entonces ante la necesidad de un nuevo tipo de saber, distinto de las ciencias. Se trata de un saber que habrá de decirnos qué es el saber humano, y cuáles son los distintos tipos de saber que son posibles para el ser humano, incluyendo el conocimiento propio de las ciencias. Se trata, además, de un saber que nos tiene que informar sobre cuál es la verdad que podemos esperar en cada uno de los distintos modos de conocimiento. Y, finalmente, se trata de un saber que nos deberá de informar sobre cuáles son los límites de cada una de las formas de conocimiento. Estamos entonces ante un saber sobre el saber, ante un saber que busca y ama el saber, y que en este sentido lo podemos llamar "filosofía", es decir, amor a la sabiduría.

3. El surgimiento de la filosofía

La filosofía, desde sus orígenes en la Grecia clásica, fue cuestionada, tanto por sus diferencias con el pensamiento tradicional, como también por su aparente inutilidad. Sin embargo, los filósofos griegos observaron desde muy pronto que, ya se declare uno en favor o en contra de la filosofía, en cualquiera de los dos casos está ya filosofando (Aristóteles, *Protréptico*, 2). Y es que, en realidad, cualquier consideración sobre la filosofía como modo de saber es de nuevo un discurso que trata sobre el saber mismo, sobre sus modos, sobre su valor, sobre su verdad, o sobre su utilidad. Y, por lo tanto, es filosofía.

Aquí nos encontramos ya con una diferencia entre las ciencias y la filosofía. El discurso sobre la ciencia, sobre su verdad y sus límites no es una ciencia. Sin embargo, el discurso sobre la filosofía, sobre su verdad y sobre sus límites es inevitablemente también filosofía, porque es también un saber sobre el saber, un amor a la sabiduría. Con ello resultan claras dos características de la filosofía. La filosofía, por una parte, tendría que mostrar su viabilidad como un saber reflexivo, un saber que se pregunta, no sólo por los demás saberes, sino también un saber que se pregunta por sí mismo. Aristóteles la llamaba "la ciencia que se busca" (Aristóteles, *Metafísica* 1060 a 4). Por otra parte, la filosofía es un saber *último*, en el sentido de que no hay otro saber sobre la filosofía, una meta-filosofía, sino que el saber sobre la filosofía es también filosofía. La filosofía pone fin a un posible regreso infinito de los saberes sobre sí mismos para constituirse como el último de los saberes.

Ahora bien, ¿es esto posible? ¿Cómo puede ponerse en marcha un saber de este tipo? Según Platón y Aristóteles, y según los grandes filósofos de todos los tiempos, la filosofía solamente se puede iniciar de una manera, que es la admiración. Admiración no significa simplemente una sorpresa, o un susto ante algo inesperado. Tampoco se trata simplemente de curiosidad. La curiosidad me lleva a sumergirme entre las cosas con las que me encuentro, para conocer sus secretos, y entender su funcionamiento. La curiosidad da origen a las ciencias. La admiración que pone en marcha la filosofía es algo distinto. La admiración no se dirige propiamente a las cosas, sino a algo mucho más inmediato que cualesquiera cosas, que es el saber sobre las cosas.

El saber sobre las cosas es algo admirable. Ahora bien, ¿qué hay admirable en el saber? Lo más admirable en el saber no son los procesos físico-químicos que realiza el cerebro para que sea posible el conocimiento. Lo admirable en el saber tampoco son los procesos evolutivos que llevaron a la existencia del cerebro humano. Todo esto son condiciones de posibilidad del saber, pero no el saber mismo. Como condiciones de posibilidad, todos estos procesos se mueven en el ámbito de las cosas conocidas, y no en el ámbito del conocer. Se trata, por ello, de procesos curiosos e importantes, pero a los que no se dirige propiamente la admiración que pone en marcha la filosofía.

Lo admirable del saber es algo que, en cierto modo atraviesa y trasciende al saber mismo. Y es que el saber es un modo en que las cosas *surgen* ante nosotros. Todos los saberes prácticos que usamos en nuestra vida cotidiana, todos los saberes de las ciencias, todos los saberes de la ética o de las religiones, no sólo presuponen el hecho de que las cosas surgen ante nosotros, sino

que son ellos mismos un modo en que se nos presentan las cosas, un modo que tienen las cosas de presentarse o surgir ante nosotros. Y este surgir, aparecer, o presentarse de las cosas es algo admirable. De ello es de lo que se admira la filosofía.

Ahora bien, ¿por qué es admirable el surgir de las cosas? La razón no está en que acontezca el surgir en lugar de no acontecer nada, como tal vez pensó la filosofía medieval y moderna. En el punto de partida de la filosofía no podemos situarnos fuera del surgir, como si estuviéramos en la mente de Dios antes de crear el mundo. En el inicio de la filosofía, estamos inexorablemente ante el surgir de todas las cosas que forman parte de nuestra vida. Lo admirable no comienza siendo que ese surgir acontezca, en lugar de no acontecer nada, sino simplemente que ese surgir es *verdadero*, y que es verdadero en una manera que podemos llamar insólita.

4. La verdad primera

Analícemos esto más despacio. Tomemos un acto sencillo, como el acto de percibir una cosa cualquiera, por ejemplo una pluma. El acto de ver una cosa consiste precisamente en un surgir de esa cosa. Al ver la pluma, esta surge ante mí como algo visto. Los actos, podemos decir, son el surgir, el aparecer, el presentarse de las cosas (Aristóteles, *Metafísica* 1048 a 30-31). Los griegos empleaban la expresión *hypárkhein* que puede traducirse literalmente como "surgir", tal como hemos hecho aquí (*hypo-árkhein, sub-regere*). En el ejemplo mencionado, el surgir es un acto visual: el acto de ver la pluma que hay ante nosotros.

Vemos entonces la pluma que surge ante nosotros. Pues bien, podemos dudar de lo que vemos en muchos sentidos. Puedo dudar si está bien descrito como una pluma o no es más bien un bolígrafo. Puedo dudar de si lo que estoy viviendo es un sueño, o una alucinación. Pero de lo que no puedo dudar es del hecho mismo de que estoy viendo esta cosa, sea cual sea mi estado de vigilia, o sea cual sea la descripción más adecuada de la misma.

La verdad de este acto de ver, que es el surgir de la pluma, no consiste en una verdad en el sentido usual. Clásicamente, la verdad se ha entendido como una coincidencia o una adecuación entre mis conceptos y las cosas, o entre mis afirmaciones (proposiciones) y las cosas. Pero aquí no hablamos de la verdad de nuestros conceptos o de la verdad de nuestras proposiciones. Aunque todos mis conceptos para describir la pluma, y todos mis conceptos para describir el surgir de la pluma fueran inexactos, sigue siendo absolutamente indudable que estoy viendo la pluma. El acto de ver la pluma, el surgir de la pluma, es absolutamente indubitable.

Se podría pensar entonces que la verdad consiste en indubitabilidad. Fue la idea de Descartes: encontrar una verdad a salvo de toda duda. Sin embargo, la indubitabilidad no deja de ser una caracterización externa de esta verdad, en el sentido de que simplemente la declaro como baluarte inaccesible a la duda. Lo interesante es preguntarnos qué tiene esa verdad para ser indubitable.

Ahora bien, si quiero calificar esta verdad del surgir de una manera más intrínseca, tal vez podría comenzar por decir que estamos ante una verdad que en cierto modo podemos llamar "absoluta". Por supuesto, aquí lo absoluto tiene que ser rápidamente precisado. Lo absoluto, en sentido etimológico, es lo que está *solutus ab*, es decir, lo que está "suelto" de otra cosa. En el caso de la verdad del surgir, podemos decir que se trata de una verdad que no hemos deducido a partir de otras verdades, sino que la hemos encontrado "suelta de" toda otra verdad.

Si la verdad del surgir fuera deducida de otras verdades, sería la verdad de una proposición. Y, en este caso, estaríamos abocados al así llamado "trilema de Münchhausen": toda proposición que pretenda verdad absoluta está abocada a un regreso infinito de deducciones (*regressus ad infinitum*), a un círculo lógico (*petitio principii*), o a un corte arbitrario y dogmático en la cadena de las demostraciones. Pero la verdad primaria de los actos no es la verdad de una proposición. En el trilema de Münchhausen, se sobreentiende que toda verdad es la verdad de una proposición, y que las proposiciones, para ser justificadas, tienen que ser deducidas de otras proposiciones. Sin embargo, la verdad primera no es la verdad de una proposición, ni tiene que ser deducida a partir de otras proposiciones. La verdad primera es la pura inmediatez del surgir.

Lo que es verdadero en el surgir, lo que es verdadero en los actos, es el hecho mismo de que las cosas surgen. En este sentido, podemos decir que estamos, no ante una verdad necesaria, o ante una verdad apodíctica, sino más bien ante una verdad puramente fáctica. La necesidad, o la apodicticidad caracterizan a las deducciones lógicas. Una verdad necesaria es, por ejemplo, la verdad de un silogismo: dadas unas premisas, la conclusión es necesaria, porque no es posible otra conclusión. Del mismo modo, se puede decir que la conclusión es apodíctica, porque apodíctico significa simplemente lo "demostrativo". Sin embargo, en el caso de la verdad de los actos, estamos hablando de algo primero y más radical. Es la verdad del mismo surgir como hecho. Es la pura facticidad de la verdad, cuando la verdad se entiende, no como un carácter de nuestras afirmaciones sobre el mundo, sino simplemente como un carácter del surgir.

Esto significa, desde otro punto de vista, que estamos ante una verdad *inmediata*. No llegamos al surgir que caracteriza nuestros actos a partir de otras verdades intermedias. Los actos son algo inmediato. Hemos considerado el acto de ver. Pero cualquier otro acto, como el de pensar, el de recordar, el de sentir, el de querer, el de calcular, etc., etc., tienen esta misma inmediatez. Es la inmediatez propia de las verdades primeras. Podemos dudar de lo que vemos, pensamos, recordamos, sentimos, queremos, calculamos, etc. pero no podemos dudar de que efectivamente están aconteciendo estos nuestros actos de ver, de pensar, de recordar, de sentir, de querer, de calcular...

La inmediatez del surgir ni siquiera se nos impone como se puede imponer algo ajeno a nosotros. Más bien esa inmediatez es lo más íntimo y cercano a nosotros mismos. Podemos verlo así: el surgir de los actos es lo que caracteriza nuestra propia vida. Aquí la vida no significa las células que hacen posible la vida, sino la unidad viva de nuestros actos en su inmediatez primera. Los

actos de ver, de pensar, de recordar, de sentir, de querer, de calcular, etc. son aquello que constituye la fibra misma de nuestro vivir. La vida acontece como el surgir de los actos en su verdad primera.

La filosofía puede ser una "ciencia que se busca" a sí misma precisamente porque trata sobre lo más inmediato a nosotros mismos. Al tratar sobre las ciencias, o al tratar sobre cualquier otro tipo de saber, o al tratar sobre sí misma, la filosofía está tratando sobre lo más inmediato a nosotros mismos, que son los actos. Podríamos entonces decir que la filosofía puede ser un saber último, precisamente porque es un saber primero. Un saber que, antes de tratar de las cosas que surgen, trata del mismo surgir. No sólo eso. La filosofía puede tratar sobre todas las demás cosas sobre las que tratan las ciencias, o los demás saberes humanos. Pero las trata en una perspectiva propia: como modos del aparecer, como modos del surgir. Por eso, todas las "filosofías segundas" remiten siempre a la filosofía primera, que es el análisis mismo del surgir en cuanto tal.

5. Actos y cosas

La verdad primera de los actos es, sin duda, algo admirable. Pero es aún más admirable si consideramos lo siguiente. Volvamos al acto de ver una pluma. La pluma surge ante nosotros. La verdad primera no le corresponde a la pluma, sino al mero surgir. Podemos dudar de que lo que vemos sea realmente una pluma, pero no de que la estamos viendo. El acto tiene una verdad primera, que es absoluta e inmediata. Y, sin embargo, curiosamente, el acto de ver no puede ser visto. Como tampoco puede ser visto ninguno de nuestros actos. Los actos son invisibles (Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*). Podemos ver los movimientos corporales que acompañan a ciertos actos, pero no el acto mismo. Los actos son invisibles precisamente porque son tan inmediatos a nosotros mismos que no son cosas que surjan en otros actos, sino el surgir mismo de las cosas.

Podemos decirlo entonces de esta manera. Los actos son el surgir de las cosas. Y como son el surgir de las cosas, los actos no son cosas. Aquí nos encontramos con una dualidad muy interesante entre actos y cosas. Decimos dualidad, no dualismo. Hay una dualidad porque los actos, precisamente porque son el surgir de las cosas, nunca son cosas que surjan ante nosotros. Los actos permanecen en su inmediatez primera, como la vida invisible que acontece en todos nosotros. Los actos nunca son cosas, porque no surgen, sino que son el surgir mismo de las cosas. Ésta es la dualidad entre acto y cosa.

Ahora bien, por otra parte, los actos son inseparables de las cosas. Los actos son justamente el surgir de las cosas. Por eso no hay acto sin cosa. No hay acto de ver sin una cosa vista, ni acto de pensar sin una cosa pensada, ni acto de sentir sin una cosa sentida, ni acto de imaginar sin una cosa imaginada, etc. Ningún dualismo es posible, precisamente porque los actos no son separables de las cosas. Las cosas, en este sentido son algo en cierto modo constitutivo de nuestra vida. Si nuestra vida es el fluir de nuestros actos, no hay vida sin cosas, como expresaba Pablo Neruda en su "Oda a las cosas":

No sólo me tocaron
o las tocó mi mano,
sino que acompañaron
de tal modo
mi existencia
que conmigo existieron
y fueron para mí tan existentes
que vivieron conmigo media vida
y morirán conmigo media muerte.

Esta dualidad no dualista nos permite entender la radical alteridad que las cosas presentan en nuestros actos. Las cosas surgen en nuestros actos como radicalmente distintas de los mismos, precisamente porque los actos no son cosas, sino el surgir de las cosas. A esta alteridad radical entre actos y cosas la podemos designar con el término zubiriano de "realidad" (Zubiri, *Inteligencia sentiente*, vol. 1). Desde este punto de vista, la realidad no sería una zona de cosas fuera de nosotros mismos, sino un carácter que tienen todos nuestros actos, y es que en ellos las cosas surgen como algo distinto de los mismos.

De ahí que podamos aprovechar para nuestro análisis la etimología del mismo término "surgir". El "surgir" proviene *sub-regere*, algo así como un "regir desde abajo". El regir indicaría esa alteridad radical que las cosas presentan en el surgir. Las cosas se presentarían, en nuestros actos, como algo que los rige, en el sentido de tener una autonomía respecto a ellos. Las cosas no surgen como algo que estuviera "dentro" de nuestros actos, sino como algo dotado de una autonomía radical, como algo que en este sentido los rige, en cuanto que se presenta como radicalmente distinto de ellos.

Pero también podemos entender el "sub-" del surgir. Al surgir, las cosas se presentan con alteridad radical. Y, precisamente por ello, las cosas no remiten a nuestros actos, como si fueran algo provocado o dependiente de los mismos. Un color azul no se presenta en nuestros actos visuales como algo dependiente de nuestra vista, sino como algo que seguiría siendo azul, con independencia de que lo veamos o no. Por supuesto, la teoría óptica nos dice que no hay colores con independencia de nuestro sentir. Pero la descripción de su surgir nos presenta un dato que es necesario entender, y es que los colores se presentan, en nuestros actos, como algo radicalmente distinto de ellos.

