

Hans-Georg Gadamer

Elogio de la teoría

Discursos y artículos



P E N Í N S U L A

HISTORIA, CIENCIA, SOCIEDAD

296

HANS-GEORG GADAMER

*ELOGIO
DE LA TEORÍA*

DISCURSOS Y ARTÍCULOS

TRADUCCIÓN DE ANNA POCA

Ediciones Península

Barcelona

Título original alemán:
Lob der Theorie: Reden und Aufsätze.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Unión Europea.

Diseño de la cubierta:
Albert i Jordi Romero.

La primera edición de esta obra fue publicada en 1993
en la colección «Península/Ideas».

Primera edición en «Historia, Ciencia, Sociedad»:
abril de 2000.

© de la traducción: Anna Poca Casanova, 1993.

© de esta edición: Ediciones Península s.a.,
Peu de la Creu 4, 08001-Barcelona.

E-MAIL: correu@grup62.com

INTERNET: <http://www.peninsulaedi.com>

Impreso en Romanyà/Valls s.a., Plaça Verdaguer 1, 08786-Capellades.

DEPÓSITO LEGAL: B. 11.893-2000.

ISBN: 84-8307-279-3.

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 585

La cultura y la palabra

El concepto de cultura flota en una indeterminación singular. Si yo fuese un poeta filósofo de la talla de Platón, no me sería difícil componer un diálogo en el que Sócrates nos preguntaría a cada uno de nosotros lo que realmente entendemos por cultura. Y cada uno de nosotros continuaría siendo culpable, claro está, al término de la respuesta; es decir, sabríamos que la cultura es algo que nos sostiene, pero ninguno de nosotros sería lo suficientemente sabio como para poder decir lo que es la cultura. Esto remite a un problema profundo. Sabemos la misma cosa del vínculo casi indestructible entre cultura y crítica de la cultura, entre orgullo cultural y pesimismo cultural. Pues es en la forma de un concepto autónomo que se acoge, curiosamente, la palabra cultura, por primera vez usada en forma absoluta, como un concepto de valor de la Ilustración: la orgullosa confianza de los incipientes tiempos modernos era alzarse por encima de la crudeza del estado de naturaleza y progresar en este camino hacia la perfecta civilización,¹ hacia la perfección de la humanidad.

Mas cuando Rousseau ofreció en 1750 su conocida respuesta al tema a concurso de la Academia de Dijon, sobre los progresos morales que la humanidad debía al desarrollo de las ciencias y de las artes («*si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs*»), en la que

1. El autor utiliza aquí un neologismo de invención propia, *Policierung*, que ilustra con mayor exactitud la idea del devenir absoluto de la *polis* al que se refiere. El carácter originariamente oral de estos discursos se permite expresiones coloquiales que en la traducción, como se advertirá en más de una ocasión, pierden su valor enfático. (*N. de la t.*)

alababa la inocencia y la pureza simple de la naturaleza, el orgullo de la razón ilustrada ya no permaneció mucho tiempo más indiscutido. Kant confesó: «Rousseau me ha puesto en orden», y fundó el principio de la Moralidad sobre la autonomía de la razón ética, que es la misma para todos. Herder llevó tan lejos la crítica rousseauiana de la corrupción de las costumbres, que opuso la verdadera cultura a la civilización. Ésta es una diferenciación que ejerció una larga influencia dentro y fuera del ámbito lingüístico alemán. A través de esta separación entre la organización técnica de la vida —como civilización, y por lo tanto, exterior—, y la cultura interna, nos llega el tono estético y apolítico que manifiesta la palabra, en la combinación de «arte y cultura» y en nuestro concepto de «vida cultural». Su expresión filosófica en la modernidad, en especial en el siglo XIX, devino la lección de Schopenhauer, según el cual la liberación de los horrores de la voluntad ciega que gobierna la naturaleza entera y el mundo de los hombres yace en la contemplación desinteresada, y por ello, muy en especial, en el arte.

Fue casi un culto religioso a la cultura el que se instituyó con la formación de la sociedad burguesa, es decir, con la equiparación de los derechos de la burguesía a los de la corte y la nobleza. Esta igualdad creó el utillaje cultural de la llamada vida cultural ciudadana, que acredita el entusiasmo cultural del siglo burgués en teatros y museos, salas de conciertos y de conferencias. En el siglo XX se han originado contramovimientos que se han opuesto críticamente a esta forma burguesa de la vida cultural. Yo mismo pertenezco a la generación que se fue a los bosques bajo el signo del movimiento juvenil, y apartó de sí la vida cultural de las ciudades, y especialmente la cultura de la ópera. Todo ello fueron, desde la ropa hasta los cuellos vueltos,² inofensivos gestos de protesta.

2. *Schillerkragen*, cuellos vueltos, según la costumbre que puso de moda el poeta romántico Schiller. (*N. de la t.*)

En la sociedad bienestante de la segunda mitad de siglo, estos contramovimientos empezaron a adquirir formas contrarrevolucionarias militantes, y se orientaron tanto contra el orden estatal en su conjunto, como contra las jerarquías de poder de la Iglesia. Al mismo tiempo despuntaba la era de la reproductibilidad técnica, como Walter Benjamin la ha llamado, en la que una verdadera marea de estímulos y de informaciones se desbordó sobre la humanidad a través de la técnica de la reproducción ampliamente desarrollada, que disuelve el aura de los originales y de las singularidades. La sensibilidad para lo desacostumbrado y lo exigente, que encuentra su lugar en las obras de la cultura y del arte, empezó a debilitarse cada vez más. La era industrial ha tomado posesión de la herencia cultural del siglo burgués. ¿Cómo se va a gestionar, cambiar y transformar lo mismo? El hecho de que la Iglesia, que fue durante más de un milenio nuestra cultura, sin que fuera conocida expresamente como cultura, sea encausada en la era de las Ilustraciones, y de que con ello la cultura devenga un encargo, subraya la seriedad de la pregunta. Puede que sean tales pensamientos y reflexiones lo que nos reúne aquí a todos nosotros.

Cuando uno quiere contribuir a la reflexión como un historiador que filosofa, es enviado a los orígenes de la cultura, es decir, a los hechos básicos, como son la palabra y el lenguaje. La palabra y el lenguaje están, evidentemente, en el principio de la historia humana y de la historia de la humanidad. El documento más antiguo de la especie humana, para hablar como Herder, habla de la creación divina y de su principio por la palabra. ¿Cómo sucede todo de una vez? «Y Dios dijo: sea la luz.» ¿La palabra trajo la luz? ¿La palabra es luz? ¿No se hace realmente la luz allí donde la palabra aparece, allí donde son por primera vez descifradas ruinas o inscripciones mudas y empiezan a hablar? ¿O cuando a través del cuidado de los siglos apuntes, informes e historias siempre recién transmitidos esclarecen para nosotros la

oscuridad del pasado? «Desde entonces somos una conversación y podemos escucharnos unos a otros.» La conversación de la humanidad consigo misma, y la conversación de los hombres con lo divino, suenan en estos versos de Hölderlin como una conversación única. Desde que somos una conversación, somos una historia de la humanidad de la que sabemos cada vez más, en la medida en que emprendemos investigaciones de los albores de la cultura, de culturas previas, de huellas antiguas de vida humana o de islas étnicas, que hasta ahora no han sido alcanzadas por la corriente de transmisión histórica mundial.