Y esto, que pareciera legitimar toda ingenuidad, es precisamente lo que hace posible la teoría. Las cosas, precisamente porque se presentan como radicalmente distintas de nuestros actos, nos permiten trasladarnos (y esto sería el *sub-*) a algo que está más allá de nuestros actos, a algo que las explica. Así, por ejemplo, el color azul puede ser explicado últimamente recurriendo a una teoría física de la luz y a una teoría fisiológica de la percepción. La teoría consiste justamente en el intento de explicar lo que hay en nuestros actos a partir de otras cosas que están más allá de los actos, y que explican el surgir de las cosas en ellos. El ser humano se encuentra remitido, desde las cosas que hay en nuestros actos, hacia otras cosas que ya no son meras "cosas", sino también, al mismo tiempo, "causas" de lo que surge en nuestros actos.

6. Filosofía primera y ciencia

Con esto, se van presentando ante nuestros ojos al menos dos grandes tipos de saber. Por una parte tenemos el saber de la filosofía, que atiende precisamente al surgir, es decir, a los actos en los que surgen todas las cosas. La filosofía ya no es simplemente el último de los saberes. Es también el primero de ellos, porque trata de las cosas más inmediatas a nosotros mismos. Trata de los actos, y con ello trata de la vida misma, entendida ahora como un surgir ante nosotros de todas las cosas. Su intención es precisamente determinar cada vez más rigurosamente qué es el surgir. El rigor de la filosofía consiste en analizar de manera estricta, esto es, "estrecha", no las cosas que surgen, sino el mismo surgir. Si a la filosofía, en su radicalidad primera, le interesa lo que surge en nuestros actos, es precisamente como la única vía disponible para analizar lo más inmediato a nosotros mismos, que no es otra cosa que el surgir.

La filosofía, así entendida, lejos de ser un esfuerzo monológico, tiene una historia colectiva. De hecho, toda la historia de la filosofía, desde los griegos hasta ahora, puede ser entendida como un magno esfuerzo por entender el surgir. El surgir, para los griegos, fue precisamente el brotar que se expresa con la palabra *physis*. En la edad moderna y contemporánea, este surgir fue centralizado en el *cogito* humano, y de este modo, el análisis del surgir se convirtió en un análisis de la vida humana, en distintas aproximaciones y perspectivas. Hacer filosofía sigue siendo hoy analizar el surgir, en una manera colectiva, mediante la repetición (*Wiederholung*), precisión, corrección y actualización de todos los análisis precedentes.

Los saberes científicos, por su parte, no pretenden analizar nuestros actos, sino que pretenden conocer las causas de las cosas. Ante las cosas que surgen en nuestros actos, las ciencias se preguntan por el porqué de ese surgir. Lo hacen, precisamente porque el surgir mismo remite, más allá de sí mismo, hacia las cosas que surgen. Y para explicar el porqué del surgir, las ciencias determinan que otras cosas son las causas de las primeras. De este modo, las ciencias, aunque en el fondo se mueven en el horizonte del surgir, y preguntan por el porqué del surgir, no atienden al surgir en sí mismo, sino que atienden a las cosas, ligadas ahora por vínculos causales y explicativos. Todo saber humano aspira a esta dimensión explicativa. Lo propio de las ciencias modernas es haber logrado dar una estructura matemática y una validación experimental a esta estructura propia de todo conocimiento.

7. La persona

Nos preguntábamos por lo que podemos saber. Ahora sabemos más sobre ese saber. Pero también sabemos más sobre nosotros mismos. ¿Qué es lo que sabemos sobre nosotros mismos? Podemos tal vez pensar en dos imágenes del ser humano, que de alguna manera se nos han hecho insuficientes. Para unos, el ser humano sería simplemente una cosa más entre las cosas. Eso sí, una cosa viva, y una cosa evolucionada altamente. Pero, en definitiva, un conjunto de átomos y moléculas. Para otros, el ser humano tendría algo más

dentro de sí mismo, algo así como un alma, o un espíritu, alojado dentro de su cuerpo.

En principio, no es esto lo que nos ha presentado este pequeño ejercicio de filosofía. La tesis materialista, o la tesis dualista son, en cualquiera de los casos, explicaciones de lo que podemos comprobar de una manera inmediata y descriptiva. En la explicación materialista, lo que acontece en nuestros actos se explica a partir de los datos neurológicos y fisiológicos, en definitiva, a partir de ciertas "cosas". En la explicación dualista, ciertos actos se explican apelando a una "cosa" llamada alma, distinta del cuerpo. Pero antes de las explicaciones, tenemos la descripción. Y en la descripción hemos encontrado algo distinto: son los actos como algo inmediatamente accesible, y distinto de las cosas que en ellos surgen.

Observemos ahora que nuestro cuerpo nos es dado en esta manera. Ciertamente, el cuerpo nos es dado como una cosa, aunque sea una cosa muy curiosa a la que nunca podemos ver en todos sus aspectos. Nunca nos vemos la cara, o la espalda, más que mediante espejos u otro tipo de técnicas indirectas. Pero nuestro cuerpo, en estos casos, se nos presenta ciertamente como una cosa que surge en nuestros actos. No sólo están los actos de ver. Podemos por ejemplo tocar nuestra cara. O podemos sentir un dolor en nuestro estómago, etc. O sentimos calor o frío. O sentimos nuestro cuerpo como algo que se mueve, o que está en equilibrio, etc.

En todos estos casos, el propio cuerpo nos es dado en una doble manera. Por una parte, el cuerpo es una cosa que surge en nuestros actos. Vemos nuestra mano. O tocamos nuestra mano con la otra mano, etc. Pero, por otro lado, el cuerpo es también el lugar en el que acontecen todos nuestros actos. Los actos visuales, los actos de tacto, los actos de oído, los actos de olfato, los actos de pensamiento, de imaginación, etc. nos son dados siempre como actos situados en el "aquí" de nuestro cuerpo. Todos nuestros actos, con mayor o menor determinación, acontecen corporalmente.

El surgir de las cosas para nosotros, su aparecer, tiene lugar en nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo es, por así decirlo, el "lugar geométrico" del surgir. Por eso nuestro cuerpo nos es dado de una forma muy especial. Nuestro cuerpo no surge solamente como una cosa (los alemanes dirían *Körper*), sino que nuestro cuerpo acontece también como "cuerpo vivo" (los alemanes dirían *Leib*). La vida, como acto, como surgir de las cosas, acontece en el "aquí" de nuestro cuerpo. A este cuerpo que no es solamente cosa, sino cuerpo vivo, lo podemos llamar también, utilizando una terminología de origen hebreo, "carne". La carne es el cuerpo en cuanto que nos es dado al mismo tiempo como cosa y como el "lugar geométrico" del surgir de todas las cosas.

¿Quiénes somos entonces? Podemos decir tal vez que somos "personas". El término persona tiene una etimología científica un tanto difícil. Posiblemente está emparentado con una palabra etrusca (*phersu*) que designaba la "máscara". Sin embargo, los latinos le dieron a la persona una etimología popular. Desde su punto de vista, la máscara utilizada por los actores en el teatro sería llamada *persona* precisamente porque esa máscara "resonaba" (*personare*) cuando los actores hablaban tras ella. Se trata entonces de un término muy adecuado para describir lo que hemos encontrado en nuestro ejercicio filosófi-

co. El cuerpo humano no sería pura cosa, sino que, al mismo tiempo que es cosa, nuestro cuerpo es el lugar donde "resuenan" los actos.

Este modo de darse de nuestro cuerpo tiene lugar en un plano puramente descriptivo, antes de las explicaciones que apelan a otras cosas (neuronas, cerebro, alma) para explicar lo que no es inmediatamente dado. Ahora bien, lo inmediatamente dado tiene una verdad primera, absoluta e inmediata, que no queda nunca anulada por las verdades segundas que nos dan las explicaciones.

Este modo de considerar lo que somos, aunque ha sido obtenido a partir de un análisis filosófico, no contradice lo que las ciencias nos dicen sobre nosotros mismos. En los intentos de establecer diferencias entre los primates superiores (los demás primates superiores) y nosotros, los etólogos encuentran que el ser humano está dotado de una impulsividad muchísimo más reducida que la de los chimpancés, bonobos, orangutanes o gorilas. La razón estaría precisamente en la alteridad radical que hemos encontrado en nuestra experiencia de las cosas. No sólo eso. Los primates superiores serían incapaces de atender a los procesos, para fijarse solamente en los resultados de los procesos. Los niños, desde muy pronto, se fijan en los procesos mismos, incluso a costa de posponer la satisfacción de los deseos. Es como si la alteridad radical de las cosas en nuestros actos nos permitiera atender los actos mismos, al surgir de las cosas, y no sólo a las cosas que surgen.

8. *La crisis*

¿Qué tiene esto que ver con la crisis contemporánea? Vamos a ir viendo en las siguientes conferencias, que estarán relacionadas con la ética y la religión. Sin embargo, podemos ya adelantar una tesis, que trataremos de ir comprobando paulatinamente. La crisis contemporánea no sería simplemente una crisis referida a nuestras instituciones económicas o políticas, nacionales o internacionales. La crisis estaría referida también a nuestra propia auto-comprensión como seres humanos. El ser humano se habría ido reduciendo a sí mismo paulatinamente a una cosa, por compleja y evolucionada que esta fuera, y habría tendido a medirse a sí mismo solamente por las cosas.

¿Por qué se ha reducido el ser humano a cosa? Aquí la razón no estriba simplemente en que las ciencias se limiten a las cosas, para explicarnos unas cosas a partir de otras, que serían las "causas" de las primeras. El problema es más profundo. Cuando nos negamos a la pregunta por lo que sean las ciencias, y por su modo más propio de verdad, la única justificación que queda para la ciencia es la de su utilidad técnica. Las ciencias serían valiosas, ya no por ser verdaderas, sino simplemente por producir resultados. La ciencia se convierte en tecnociencia, y el ser humano, separado de la verdad, es valorado solamente en función de los resultados que produce, es decir, es valorado como cosa, y en función de las cosas.

Respecto a la utilidad, los griegos ya pensaron que lo aparentemente inútil es en realidad lo más valioso. Cuando algo es valorado por su utilidad, lo que estamos diciendo es que nos encontramos con algo que, en realidad, no es valioso por sí mismo, sino en función de otra cosa, que sería la verdaderamente valiosa. Se construyen puentes para que pasen los coches, los coches pasan

para que las personas puedan ir a trabajar, van a trabajar para ganar dinero, ganan dinero para pagar su casa, pagan su casa para tener dónde descansar, descansan para poder ir a trabajar, etc., etc., etc. Si queremos evitar un círculo vicioso de "paras", o el que la vida se nos vaya en puro humo, tiene que haber, en esta cadena de utilidades, algo que ya no se haga para otra cosa, sino que sea valioso por sí mismo. Lo valioso por sí mismo es entonces estrictamente *inútil*, porque ya no sirve para otra cosa. Pero entonces lo inútil se nos muestra como lo verdaderamente importante, porque es lo que da el sentido a todo lo demás.

Los griegos entendieron que, entre esas cosas que no hacemos en función de otras, está la misma filosofía. Ciertamente, la filosofía no es una técnica, sino un saber que resulta valioso por sí mismo. Como tal, la filosofía nos ha mostrado hoy algo decisivo, que puede empezar a dar algún sentido a todo lo que hacemos. Hemos atendido a las cosas solamente, olvidando el surgir de las cosas. Hemos atendido a las cosas, y no a los actos que constituyen nuestra propia vida. Unos actos que determinan nuestro carácter personal, y que nos muestran como el ámbito en el que acontecen una verdades tal vez modestas, pero absolutas. Somos personas, y no meras cosas. La filosofía es, por de pronto, el ejercicio de enseñarnos a ver lo invisible, a captar eso que, siendo lo más inmediato a nosotros mismos, es distinto de todas las cosas que vemos. Ya lo sabían los griegos. Como nos dice Aristóteles:

"La contemplación (*theoría*) de la verdad es a la vez difícil y fácil. Señal de ello es que nadie puede atinar completamente, ni tampoco pueden fallar todos, sino que cada uno logra decir algo sobre el surgir (*physis*). Y si bien cada uno logra decir muy poco o nada, de todos conjuntamente se obtiene algo relevante. De modo que nos encontramos como en el refrán que dice '¿quién no acertará disparando a una puerta?' En este sentido es fácil. Pero el hecho de poder alcanzarla en su conjunto, sin poder obtener cada parte hace evidente su dificultad. Y probablemente, siendo la dificultad de dos tipos, su causa no se encuentra en las cosas, sino en nosotros mismos. Y es que así como los ojos del murciélago están ciegos respecto a la claridad del día, del mismo modo la inteligencia de nuestra vida (*psykhé*) se comporta respecto a aquello que de suyo (*physei*) es lo más patente de todo (*phanerótata panton*)."
(Aristóteles, *Metafísica* 993 a 30 – b 11).

La filosofía es un trabajo colectivo, que trata de decir algo sobre la verdad primera de nuestros actos. Pero esta verdad es paradójica: por una parte es lo más inmediato a nosotros mismos, lo más patente. Pero por otro lado, lo más cercano a nosotros, a fuer de cercano, no está nunca ante nosotros, como sí lo están las cosas que surgen. Lo más cercano es el puro surgir de las cosas, que nunca surge como cosa. En cuanto puro surgir, es invisible. Y, sin embargo, lo invisible es lo más verdadero, y lo más decisivo para entender quiénes somos.

II. ¿Qué debemos hacer?

La segunda de las preguntas kantianas, que hemos tomado como hilo conductor de estas conferencias, se refiere a lo que debemos hacer. Se trata de la pregunta por la moral o la pregunta ética. Los dos términos, moral y ética, tienen una etimología muy similar, aunque el primero deriva del latín y el segundo del griego. Ambos se refieren al comportamiento o a las costumbres (*êthos, mores*) del ser humano. Normalmente, el término "moral" se ha utilizado más en un contexto religioso, como cuando se habla de la "teología moral", mientras que los filósofos suelen preferir el término "ética". Dentro de la misma filosofía, se utiliza el término "moral" para designar a las costumbres, valores o comportamientos fácticos de una persona o de un grupo, como cuando se habla de la "moral de los bosquimanos", mientras que el término "ética" se utiliza a menudo para hablar de la reflexión filosófica sobre esos comportamientos.

La reflexión ética se hace especialmente necesaria cuando acontece una crisis de la moral concreta de un grupo social. En España, al final del franquismo, se puso muy de moda hablar de ética, en gran parte porque los modos tradicionales de comportamiento, heredados en gran medida del catolicismo, ya no se consideraban plausibles o viables. Del mismo modo, en la actualidad, asistimos a una crisis, más o menos mayor, de muchos de los ideales surgidos con la transición. Tanto la democracia como el estado de bienestar están en crisis. La democracia parece haberse institucionalizado junto a una corrupción que parece ya endémica, a la vez que las mismas libertades democráticas son percibidas como una fuente de inestabilidad, desatándose fuertes tendencias hacia su reducción. Por otra parte, el estado de bienestar parece ya poco viable en una situación global en la que las viejas economías nacionales ya no son autónomas, y tienen que competir con las condiciones laborales que se dan en otras partes del planeta. Y, si la democracia y el estado de bienestar definieron lo que muchos entendieron como la Europa que iba a redimir a España de sus males tradicionales, habría que decir que ese mismo modelo europeo está en crisis.

Parte de esa crisis tiene que ver con la mundialización de los vínculos sociales. Las morales tradicionales hacen crisis no sólo cuando se ven confrontadas con nuevos problemas, a los que parecen no poder responder, sino también cuando se encuentran con otros modos de comportamiento, distintos de los propios. La globalización de los vínculos sociales conlleva la aparición de una verdadera sociedad planetaria, la cual sin embargo está atravesada por grandes diferencias morales y culturales. Mientras que los vínculos económicos y ecológicos alcanzan caracteres verdaderamente globales, los modos de comportamiento están todavía gobernados por las diversas tradiciones morales o religiosas de los distintos pueblos. Con frecuencia, esta globalización es percibida como una verdadera amenaza, y surgen distintos movimientos de afirmación de lo autóctono, ya sean movimientos de tipo nacionalista, ya sean los integrismos religiosos. En otros casos, frente a estos movimientos más o menos "reaccionarios", la única alternativa de la que se dispone es el refugio en una especie de individualismo radical, en el que no queda ningún lugar para las

respuestas altruistas. Y, sin respuestas altruistas, difícilmente se puede esperar la construcción de una alternativa a las viejas morales ya erosionadas, o a las respuestas meramente reaccionarias.

De hecho, el mero individualismo parece incapaz de poner límites a uno de los más graves problemas de la crisis de la humanidad contemporánea, que es la crisis ecológica. Una crisis ecológica que, a su vez, no parece que pueda resolverse sin que la humanidad pueda llegar a hacer viables acuerdos globales, vinculantes para todos los pueblos. Y esto nos pone de nuevo ante otro de los ejes de la crisis contemporánea, que es la ausencia de instituciones globales capaces de decidir de una manera democrática en nombre de la humanidad. Cuanto más poderosas son las instituciones globales, son también más elitistas, y menos democráticas. En un contexto así, parece difícil alcanzar acuerdos globales que contemplen la protección del planeta, en interés de toda la humanidad. Y parece también difícil evitar el aumento de las tensiones globales entre las distintas potencias.

Evidentemente, en estas disputas sobre distintos modos de comportamiento permanece implícita la pregunta sobre quién es verdaderamente el ser humano. La ética está directamente relacionada con la pregunta-resumen de Kant, según la cual todas los interrogantes de la razón se resumirían en la indagación de quiénes somos. No cabe duda que saber sobre nuestro comportamiento es una manera privilegiada de saber sobre nosotros mismos. De hecho, en la sesión anterior llegamos a la conclusión de que los actos constituyen precisamente el ámbito de las verdades primeras, aquellas que se encuentran en el punto de partida de la filosofía. Podemos dudar sobre las cosas que sabemos, pero no sobre el saber mismo como acto. Podemos dudar de las cosas que vemos, pero no del ver mismo como acto. Y esto mismo sucede con todos los actos humanos, sean actos de pensar, de sentir, de querer, de recordar, de imaginar, de calcular, etc. Todos ellos componen el ámbito primigenio de las verdades primeras, sobre las que versa la filosofía.

Por supuesto, también aquí la filosofía se encuentra llamada al diálogo con las ciencias. Pero también en este lugar podremos observar la diferencia de enfoque entre la filosofía y las ciencias. Comencemos considerando algunos datos que, sobre el comportamiento humano, nos pueden proporcionar las ciencias, para después considerar su dimensión filosófica:

1) En primer lugar, en gran medida las ciencias nos pueden decir perfectamente qué es lo que hacemos, y diferenciar nuestro comportamiento respecto al comportamiento de otras especies animales.

2) En segundo lugar, las ciencias nos pueden decir también por qué hacemos lo que hacemos, investigando las causas que explican un determinado comportamiento.

3) Y, en tercer lugar, las ciencias puede también establecer relaciones funcionales entre determinados comportamientos, mostrando las conexiones que existen entre ciertas acciones y sus resultados.

Veamos estos tres puntos más detenidamente.

1. El comportamiento específicamente humano

En los tiempos recientes, la antropología ha ido poniendo en duda muchas de las presuntas diferencias entre el ser humano y otros primates superiores, es decir, los chimpancés, los bonobos, los gorilas y los orangutanes. Algunos primates superiores pueden aprender varios miles de palabras, y utilizarlas (con ayuda de un ordenador) en la composición de frases sencillas. Los chimpancés captan las relaciones causales entre distintos objetos, y precisamente por ello pueden fabricar herramientas. Otros chimpancés pueden imitar su técnica, dando lugar así a verdaderas líneas de tradición, que permiten distinguir a unos grupos de otros. Los primates superiores también muestran emociones muy semejantes a las nuestras, como el duelo, o incluso la negación del mismo. Los chimpancés pueden distinguir también entre un comportamiento de un congénere que les perjudica y el perjuicio que resulta de la intervención de un tercero (por ejemplo, un humano) que favorece a ese congénere. En cierto modo, captan a posible responsabilidad del congénere y actúan en consecuencia.

Sin embargo, la diferencia entre la especie humana y los demás primates resulta obvia si atendemos al desarrollo de la cultura, de la técnica, de la ciencia y de las instituciones humanas. ¿Cómo se explican estas diferencias? Hay algunas características del comportamiento humano que nos pueden dar algunas claves importantes.

a) Una de estas claves es lo que podríamos llamar la menor impulsividad. Los chimpancés, incluso cuando entienden que una determinada opción va en su contra, no pueden evitar elegir aquella que les da una recompensa placentera inmediata. Por ejemplo, al elegir entre dos cuencos con uvas, siendo el otro para un congénere y rival, los chimpancés eligen siempre el que tiene más uvas, aunque hayan entendido perfectamente que esto significará inevitablemente que les sea entregado el otro cuenco. En cambio, si la experiencia se repite sustituyendo las uvas por algo que las simbolice (unas canicas), los chimpancés eligen siempre el cuenco con la menor cantidad, mostrando que han entendido las reglas del juego, pero no han podido resistir su impulsividad. Cuando experimentos equivalentes se realizan con niños, éstos son capaces de retrasar o inhibir totalmente sus respuestas instintivas. Significativamente, algunos estudios sugieren que los niños que tienen más éxito en esto son también los que mejores resultados obtienen posteriormente en las pruebas de inteligencia.

Esto nos pone ante las raíces mismas de eso que se llama, tal vez un tanto pomposamente, la libertad. La libertad no consiste en que nuestra especie carezca de tendencias estímulo-respuesta como las que podemos encontrar en otros animales. Esas tendencias están presentes, y determinan una gran parte de nuestro comportamiento. Lo propio de nuestra especie consiste más bien en la capacidad de limitar esas tendencias impulsivas, retrasándolas o incluso inhibiéndolas. La libertad, por tanto, no puede ser nunca una especie de auto-determinación espontánea en el vacío, sino más bien un modo de controlar y regular unas tendencias ya existentes, sobre las que el ser humano puede

ejercer su "derecho de veto" (Benjamin Libet). Una razón más para no separar al ser humano de su corporeidad.

b) Una segunda característica del comportamiento humano, que nos diferencia de los animales, está posiblemente muy relacionada con la impulsividad. Y es que el ser humano, al poder retrasar o inhibir sus respuestas, no solamente está capacitado para atender al resultado de sus acciones, sino también para atender a las acciones mismas. De ahí la importancia que, para el ser humano, revisten los procesos. En algunos experimentos muy significativos, los chimpancés y los niños aprenden, ante una caja opaca, a realizar ciertos procesos que tienen por resultado que, al final de las distintas manipulaciones, se obtenga una recompensa, tal como puede ser una uva para el chimpancé o una golosina para el niño. A continuación se muestra la misma caja, pero ahora transparente, de tal modo que los chimpancés y los niños pueden ver que solamente la última palanca era la que producía la caída de la uva. Pues bien, los chimpancés captan inmediatamente la conexión causal, y, saltándose todos los mecanismos irrelevantes, proceden a activar la palanca que hace caer la uva. Curiosamente, los niños, aunque ven la misma conexión causal, siguen repitiendo todo el proceso, tal como fueron instruidos. El experimento, realizado en distintas culturas con los mismos resultados, nos muestra unos niños aparentemente menos "listos", pero significativamente más capaces de seguir unas reglas, en lugar de lanzarse inmediatamente a obtener unos resultados.

c) Una tercera característica del comportamiento humano posiblemente está relacionada con esta capacidad de atender a los actos, en lugar de atender solamente a las cosas. El ser humano, al tener en cuenta los actos, puede también compartirlos. Hay una actividad que aparece muy temprano en los niños, antes de que surja el lenguaje, y que, en cambio, los primates superiores nunca logran realizar como los humanos. Es el sencillo acto de señalar con el dedo índice, la llamada "función deíctica" o, simplemente, el "indicar". Cuando un niño de apenas un año indica algo, o mira en la dirección en la que se le indica, está compartiendo un acto con la otra persona. Los dos están mirando en la misma dirección, y atendiendo a la misma cosa, pero al mismo tiempo los dos están inmersos en un acto compartido, que en este caso es el acto de ver la misma cosa. Los chimpancés parecen jamás llegar a entender esto. Espontáneamente no entienden el gesto, ni lo practican. Si se les entrena para ello, solamente ejercen la función deíctica para pedir cosas que les interesan. Pero jamás entienden que, cuando un humano les indica algo, les puede estar llamando la atención sobre algo que interesa al chimpancé, y no al humano.

Esto nos muestra algo que ha llamado poderosamente la atención de los antropólogos: los primates superiores parecen funcionar siempre en lo que podemos llamar el "modo yo", mientras que los niños muy pronto aprenden a funcionar en "modo nosotros". Por supuesto, esto no quita que los chimpancés realicen actos de ayuda a sus semejantes, o que emprendan actividades en común, como la caza. Sin embargo, todo parece indicar que estos comportamientos, o son reacciones meramente instintivas, o obedecen simplemente al deseo de maximizar el propio beneficio mediante la cooperación. En cambio, los seres humanos parecen tener desde muy temprano la capacidad de compartir actos, poniéndose en la perspectiva del otro, para de este modo realizar

acciones genuinamente colectivas, en las que se persiguen resultados comunes.

Algunos experimentos nos indican esto de forma muy clara. Por ejemplo, en los juegos de oferta, los chimpancés aceptan siempre cualquier cantidad superior a cero, mientras que los seres humanos rechazan de promedio las ofertas inferiores al 20%, provocando que ninguno de los dos jugadores obtenga nada. En esto, los chimpancés son de nuevo más "listos", porque maximizan el propio beneficio, mientras que los humanos muestran tener un sentido mucho más arraigado de la equidad. Y lo tienen, porque saben que el otro puede ponerse en su propia perspectiva, y pensar en modo "nosotros", y esperan que lo haga así. Por eso también los seres humanos practican algo que nunca aparece en los demás primates superiores: el llamado "castigo altruista", donde se penaliza el daño hecho a terceros. Los chimpancés, en cambio, solamente castigan el daño sufrido por ellos mismos.

d) Todas estas características posibilitan que entre los seres humanos aparezca algo que solamente encontramos entre ellos, y que son las reglas e instituciones. El ser humano, precisamente porque puede adoptar la perspectiva del otro, y funcionar en modo "nosotros", puede ver las situaciones "a vista de pájaro", es decir, desde la perspectiva de un observador neutral, y preguntarse cómo "se" hacen las cosas. De hecho, el lenguaje mismo es la primera de las instituciones. El nacimiento del lenguaje ocurre cuando ciertos sonidos quedan fijados para orientar ciertas acciones, dándoles un sentido determinado, en función de las cosas que en ellas surgen. Ciertamente, los chimpancés pueden aprender palabras, y utilizarlas para pedir cosas, o para dar órdenes. Pero sólo el ser humano puede utilizar el lenguaje con el mero propósito de transmitir información desinteresadamente. Esto es lo que explica el desarrollo espectacular y acumulativo de la cultura humana, incomparable con lo que observamos en otras especies.

No sólo eso. El surgimiento de las instituciones incluye la pregunta que se interroga no sólo cómo se hacen o se han hecho las cosas, sino también por el cómo se deberían hacer. Los seres humanos pueden discutir, y llegar a decisiones, sobre cuál es el comportamiento más adecuado, que todos debieran seguir en las mismas circunstancias. La moral es un hecho insólito en la evolución, algo que encontramos solamente entre los seres humanos, y que se apoya en las estructuras anteriormente mencionadas. Observemos que, cuando hablamos aquí de moral, no nos referimos a una moral concreta, como podría ser la de los zulús o la de los persas, sino al hecho de tener una moral. Solamente el ser humano se pregunta por lo que "se" debe hacer, más allá de los intereses o de los impulsos espontáneos, y responde a esta pregunta introduciendo o reformando distintas instituciones que nos dicen qué es lo que debemos hacer.

En definitiva, la antropología nos dice que los seres humanos, a diferencia de los demás primates superiores, somos seres morales. Sin embargo, con ello todavía no se nos responde a la pregunta por lo que debemos hacer. Una cosa es decirnos que, de facto, somos una especie que no tiene predeterminado instintualmente su comportamiento, sino que tiene que determinarlo recu-

rriendo a la introducción de distintas instituciones, y otra cosa es decirnos qué es lo que efectivamente debiéramos hacer.

2. *Por qué hacemos lo que hacemos*

Para tratar de responder a la pregunta por lo que debemos hacer, podríamos tratar de preguntarnos por qué hacemos lo que hacemos. Sin duda, en este plano, las ciencias humanas y sociales han ido aclarando muchos de los misterios del comportamiento humano. Pensemos todo lo que la psicología moderna nos ha ido mostrando sobre los nuestras motivaciones inconscientes, desvelando el influjo que nuestro pasado, especialmente nuestra infancia, tiene en nuestro presente. O también pensemos en todos los avances de la psiquiatría, posibilitando el tratamiento farmacológico de enfermedades que en otro tiempo resultaban perfectamente incomprensibles. Del mismo modo, las ciencias sociales nos ayudan a entender la génesis de los comportamientos humanos, mostrando por ejemplo, las conexiones existentes entre la economía, la religión, la moralidad sexual, etc. En todo ello, la filosofía se limita simplemente a recibir las explicaciones de las ciencias, y a integrarlas en su propio discurso.

Estas explicaciones de las ciencias pueden resultar especialmente esclarecedoras respecto de algunos problemas clásicamente tratados por la filosofía. Así, por ejemplo, los griegos se propusieron el problema de la relación entre nuestra inteligencia y nuestra moralidad. Sócrates pensaba que toda acción inmoral tenía como causa la ignorancia: si el ser humano conociera el bien, simplemente lo realizaría, porque eso es lo bueno para él. El que el ser humano actúe mal se debería al hecho de que el ser humano confunde con bienes lo que en realidad son males. Frente a esta tesis socrática, Aristóteles propuso el problema del "incontinente" (*akratés*). El incontinente no sería simplemente el libertino que se propone seguir sin más el dictado de sus deseos. El incontinente, a diferencia del libertino, sabe que lo que hace está mal y, además, en cierto sentido, no quiere hacerlo, por más que finalmente termine haciéndolo. Por eso Aristóteles observaba que un animal no puede ser incontinente. El animal simplemente sigue sus instintos, sin jamás pensar que no debiera seguirlos. En cambio, el ser humano puede ser incontinente pues, contra lo que pensaba Sócrates, puede conocer el bien, y sin embargo no hacerlo (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII).