Cuanto más conocemos en todos los sentidos, en el pasado y en el presente, las culturas y las tradiciones de los pueblos que no pertenecen como nosotros a la tradición cristiana, más se da esa conversación, y aunque siempre de nuevo en otras lenguas, siempre, sin embargo, en lenguas humanas que se pueden aprender. El hombre «tiene» la palabra, como ha expresado Ferdinand Ebner, y precisamente esto lo distingue entre todos los otros seres vivos. Que el hombre «posee» un lenguaje, es una frase que inaugura en la filosofía, en cada singularidad creativa de los griegos, la «ciencia»; se le da acogida por primera vez en la *Política* de Aristóteles. Ahí se dice: el hombre es el ser vivo que posee el *logos*. De un solo golpe estamos en medio de las cosas. Muy cerca de la palabra originaria de la cultura, de la palabra. Si bien «*logos*» no significa la palabra, sino discurso, lengua, dar cuenta de algo, y finalmente, todo lo que se expresa en el habla, pensamiento, razón. Por eso, la definición del hombre como el *animal rationale*, el ser que posee razón, ha atravesado los siglos ratificando el tardío orgullo de la razón. Mas *logos* no es «Razón» sino «discurso»: justamente la palabra que se dice a otro. No es un conglomerado de términos clasificables como fragmentos de palabras que componen el llamado diccionario. El *logos* es más bien una disposición de palabras para la unidad de un sentido, el sentido del discurso. Llama-

mos a eso la unidad de una frase. Pero también esto es una fragmentación de la palabra. Aunque no es por completo artificial, es por fin una unidad deliberada. Ya que, ¿dónde está la palabra que debe ser dicha, completamente dicha? ¿Dónde termina el sentido? ¿En la unidad de la frase? Más bien en la unidad del discurso que termina en un enmudecer. ¿Pero no es, ante todo, en el enmudecer que llega el sentido de lo dicho y se extiende precisamente en el silencio del ser dicho? ¿No está, ante todo, la palabra en la respuesta? ¿No es ante todo, por lo tanto, la palabra lo que a uno se le dijo y a lo que uno debe dar respuesta? ¿O es también esto todavía una abstracción, la palabra? ¿Cada palabra es al final respuesta? ¿No estamos siempre contestando cuando accedemos a la palabra, es decir, no buscamos corresponder al otro, a la oportunidad, a la cosa, a la *causa*? La expresión griega *logos* remite en cualquier caso al ámbito de tales correspondencias y no en vano se encuentra la citada definición en los libros de la *Política* de Aristóteles, en la gran colección de discursos que tienen por objeto la constitución política básica y la distinción del hombre, y en la cual Aristóteles convierte en objeto de su genio contemplativo la vida humana en sus formas sociales de orden y de configuración.

Ya la primera frase que inaugura la cita nos muestra el amplio horizonte en el que el hacer humano tiene lugar, el horizonte de la naturaleza: «La naturaleza no hace nada en vano. Mas sólo el hombre entre todos los seres vivos posee el lenguaje. El sonido de las voces es un indicador tanto para lo opresivo del dolor como para lo enaltecido del placer y por ello aparece también en otros seres vivos. La naturaleza está justamente en los hombres tan desarrollada, que tienen sensación de dolor y de placer y se lo muestran mutuamente. El lenguaje (el discurso), en cambio, revela lo que siempre está en nosotros y lo que nos rehúye y así también revela lo justo y lo injusto. Pues esto es lo específico del hombre frente a los otros seres vivos, que sólo él tiene sentido de lo bue-

no y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de cosas de esta índole, y es comunidad (solidaridad) en estas cosas lo que constituye la esencia de la casa y de la ciudad.» Una frase notable. La forma de vida del hombre es destacada frente a la vida gregaria de ciertas especies animales porque el hombre posee el lenguaje. Éste no es sólo expresión de la propia circunstancia que se comunica, como el grito de alarma o de reclamo de las aves, sino que proporciona el hacer manifiesto de lo conveniente y de lo perjudicial. Y esto significa: señalar algo que se recomienda o contra lo que se quiere advertir, incluso cuando no se recomienda directamente, porque tal vez no es agradable. Uno piensa en algo como una medicina amarga o en la intervención dolorosa del médico. Hay en ello una distancia con respecto a lo presente, un mirar más allá hacia lo que viene. No se está ya entregado y a merced del embate de lo momentáneo. Esto es lo que entonces nosotros reconocemos en la esencia del lenguaje, esta distancia en la que se materializa en algo muy ligero, en el aliento de nuestra voz, todo lo que toma sentido para nosotros, y podemos hacerlo audible y comunicable para otros. Evidentemente es distancia a nosotros mismos lo que nos abre de este modo a los demás, pero no se trata de los simples movimientos expresivos, simples gritos de alarma o de reclamo, como se ofrecen los animales unos a otros, sino que se hace posible un verdadero esfuerzo por la comunicación. «Comunicación», ¡qué palabra más bella! Se trata de que compartimos algo mutuamente que de este modo no es menos, sino tal vez más.

De este modo se entiende en un primer texto la cultura como el ámbito de todo aquello que es más cuando lo compartimos. Los bienes exteriores de la vida son de tal modo que aíslan, y allí donde se ofrecen solos a la vista, se hunden en la más desértica soledad del yo de la que Ferdinand Ebner, cuyo nombre ha sido ya citado, tendría algo profundo que decir.

La palabra es comunicación en su forma más pura. No es, por así decirlo, la voz del dolor o del placer arrebatada a la naturaleza. Estriba en un acuerdo libre. «*Kata synthesen*», dice Aristóteles. No quiere ello decir un acuerdo real que se toma de algún modo. No quiere decir tampoco, como un filósofo moderno lo ha nombrado, que la palabra deviene palabra a través de un acto que le confiere significación. Aquí no se funda ni se confiere nada, sino que estamos ya siempre concertando algo. Sólo así es la palabra, palabra, y es afirmada en el uso del lenguaje en una ratificación siempre nueva. Todos nosotros conocemos la ilusión conmovedora de los padres que celebran la primera palabra de su hijo, una palabra que no existe. No puede darse una primera palabra, existe sólo el poder hablar, existe sólo «la» palabra. Los primeros intentos balbuceantes de imitar del niño no son todavía un verdadero paso a la adopción de cualquier intercambio entre tú y yo, que excede el mudo intercambio de las miradas.

La palabra resuelve, por decirlo así, la comunidad en la palabra. Y efectivamente, el medio justo hacia un fin no es simplemente lo apropiado, sino lo apropiadamente escogido, como la herramienta que está determinada para un uso claro. Y en tanto que la palabra es, como el medio justo, algo que pertenece al mundo común, y el mundo de los fines también se define como lo perteneciente a lo común, todo ello se define como lo válido y útil común, el *koine sympheron*, como decían los griegos. Es, evidentemente, mostrar un estado de las cosas demasiado homogéneo, hablar de lo bueno en el sentido de lo útil y de lo bueno en el sentido de lo justo y de lo injusto. Un simple «y así también lo justo y lo injusto», añade en el texto de Aristóteles lo bueno a lo útil como si tal cosa. Ciertamente, pertenece a la naturaleza el haber dotado y provisto al hombre, de tal manera que a diferencia de los animales, él mismo se crea su escenario y su organización, en la casa y en la ciudad. Pero lo que él crea de este

modo no es naturaleza, tampoco el discurso o las palabras. Éstos son en virtud de un acuerdo.

Aristóteles, de cuya enseñanza nos ocupábamos ahora, inventó una segunda palabra que está en boca de todos y que expresa esta verdad. El lenguaje no pertenece sólo a este dominio de validez común y es por ello *Nomos* (*syntheke*): el todo de la vida social del hombre está atravesado por tales valideces que, aunque no son necesariamente leyes, existen en la costumbre como regularidades. Aristóteles encontró para ello la palabra de la que deriva la palabra «ética»: *ethos*. «*Ethos*» es, en primer lugar, nada más que la costumbre que ha devenido segunda naturaleza. Así hablamos también de las costumbres vitales de los animales. Sin embargo, cuando hablamos de *Ethos* y de las posibilidades de la ética, nos referimos a algo más que a las simples «costumbres fijas». Nos referimos a un comportarse y a una actitud que se resuelve en el discurso, que responde de sí misma. Ésta es la inmensa distinción del hombre y a la vez su inmenso peligro, pues él es el que elige, de tal manera que puede decirse que él mismo «efectúa» toda su vida.

Prohairesis es la expresión griega adecuada para ello. Uno «conduce» su vida, y de tal manera que en virtud de la elección propia se intenta llevar a cabo la vida más verdadera, la más idónea. Resta también, sin embargo, el horizonte de la naturaleza en el que siempre se amalgaman orden y formas humanas. No hay tampoco un primer paso para la formación de la cultura de la humanidad, así como para el niño que balbucea no hay una primera palabra cuando atiende a los primeros gestos de ternura de sus padres. No hay ningún esbozo abstracto del conjunto de nuestra vida individual y social.