Ahora bien, Aristóteles, y con él toda la tradición intelectual de occidente, pensaba que la incontinencia era simplemente un problema moral, tal vez agravado por la mayor intensidad de ciertos impulsos en ciertos individuos. Incluso hoy todavía muchos pensarían que las adicciones, tan características de nuestro tiempo, son simplemente un problema moral. Sin embargo, la actual neurociencia ha abierto la posibilidad de otros modos de pensar, puesto que la tomografía por emisión de positrones nos permite entender los efectos duraderos que las distintas drogas producen en el cerebro. Las drogas producen dependencia porque aumentan el contenido de dopamina en el *nucleus accumbens* del cerebro, y con ello no sólo causan placer, sino que llegan a alterar los mecanismos de la motivación. El adicto tiene menos receptores dopaminérgi-

cos en el *nucleus accumbens* que la persona sana, y en realidad experimenta menos placer. Sin embargo, en el caso del adicto, las áreas relacionadas con la memoria (como la amígdala) están ya condicionadas para producir dopamina en función de cualquier imagen que les recuerda ese consumo. Además, la corteza prefrontal queda afectada, porque también en ella disminuyen los receptores dopaminérgicos. Y esto significa un menor funcionamiento de aquellas áreas que estarían precisamente encargadas de poner un veto a nuestros impulsos. El adicto precisamente se caracteriza por no tener "frenos". Y esto significa que la adicción no es simplemente un problema moral, sino más radicalmente una enfermedad del cerebro. Una enfermedad que afecta precisamente a nuestra libertad.

Esto nos puede dar una idea de la diferencia entre el enfoque científico y el filosófico. La ciencia nos explica las causas de lo que hacemos. En el ejemplo mencionado, la neurociencia nos explica las causas de la adicción. Lo propio de las ciencias es recurrir a ciertas "cosas" (en este caso, la compleja organización del cerebro humano) para convertirlas en "causas" (es la etimología de "cosa") de aquello que encontramos en el nivel de nuestros actos: en este caso, el consumo de las drogas. Ahora bien, desde un punto de vista filosófico hay que decir que esto no hace desaparecer el problema moral. El problema moral persiste mientras que el adicto tenga todavía un grado de libertad suficiente como para desear ser liberado de la adicción, sometiéndose a los tratamientos apropiados. De hecho, el cerebro humano, nos dice la ciencia, tiene la suficiente plasticidad como para poder ser reconfigurado mediante terapias prolongadas. El incontinente, nos decía Aristóteles, todavía se arrepiente y desea cambiar. Ahora bien, la mayor parte de nosotros asume que este cambio es deseable. Sin embargo, cabría preguntarse por qué es bueno cambiar, por qué es bueno superar la adicción.

Esta pregunta solamente tiene sentido en la medida en que hay en nosotros un resto de libertad. Si las explicaciones de nuestra conducta fueran tales que no tuviéramos ya libertad para adoptar una decisión u otra, no habría ningún problema moral. El problema moral se plantea solamente si percibimos una posibilidad de optar entre distintos rumbos de acción, por ejemplo la posibilidad de continuar con la adicción o la posibilidad de someterse a un proceso de rehabilitación. Y esta libertad percibida es esencial. Aquí no sirve que digamos que la libertad es solamente una impresión subjetiva, que desaparece cuando conocemos la explicación de nuestras acciones. Como vimos en la sesión anterior, los actos tienen un grado de verdad supremo, a diferencia de las cosas que surgen en nuestros actos. Y a diferencia también de aquellas cosas que postulamos como explicación de lo que sucede en nuestros actos. Y la libertad, por ser un carácter de nuestros actos, pertenece al ámbito de las verdades primeras, sea cual sea la explicación que ulteriormente le demos. Y precisamente por ello, en la medida que todavía nos percibimos como libres, sigue teniendo para nosotros un sentido la pregunta de si debemos o no debemos superar un determinado comportamiento, como puede ser una adicción.

En cualquier caso, de nuevo nos encontramos con la diferencia entre el "es" y el "debe". Sabemos cómo es el comportamiento humano, sabemos en gran medida por qué ese comportamiento es el que es. Pero todavía queda

abierta la pregunta de por qué debemos actuar de cierta forma. En este punto, muchos dirían simplemente que las adicciones no permiten una vida sana y digna, y que en cambio una recuperación de la adicción nos permitiría realizar ciertos fines propios de la vida, como tener una familia, un trabajo, unos amigos, etc. Y eso significa entonces que, a la pregunta por el deber se le da una respuesta que podríamos llamar condicional: si quieres esto (una vida sana) tienes que hacer esto otro (una terapia de desintoxicación). Veamos esto más despacio.

3. Las acciones condicionadas

El estudio científico del comportamiento humano nos muestra también otra posible consideración de nuestras acciones. Se trata de lo que podemos llamar una configuración condicional, en función de los efectos de nuestra actividad. En este tipo de planteamiento, se nos puede decir que, si queremos obtener ciertos resultados, tenemos que realizar ciertas acciones. O, también, que la realización de ciertas acciones tendrá previsiblemente ciertos resultados. Se trata de un punto de vista sobre las acciones que ya encontramos rudimentariamente en los primates superiores, pero que adquiere un desarrollo y una precisión enorme con el desarrollo de las ciencias humanas y sociales. Cada vez entendemos mejor la correspondencia entre ciertas acciones humanas y sus consecuencias. Esto es justamente lo que nos aportan ciencias cada vez más precisas, como la economía, o la medicina.

Por supuesto, en este campo, muchas de las consideraciones son puramente estocásticas. Se nos puede decir que, si invertimos en tal sector, tenemos una determinada probabilidad de obtener ciertos beneficios. O que, si seguimos cierto tratamiento, tenemos tales posibilidades de recuperar la salud. En todos estos casos, la acción se entiende en función de sus consecuencias, y son esas consecuencias, efectos, o resultados los que justifican que realicemos esa acción.

Ahora bien, en este tipo de consideraciones condicionales, siempre damos por supuesto que deseamos ciertos resultados. Por ejemplo, presuponemos que deseamos un incremento de nuestro capital, o presuponemos que deseamos la salud. En este sentido, las acciones que se nos recomiendan son valiosas solamente con la condición de que deseamos ciertos fines. Son esos fines los que justifican nuestras acciones. Sin embargo, en determinado momento, hay personas que pueden decidir que ya no quieren perseguir precisamente esos fines. Alguien puede decidir, por ejemplo, que ya ha trabajado bastante, y que ahora quiere dedicar su tiempo a su familia, o a sus aficiones. O alguien puede simplemente decidir que el esfuerzo que le cuesta conservar su salud es demasiado elevado, y que prefiere convivir con su problema de obesidad, con su adicción a cierta sustancia, o con cualquier otro problema. De nuevo aquí nos encontramos que la consideración fáctica del comportamiento humano no equivale necesariamente a decirnos qué es lo que debemos hacer. Una cosa es lo que hacemos, por qué lo hacemos, para qué lo hacemos, y otra cosa muy distinta es preguntarnos qué es lo que debemos hacer.

Ciertamente, nos encontramos con ciertos encadenamientos de las actividades humanas. Hacemos ciertas cosas, porque perseguimos otras. Construimos puentes para que por ellos pasen los coches, y pasan los coches para que la gente vaya a trabajar, y va a trabajar para ganar dinero, se gana dinero para comprar una casa, se compra una casa para tener dónde descansar, etc., etc.. Lo que tenemos aquí son cadenas de acciones condicionales, cuyo valor depende de una segunda acción por la que hacemos la primera. Una parte de nuestra crisis posiblemente consiste en que la moral concreta de nuestro tiempo ha convertido un valor instrumental, como el ganar dinero, en un valor absoluto, que se persigue por sí mismo a costa de todos los demás valores (Diego Gracia, *Valor y precio*). Ahora bien, los valores, en el sentido usual de la expresión, son algo construido, y por tanto pueden variar enormemente desde un punto de vista histórico y cultural. Lo que es valioso para una cultura no lo es necesariamente para otra. Lo que sucede en tiempos de crisis es que tenemos el privilegio de revisar críticamente nuestra propia cultura, y en ese sentido trascenderla.

Ahora bien, ¿desde dónde podemos trascender nuestros propios sistemas de valores? Aquí podemos dirigirnos de nuevo a lo que hemos determinado como verdad primera de la filosofía, que son los actos. Tal vez una manera de averiguar qué es lo que debemos hacer sería tratar de averiguar, estudiando los actos humanos, si hay algunas acciones que merecen la pena ser realizadas por sí mismas, y no en función de otras. Esas acciones serían buenas por sí mismas, y no por razón de otras acciones. Aparentemente, serían acciones inútiles, porque no la realizamos para conseguir ninguna otra cosa. Pero justamente en su inutilidad, nos encontraríamos con acciones que dan sentido a todas las cadenas de acciones. Lo que tendríamos entonces serían acciones que serían buenas por sí mismas, y no en función de otras. En este caso, podríamos decir que estamos ante bienes absolutos, en el sentido etimológico de la expresión: *solutus ab*, es decir, "suelto-de". Serían acciones absolutamente buenas, con independencia de las demás, porque el ser humano las realizaría por sí mismas, y no en función de otra cosa. Veamos esto más despacio.

4. El problema de la fundamentación de la moral

Démonos cuenta de que esto que estamos buscando no es primeramente algo así como un "bien absoluto" que estuviera separado de nuestras acciones. Lo que nos hemos preguntado, al menos en principio, es si hay una actividad (o actividades) que podamos considerar como buena por sí misma, y no en función de otro comportamiento. Por eso nos estamos preguntando por la posibilidad de encontrar alguna actividad "absoluta", en el sentido algo que no hacemos en función de otra cosa, sino una actividad o actividades que queremos por sí mismas. Los griegos ya se plantearon este problema, y Aristóteles respondió señalando a aquellas acciones que tienen su fin dentro de sí. Para Aristóteles, algunas acciones, como el tocar la flauta, o el hacer teoría, tienen su fin en sí mismas. Y, como su fin está en ellas mismas, siempre que las realizamos, la acción está ya completa, en el sentido de que, por el mero hecho de realizarse, la acción ya alcanzado su fin. Por eso, cuando las seguimos reali-

zando, disfrutamos ya de la recompensa de haberlas realizado, de modo que en su misma realización encontramos lo que los griegos llamaban la felicidad.

Esta planteamiento no deja de tener algunas dificultades. Y es que no resulta tan claro qué actividades son aquellas que perseguimos por sí mismas. Uno puede tocar la flauta simplemente para tocar la flauta, pero uno lo puede hacer para relajarse, para descansar, y así ser más efectivo en su trabajo, con lo que entonces el verdadero fin no está en tocar la flauta, sino en el trabajo. Además, lo que alguien puede considerar como digno de perseguirse por sí mismo puede ser muy variable. Uno puede considerar que aquella acción que se persigue por sí misma, y da sentido a todas las demás es la música. Para otro puede ser coleccionar sellos, pasear por la montaña, o hacer filosofía. Con esto no tendríamos más que una simple pluralidad de acciones, consideradas por algunos como intrínsecamente valiosas. Claro está que el problema se agrava si algunos dicen que aquello que da sentido a todas sus acciones, es, por ejemplo, cometer asesinatos en serie, o luchar contra los infieles, o cualquier otra actividad que muchos considerarían inmortal o perversa. De nuevo nos encontramos con que el problema no se nos ha resuelto, sino que se nos vuelve a complicar.

Una solución clásica consistió en apelar a la naturaleza humana. Los filósofos clásicos pensaron que, observando la naturaleza humana, podríamos determinar cuáles son aquellas actividades que nos conviene como humanos, e incluso cuál es aquella actividad que debemos perseguir por encima de todas las demás, porque ella sería la actividad para la que nuestra naturaleza ha sido diseñada. Así, por ejemplo, Aristóteles se inclinaba a pensar que la teoría, es decir, la contemplación de la verdad, sería aquello que nos distingue de todos los animales, y que más nos acerca a los dioses. Por tanto, aunque muchas acciones podrían considerarse como buenas en sí mismas, la teoría sería aquella actividad en la que se realiza más plenamente la vida humana, y por tanto la actividad más valiosa de todas. Los filósofos escolásticos, introduciendo aquí un matiz teológico, pensaron que el ser humano había sido creado para una única actividad, consistente en el encuentro con Dios. Desde este punto de vista, el fin de la vida humana sería la contemplación de Dios, la *visio beatifica*. Y, por tanto, toda las demás actividades deberían estar subordinadas a este fin, que sería el supremo criterio moral.

Sin embargo, en estas consideraciones sobre la naturaleza humana, surge una dificultad. El filósofo escocés David Hume señaló un importante problema lógico. Y es que, cuando estamos haciendo observaciones sobre la naturaleza humana, estamos simplemente describiendo lo que *somos*. Nos movemos en el ámbito del "es". Decimos que el ser humano es racional, o que es un ser social, o cualquier otra característica sobre nuestro ser. Y, sin embargo, a partir de la descripción de lo que es, pretendemos extraer conclusiones sobre lo que *debemos* ser. Aquí se produce un salto lógico, pues ponemos en la conclusión algo (el "debe") que no estaba en las premisas (donde sólo había "es"). Es algo parecido a lo que nos sucede con todas las consideraciones científicas sobre el ser humano. Ellas se mueven en el ámbito del "es", pero desde la descripción de lo que somos no se puede pasar a concluir lo que debemos ser sin cometer una falacia lógica. Es lo que se ha llamado la "falacia naturalista".

Claro está que, si el problema fuera solamente lógico, tendría fácil solución. Bastaría con poner una primera premisa que nos dijera que simplemente debemos comportarnos de acuerdo con lo que somos. Sin embargo, ¿cómo podemos justificar esta primera premisa? Por mucho que observemos lo que somos, no parece que podamos encontrar esa premisa. No sólo eso. El problema se agrava si recordamos algunas cosas que hemos señalado sobre el ser humano. El comportamiento humano, a diferencia del comportamiento animal, no está prefijado de una manera instintual. Por el contrario, nuestra praxis es una praxis abierta. Y precisamente porque nuestra praxis es abierta, es por lo que tenemos moral. Si nos hemos preguntado por lo que debemos hacer, es precisamente porque nuestros instintos no nos dictan unívocamente lo que tenemos que hacer. Si así fuera, no tendríamos un problema moral.

Pensemos, por ejemplo, en el zorro. Contra lo que se suele decir en el lenguaje vulgar, los zorros y las zorras son animales absolutamente fieles a sus parejas. Son animales monógamos. Sin embargo, no son animales morales, precisamente porque su comportamiento está instintualmente ya predeterminado. En cambio, el ser humano puede adoptar líneas muy diversas de comportamiento. Puede ser monógamo, polígamo, heterosexual, homosexual, asexual, etc. Y precisamente por eso es por lo que los seres humanos se plantean cuestiones morales. Uno podría decir que algunos de estos comportamientos son mejores que otros. Pero no puede decir esto basándose solamente en la naturaleza humana. Porque precisamente lo que caracteriza a la naturaleza humana es su apertura. Precisamente porque somos humanos, nuestro comportamiento no está unívocamente determinado. Es la moral concreta, culturalmente estructurada, la que viene "cerrar" un comportamiento que en principio es abierto, y lo hace favoreciendo ciertas conductas, y desechando otras.

Se podría entonces tratar de encontrar la solución al problema moral en un ámbito distinto de la naturaleza humana. Fue lo que intentó Kant. Según este filósofo, el deber sería un hecho, pero no un hecho de la naturaleza, sino un hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*). De alguna manera, nuestra razón se encuentra con el deber, y con un deber que es incondicionado. Nuestra razón nos dice, por ejemplo, que debemos decir la verdad, o que no debemos robar, o que no debemos mentir. El deber sería un hecho con el que todo ser humano se encuentra. Y lo que ese hecho nos diría es que debemos actuar siempre con un criterio o "máxima" que podamos querer que sea una ley universal. Es decir, lo que el deber nos dice es que no mintamos, porque no podemos querer que todo el mundo mienta. O que no robemos, porque no podemos querer que todo el mundo robe. O que no asesinemos, porque no podemos querer que todo el mundo lo haga. Con esto Kant daba una respuesta al problema planteado por Hume, porque mostraba que, en el mundo de los hechos, es decir, en el mundo del "es", hay un "debe", al que todos tenemos acceso. Es el deber como un hecho.

Sin embargo, también en este planteamiento hay algunas dificultades. En primer lugar, Kant tiende a dejar de lado la naturaleza humana, que es percibida más bien como un dinamismo que apunta en dirección contraria al deber. Kant se sitúa, por eso, en la tradición del dualismo occidental, y tiende a una consideración negativa de la corporeidad. Sin embargo, esta corporeidad es

constitutiva de lo que somos como personas, tal como vimos en la sesión anterior. Por otra parte, el deber mismo, independiente de la naturaleza humana, puede ser muy cuestionado. Después de la crítica de los llamados "maestros de la sospecha", es decir, de Marx, Nietzsche, y Freud, cabe preguntarse si estos deberes, en lugar de ser un hecho sin más, no podrían ser más bien algo que ha sido inducido en el ser humano por medio de su socialización. Los marxistas mostraron los vínculos entre la propiedad y la moral sexual que ellos llamaron "burguesa". Nietzsche entendió que los deberes morales serían algo introducido por una cultura enferma para domesticar y anular los impulsos vitales más originario del ser humano. Y Freud trató de mostrar los orígenes de nuestros deberes morales en procesos de represión sucedidos en nuestra infancia. Si así fuera, el deber kantiano no sería más que un resultado fáctico de la evolución cultural humana, y no verdaderamente una obligación incondicional para todo ser humano.

En la filosofía moral contemporánea no faltan intentos de encontrar nuevas fuentes para nuestras obligaciones morales. Así, por ejemplo, Karl-Otto Apel, buscó las raíces de la moral en nuestra constitución lingüística. Desde su punto de vista, que fue en gran medida asumido por Jürgen Habermas, cuando entramos en un diálogo, estamos asumiendo implícitamente una serie de contenidos morales. El mero hecho de dialogar implica, por ejemplo, admitir que vamos a respetar la vida del otro, y también que vamos a respetar sus opiniones. Dialogar implica que no vamos a imponer nuestro punto de vista por la fuerza, sino que vamos a atender a la fuerza de los argumentos. Es decir, el mero hecho de dialogar tendría unas condiciones de posibilidad morales. Y el lenguaje sería una condición propia e irrenunciable del ser humano. Por el mero hecho de ser animales lingüísticos seríamos también seres morales.

Ahora bien, también aquí nos encontramos con dificultades semejantes a las que hemos apuntado. En primer lugar, la apelación a las condiciones de posibilidad de un hecho, en este caso la apelación a las condiciones de posibilidad del diálogo, nos remite desde el ámbito de lo inmediatamente dado hacia el ámbito más problemático de sus fundamentos. En este campo, cabe preguntarse de nuevo si las condiciones de posibilidad del diálogo no son meros resultados fácticos de la evolución cultural de la humanidad. En segundo lugar, hay que observar que el diálogo que tiene presupuestos morales es el diálogo *sincero y desinteresado*. Sin embargo, nuestra experiencia nos muestra que el ser humano, incluso siendo un ser lingüístico, puede utilizar el lenguaje para conseguir sus propios fines, incluso engañando, manipulando, amenazando o mintiendo. Si aquí se nos dice que el lenguaje no está hecho para esto, sino para entenderse e informarse con sinceridad, caemos de nuevo en los problemas de apelar a la naturaleza humana. El lenguaje no deja de ser un elemento de nuestra naturaleza. Pero el problema, como vimos, es que la naturaleza humana es abierta, y precisamente porque es abierta, puede optar por distintos rumbos de actuación. Solamente porque podemos usar el lenguaje tanto para ser sinceros como para mentir, tanto para manipular como para colaborar, es por lo que tenemos un problema moral, que no se resuelve simplemente diciendo que somos seres morales.

Algo parecido sucede si recurrimos a la mirada que se dirige al rostro del otro, como hizo el filósofo judío Emmanuel Lévinas. Para Lévinas, el rostro del otro es una fuente originaria de imperativos morales. El otro, al mirarme, constituye para mí una exigencia que me saca de mí mismo, y me sujeta a él. Frente a todos los intentos occidentales de construir grandes teorías omniabarcadoras, el otro sería el lugar donde se rompe toda totalidad, y aparece lo diferente. El ser humano, en lugar de ser un sujeto aislado, perseguidor de sus propios fines, es más bien alguien que puede quedar "sujeto" al otro. De esta manera, Lévinas pretende hacer valer las aportaciones del pensamiento bíblico frente a las tendencias totalizadoras de la metafísica occidental. Desde el punto de vista de Lévinas, la filosofía occidental habría trado de encerrar al ser humano en grandes totalidades, como la Naturaleza, el Ser o la Idea, pasando por alto la alteridad que nos caracteriza, que se abre allí donde el otro nos mira como un prójimo necesitado de nuestra ayuda.

De nuevo aquí nos encontramos con problemas semejantes a los mencionados. Si el rostro del otro es algo puramente fáctico, que motiva a ciertas personas a atender a su prójimo, se podría decir que esto no siempre sucede. Para algunos, las referencias de Lévinas a la visión bíblica podrían interpretarse como un modo de reconocer que estamos ante algo que es propio de una cierta tradición, y no ante algo universal. De hecho, la experiencia nos muestra que hay personas que, lejos de ser conmovidas por el rostro del otro, pueden comportarse en formas enormemente crueles respecto a ese rostro. Ciertamente, Lévinas no pretende sentar algo meramente fáctico, sino un imperativo universal. Ahora bien, ¿de dónde proviene este imperativo? Para la ética, sería esencial mostrar que, cuando nos encontramos con el rostro del otro, no estamos ante algo meramente fáctico, sino ante un dinamismo universal, que nos obliga a todos. ¿Cómo podemos probar algo así?

5. Hacia un intento de solución

Una y otra vez nos hemos encontrado con la misma dificultad: en la medida en que apelamos a algún carácter concreto del ser humano, y al mismo tiempo reconocemos la apertura de nuestra propia naturaleza, nos vemos en la dificultad de encontrar un criterio moral que se presente como verdaderamente vinculante para todo ser humano. Es lo que nos ha sucedido al recurrir a la teoría (Aristóteles), al lenguaje (K. O. Apel) o al rostro del otro (Lévinas). Ciertamente, en todos los casos se trata de dimensiones del ser humano relacionadas con nuestro carácter moral. Pero, por sí mismas, parecieran no ser suficientes para fundamentar las obligaciones morales, mostrándonos cuáles es aquel hacer que podemos considerar como absoluto, y que por tanto debemos de perseguir por sí mismo, y no en función de alguna otra actividad.

Ahora bien, podemos preguntarnos qué es lo que la teoría, el lenguaje o la mirada del rostro del otro tienen en común. Y aquí nos encontramos con algo obvio, pero radical. A veces, lo más obvio es precisamente lo transparente, lo diáfano, lo que no vemos. Lo que todas estas características del ser humano tienen en común es precisamente su carácter de actos. La teoría puede designar ciertamente a aquellas cosas sobre las que reflexionamos. Pero la te-

oría puede designar también el *acto* de pensar. Del mismo modo, el lenguaje puede designar los sistemas de signos, orales o escritos, que utilizamos cuando hablamos. Pero el lenguaje puede designar también el *acto* de hablar. Igualmente, el rostro del otro designa su cara. Pero si ese rostro nos mira, la mirada es más que un par de ojos como en cuanto órganos de un cuerpo. La mirada del otro designa más bien un *acto*, el acto de mirar, que, por cierto, es vivido como un acto compartido: "nos miramos". Evidentemente, lo que diferencia unos actos de otros es justamente lo que surge en ellos. No es lo mismo un acto lingüístico, que un acto de pensamiento, que un acto de mirar. Pero lo que todos ellos tienen en común es su carácter de actos.

Y aquí es donde precisamente la reflexión ética se ha deslizado sobre lo más inmediato de todo, que justamente lo diáfano. Los actos, como vimos en la sesión anterior, son el surgir de las cosas. Pero ellos mismos no son cosas, sino el surgir de las mismas. Los actos son lo más inmediato a nosotros mismos, y por eso se sitúan en el ámbito de la verdad primera. Pero los actos, siendo aquello de lo que no podemos dudar, paradójicamente nunca surgen como cosas. Son tan inmediatos a nosotros mismos, que nunca son algo "ante" nosotros, sino que constituyen la fibra misma de nuestro carácter personal, tal como vimos. Somos personas porque nuestro cuerpo, que es cosa, no es mero cuerpo, sino la carne en la que "resuenan" ("per-suenan") los actos. La ética, tratando de buscar un hacer que sea el más valioso de todos, ha procedido a diferenciar distintos tipos de haceres, y para lograrlo, ha tenido que atender a las cosas. Y lo ha hecho razonablemente, porque un acto se diferencia de otro acto, no en su carácter de surgir, sino solamente en lo que surge. Sin embargo, tal vez era preciso detenerse en los actos mismos, porque allí es donde está precisamente la clave de lo que buscamos.

Si los actos no son meras cosas, sino el surgir de las cosas, habría entonces que pensar que su ontología no es la de un mero "es". Los actos son el surgir de todo lo que es. Pero los actos mismos están más allá del ser. ¿Qué es esto que está más allá del ser? En la filosofía de Platón, lo que está más allá del ser es precisamente el bien. Aquí, obviamente, no nos sirven los argumentos de autoridad. Entonces, ¿cómo se puede entender esto desde el punto de vista de nuestro análisis? Tomemos los actos, no en su individualidad, sino "transcendentalmente", es decir, en aquello que tienen en común en cuanto actos. Y es que lo que individualiza a los actos es lo que surge en ellos. Pero, considerados simplemente en cuanto actos, nos encontramos con aquello que podemos llamar "praxis". En esta praxis están incluidas todas las cosas que surgen en nuestros actos. Pero si consideramos solamente el momento de surgir, podemos decir que los actos constituyen eso que normalmente llamamos "vida". No la vida en cuanto organismo viviente, no la vida en cuanto conjunto de moléculas, sino la vida como lo más íntimo a nosotros mismos, como la fibra misma de lo que más íntimamente somos. La vida es el conjunto mismo de nuestros actos, tomados en su momento de puro surgir. A este puro surgir, distinto del ser de las cosas que surgen, es a lo que con toda precisión se puede llamar el "acontecer". Veamos esto más despacio.

La vida, como conjunto transcendental de todos nuestros actos, como "praxis viva" es aquello que acontece como un motivo inmanente en todo lo

que hacemos. Al querer cualquier cosa, estamos siempre al mismo tiempo queriendo la vida que acontece cuando perseguimos las cosas queridas. Incluso el acto desesperado de suicidio, que destruye la vida, es un acto que el suicida está queriendo como acto final de todo su vivir. Podríamos decir que el vivir es aquel hacer que buscábamos, como un hacer por el que hacemos todas las demás cosas. Aquello por lo que hacemos todas las cosas, antes de ser una actividad específica, como el pensar, o el dialogar, o el mirar el rostro del otro, es primeramente el puro vivir. No en el sentido de que simplemente estemos queriendo asegurar nuestra supervivencia, sino en el sentido de que, hagamos lo que hagamos, lo que hacemos siempre es vivir. El vivir, como unidad transcendental de nuestros actos, no es solamente algo distinto de las cosas, sino que es algo que inevitablemente estamos siempre haciendo cuando hacemos cualquier otra cosa. Y, en este sentido, podemos decir que la vida es aquel hacer "absoluto" que buscábamos. No absoluto en el sentido de algo muy grande, sino absoluto en el sentido de algo que no hacemos en función de otra cosa, sino que hacemos siempre cuando hacemos cualquier otra cosa.

La vida, además, está en la raíz misma de nuestra libertad. Los actos, como vimos, son el surgir de las cosas. Las cosas, precisamente porque no son actos, surgen en alteridad radical respecto a los actos mismos. Precisamente por eso, el ser humano puede distanciarse de las cosas, en lugar de estar totalmente determinado por ellas. Las cosas, para el ser humano, no son meros disparadores de respuestas, sino "realidades" (Zubiri), en cuanto se presentan como radicalmente distintas de su vida. La vida, desde esta perspectiva, es un bien, al menos en el sentido etimológico de lo bueno (*bonus*) como un poder. La vida no es un poder en el sentido de algo que se nos impone, sino que la vida es un poder que nos libra de la imposición de las cosas, y nos hace relativamente libres de ellas. Por eso la libertad es parte del bien supremo que es la vida. No sólo eso. Los actos son un bien porque en ellos acontece una unidad originaria entre el surgir y las cosas que surgen. La etimología del *good* inglés o del *agathón* griego positiblemente alude a un sentido más profundo del bien: el bien como unidad. En este caso, la unidad originaria entre actos y cosas. Este bien originario constituye el fondo de nuestra realidad personal. Como conjunto transcendental de actos, la vida es aquello que "persuena" en nuestro cuerpo. Y, desde este punto de vista, el cuerpo, como carne, no es algo ajeno al bien supremo, que es la vida, sino algo indisolublemente unido a la vida. Nuestro cuerpo es la carne en la que resuena la vida.

Esta vida personal y libre es el bien supremo. Pero no lo es en una manera aislada. La razón está en que la vida se puede compartir. Ya lo vimos a propósito del señalar: en el señalar, dos personas están viendo una misma cosa, están funcionando en el modo "nosotros". Y esto significa que están compartiendo el mismo acto, el acto de mirar hacia algo. Observemos, más radicalmente, el simple acto de tocar. Cuando tocamos algo, en un solo acto surgen dos realidades: la realidad de la cosa que se toca, y la realidad del propio cuerpo. Ahora bien, cuando saludamos a una persona, estrechándole la mano, o besándola, sucede algo extraordinario. Dos cuerpos surgen al mismo tiempo, y surgen respecto a un solo acto, el acto de tocarse. Es un acto estrictamente recíproco, compartido por dos personas. Esto es justamente lo que designa el

verbo "acontecer" (*ad-con-ting-esc-ere*), un tocar compartido, en el que surgen dos cuerpos. En la lengua hebrea, hay una modo verbal, el *hitpael*, que expresa precisamente este carácter recíproco de ciertos actos. Entre los actos compartidos está, obviamente, el acto de mirarse, al que aludía Lévinas. Lo extraordinario de este acto no está primeramente en los rostros que se ven, sino en el hecho de que, cuando "nos miramos", estamos compartiendo un mismo acto, que en este caso es un acto recíproco de mirar.

Esta posibilidad de compartir los actos es, como vimos, una característica esencial de la vida humana. Y ahora vemos que este compartir no constituye un mero dato, un simple hecho, sino que pertenece radicalmente al ámbito de la vida, y por tanto a un ámbito que es distinto de las meras cosas. Es el ámbito del bien. Porque compartimos los actos, podemos ponernos en la perspectiva del otro, atendiendo a sus razones. Porque compartimos los actos, podemos desarrollar un sentido de "equidad", donde no sólo atiende a mis intereses, sino a los intereses de los demás. Según este mismo sentido de equidad, no sólo puedo ponerme en la perspectiva de los demás, sino que también sé que los demás pueden adoptar mi propia perspectiva. Esto permite, respecto a los demás, y respecto a uno mismo, la aparición de exigencias de reciprocidad y de justicia. Justamente aquí se sitúa el ámbito del deber, es decir, de aquello que etimológicamente (*de-haber*) designa lo que tenemos, no en nosotros mismos, sino en los demás. Lo que tenemos en los demás es el bien compartido de la vida. El deber nos vincula a los demás, es decir, nos obliga (*ob-ligare*). Estamos obligados hacia los demás, y los demás están obligados hacia mí, porque la vida que tenemos no es una vida asilada, sino una vida que podemos compartir.