En la utopía platónica del Estado se ofrece la descripción de una idílica comunidad autorregulada donde no se da discusión alguna y no queda insatisfecha necesidad alguna. Todo está reunido en una maravillosa inocencia y armoniza-

do en una legislación sobria. No obstante Platón, o su Sócrates, lo llaman «porqueriza». La expresión «porqueriza» no connota de inmediato nuestras asociaciones de vulgaridad y de bienestar miserable, sino que se refiere a la falta de formación, la falta de *paideia*. Lo que Platón quiere decir cuando llama pocilga a este idílico Estado, es que en un Estado tal no sólo se da cabida a la tarea del hombre, que consiste en ejercer dominio y prestar servicio. La tarea del hombre y el cometido de la política consisten en tener un poder que no se desperdicia en el incremento del poder propio. Ésta es la gran lección de la filosofía platónica: que sólo a través de la *paideia*, a través de la educación, el impulso agresivo arraigado en el hombre puede ser superado. Conocemos esto como el problema de toda política desde Platón hasta Freud, y como una esperanza de todos los pensadores desde Platón hasta Freud, el que este impulso agresivo pueda ser dominado en nosotros y que el mandato de amor del cristianismo pueda realizarse seriamente.

En la expresión griega *paideia* resuena algo de la ligereza y de la inocencia del juego infantil. Su «tema» propio, si podemos utilizar esta palabra, es lo bello. Con ello se nombra todo aquello que sin servir para algo, se ofrece a sí mismo de tal manera que nadie pregunta para qué sirve. Este sentido amplio de lo bello comprende naturaleza y arte, costumbres, usos, actos y obras y todo lo que se comunica y todo lo que, en la medida en que es compartido, pertenece a todos.

No en vano le viene a uno siempre entonces a los labios la palabra «cultura». Nuestra cultura romana impregna nuestra conciencia y nuestra articulación lingüística. Hablamos latín cuando decimos «naturaleza» o «cultura». La palabra «cultura» significaba con toda naturalidad para un pueblo campesino como el romano, agricultura, «agri-cultura», cultivo de la tierra. En adelante la palabra se convirtió en el suelo de labor de lo nuevo que la república romana aprendió de la humanidad estoica, de los griegos. Cicerón habla en

primer lugar de la *cultura animi*, de la cultura espiritual. De este modo el sentido campesino de este mundo verbal se ha impuesto en la transmisión del nuevo concepto de cultura. Es como una huella sobre el trabajo cuidadoso y preocupado del cultivo entre la siembra y la cosecha. No es sólo el placer del juego libre, es también el esfuerzo de la siembra y la cosecha del espíritu, lo que la palabra y la esencia de la cultura representa para nosotros: la formación del hombre.

Con tales observaciones históricas hemos llegado a una fuente en la que se manifiesta con la más absoluta claridad la superioridad del hombre, tanto en su posibilidad como en su peligro. Hasta tal punto es serio el asunto de la cultura, que ésta no se refiere al empleo del tiempo libre (¡qué expresión más horrible! Es una expresión que ya dice que no se es bastante libre para el tiempo libre). La cultura no es el empleo del tiempo libre, la cultura es lo que los hombres pueden impedir para precipitarse unos sobre otros y ser peores que algún animal. Peores. Pues los animales no conocen, a diferencia de los hombres, la guerra, es decir, la lucha entre congéneres hasta la aniquilación.

¿Qué tipo de disponibilidad humana es, por lo tanto, ésta? ¿Y por qué debe verse en la «palabra», siguiendo a los antiguos pensadores, una prerrogativa tan decisiva? Pues hay también otros simbolismos a través de los cuales el hombre se distingue también con respecto a todos los animales. También se reconoce a sí mismo en la herramienta, en el monumento y en el emblema que crea en torno así y usa. La palabra no es la única actividad simbolizadora. Por eso pudo Ernst Cassirer proponer una definición de la cultura como el universo del simbolismo, el universo simbólico. Ciertamente, a todo ello pertenece el poder tomar «distancia», como con la palabra. La palabra proporciona el reconocimiento en otros y el reconocerse con otros, en lo conveniente, en la finalidad, en lo justo, en lo que es afirmado por todos aunque sea duro para cada individuo y exija abandonar o renunciar

a algo. Mas no hay duda alguna de que dondequiera que los hombres han impuesto su forma en las cosas, se reconocen, también en la máquina y en la imagen. Pero en la palabra parece, por así decirlo, que el imperio universal del espíritu alcanza la posibilidad de venir a sí mismo, caso que todo pueda ser aprehendido por nuestras pobres palabras. Por eso la palabra es el grado más alto de la posible conformación del mundo por la humanidad, y de su destino, cuya gran sílaba final se llama muerte y su esperanza, Dios.

En la palabra reside el secreto de la transmisión de la cultura humana. Ya la expresión misma de la transmisión está en relación estricta con la palabra y por buenas razones. Entendemos por transmisión, en primer lugar, los conocimientos escritos que han llegado hasta nosotros por la escritura, la copia y la reproducción. Hay también, claro está, transmisión oral y, hoy en día, precisamente, ya no estamos tan convencidos, como hace unos cincuenta años, de la preeminencia de la escritura para todo tipo de creación poética. Sabemos, por ejemplo, que en las montañas de Albania ha sobrevivido durante mucho tiempo la transmisión oral de poemas épicos. Por ello nos tomamos en serio el que también a través de *Mneme*, de la memoria, puede darse algo como la creación y el arte del discurso, y no sólo por el paso a lo escrito. Sin embargo, la escritura y el surgimiento de la palabra en lo escrito es uno de los grandes secretos de toda transmisión humana. Nuestra propia cultura, nuestra tradición humanista y cristiana, nos da qué pensar al respecto, y en especial ahora, en este tiempo en el que las otras grandes culturas y religiones del mundo empiezan a trabarse con nosotros en una primera y morosa conversación y, sobre todo, desde que es posible el gran diálogo entre la humanidad atea y las religiones, el momento ha alcanzado su actualidad.

Por ello deberíamos tomar de nuevo conciencia de la singularidad de la tradición cristiano-humanista. En nada como en la palabra se hace patente su singularidad. Si se me pidie-

se que clasificase la transmisión de otras culturas y que dijese algo sobre Lao-tse, el gran sabio chino —¿es esto literatura religiosa?, ¿o literatura filosófica?, ¿o es poesía?—, no tendría en ningún caso la respuesta, y no porque no lo sepa, sino porque es precisamente en la historia de nuestra civilización y de nuestra cultura occidental donde estas tres formas de discurso y de la palabra se han desarrollado juntas y han intervenido unas en otras bajo la continua forma del intercambio.

Si tuviese que nombrar la diferencia entre estas tres formas de la palabra que constituyen nuestra transmisión, diría: es la palabra de la pregunta, es la palabra de la fábula y es la palabra de la reconciliación y de la profecía. Estos tres modos del discurso valen para hacer presente, en su naturalidad y en su armonía, un momento.

Aquí está la palabra de la pregunta, esta palabra serena que se extiende desde la vocación interrogadora de los griegos hasta la sed de conocimiento de la investigación ilimitadamente progresiva. Este amor por la pregunta no se puede acaso caracterizar mejor que diciendo que esta palabra sobrevive incesante. Preguntar significa declarar en ello la relatividad, la limitación de nuestro conocer, de nuestro interpretar y de nuestro conjeturar, en suma, la situación del hombre en el mundo. El saber humano y la ciencia de los tiempos nuevos se declaran por completo a favor de la pregunta siempre renovada, de los enigmas y de las dudas siempre productores, puesto que estas mismas palabras, por sí mismas preguntas continuamente renovadas, han adquirido el sonido de la investigación. Son las antiguas y enormes preguntas con las que empezaron los griegos: ¿Por qué hay ser y no la nada? ¿Qué es el origen? ¿Qué es la felicidad? ¿Cuál es este maravilloso orden de las órbitas astrales y de nuevo aquella irregularidad que se nos muestra en el cielo nocturno, a no ser que, tal vez, no todas las estrellas ejecuten el

giro ordenado alrededor de nuestro centro terrenal, sino que algunos parecen vagar y por ello se llaman planetas?

Y pensemos ahora en nuestra civilización y su ciencia de nuevo cuño que llega en el siglo XVII, que no quiere integrarse por más tiempo en antiguo saber de la humanidad y que quiere inventar siempre nuevas posibilidades de la interrogación, del construir abstracto, de la ejecución y de la superación técnica. Nuestras ciencias son los verdaderos planetas de nuestra sabiduría humana, y así como fue para los astrónomos griegos el enigma del movimiento de los astros, es tarea de nuestra cultura unificar en un sistema estos planetas de nuestro cosmos de saber que llamamos «ciencias», y también reconocer en ellas el orden reinante del ente y aceptar el lugar subordinado del hombre en el total del ente. Todo esto es la palabra de la pregunta que se renueva continuamente en diferentes lenguas y en las diferentes transmisiones busca siempre una nueva respuesta.

A su lado está la otra palabra, la antigua rival de la transmisión religiosa y filosófica de los griegos, la palabra poética, la poesía, la fábula.³ «Fábula» toma aquí, naturalmente, un sentido más acentuado al de aquella forma mítica de conocimiento que cultivamos en la memoria épica de la humanidad con el nombre de fábula. La fábula suscribe aquí el cumplimiento del conjunto de la pretensión singular de las palabras: no dejar sin respuesta lo que lo dicho afirma o atestigua, sino estar seguro en lo dicho de su mismo decir. Éste es el sentido arcaico del mito, palabra esta que se usa la mayoría de las veces con una cierta inexactitud. El mito es lo que desarrolla su propia fuerza de verdad a través de lo que es relatado y no a través de un preguntar a una certeza que está

3. Traducimos el sustantivo alemán *Sage*, mito o cuento de tradición oral, por el sustantivo español «fábula» (que tiene su raíz etimológica en el verbo latino *fari*, hablar), porque sólo esta palabra conserva, a diferencia de la de leyenda, la relación etimológica con el verbo decir (*sagen*).
(N. de la t.)

fuera de la transmisión de la fábula. En este sentido el poema es fábula precisamente en el sentido de que la palabra no remite a algo más que le es exterior. Los especialistas hablamos aquí de referente. Pero más bien todo está aquí, por decirlo así, recogido en lo dicho. Esa fábula es entonces la palabra más propia: hasta tal punto palabra que la separación entre significado y sonido se hace imposible en ella. De aquí que el ideal de la fábula poética se cumpla en la intraducibilidad. Como un recogerse en la unidad de palabra y sonido, es la palabra del poema el emblema de un mundo cerrado en sí mismo, y no de un pedazo de mundo, de algo en el mundo. Incluso cuando, como en el conocido poema de Mörike dedicado a una lámpara, no se trata de un poema-objeto romántico o de un poema-cosa,⁴ que comunica algo sobre el mundo, sino que es en sí mismo mundo, nuestro mundo, el mundo de los hombres que en lo dicho se redondea hasta la autorrepresentación en sentido y sonido. «Mas lo que es bello, radiante aparece en sí mismo», así concluye el último verso de este poema.

Finalmente debe decirse algo, en los límites de lo que le incumbe al filósofo, sobre la palabra en el sentido de la profecía. Yo creo que hay dos experiencias humanas de esta palabra que todos compartimos, incluso aquellos a quienes no les ha sido concedido el don de la fe: la palabra del perdón y la palabra de la reconciliación. Sabemos algo sobre la efectividad, sobre la realidad de tales palabras. Todos hemos tenido una y otra vez la experiencia de la enorme labor que representa el perdón para los que olvidan. Existe también, ciertamente, aquel que se ha resuelto a pedir perdón para aceptar así que ya le ha sido algo perdonado. Éste es el único perdón que hay, una palabra que ya no debe ser dicha por-

4. El autor se refiere al tipo de poesía decorativista del romanticismo burgués (1815-1848), que se conoce con el nombre de *biedermeierlich*. (N. de la t.)

que abre ya el camino a otra, porque ya con el gesto de la palabra se sobrepone a la discordia, a la injusticia que nos ha desunido.

Ocupémonos con el segundo ejemplo de la experiencia humana que he citado. La reconciliación. Se trata de una de las experiencias más profundas que los hombres tienen, pues en la experiencia de la reconciliación se expone algo de la verdadera e íntima historicidad del hombre. Y con ello algo de su íntima posibilidad de crecimiento. Pues éste es el secreto de la reconciliación: allí donde hubo desunión, discordia y desintegración, allí donde nos enemistamos, donde nuestra unión se desmoronó, ya se trate de mí, de ti, de una persona o de la sociedad o acaso de la culpa y de la Iglesia; en cualquier lugar sentimos que con la reconciliación se da entrada a un más en el mundo. Sólo por la reconciliación es superable la otredad, la irreductible alteridad que separa un hombre de otro, y es encumbrada en la maravillosa realidad de un vivir y de un pensar común y solidario. Así proclama también el mensaje cristiano, que sólo por la aceptación de la reconciliación más externa, la del crucificado —y esta aceptación se llama fe—, puede ser superada la más externa alteridad de la mortalidad, la de la muerte.

Creo que la labor de nuestra tradición cultural y una garantía de su integridad, reside en cultivar entre nosotros estas formas excelsas de la palabra: la palabra de la pregunta, que se lleva a sí misma; la palabra de la fábula, que se acredita a sí misma; y la palabra de la reconciliación, que es como la primera y la última.

Elogio de la teoría

Existe una tradición de elogios ceremoniales en la que un reconocido mérito experimenta su ensalzamiento. Los dioses y los héroes, el amor o la patria, la guerra y la paz, la justicia, la sabiduría, incluso la edad fue en tiempos pasados una gloria, y no como hoy, algo infame, un defecto, una carencia de la que nos avergonzamos. Es ésta una bella tradición de un mundo seguro y consciente de sus ideales, que fomentaba un género entero del arte del discurso, considerado, a su vez, como un bien legítimo. A ella le está dedicado este elogio.

También la vida dedicada a la teoría era uno de los objetos de tal glorificación, y desde los días de Sócrates y Platón existe un género del discurso o literario llamado «protréptico», es decir, discursos o escritos que hacían propaganda a favor de la teoría. El nombre antiguo para «teoría» que aparecía en este tratamiento, era ciertamente otro: filosofía, el amor al *sophon*, al saber verdadero, al saber de lo verdadero. Platón caracterizó y distinguió, en primer lugar, la vida dedicada al saber puro, a la filosofía, como ideal de vida «teórico», y precisamente con ello desafió el modelo de conciencia de su ciudad natal Atenas y de su sociedad. Pues sus ciudadanos «libres» —en contraposición a los estamentos trabajadores de los metecos y de los esclavos— estaban destinados a la política, a la participación activa en la vida pública. Tratándose de lo que convenía al muchacho adolescente —de las muchachas nunca se trataba—, unos años dedicados a las cuestiones teóricas y musicales, ya eran sen-

cillamente un camino de formación, de iniciación y de maduración, característico de la infancia, que todavía en el nombre de su formación, *paideia* —«pedagogía»—, guardaba relación con las etapas de la vida del niño, del *pais*, y con sus juegos, *paidia*.

La entrada en la vida era una entrada en la praxis de la política. De esta forma la palabra «teoría» nos enseña algo sobre la cosa, el concepto: la proximidad de la teoría como mero ejemplo, como mero indagar y contemplar asombrado, alejado de toda necesidad y utilidad, de todo negocio serio. La palabra «praxis» se definía como palabra contraria al concepto de teoría y lo ponía en relación con el problema de la experiencia de la vida adulta que se declara en el dicho común (Kant lo trató expresamente una vez: «Puede que sea correcto en la teoría, pero no se da en la praxis»). El elogio de la teoría deviene contradiscurso, contra lo opuesto de la praxis. Ya fue así en los comienzos griegos. ¿Tenemos motivos para escucharlos todavía? Confieso que, para mí, y en razón de mi propio trabajo científico, siempre me parece indicado afirmar esta pregunta. ¿Cómo era este elogio entonces?