6. El humanismo planetario

Esta perspectiva, centrada en los actos, también nos aclara nuestra obligación de dialogar. Esta obligación no descansa sobre unas características naturales del lenguaje, sino que se origina en nuestra capacidad misma de compartir nuestros actos, es decir, nuestra vida. Porque podemos compartir nuestra vida, estamos obligados hacia los otros, y los otros están obligados hacia nosotros. Ésta es la razón por la que estamos también obligados a participar en el diálogo. El lenguaje es un acto, y todas sus capacidades simbólicas sirven al propósito de extender nuestras posibilidades de compartir actos, que ya aparecen en la función deíctica, antes de tener capacidad para el habla. A diferencia de otros sistemas de símbolos que podemos encontrar entre los animales, el lenguaje humano sirve precisamente para desarrollar nuestras originarias posibilidades de compartir los mismos actos. De ahí que entre los seres humanos el lenguaje sirva para la creación simbólica de un "nosotros", originando diversos modos de pertenencia y de identidad, a partir del mismo hecho de compartir un mismo sistema de símbolos. Estamos obligados a entrar en un diálogo porque ya previamente pertenecemos a un "nosotros potencial", que radica en nuestra misma vida, en cuanto que es una vida que podemos compartir con otros.

Aquí tocamos algo que es esencial. Si la vida, "compartible" en modo "nosotros", es algo anterior al lenguaje, entonces tenemos que decir que todas las distinciones que el lenguaje establece entre "nosotros" y "ellos" son ulteriores a una posibilidad radical, inscrita en la vida humana en cuanto tal. El ser humano está capacitado para ponerse en el lugar de cualquier otro ser humano, por distinta que sea su cultura, su religión y, en definitiva, su "moral concreta". Esto es muy importante para nuestro tiempo, caracterizado por la globalización de los vínculos sociales. La globalización hace a veces patentes las diferencias entre los distintos grupos humanos. Las morales concretas de cada grupo se expresan en distintos sistemas de valores, a veces incompatibles entre sí. Sin embargo, estas diferencias no pueden anular un estrato más profundo y radical, que es el de la vida que los seres humanos pueden compartir. Y esto significa que la globalización de los vínculos humanos, por muy desestabilizadora que a veces pueda parecer, nos pone ante un nuevo horizonte. Es el horizonte de la necesaria y progresiva constitución de una moral planetaria. Una moral planetaria, como toda moral concreta, articularía una serie de valores. Sin embargo, esos valores tendrían su raíz en la vida misma del ser humano, compartida en el forma de un "nosotros" global.

Una moral planetaria, si quiere ser fiel a sus raíces en la vida humana, tiene necesariamente dos ejes fundamentales. Uno es el eje de la libertad. La libertad, como hemos visto, es una de las características esenciales de la vida humana. Otro es el eje de la equidad, basado precisamente en nuestra posibilidad de ponernos en el lugar de los demás. La respuesta al qué debemos hacer podría ir entonces en la línea de la constitución de un humanismo global. Este humanismo no sería un mero universalismo, pues se cuenta con la diversidad inicial de las morales concretas de los distintos pueblos. De lo que se trata no es de comenzar adámicamente desde cero, sino más bien de buscar los modos concretos en que esas morales concretas pueden ser reconstruidas en función de una moral planetaria. En este punto, el "nosotros global" es simplemente nuestra capacidad de ponernos en una posición imparcial que tengan en cuenta los intereses de todos.

Ahora bien, posiblemente el planeta necesita algo más que la buena voluntad de tener en cuenta a todos los implicados. Necesitamos avanzar en la línea de la constitución de una especie de "contrato social" que, en lugar de limitarse a las fronteras de los estados nacionales, tenga la pretensión de incluir a toda la humanidad. Ciertamente, los filósofos no somos políticos. Pero si queremos concretar esto en un pensamiento político, podemos tal vez comenzar a atrevernos a pensar lo siguiente. Comenzábamos hablando de la crisis de la democracia y de la crisis del estado de bienestar, como características del viejo ideal europeo. Tal vez una moral planetaria tendría hoy que comenzar a pensar la democracia y el estado de bienestar, no ya como propuestas para los estados nacionales, sino como propuestas para la sociedad global, que se va constituyendo ante nosotros. De hecho, si es la globalización la que erosiona esos viejos ideales europeos de libertad y bienestar, tal vez también habría que pensar que una democracia global, en la que fuera posible perseguir un estado global de bienestar, sea la única manera de pensar verdaderas alternativas a esa erosión. No es un reto de años, sino tal vez un reto de decenios o de si-

glos. Pero un reto en el que está en juego la misma supervivencia moral y biológica de la humanidad.

III. ¿Qué nos es permitido esperar?

Llegamos a la tercera de las preguntas planteadas por Kant: ¿qué nos es permitido (*dürfen*) esperar? Se trata de una pregunta crucial para los tiempos de crisis, que parecieran estar relacionados precisamente con la desesperanza. Aunque tal vez habría que matizar esto. La crisis supone ciertamente una frustración de muchas esperanzas. Lo que antes habíamos considerado como viable ya no parece serlo, de tal manera que los proyectos esbozados en el pasado parecen quedarse en el aire. Pero, al mismo tiempo, la crisis nos invita a preguntarnos por el valor de aquellos proyectos, y por la posibilidad de trazar proyectos nuevos. Tal vez no todo lo que proyectamos merecía realmente la pena. Tal vez es menester atreverse a esbozar nuevos proyectos, y esperar en su realización.

1. La religión

La esperanza se relaciona frecuentemente con la religión. El mismo Kant sitúa su reflexión filosófica sobre Dios y la religión en el marco de su tercera pregunta. Ahora bien, ¿por qué se relaciona la esperanza con la religión? ¿Es posible una esperanza sin religión?

Para aclarar esto, tratemos de pensar, en primer lugar, qué es la religión. Desde el punto de vista de nuestros actos, podríamos decir lo siguiente. En muchos casos, la religión parece pretender una fundamentación de la praxis humana recurriendo a lo que podemos llamar un "esquema retributivo". El esquema retributivo establece una correspondencia entre las acciones humanas y sus resultados. Los dioses o las divinidades aparecen justamente como aquellas realidades que pueden garantizar esa correspondencia. Los dioses serían los garantes de que al bueno, en un sentido religioso o moral, le vaya bien. Del mismo modo, el castigo de los malos, en un sentido religioso o moral, estaría garantizado por las diversas divinidades. No se trata necesariamente de dioses personales. También una ley cósmica (*Rta, dharma*) puede servir para garantizar que, a ciertas acciones, les corresponden ciertos resultados. En este caso, los dioses están también sometidos a esa ley cosmo-moral, la cual es entonces la que propiamente merece el título de divina.

Lo divino designaría esa realidad que, en su ultimidad, serviría como fundamento posibilitante de la vida humana. Se trata, por supuesto, de algo que es muy variado y diverso en la historia de las religiones. Como gustaba decir a Mircea Eliade, prácticamente no hay ninguna realidad en la historia de las religiones que no haya sido considerada alguna vez como "sagrada" (Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*). Lo sagrado sería precisamente el ámbito determinado por las realidades divinas, las cuales serían precisamente divinas por su capacidad de garantizar una correspondencia entre las acciones humanas y sus resultados. Y esto significa entonces que las realidades divinas tienen una característica inequívoca, que es el poder. Son poderosas precisamente porque tienen, o se les atribuye, la posibilidad de conectar ciertas acciones nuestras con ciertos resultados.

Desde este punto de vista podemos entender no sólo las vivencias religiosas en las que las personas se encuentran con la sacralidad. También podemos entender *una gran parte* de las prácticas que encontramos en las religiones. Tanto los comportamientos morales como los comportamientos específicamente cúltricos pueden enfocarse desde el punto de vista del esquema retributivo. El ser humano hace ciertas cosas, y evita hacer otras, y de esta manera funda su esperanza en ser recompensado por la divinidad, ya sea en este mundo o en el más allá. Algunos sacrificios, como los sacrificios expiatorios, tratan de enfrentar el problema del perdón: el ser humano ha hecho algo malo, merece una retribución correspondiente a su maldad (un castigo), pero traslada esta retribución sobre algún animal de su propiedad, y de esta manera restablece la relación correcta con la divinidad.

Ni que decir tiene que esta lógica religiosa cumple un papel importantísimo no sólo para fundamentar las esperanzas concretas del ser humano respecto a un futuro mejor. También tiene una función decisiva para fundamentar una moral concreta, y para sostener el orden social. Es algo que ya observaron los primeros filósofos griegos de la religión, como el sofista Critias. Los "buenos" (en un sentido moral o religioso) serán premiados y los "impíos" serán castigados. Así se espera motivar el comportamiento "correcto". Ahora bien, este papel legitimador del orden social se ve acentuado por el esquema retributivo en la medida en que puede ser utilizado como una clave hermenéutica para leer la historia humana. Si a los buenos les va bien y a los malos les va mal, es posible pensar entonces que a los que les va bien es porque son buenos, de tal modo que merecen las bendiciones divinas. Del mismo modo, en la lógica retributiva, quienes en diversos sentidos no prosperan en este mundo están de alguna manera recibiendo el castigo merecido por su inmoralidad o su impiedad.

2. La protesta contra la retribución

No cabe duda de que esta comprensión de los dioses en términos retributivos plantea muchas dificultades. Ya el mismo Kant pensaba que cuando actuamos en virtud de premios y castigos no estamos actuando moralmente, porque no estamos actuando motivados por la ley moral, sino simplemente motivados por el interés egoísta en el premio o por el miedo al castigo. Para Kant, solamente una acción motivada por la ley moral podría ser considerada una acción moral. Esto no significa sin embargo que Kant renunciara completamente a la retribución. Aunque para Kant el motivo de la acción tuviera que ser la ley moral, Kant seguía postulando que la acción moral requiere en último término una recompensa. Aunque no estemos motivados por el interés egoísta en los premios, ni por el miedo a los castigos, nuestra razón postularía que en último término tendría que haber un sistema de retribuciones en el más allá, y esto es justamente lo que nos permitiría sostener la existencia de un Dios moral.

De este modo la idea de la retribución no desaparece a la hora de plantear nuestra esperanza. Sin embargo, la retribución ha conocido los usos más terribles a lo largo de la historia de las religiones. Cuando un dios, o los dioses, son utilizados para garantizar un sistema de premios y de castigos, es fácil que

sus seguidores se sientan a sí mismos legitimados para ser ejecutores de esos premios y de esos castigos. Es algo que encontramos con frecuencia en la historia de las religiones, incluyendo los monoteísmos. Cuando los cruzados peleaban por la Tierra Santa, o cuando la inquisición interrogaba a los sospechosos de herejía, muchas personas religiosas estaban convencidas de que sus acciones eran la ejecución misma de los castigos de Dios. En la actualidad, el terror que acompaña al renacimiento del Islam es una buena muestra de cómo una religión centrada en la lógica retributiva puede mostrar todo tipo de inhumanidad, por cuando los devotos sienten que sus acciones violentas son expresión de la mismísima retribución que le corresponde a Dios.

Ahora bien, la misma historia de las religiones conoce también la protesta contra esta lógica retributiva. Es muy común la experiencia de justo sufriente, que encontramos, por ejemplo, en Egipto, en Babilonia, o en el Job de la Biblia hebrea. Las religiones tienen que dar cuenta de esta problema. Una forma de hacerlo es entender el sufrimiento como una prueba pasajera, previa a la manifestación de la justicia de Dios. También se puede pensar en una culpa heredada de las generaciones anteriores, o en el arcano incognoscible de la voluntad divina. Otra manera de explicar el sufrimiento de los inocentes, sin renunciar al esquema retributivo, es pensar en un sistema definitivo de premios y castigos situado en el "más allá". También se puede pensar en ofensas hechas a dioses desconocidos, los cuales entonces tendrían que ser también atendidos en la piedad de los individuos y de las ciudades. En todos los casos, la historia de las religiones muestra no sólo la vigencia de este esquema retributivo, sino también la incomodidad y la protesta contra el mismo.

Tal vez en las religiones de la India es donde encontramos uno de los momentos de mayor conciencia crítica de la maldición que supone el esquema retributivo. Los conceptos de *karma* (que originalmente significa acción), *samsara* (la rueda de las reencarnaciones) y *moksa* sirvieron para pensar este problema a partir de la época de los grandes Upanishads. Las retribuciones de méritos y culpas limitados solamente pueden asegurar un más allá correspondiente, y por tanto limitado, con lo cual el alma humana indefectiblemente tiene que reencarnarse para seguir cargando, en este mundo, con las consecuencias de las acciones pasadas. En esta perspectiva, la reencarnación, lejos de ser una buena noticia, es una maldición. El ser humano carga para siempre con su *karma*, y la esperanza consiste entonces en encontrar la manera de ser liberado de la "rueda infernal del *samsara*". Una manera de hacerlo será la meditación filosófica, que declara el mundo o el yo como una ilusión. Otra manera de intentarlo será desarrollar técnicas ascéticas que permitan controlar nuestras propias acciones y sus consecuencias. Frente al ascetismo, la originalidad del Buda consiste en haber pensado que el núcleo de la acción humana consiste en el deseo, y que por tanto la mejor manera de poner fin a la rueda de las reencarnaciones consistiría precisamente en la supresión del deseo. Frente a ello, el hinduismo clásico reclamó, en la *Bhagavad Gitá*, el valor de la acción humana en el mundo. No se trataría entonces de renunciar a la acción, sino de renunciar solamente a los frutos de nuestras acciones.

Sea como fuere, las religiones parecen contener no sólo una comprensión del mundo, y de las esperanzas humanas, en términos del esquema retri-

butivo. También encontramos en la historia de las religiones una crítica del esquema retributivo, y un ansia de liberación del mismo.

3. Esperanza sin religión

Cabría, sin embargo, otro modo de pensar la esperanza. Porque podría pensarse que las religiones, al vincular la esperanza en el esquema retributivo, o en la ruptura del mismo, no logran formular una esperanza racionalmente válida para la humanidad. El ser humano tendría que liberarse de la tutela religiosa para pensar por sí mismo la esperanza en el porvenir. Fue el intento de la ilustración.

Desde el punto de vista de la ilustración, la esperanza habría de fundarse, no en las promesas de los dioses, sino en las capacidades propias del ser humano. Frente al teísmo en todas sus formas (monoteísmo, panteísmo, politeísmo), sería necesario constituir un verdadero humanismo, en el que el ser humano se convirtiera en el dueño de su propio destino. El ser humano tendría que asumir el control de la naturaleza externa, liberándose de la tiranía de las enfermedades y de las catástrofes naturales. Y el ser humano tendría también que domeñar su propia naturaleza, asumiendo el control racional de la sociedad y de la historia humana. Así la humanidad podría ir transitando a formas cada vez más justas y civilizadas de vida, hasta alcanzar la "constitución interior y exterior perfecta", como decía Kant, o la sociedad sin clases, como diría Marx.

En esta nueva configuración de la esperanza humana cumplían un papel decisivo la técnica y la ciencia. La ciencia nos permitiría entender las razones de lo que acontece, tanto en la naturaleza externa, como en nuestra propia naturaleza. El ser humano, como vimos, puede preguntarse por el porqué de las cosas, y puede encontrar otras cosas que pasan a ser comprendidas como "causas" de las primeras. Ahora bien, el conocimiento de las causas de lo que acontece nos permite proyectarnos hacia el futuro, convirtiéndonos nosotros mismos en causantes de lo que ha de suceder más adelante. De este modo, el ser humano, apoyado en las ciencias, podría construirse para sí mismo su propia esperanza. *Sapere aude!*, ¡atrévete a saber! Éste fue precisamente el lema de la ilustración. Porque la audacia del saber sería precisamente lo que le permitiría a la humanidad construir un futuro digno para todos, libre ya de toda tutela religiosa.

Este proyecto hizo crisis con el final de la modernidad. El final del racionalismo y del idealismo filosóficos, la crisis de los fundamentos de las ciencias a principios del siglo pasado, la crisis de los grandes proyectos de emancipación a lo largo del siglo XX fueron algunos de los momentos decisivos en el desmoronamiento de las grandes esperanzas ilustradas. Nuestra crisis actual es la crisis del estado nacional de bienestar y de la democracia liberal. En el fondo, no es más que uno de los ecos finales de la gran crisis de la modernidad. Sin embargo, cabe preguntarse por qué hizo crisis este proyecto. ¿No siguen la ciencia y la técnica mostrándonos cada día sus grandes logros? ¿No es posible, a pesar de todo, fundamentar nuestra esperanza en los avances de la ciencia y de la técnica, por más que tengamos que moderar nuestro optimismo respecto

al futuro prometido por la ilustración? Para responder adecuadamente a esta pregunta tenemos que preguntarnos dónde estaban exactamente los límites del proyecto ilustrado.

a) En primer lugar, podemos hablar de una crisis en la idea de razón. La ilustración pensaba que la razón humana era capaz de llegar a abarcar el todo de la realidad, porque en último término habría una correspondencia entre nuestros conceptos y la esencia misma de las cosas. La crisis del racionalismo y la crisis de la física clásica han echado por tierra este optimismo. Un optimismo que, en último término, se fundaba en la idea teológica de una correspondencia entre nuestra razón, la razón de Dios, y la estructura de las cosas. Ese optimismo ya no se sostiene. Nuestra razón ha venido a ser entendida como un mero producto evolutivo que precariamente se adapta a la realidad circundante, y que solamente en un proceso asintótico puede ir revelando algunos de sus secretos. Y si esto es así, difícilmente podemos aspirar a conocer y a controlar completamente nuestro porvenir.

Pero no siquiera es necesario utilizar la teoría de la evolución para constatar los límites de la razón humana. Nuestra razón se encuentra siempre con una alteridad irreductible. Es, como vimos, la alteridad de lo que surge respecto a nuestros actos. La razón, como actividad racional, no deja de ser un conjunto de actos humanos. La razón, como acto, consiste en un surgir de aquellas realidades que, en el marco de una teoría, explican lo que surge. Y las realidades que surgen en los actos racionales son siempre algo "otro" respecto al acto mismo de surgir. De ahí que, cuando las ciencias humanas creen ya saberlo todo, se encuentran siempre con nuevos horizontes, que impulsan a seguir buscando. La ciencia es una búsqueda sin término, como gustaba de decir Karl Popper. Y lo es, no sólo porque los resultados de la ciencia siempre sean criticables, sino también porque la realidad de lo que surge ante el conocimiento científico se mantiene siempre en una alteridad radical respecto a los actos mismos de conocimiento.

b) Una segunda dificultad se refiere a lo imprevisible del comportamiento humano. La posibilidad de una planificación completa del futuro de la humanidad requeriría contar el conocimiento pleno del comportamiento previsible de todos los humanos de la generación presente y de las generaciones futuras. No parece algo fácil de conseguir, ni siquiera desde una aproximación puramente estocástica, debido a las múltiples variables que habría que tener en cuenta. Aunque se apele a los avances en nuestro conocimiento del comportamiento, especialmente gracias a las ciencias sociales, hay que tener en cuenta que una previsión del comportamiento tiene que tener en cuenta la interacción de millones de biografías, no sólo presentes, sino también futuras. Aunque contáramos con un desarrollo completo de nuestro conocimiento del cerebro humano, compuesto de tantos millones de neuronas como estrellas tiene nuestra galaxia, aún así habría que integrar en un cálculo del futuro las posibles incidencias en el desarrollo intelectual y emocional de cada ser humano, provocadas por los posibles comportamientos de cada uno de los otros seres humanos.

Y aquí nos encontramos también con una terrible paradoja. Un humanismo de este cariz, en su pretensión de establecer una esperanza cierta para el futuro de la humanidad, tendría que excluir de sus cálculos algo que en la con-

ferencia pasada nos apareció como un dato inmediato de nuestros actos, y que consiste en nuestra libertad. Una libertad que no consiste en la abolición de nuestras tendencias instintuales, pero que se funda en último término en la alteridad radical entre las cosas que surgen y el mismo surgir. Como las cosas son otras respecto a nuestros actos, nuestros actos no están inmediatamente determinados por las cosas que nos estimulan, de tal manera que, a diferencia de los demás primates superiores, podemos retrasar o inhibir nuestras respuestas ante la mayor parte de los estímulos de nuestro entorno, o incluso inventar respuestas nuevas. De este modo, por más que las investigaciones antropológicas puedan mostrar todos los condicionamientos de nuestro cerebro, en nuestros actos siempre quedará un margen de capacidad para ser dueños del modo en que respondamos a nuestro ambiente, creando nuevas vías de acción.

El drama del humanismo ha consistido precisamente en que, cuando ha querido programar el curso de la acción humana, no sólo individual, sino también colectiva, ha terminado por anular la libertad humana. Esta anulación ha consistido precisamente en el olvido de nuestros actos, para atender solamente a las cosas que surgen en ellos. De este modo, no sólo se ha ignorado nuestra libertad, que es un patrimonio de nuestros actos, sino que se ha pasado por alto nuestro carácter personal, convirtiéndonos en meras cosas. La persona, como vimos, está determinada por el "personar" de los actos en nuestra carne. Prescindiendo de los actos, los seres humanos se convierten en meras cosas. Y, en cuanto cosas, los seres humanos pierden su dignidad, y pueden ser sacrificados en nombre de algún porvenir colectivo, ya sea un porvenir comunista, nacionalista o capitalista. Y es que, si el ser humano es una mera cosa, cabe realizar cálculos con vidas humanas, permitiendo que un número limitado de personas sean sacrificadas para beneficio de otras, o para beneficio del brillante destino colectivo de un número mayor de seres humanos. De ahí la fatídica conexión entre humanismo y terror, de la que daba buena cuenta el título de un famoso libro de Maurice Merleau-Ponty, en el que, por cierto, el filósofo francés últimamente justificaba el terror soviético.

c) Hay una tercera dificultad en este enfoque meramente humanista de la esperanza. Y es que, en este enfoque, no desaparece algo que se nos presentó como una característica del enfoque religioso de la misma. Se trata justamente de lo que hemos llamado el "esquema retributivo". Si la esperanza en el futuro pende de la programación de nuestras propias acciones, es inevitable pensar que, en definitiva, aquellos a los que les va bien, individual o colectivamente, es porque en el fondo se lo merecen. Los que tienen éxito serán precisamente aquellos que han sido suficientemente inteligentes para tener en cuenta todas las posibles incidencias futuras, y que han sabido prever lo que había de suceder si se actuaba según ciertas condiciones. Los que tienen éxito son los que, conociendo todas las posibles variables futuras de las acciones propias y ajenas, han sabido actuar en consecuencia. El éxito sería un mérito propio. Y, del mismo modo, también el fracaso sería, en último término, debido a la propia culpa.

De hecho, la idea de que el éxito y el fracaso son el destino merecido por las propias acciones es precisamente algo que nos hace con frecuencia admirar

e incluso adular ingenuamente a los vencedores y, sobre todo, tener mucha tolerancia respecto a las desgracias ajenas. En la medida en que podamos pensar que la enfermedad, el fracaso matrimonial o profesional, la pobreza, o la depresión son algo que las demás personas de algún modo se merecen, podemos contemplar con cierta indiferencia el sufrimiento de los demás. La víctima sería culpable. Y, si esto es así, podemos también pensar que, en último término, el mundo está bien organizado, y cada uno obtiene lo que él o ella misma se busca. No se necesita entonces de la religión para que siga funcionando el esquema retributivo. Basta con la confianza en que el mundo está organizado de una manera cognoscible y previsible para de esta manera poder atribuirnos a nosotros mismos, o a los demás, los propios éxitos y fracasos. Quien se enferma, o se arruina, individual o colectivamente, es porque se lo merece.

Con ello, el carácter legitimador de la lógica retributiva no desaparece, por más que ya no se vista en ropajes explícitamente religiosos. Los dioses de antaño han sido sustituidos por el saber y por la ciencia. De nuevo aquí nos encontramos con una terrible paradoja. Y es que el humanismo que en principio aspira a proponernos un futuro brillante, no sólo en términos individuales, sino también colectivos, se encuentra en el esquema retributivo con un dinamismo que actúa en dirección contraria a esa esperanza. Porque ciertamente, como vimos en la conferencia anterior, el ser humano tiene una ingénita capacidad para ponerse en el lugar de los demás, desarrollando así un sentido de equidad que no aparece en los demás primates. De ahí que las utopías del humanismo fueran siempre utopías colectivas, y no meramente individuales, en las que se prometía igualdad, libertad y fraternidad generalizadas. Sin embargo, la permanencia del esquema retributivo actúa en dirección contraria, haciéndonos tolerantes hacia los males ajenos, e inhibiendo nuestro sentido de equidad. Al que le va mal es porque, en el fondo, se lo merece, y podemos por tanto permanecer insensibles ante su sufrimiento.

4. Otra vía hacia la esperanza

Vamos a intentar en lo que sigue otro modo de plantear la esperanza, más allá de la vía "religiosa" hacia la esperanza, y más allá de la construcción meramente antropocéntrica. se trata, a mi modo de ver, de la vía hacia la esperanza que hace más justicia a la razón humana. A la vez, esta perspectiva confluye con el enfoque que ha aparecido en el monoteísmo judeo-cristiano, especialmente cuando este monoteísmo se ha alejado de las tentaciones específicamente "religiosas" en el sentido antedicho. Veamos esto más detenidamente.

Nos situamos filosóficamente en el punto de vista de nuestros actos. Ellos son, como vimos, la verdad primera de la que parte la filosofía en su momento más originario y radical. Los actos son el aparecer o el surgir de las cosas. Ellos tienen una verdad primera. Puedo dudar de todo lo que surge en nuestros actos, pero no puedo dudar de los actos mismos, es decir, del surgir originario de las cosas. Puedo dudar de lo que veo, pero no del acto mismo de ver. Sin embargo, como vimos, los actos, en su verdad primera y radical, son invisibles. El acto de ver no es una cosa que se vea. El acto de oír no es una

cosa que se oiga, etc. Los actos son radicalmente distintos de las cosas. De ahí que, siendo los actos el surgir de las cosas, haya en cada acto una alteridad radical entre el surgir y lo que surge. Los actos, siendo inseparables de las cosas, son radicalmente distintos de las cosas. Son justamente el surgir de las cosas. Y el surgir no surge, el aparecer no aparece.

La alteridad de las cosas respecto a los actos tiene unas importantísimas virtualidades. Y es, como vimos, los seres humanos podemos atender a los actos mismos, y no sólo a lo que surge en ellos. En su transparencia invisible, los actos son patentes para nosotros. No sólo eso. Precisamente porque los actos son radicalmente distintos de las cosas, podemos compartir los actos, poniéndonos en la perspectiva de los demás. Es, como vimos, la raíz de la socialidad y de la moralidad. Hay otra virtualidad de nuestros actos, en su alteridad radical respecto a las cosas. Y es que, al atender a los actos, atendemos al surgir de las cosas, y no sólo a las cosas que surgen. Y esto nos posibilita preguntarnos por el porqué del surgir. Es justamente la raíz de la razón humana, incluyendo la razón científica. Veamos esto más despacio.

La razón humana se pregunta por qué surgen las cosas. El surgir, por así decirlo, nos remite a buscar otra cosa que pueda ser considerada como la explicación de la primera. Así, por ejemplo, si quiero entender la aurora boreal me veo remitido a otra cosa que la explica, en este caso las tormentas solares y su efecto sobre el campo magnético de la tierra. Si quiero entender los colores que surgen en nuestros actos visuales, me veo remitido, por ejemplo, a un chorro de fotones, o a una onda electromagnética, y a sus efectos sobre mi retina, etc. En todos los casos, lo que hace la razón para tratar de entender el surgir de determinada, es buscar otra cosa que se convierte en la explicación de la primera. De este modo, la segunda cosa ya no es una mera cosa, sino que, además de ser cosa es ahora la "causa" de la primera. No deja de ser significativo, como vimos, que "cosa" y "causa" tengan en castellano la misma etimología.

Por supuesto, tomamos aquí la palabra "cosa" en el sentido más amplio de la expresión, para designar todo lo que surge en nuestros actos. Solamente el surgir no es cosa, porque es el surgir de las cosas. Desde este punto de vista, un teorema matemático es algo que surge en nuestros actos, y por tanto una "cosa". Cuando ese teorema es demostrado, lo que sucede precisamente es que mostramos su surgir a partir de otras cosas, como pueden ser otros teoremas matemáticos ya conocidos. En este caso también podemos decir que estos segundos teoremas son tomados como "causa" del primero.

Pues bien: al explicar las cosas desde sus causas, las ciencias han ido construyendo una grandiosa visión del universo como un proceso de surgir evolutivo. Partiendo de los primeros núcleos, pasaríamos a la formación de los primeros átomos, de ahí a la nucleosíntesis estelar, la génesis de la materia interestelar, la aparición de las primeras moléculas, y la formación de los planetas. En el planeta Tierra asistiríamos a la evolución química de la corteza, la formación de la atmósfera, la aparición de las moléculas orgánicas, el origen de la vida, hasta llegar a la vida inteligente. En esta perspectiva, ciertamente la naturaleza es verdadera *physis*, es decir, un verdadero surgir, un verdadero "brotar" (*phyein*) de las cosas, unas a partir de las otras.

El preguntar propio de la razón en general, y de la razón científica en particular, puede tener distintos grados de amplitud. Me puedo preguntar por el surgir de un color, o por el surgir de los colores en general. Me puedo preguntar por el surgir de un ser vivo, por el surgir de una especie, o por el surgir de los seres vivos en su conjunto. Desde este punto de vista, es posible que el preguntar propio de la razón alcance un nivel mayor de radicalidad, para hacerse cuestión del surgir de todas las cosas. Sería la pregunta más abarcadora: ¿por qué han surgido todas las cosas?

Cuando nos hacemos esta pregunta, estamos en cierto modo continuando con el afán interrogador propio de la razón científica. La razón, que se interroga por el origen (el surgir) de las cosas, no puede evitar la pregunta por el origen de todas ellas. Sin embargo, no estamos ya ante una pregunta que puedan responder las ciencias. El problema no está en lo que pensaba Kant, cuando sostenía que la categoría de causa solamente se puede aplicar a los fenómenos dados en nuestra sensibilidad. De hecho, la ciencia actual postula con frecuencia entidades que nunca se actualizan en nuestra sensibilidad, y de las que tenemos noticia solamente de un modo indirecto, mediante los efectos que la teoría prevé. Así, por ejemplo, no tenemos un acceso directo a la situación del universo en el momento Big-Bang, pero sí consideramos que la teoría científica sobre el origen del universo es corroborada cuando es posible detectar la radiación de fondo de microondas, la cual se interpreta como un eco de la gran explosión.

Ahora bien, en el caso de la pregunta por el surgir o la génesis de todas las cosas, el problema que nos encontramos es que ya no podemos postular otra cosa, por remota que sea, que sirva como explicación ("causa") de todas las demás. La ciencia, como vimos, trabaja yendo de unas cosas a otras cosas, que son identificadas como causa de las primeras. Ahora bien, si me pregunto por el origen de *todas* las cosas, me pongo en una situación muy peculiar. Y es que, en esa situación, ya no puedo recurrir a una nueva cosa, que sirva para explicar las demás. Y es que esa cosa, en cuanto cosa, es también algo que tiene que ser explicado. Si pregunto por el origen de *todas* las cosas, no puedo tomar una cosa, la que sea, y extraerla del ámbito de ese preguntar, para declararla como causa de las demás. Todas las cosas, también esa cosa que postulo de como causa, tiene que ser explicada, precisamente porque me estoy preguntando por el origen de todas ellas.