Es claro que en las fases tempranas del desarrollo cultural humano y del dominio de la vida, el simple querer saber representaba una excepción inusitada, necesitada de justificación a través de intereses religiosos o prácticos, ya fuese en Egipto, en Babilonia o en cualquier lugar donde se investigara geometría, álgebra o astronomía. También los primeros «filósofos» de Grecia fueron realmente, si exceptuamos la existencia excepcional de Heráclito, ciudadanos completamente ocupados de su ciudad, y al fin y al cabo, con frecuencia, no alcanzaron la fama por su visión económica o política. Por eso la abstinencia política de Platón, quien alzó sobre el pavés la palabra «teoría», fue ciertamente una provocación, así como la fundación de la academia, que como escuela vitalicia parecía fomentar la retirada de la política y el

ideal de vida teórica (e introdujo a los filósofos en la fama de ser inoperantes para la política práctica). Ya la tenaz interrogación de Sócrates por lo bueno, y tanto más su continuación a través de Platón, quien vinculó con ello la abstracción de la matemática y la dialéctica, debió de parecer una insensatez a los pragmáticos políticos y a sus sofistas abogados.

Platón ofreció una respuesta monumental a través de su Estado ideal concebido por completo en su cabeza, y en especial a través de la conocida parábola de la caverna. Según ésta, los empíricos y los pragmáticos viven en un mundo de sombras, que proyecta un fuego a sus espaldas, al que toman por el mundo real, y deben volverse, por ello, con violencia —la violencia del pensamiento—, liberados de sus cadenas, hacia la luz del día, y hacerse necesario de este modo el sol real. Allí experimentan en primer lugar, claro está, un deslumbramiento más largo hasta que se han acostumbrado a la claridad y contemplan el mundo verdadero: el mundo de los pensamientos perdurables. Si entonces, sin embargo, se les hace necesario regresar a la caverna —a causa de su deber ciudadano, por ejemplo—, de nuevo son deslumbrados —en verdad, sólo un breve momento—, y no pueden prever la continuación de las cosas tan bien como los acostumbrados a la oscuridad de la caverna. Por eso se tiene allí por absolutamente inútil y dañina la subida al conocimiento: así explica Platón el descrédito de la teoría a los ojos de la política. Ciertamente, esto fue la víspera del definitivo hundimiento del Estado libre griego y del ser social para el que vivían todos los ciudadanos, apenas fue verdad.

Pero quizá Platón tenía ante la vista, con su educación para la teoría, algo cierto para todos los tiempos. Y no sólo el hecho de que la educación «teórica» absorbió la cultura escolar de toda la posteridad; pues la cultura escolar fue la herencia europea de la antigüedad clásica: su ampliación al derecho escolar general, pertenece en el Estado moderno a las premisas de los derechos burgueses; y en la idea de la for-

mación, que se amplía en la exigencia de la formación de los adultos, continúa perviviendo parte de la expectativa de que la ocupación teórica con cosas que no le incumben a uno, que están «libres» de todo cálculo de necesidad o de utilidad, pertenece a toda formación profesional y a la objetividad del poder-hacer exigida en ella, y no sólo es válida para la administración y el servicio estatal. Platón ha expresado con su paradoja de los filósofos-reyes, una verdad persistente: sólo aquel que es idóneo para gobernar sobre otros —y todo hacer de oficio es tal cosa—, el mejor, sabe y sabe hacer, como su oficio le encomienda. El ideal de la vida teórica tiene, por lo tanto, también una significación política.

La amistosa sugerencia de Platón no debe seducirnos: nosotros debemos seguir la lucha por el ideal de vida teórico que acompaña nuestra cultura desde los griegos, y cuyo estadio más joven se representa en concepto filosófico en la manera en que la praxis y el pensamiento que le sirve y que se acredita con ella reclama la preeminencia de la legitimidad. El elogio de la teoría aparece directamente desde entonces como algo incongruente.

Platón era todavía ciudadano de su ciudad cuando celebraba el ideal de vida teórica. La unidad de teoría y política es en él indisoluble, incluso si fue un político inepto o fracasado. Sucedió ya de otra forma, cuando la vida de la cultura ciudadana griega se disolvió en el gran reino helenístico y en el Imperio Romano. Aristóteles quiso legitimar ambos en regulado equilibrio, el ideal de la vida práctica y de la vida política como la preeminencia de la vida teórica, y se equivoca quien minimiza como su herencia platónica la preeminencia que él reconoció a la vida teórica. Probablemente Aristóteles ha fundado la independencia de la pregunta práctico-política por el bien con respecto a las antiguas preguntas teóricas orientadas al principio en la cosmología. Con la lapidaria frase «Todo empeño en saber, poder y elegir se acerca al bien», inauguró su investigación de la praxis humana, la éti-

ca. Pero del mismo modo consta en él que el interés teórico no necesita legitimación alguna, y que vivifica a todo hombre. La primera frase de su *Metafísica* reza: «Todos los hombres quieren por naturaleza saber.» Por naturaleza, no sólo para el dominio de la existencia y el mantenimiento de la vida, no, también quieren para la felicidad esta satisfacción de su propia naturaleza. También allí donde se trata únicamente del éxito práctico, y éste es el caso, por regla general, de las utilizaciones del saber (la medicina es el ejemplo clásico, que el hijo de un médico, Aristóteles, tiene ante los ojos), queda reconocida la preeminencia del saber. El saber se satisface en la matemática, que tiene que ver con lo inmutable, y de derecho, en primer lugar en la filosofía, que piensa la esencia permanente de las cosas desde sus orígenes, lo que llamamos Principio.

La felicidad más alta del hombre está en la «teoría pura». Esto se manifiesta en el estar despierto, en ese milagro de nuestro ritmo vegetativo que significa para nosotros ver y pensar y merced a ello, el «aquí». Tampoco lo divino puede moverse en otro lugar y satisfacerse sino en el disfrute de este «aquí», que es por sí mismo.

Con todo, Aristóteles sabía perfectamente que la auto-comprensión humana no se satisface únicamente en la alegría del entendimiento, de la inteligencia, de la comprensión de las cosas y de los hombres, de la medida y de los números, del mundo y de lo divino, de ahí que sus intereses se aplicaron también a la singularidad de la praxis vital humana que extrae al hombre de los constreñimientos naturales de los otros seres vivos, y le permite crear como ser social sus propios vínculos, costumbres y órdenes. En ambos, en la construcción de su praxis social, como en su entrega al saber puro, al contemplar, al pensar, se mantiene el hombre en su distinción. Él es la esencia que tiene el *logos*: posee el lenguaje, tiene la distancia a lo que afluye sin mediación alguna, es libre para escoger el bien y libre para saber lo verdadero;

y puede incluso reír. En el sentido más profundo es una «esencia teórica».

Todo ello va a tener en el curso de la vida histórica diversos alcances. Después de que la luz de lámpara de lo privado en la vida empezase a brillar en la antigüedad, ya fuera que alguien como el estoico se retirase de la vida pública, u ocupase en ella su lugar, como soberano del mundo va a considerar el recogimiento en sí mismo como la tarea propia de su vida. O bien como epicúreo, puede que se mantenga reservado ante el impulso seductor del saber y de la investigación y que preserve el jardín contemplativo de la quietud; o puede que, conmovido por el anhelo religioso de la época cristiana, se sumerja en el origen y en la fundación divinos del mundo: se trata siempre de mirar, desde la mirada sobre la libertad íntima, pasando por la observación del gran orden del mundo hasta la visión de lo divino. El equivalente latino para *theoria*, la contemplación, da cumplimiento cada vez más al conjunto de este ideal de vida teórica.