Esto nos muestra la inviabilidad de algunos modos en los que usualmente se plantea el llamado "problema de Dios". A Dios frecuentemente se le ha pensado como una especie de "ente supremo", que sería una especie de gran "cosa", que serviría como fundamento de todas las demás. Es la idea de Dios como "causa primera". Ahora bien, este modo de pensar no sólo cosifica a Dios, sino que, al considerarlo como ente supremo y causa primera, lo pone dentro del conjunto de las cosas que tendrían que ser explicadas. No es vana la pregunta del niño que plantea quién creó a Dios. Si Dios pertenece al ámbito de los entes, también es una "cosa" que tiene que ser explicada. El problema, cuando me pregunto por el surgir de todas las cosas, es que ya no tengo una cosa que pueda considerar como causa de todas las demás.

De ahí tampoco se pueda tomar una "idea" o una "ley" desde la cual fuera posible explicar la génesis de todas las cosas. En su libro sobre *El gran diseño*, Stephen Hawking sostiene que a partir de la existencia de una ley como la ley de la gravedad sería posible pensar la génesis de todo el universo. Ahora bien, el problema en esta perspectiva es que la ley de la gravedad es también una cosa, cuyo origen tendría que ser explicado. ¿Cómo y de dónde ha surgido esa ley? Una ley no es simplemente la nada. La ley de la gravedad es también algo que surge en nuestros actos, en este caso nuestros actos teóricos, y de la que podemos preguntarnos de dónde y por qué ha surgido. La pregunta por el origen de todas las cosas no puede ser respondida con otra cosa, aunque esta cosa sea una ley, como la ley de la gravedad. Estamos preguntando precisamente por el surgir, no de unas cosas a diferencia de otras, sino por el surgir de *todas* las cosas, incluyendo el surgir de las leyes que rigen el universo.

5. El surgir insurgente

Llegados a este punto, tenemos entonces que reconocer que el surgir de todas las cosas se nos presenta como un surgir *sin causa*. Al preguntar por el surgir de todas las cosas, no podemos recurrir a una nueva cosa que nos sirva como causa de todas. Al preguntar por el surgir de todas las cosas, nos quedamos entonces con el *mero surgir* sin causa. Y no podemos ir más allá. No hay más razón del surgir que el puro surgir. Y el puro surgir no es una cosa, sino, justamente, mero surgir. Heidegger, en este punto, citaba al poeta Silesius: "la rosa es sin porqué, florece porque florece" (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*).

Se podría pensar que, de esta manera, llegamos al puro ateísmo. Sin embargo esto no es exactamente así. Lo que tenemos más bien es un puro surgir que, en cuanto surgir, es radicalmente distinto de todas las cosas que surgen. Y esto hace que el surgir presente algunas características muy interesantes.

a) En primer lugar, el surgir, en cuanto puro surgir, es "acto puro". Este acto puro es un surgir que podemos llamar exactamente "in-finito". Nuestros actos son finitos, porque culminan en cosas. Las cosas son, por así decirlo, aquello que delimita los actos, y los "de-fine". En cambio, el puro surgir es un surgir infinito, que no culmina en cosa. Podríamos decir también que es entonces un surgir "in-surgente", en el sentido que es un surgir que no surge, porque no culmina en ninguna cosa. Este surgir infinito es también temporalmente infinito, pues el tiempo tiene su origen en el "instante" de la venida de las cosas a la presencia. Un surgir infinito es un surgir más allá del tiempo, un surgir eterno.

b) En segundo lugar, el surgir se distingue del surgir por las cosas que surgen. Un surgir que no culmina en cosa es por tanto un surgir que no se distingue del surgir. El surgir, en cuanto surgir, es *ápeiron* (infinito, ilimitado), como decían los griegos. Por ello no puede haber una pluralidad de surgires infinitos. El surgir infinito es exactamente "uno". Para que el surgir infinito dejara de ser uno, tendría que culminar en cosa. Dicho en otros términos: el surgir in-

finito tendría que representarse. El surgir dejaría entonces de ser infinito, y se convertiría en cosa. Es justamente la idolatría.

c) A la unidad del surgir, en el ser humano, la hemos llamado "vida". Un surgir infinito es, al menos en un sentido analógico, un surgir vivo. No sólo eso, en la conferencia anterior hemos visto que la vida, como unidad de los actos, es el bien primero. Analógicamente, podemos también decir que el surgir infinito, distinto de todas las cosas, es el Bien supremo, la infinita bondad. Del mismo modo, el surgir infinito es un surgir inmensamente bello, si entendemos que la belleza, en su sentido originario (*kalós*), se refiere a la vida antes que a la forma. El surgir infinito, en cuanto puro surgir, sería aquel "mar de belleza" del que hablaba Platón.

d) En cuarto lugar, al surgir infinito le podemos atribuir la verdad primera que caracteriza a nuestros actos. El surgir infinito es un surgir verdadero. Su verdad es una verdad que le es propia en cuanto surgir, y que por tanto no pende de nuestra inteligencia. Ahora bien, si hay verdad en el puro surgir con independencia de nuestros actos, podemos decir, al menos analógicamente, que el surgir puro, en cuanto verdadero, es un surgir "intelectivo". No sólo eso. En cuanto puro surgir es un surgir distinto de todas las cosas que surgen. Y esta alteridad respecto de todas las cosas es, como vimos, la raíz de la libertad. En cuanto desligado de todas las cosas, el puro surgir es un surgir libre. Y esto significa entonces que el puro surgir, en cuanto un surgir intelectivo y en cuanto un surgir libre, tiene analógicamente un carácter que podemos llamar "personal". Ya no sería la persona en cuanto un resonar de los actos en nuestra carne, sino, por analogía, la persona como surgir intelectivo y libre, distinto de todas las cosas.

e) En quinto lugar, a este surgir infinito no lo podemos llamar propiamente "causa", en el sentido de que sea una cosa. Lo podríamos llamar *aitía*, entendiéndolo por tal, como los griegos, aquello que es requerido por todas las cosas que surgen. Dado que estamos ante un surgir personal, podemos decir que el surgir infinito es "Autor" de todas las cosas. Sin embargo, este Autor no es una causa, en el sentido de que sea una realidad que produzca efectos o se imponga como una realidad. Su poder no es el poder de lo real, porque no es el poder de las cosas que surgen. Tampoco es el poder de un garante de la correspondencia entre las acciones humanas y sus resultados. El poder del Autor de todas las cosas es el poder de los actos, en cuanto actos. Más que una causa eficiente, o una realidad impositiva, o de un garante del resultados de nuestras acciones, el poder del acto puro es un poder que puede llamarse, con toda propiedad, "autoridad".

6. Dios de la esperanza

El surgir insurgente, así entendido, apunta hacia Aquél a quien el mono-teísmo judeo-cristiano llama "Dios". La expresión hebrea YHWH, derivada del verbo *hayah* alude, más que al ser, al acontecer o al surgir. Un surgir que no surge como cosa. Filosóficamente, la mejor traducción de YHWH sería la "Insurgente". En cualquier caso, es importante caer en la cuenta de que no estamos ante una imagen "religiosa" de Dios, en el sentido antedicho de la palabra

“religión”. Y, precisamente porque no estamos ante una imagen religiosa de Dios, estamos ante una nueva forma de entender la esperanza. Veamos esto más despacio.

a) En primer lugar, podemos darnos cuenta de que este Dios, así entendido, no es una cosa más entre las cosas, ni un ente entre los entes. Por el contrario, en cuanto Acto puro es radicalmente distinto de todas las cosas. Y esto significa, ya de entrada, que el Insurgente es alguien que no sólo es libre de las cosas, sino que también es radicalmente distinto de todos los engranajes y sistemas de este mundo. El Dios insurgente es un Dios libre, que puede llamar a la libertad.

b) En segundo lugar, el Dios insurgente es un Dios que está cercano de todas las cosas, y especialmente cercano del ser humano. El surgir, como dijimos, solamente se diferencia del surgir por lo que surge. De ahí que el surgir finito de las cosas solamente se diferencie del surgir infinito de Dios en lo que las cosas tienen de cosas, pero no en su momento de surgir. Dios está presente en el surgir de todas las cosas, y todas las cosas penden de Dios como su Autor.

Esta cercanía de Dios es particularmente destacada en el caso del ser humano, precisamente porque el ser humano, a diferencia de todas las demás cosas, puede atender no sólo a las cosas, sino a sus propios actos. Y estos actos son finitos, y por tanto distintos de Dios, en cuanto que terminan en cosas. Pero en lo que tienen de actos, no se diferencian del Acto puro en que Dios consiste. De ahí que el ser humano pueda decir con toda propiedad que Dios “no surge (*hypárkhei*) lejos de cada uno de nosotros” (Hch 17:27). El surgir infinito de Dios no es distinto, en cuanto surgir, del surgir de nuestros propios actos, en virtud de los cuales somos personas. Por eso mismo es perfectamente exacto decir, junto con los poetas paganos y junto al Nuevo Testamento cristiano, que “en Él vivimos, nos movemos y somos” (Hch 17:28).

c) En el caso del ser humano no estamos solamente hablando de una presencia especial y destacada. Además el ser humano puede decir que está constituido a “imagen y semejanza” de Dios (Gen 1:26). Esta semejanza consiste precisamente, como ya hemos visto, en que el ser humano tiene un carácter personal y libre. Como tal, el ser humano lleva en sí mismo la distinción con las meras cosas, y la libertad respecto a las cosas. Tanto esta distinción respecto a las cosas, como la libertad de ellas, son características del puro surgir. Así como Dios se distingue de las cosas, y no está en dependencia de ellas, tampoco el ser humano está hecho para depender de las cosas, o para vivir esclavizado a ellas.

d) En cuarto lugar, es importante advertir que un Dios insurgente, distinto de todas las cosas, y no puede ser fácilmente utilizado para legitimar la lógica retributiva. Tanto la vinculación entre monoteísmo y terror como la vinculación entre humanismo y terror tienen en su fondo la lógica retributiva. Sin embargo, el Dios insurgente está más allá de todos los engranajes del mundo, y no se deja atrapar en cualquier intento de encasillarlo como fundamento de la vana pretensión humana de justificar las propias acciones en virtud de sus resultados. Esta es precisamente la tesis de uno de los grandes libros de la Biblia hebrea, el libro de Job. En los últimos capítulos de su parte poética, se afirma

precisamente que el verdadero Dios, distinto de todas las cosas, y Autor de ellas, no puede ser entendido en la lógica estrecha de la retribución. El Dios In-surgente está más allá de todo el sistema de la lógica retributiva, y de su organización religiosa.

Si pensamos, ya no filosóficamente, sino teológicamente, en las afirmaciones de la tradición judeo-cristiana, nos encontramos no sólo con la independencia de Dios respecto al esquema retributivo, sino también con su más decidida oposición. Al comienzo del libro de Génesis, el Dios monoteísta le prohíbe a Adán que coma de los frutos del árbol del bien y del mal. Es lo mismo que Krishna le pedirá a Arjuna. Los frutos son una metáfora frecuente para los resultados de las propias acciones, buenas o males. Adán no deberá "alimentarse", es decir, no deberá fundar y justificar su vida en los resultados de sus propias acciones. Cuando lo hace, los capítulos 3-11 del Génesis se convierten en una exposición de todas las consecuencias que para el ser humano tendrá la introducción del esquema retributivo.

No sólo eso. Es posible entender el origen mismo del cristianismo desde esta clave. En el cristianismo, Aquel que la religiosidad humana interpreta como quien ha de garantizar la correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados se convierte en alguien que, en Cristo, asume el destino de todos los aparentemente condenados por la lógica retributiva, es decir, el destino de todos los abandonados por Dios, de todos los fracasados, de todos los pecadores. Por eso, en el cristianismo nos encontramos con la mayor y más decidida ruptura de la lógica retributiva, y el planteamiento de una nueva forma de justificación de la vida humana. La vida humana se justificaría por la fe, es decir, por la confianza en que Dios estaba en Cristo, anulando definitivamente el esquema adámico de las retribuciones (Col 2:13-14; Ro 10:8-13). Ya no es posible justificar la vida humana mediante cualquier ley o sistema religioso que apele a la divinidad para establecer una correspondencia entre las acciones humanas y sus resultados.

Tal vez el gran drama de nuestro tiempo es que en Occidente el humanismo ha derivado en una progresiva cosificación del ser humano, que ya no encuentra en sí mismo ningún motivo para la esperanza. El ser humano, convertido en cosa, solamente parece aspirar a un disfrute de las cosas, o a un disfrute desesperanzado de sí mismo y de los demás seres humanos como si no fueran más que meras cosas, destinadas a ser utilizadas en los engranajes de la producción y del placer. Un proceso que abarca ya a una gran parte del mundo. En el Oriente islámico, el monoteísmo, unido al terror, desprecia también la vida humana, que solamente es considerada digna cuando se somete a los imperativos de una religión violenta. Un humanismo sin Dios y un monoteísmo sin humanidad parecen ser incapaces de vehicular verdaderas esperanzas para el resto de la humanidad. Tal vez un cristianismo purificado y renovado pudiera ser la articulación necesaria entre la apertura a lo que trasciende las cosas y la defensa irrenunciable de la dignidad de todo ser humano.

e) Todo ello nos adentraría ya en el terreno de la teología, es decir, en el terreno de la reflexión racional sobre la fe cristiana. No queremos sin embargo adentrarnos en ese campo. Mantengamos lo que hemos obtenido filosóficamente. Desde un punto de vista filosófico, el ser humano no sólo puede cono-

cer el bien. Puede también entender que el bien que constituye la vida humana está acogido y asumido en un Bien superior. Un Bien absoluto, que no se identifica con las cosas, aunque tampoco esté separado de ellas. Filosóficamente es posible pensar que el Bien infinito tiene un carácter personal. Y esto es sin duda un estímulo para la esperanza. Una esperanza que no se funda en la retribución, sino en el habitar (*shekinah*) invisible del Acto puro en toda la realidad, y especialmente en la persona humana. En cuanto Acto puro, el habitar de Dios es invisible, pero activo. Un habitar que no puede contradecir lo que Dios mismo es. Por eso, como Acto puro, Dios está del lado de la libertad y de la dignidad del ser humano, donde surge precisamente su imagen y semejanza. Por ello es razonable sostener que el mundo no está definitivamente entregado a la cosificación del ser humano y a la esclavitud individual y colectiva. Más bien tenemos la esperanza en que el Dios personal no ha desistido de ese mundo, porque es su Autor, y lo envuelve en todo surgir, de tal modo que el Insurgente está siempre cerca de nosotros, y actúa allí donde el ser humano camina hacia una vida plena y libre.

Lecturas ulteriores:

El material de estas conferencias se basa en tres artículos especializados, que se pueden consultar si se desea seguir profundizando en los problemas tratados aquí:

- a) "La ciencia estricta" publicado en *Cultura de Guatemala*, Cuarta época: año XXXV, vol. 1, enero-junio 2014, pp. 139-179.
- b) "El surgir de la ética", de próxima aparición en la revista filosófica *Ápeiron* (www.apeironestudiosdefilosofia.com).
- c) "La génesis de todas las cosas", en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 40 (2013) 545-557.

El texto de estos artículos, junto con otras lecturas, puede encontrarse en www.praxeologia.org