Contemplatio —la *vita contemplativa*— se precisa frente a la *vita activa* cuando con la expansión del cristianismo, los dioses del mundo desaparecen ante el Dios ultraterreno, y de este modo el mundo mismo ya no participa de la adoración divina; ya no es su investigación y su indagación por puro apetito de interrogación y sed de saber, el último fin. A partir de ahora va a ser pensado como creación divina, como expresión de su omnipotencia, sabiduría, bondad, y en la medida en que el mundo está por completo incluido en la *contemplatio*, con la que el alma se dirige a Dios, no es más que un espejo, un *speculum* de Dios: la *contemplatio* es a la vez *speculatio*.

Con ello se lleva a cabo no sólo el giro de la pasión teórica del hombre, del mundo hacia Dios, sino que al mismo tiempo se produce una inversión de la primitiva sed de saber a la que Aristóteles se sentía llamado con completa inocencia: el deseo de saber deviene curiosidad, *curiositas*.

Es verdad, la *mirabilia*, lo maravilloso, los grandes milagros del mundo fueron en todo momento, desde los chismes de la *Odisea* hasta la *naturalis historia* de Plinio, una fuente de conocimiento del mundo y una invitación a la investigación de lo extraño. Pero no se trataba de curiosidad, de ese vicio de la admiración irreflexiva que no se demora en nada, que no profundiza en nada, sino que emigra de continuo a la próxima novedad. Nada caduca más velozmente que lo nuevo. Es una enorme provocación de la naturaleza humana recelar del querer saber como curiosidad. Detrás de ello hay una devaluación radical del mundo aparente. Se expresa en la polémica agustiniana contra la *curiositas*.

De nuevo las palabras nos relatan una historia entera. Que lo nuevo es siempre ambivalente y que encuentra diferente acogida, es comprensible. Pero es significativo que el sentido devaluado de lo nuevo apenas tenga lugar en el pueblo griego ávido de saber. Tampoco el equivalente latino, *curiositas*, suena en primer término negativo: se deriva de *cura*, la inquietud y el honesto cuidado. Incluso si *curiosus*, en la lengua básicamente campesina, pudiese tener el sentido peyorativo de lo curioso, y si el cuidado previsor significa solícito alejamiento de lo nuevo indeseado, el acento subraya precisamente la inquietud y la previsión, y no justamente la «avidez» de lo nuevo. El frente común de Ambrosio y de san Agustín contra la gnosis establece unívocamente el sentido negativo de *curiositas*.

Sería ciertamente falso ahora hablar de un veto de los intereses teóricos en la Iglesia. A fin de cuentas, ha sido la decisión por la vida contemplativa que yace en la organización de la vida monástica la que ha continuado la transmisión de la formación y de la ciencia griegas. ¡Qué sabríamos de los antiguos sin la aplicación de los monjes escribientes! Pero es obvio que este hacer religioso era mucho más el cuidado de las *literae* que el desarrollo de la propia energía teórica y

de la investigación. Dios era y permaneció como el objeto propio de la contemplación.

Fue una verdadera explosión la que hizo estallar no sólo la imagen geocéntrica sino también la imagen teocéntrica del mundo medieval, cuando la nueva ciencia se provee de sus esforzados caminos metódicos. Con el siglo XVII —desde Galileo— se erige la construcción matemática de las idealizadas condiciones de movimiento como método de conocimiento de la realidad. A ella se debe la construcción de la mecánica clásica y ello conduce al final, tras la unión por parte de Newton de la anterior mecánica con la nueva mecánica celeste, hacia un nuevo sentimiento del mundo que transforma también el ideal de vida teórica: la ciencia se convierte en investigación. Esto significa algo nuevo en dos direcciones: «la ciencia» adquiere una importancia anónima. El investigador solitario ya no es el hombre en el que toma «la ciencia» forma y realidad: es uno de los muchos que contribuye efectivamente con los resultados de su investigación a la ciencia, pero al mismo tiempo éstos rebasan lo que en el pasado fue concebido como verdadero. El investigador se entrega a una perpetua autorrenovación. Ésta ya no es por más tiempo *doctrina* en la que se sabe, se enseña y se aprende lo verdadero.

Ocurre también, no obstante, esta segunda cosa: la ciencia se convierte en la gran empresa de la penetración en ámbitos desconocidos, para la que no urge un apoyo ni humano ni divino. Su camino de la investigación metódica significa autoaseguramiento de la razón. Pues sólo un Dios malintencionado podría llevar «la ciencia» a su perdición (caso que se le antojase confundir nuestra razón matemática). Ahora ya no se trata de la contemplación especulativa de la creación divina en su aparente plenitud de forma, en la que la sabiduría divina puede venerarse: en la abstracción matemática se descubren regularidades que están ocultas a los sentidos. Sólo en el camino de la matematización del conocimiento de

la experiencia se aproxima el investigador a la meta nunca definitivamente alcanzable: entender el libro de la naturaleza que Dios ha escrito con sus manos.

En la medida en que el interés del conocimiento teórico se entrega a la lógica de la investigación y se representa al mismo tiempo como una manera de autocercionamiento, se entiende también como una expansión del poder del hombre a través del conocimiento. Por ello es natural que la tensión entre una teoría de abstracta generalidad, que no sólo aparece con la dignidad de la ciencia sino que cultiva también la normalización de la praxis, y la praxis difundida y enraizada tras larga aclimatación, debía agudizarse en la edad de la ciencia. Se trata de la lucha de la ciencia del mañana contra la ciencia de ayer, que está protegida por la praxis de la administración. ¿De ello no sabe nada la misma praxis?

Hay que hacerse la doble pregunta: ¿es la teoría tal vez más de lo que viene a representarse a través de la moderna institución de la ciencia? Y ¿es acaso la praxis también más que el simple uso de la ciencia? ¿Están justamente diferenciadas teoría y praxis cuando son vistas únicamente por su oposición recíproca? En verdad, el optimismo de progreso de la Ilustración ya no queda indiscutido ni en el siglo XVIII. Rousseau, Herder y Kant pusieron de relieve para la conciencia general los límites de este «orgullo de la razón». Cuando Kant, en su escrito anteriormente mencionado, se erige como defensor de la teoría frente a la desconfianza de lo práctico, no se refiere a la ciencia y a su uso en la praxis, sino a la superioridad de la teoría en el interior de la misma praxis: frente al cálculo vacilante e inseguro del propio beneficio presenta para el hombre que actúa la incondicionalidad de lo que éste sabe su deber y reconoce netamente por la razón, justamente también lo verídico práctico: el primado de la razón práctica puede efectivamente limitar el pragmatismo desmesurado; precisamente como la crítica de la razón pura rebate el razonar imparabile del dogmático racionalista.

Más fundamentalmente todavía intentó el idealismo alemán desarrollado tras el impulso kantiano devolver al concepto de «ciencia» su entera fertilidad y fundar la unidad, la lección de la ciencia práctica y teórica sobre el primado de la razón práctica. «Ciencia» no tiene aquí el sentido de saber e información, como pervive de algún modo en la expresión antigua «tener ciencia de algo». La lección de la ciencia no significa por tanto la teoría de la ciencia, sino por encima de todo derivación del saber humano. Con ello debería al mismo tiempo satisfacerse la insistencia básica que ocupaba a la nueva filosofía del tiempo, es decir, volver a articular la moderna ciencia a la filosofía, la albacea del saber más antiguo de la humanidad. El último intento de dar cumplimiento a esta tarea en el pasado fue llevado a cabo en el romanticismo. De este modo la síntesis especulativa de Hegel había querido reunir todas las formas de aparición del espíritu en el arte, la religión y la filosofía, es decir, en la contemplación, en la devoción y en el pensamiento. Este sueño romántico se disolvió pronto. La síntesis especulativa del idealismo sufrió pronto el embate de las ciencias de la experiencia que empezaron a triunfar por aquel tiempo. La filosofía idealista de la naturaleza cayó en ridículo y el ensalzamiento idealista de la realidad política tampoco mantuvo su posición. La nueva palabra mágica de la época se llamaba «progreso». Ello debía instar a dejar de lado el ideal de la teoría. La ciencia debía traer la prosperidad general. La fuerza vital del ideal contemplativo se muestra tan sólo como un ideal escatológico, en cierto modo, cuando Marx descubrió el verdadero humanismo del futuro en la superación de la división del trabajo.

El burgués siglo XIX cayó, desde un punto de vista filosófico, cada vez más bajo el signo de Schopenhauer. Éste es uno de los destinos más curiosos en la vida del pensamiento: Schopenhauer, un hijo del tiempo de Goethe y de la reacción idealístico-romántica a los extremos de la Ilustración, había

publicado como profesor no titular en 1819 su obra maestra, *El mundo como voluntad y representación*, en Berlín. Pasó inadvertido, para ser, cincuenta años más tarde, erigido como el modelo filosófico de la burguesía, ser el soporte del culto a Richard Wagner y encontrar finalmente su monumento literario en *Los Buddenbrook*. Schopenhauer ve en la naturaleza, como en la vida humana, la misma energía cruel y ciega de la voluntad en obra, y encontró la reconciliación con esta fértil realidad en la pura contemplación, en el placer desinteresado en el que toda voluntad se apacigua. Todo ello fue un perfeccionamiento libre del pensamiento kantiano. La salvación de la ciega voluntad se cumplía a sus ojos en la fuerza reconciliadora del arte. La sabiduría hindú, que enseñaba el camino sagrado como la disolución de toda individualidad en el todo, se añadía y completaba el ideal de la contemplación como liberación de la presión de una realidad cada vez más prosaica. Esto devino significativo para el concepto de arte y la vida de la cultura del siglo XIX. Para nuestro planteamiento, todo ello no significa menos que la conciencia de progreso de la era liberal que se basaba en la ciencia y en la técnica, y que únicamente dejaba libre para tal contemplación regiones de evasión. Ésta podía tener significado justamente en la conciencia del investigador aislado, quien gracias a la pública promoción de la ciencia era económicamente libre. Mejor que nunca podía como persona seguir el entusiasmo del conocimiento que su profesión abría. Pero cada vez más las utilizaciones técnicas de la ciencia conducían el proceso de civilización y la vida de la sociedad. De este modo, el privilegio de la investigación libre y el sentimiento teórico de la propia dignidad que le correspondía, creciente en la conciencia pública, se subordinó a la presión pragmática de la política. Una economía altamente industrializada se edificó desde el principio de nuestro siglo, cada vez más en la dirección de una gran investigación vinculada a fines específicos. Los intereses puramente teóricos de la inves-

tigación científica cayeron en una especie de posición de defensa. Uno tropezaba con tal defensa en la diferenciación y distinción de la misma como investigación fundamental que se hacía indispensable para todo progreso científico y técnico. Con ello, en la edad del nuevo utilitarismo social al que hacía frente el siglo XX, se salvaguardaba un modesto libre estado a los intereses de la teoría pura, pero la perspectiva general pragmática no experimentó con ello limitación alguna. Incluso la misma valoración de la teoría está al servicio de la praxis. La teoría debe legitimarse ante el fórum de la praxis.

La conciencia cultural del nuevo tiempo acuñada por la ciencia iba, ciertamente, de la mano de una crítica de la cultura cada vez más agitada, que se acrecentó todavía al comienzo de nuestro siglo. Creció la distancia hacia la moderna vida de la formación y del trabajo y de este modo aparecieron múltiples movimientos de protesta, como la soberbia y romántica cruzada de los niños del movimiento juvenil, que pone de relieve, ya antes de la Primera Guerra Mundial, el umbral de la era tecnológica. El estallido completo se produjo en las luchas técnicas de la Primera Guerra Mundial. El optimismo europeo por el progreso y el idealismo de la formación burguesa no pudieron resistir esta catástrofe. La visión de Spengler de la caída de Occidente manifiesta perfectamente el trastornado ambiente vital. Por ello el concepto idealista de la autorrealización del espíritu tuvo que perder su perentoriedad, máxime cuando las formas académicas de la filosofía sobre variaciones a la síntesis idealista del tiempo de Goethe no habían salido a la luz. Esta autoconciencia, este *fundamentum inconcussum* del cartesianismo neokantiano, y la teoría del conocimiento en él basada, deriva en unos movimientos de duda que se desprenden en parte de los grandes novelistas de la época, en parte del extremo radicalismo nietzscheano, de la crítica de la ideología y del psicoanálisis.

Las ocho décadas que podemos abarcar con la mirada de nuestro siglo de guerras y de crisis mundiales se dejan pensar bajo este aspecto raramente, y ello porque la conciencia filosófica, desde la crisis de la Primera Guerra Mundial, ha preservado una cierta constancia. La conciencia del tiempo que en ello se refleja persevera en todas las vacilaciones temporales de un lado para otro, al final, de una manera asombrosa. La Primera Guerra Mundial había quebrado la conciencia de Europa. La Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias habían de hacer sensible a los grandes continentes en ascenso, América y Rusia, en toda la diversidad de sus experiencias, sus propias fronteras. Ya no se trata de los desplazamientos políticos en la relación de estas fuerzas entre sí, y de la diversidad básica de sus sistemas económicos y sociales como lo inexorable: para ambos es de igual manera válida la ley de la industrialización, que es lo que determina la deteriorada conciencia de sí misma de nuestra época.

La segunda mitad de nuestro siglo ha empezado a extender la industrialización por todo el planeta. Todavía no sabemos a través de qué tensiones va a conducirse la extensión global de este proceso, antes de que el desigual desarrollo de los países de la tierra pueda llegar a un equilibrio. Tampoco sabemos si la peligrosa desproporción entre la potencia de nuestras armas y la debilidad de la sabiduría que caracteriza la cultura humana hoy en día va a precipitar la humanidad en catástrofes y autodestrucción. En todo caso ya no es sólo la crítica romántica de la cultura o la impotencia resentida de la ciega sublevación lo que mina la fe en el progreso. El esquema del general ascenso de la prosperidad, el creciente confort de la vida y el equilibrio general se manifiesta por sus propias condiciones tan utópico como en su tiempo la confianza moral de la época de la primera Ilustración. Ésta fue desmentida entonces por la conocida respuesta de Rousseau a la pregunta del concurso de la Academia de Dijon. Parece como si hoy no fuese necesario desmentir que el ca-

mino futuro de la humanidad depende todavía de otras cosas y no de la fuerza técnica de invención y de la habilidad, para acabar con los atascamientos de una industrialización global.

Todo esto debería reflejarse en los esfuerzos filosóficos de nuestro siglo. La preeminencia de la autoconciencia que ha servido como característica de la nueva filosofía está en estrecha relación con los modernos conceptos de ciencia y de método. Ya que el concepto de método de la nueva época se diferencia precisamente de las antiguas sabidurías del conocimiento y de la explicación del mundo, porque presenta un camino del autocercionamiento. El primado de la autoconciencia es el primado del método. Hay que entenderlo literalmente: sólo esto es objeto de una ciencia que satisface las condiciones de lo investigable metódicamente. Ello conlleva consigo el que haya alrededor de la ciencia moderna zonas marginales o con sombras de cuasiciencia o seudociencia, que no satisfacen por completo las condiciones de la cientificidad y que tal vez no dejan de tener valor de verdad. Hay además una extensa limitación más elemental de las posibilidades de la ciencia moderna. Se presenta por todas partes allí donde objetivación y concretización metódica presentan una forma de acceso básicamente inadecuada. Es de este orden mucho de lo que nos sucede en la vida y algo de lo que justamente posee significación única.

Esto es, en primer lugar, nuestro semejante, que es un yo como yo mismo. En la filosofía conocemos esta cuestión como el problema trascendental de la intersubjetividad. ¿Cómo puede, lo que en la autoconciencia debe encontrar su prescripción última y con ello determinarse como objeto de nuestra conciencia, ser al mismo algo que no es para nuestro conocimiento simplemente un objeto dado, sino que es para sí, es él mismo autoconciencia? Esto no es sólo un problema de justificación que da qué hacer a la filosofía trascendental. Una última reserva, que no puede quebrar organización alguna de la contemplación, parece darse con el ser para sí,

una última negación e inalcanzable alteridad. Y sin embargo nuestra experiencia es exactamente a la inversa. Entre hombre y hombre hay justamente un abrirse y una confianza que permite experimentar al otro no como el otro, un límite del ser consigo mismo, sino como una amplificación, un ensanchamiento, un complemento de mi ser propio, como una ruptura de mi obstinación a través de la que yo aprendo a reconocer lo real. ¿Qué es esta confianza?

O bien consideremos otro ejemplo que nos introduce, por ende, y de inmediato, en una problemática de la moderna científicidad. Me refiero al propio cuerpo. Ciertamente, los procesos que en él tienen lugar, sobre los que descansa nuestra salud y enfermedad, son objeto de investigación científica, y es orgullo de la medicina científica el que no ejerza práctica curativa enigmática alguna, sino que busca el tratamiento prometido y una curación en caminos de la influencia fundados en el conocimiento científico. Pero de nuevo hay más que el límite, claramente perceptible para el médico, de aquella posibilidad de conocimiento que le permite tomar la corporalidad del otro como algo en lo que no puede reconocerse por completo. El enigma verdadero es más bien que uno está con la propia corporalidad (que al observador se oculta ampliamente) profundamente familiarizado; tan familiarizado que es experimentada casi como una perturbación cuando atrae su atención sobre sí misma. De nuevo uno querría preguntar: ¿qué es esta confianza? Ciertamente no es una forma más alta o más baja de autoconciencia. Y así como el otro, con el que estoy familiarizado y que está familiarizado conmigo, no es mi objeto, tampoco mi cuerpo es mi objeto.

Los ejemplos de confianza que he escogido no han sido casualmente seleccionados, como pueda parecer (teniendo en cuenta todas las insondables profundidades de inmemorial confianza que nos transportan desde el más trivial hábito hasta la magia de la patria, la lengua materna y la expe-

riencia de la infancia). Estos ejemplos tienen su propia singularidad en relación a nuestro planteamiento. La confianza que para cada uno posee el propio cuerpo no consiste únicamente en que la alteridad del otro que representa la naturalidad de la propia certeza del cuerpo para nuestra existencia consciente sea superable o imperceptible. Puesto que el cuerpo, como lo más familiar, no se opone resistencia a sí mismo, se nos da justamente libre y nos deja ser abiertos para lo que es. Del mismo modo habíamos reconocido en la inclusión del individuo en la confianza de nuestras relaciones humanas y sociales —tan diferentemente determinadas— algo más que una barrera de nuestra reducción a observador objetivo. Ella nos enseña en primer lugar —en el reconocimiento del otro— a reconocer realidad, ya sea en tiempos remotos o en pueblos extraños.

De este modo llegamos a la raíz de lo que deberíamos llamar teoría: ver lo que es. Ello no significa la trivialidad de la constatación de lo efectivamente existente. Tampoco en las ciencias se define el «hecho» como lo mero existente que puede sujetarse midiendo, pesando o contando; el «hecho» es más bien un concepto hermenéutico, es decir, continuamente referido a una relación del suponer o del esperar, a una relación del comprender investigador de índole compleja. No tan compleja, mas tan difícil como ello, es conseguir en la praxis vital de cada uno ver lo que es, en lugar de lo que se desea que fuese. La exclusión básica de prejuicios que exige la ciencia metódica del investigador puede ser para alguien un esforzado proceso —y es siempre más fácil que la exclusión del amor propio—, o de aquello a lo que pertenece y que él escucha —grupo, pueblo, cultura—, para superar ilusiones renovadas y para ver lo que es. El secreto de todo ejercicio de dominio, el demonio del poder y su antipolo, la sabiduría de la constitución política, permanece aquí oculto.

Me parece útil ahora recordar el sentido originario, griego, de teoría, *theoria*. La palabra significa contemplar, por

ejemplo, ser espectador de constelaciones de estrellas, o bien, ser espectador por ejemplo de una partida de ajedrez o participante en la fiesta de una embajada. No significa un mero «ver», constatar lo existente o acumular información. La *contemplatio* no se demora en un determinado existente, sino en un dominio. *Theoria* no es tanto el solo acto momentáneo, como una actitud, un lugar o un estado en el que se permanece. Es el «estar ahí» en el bello doble sentido que no sólo significa presencia sino también que el presente está «por completo ahí». Así se es participante en un procedimiento ritual o en una ceremonia, cuando uno se disuelve en ella, y este hecho incluye siempre el que se participa con otros u otros posibles de la misma manera. «Teoría» no es, por lo tanto, en primer lugar una conducta a través de la que uno se apodera de un objeto o lo hace disponible a través de una explicación. Tiene que ver con un bien de otro tipo.

Hay dos tipos esencialmente diferentes de bienes. Unos son del tipo que buscamos obtener para usarlos, o para, en su posesión, llegar a un uso posible. Pertenece a su esencia que lo que uno posee y de lo que hace uso, no puede tenerlo otro. Son los bienes que se han de repartir y a cuya distribución regulada se orienta cada vez más el esfuerzo de la moderna administración estatal. Y hay otros bienes que no son del tipo de aquellos que cuando pertenecen a uno ya no pertenecen a nadie más. Sí, son incluso del tipo de aquellos que no pertenecen a nadie y justamente de este modo son algo para alguien en lo que éste participa por completo. San Agustín utiliza para esta diferencia del «tener» un bien la oposición de *uti* y *frui*, del necesitar y del consumir, y del trato, que lleva en sí su fruto. Para san Agustín era esto último, la contemplación dirigida a Dios: condenaba como curiosidad el deseo de saber orientado al mundo. Pero también todas las otras maneras en las que el hombre se desprende de la mirada a lo útil y se mantiene «puramente teórico», todos los dominios que llamamos arte y ciencia, mas cierta-

mente, no sólo éstos, pertenecen a ello. Allí donde encontramos algo «bello», no preguntamos por su porqué y su para qué (¿qué vida humana se nos aparece todavía humana si no participa en ella la «teoría»?).

¿Es tan romántico hablar de teoría como de una fuerza vital en la que todos los hombres toman parte? No hace falta ser un reconocido elogiador de la teoría para reconocer que la teoría no se agota al servicio directo de la praxis. Ciertamente fue un lento proceso de aprendizaje que duró innumerables milenios, en los cuales la humanidad mejoró lentamente sus propias perspectivas de vida, en la medida en que hizo una y otra vez nuevos descubrimientos y cultivó habilidades siempre nuevas, empezando con el aprendizaje de la manipulación del fuego como arma de defensa y como fuente de energía, y comienzo asimismo de la técnica. Pero el hecho de que finalmente despertase para sí misma la conciencia teórica en los curiosos e inteligentes pueblecitos de Grecia, y que la ciencia deviniese educación, no es un producto natural de tal desarrollo. Culturas complejas y maduras que a este nivel no se quedaron atrás en lo más mínimo no han llevado a cabo sin embargo el paso a la ciencia teórica.

Mas, ¿no hay algo cómico cuando leemos en el sobrio Aristóteles, cómo se imaginaba la primera entrega de saber teórico? Según la convicción griega de entonces, se guardaba agradecimiento a los egipcios, pues con ellos la casta sacerdotal estaba eximida de todo trabajo para lo necesario y disfrutaba de ocio para la desocupación teórica. El esquema pragmático en el que, en primer lugar, debía ser hecho lo necesario, y entonces después podría ser cultivado lo superfluo y lo bello, evidentemente no basta. Platón ha mostrado muy sugestivamente en su utopía del Estado, que experimentamos de manera drástica en nuestra moderna civilización, que el criterio de las necesidades y de lo deseable inaugura una perspectiva en sí ilimitada. Un Estado de la armonía feliz en-

tre necesidades y su satisfacción no es en absoluto un Estado humano. Pues las necesidades crecen por sí mismas. El *hedone* (placer) pertenece al género del *apeiron* (lo ilimitado).

No sólo nuestro autoconocimiento, en la completa satisfacción de las necesidades humanas, nos impide descubrir la condición precedente, cuya satisfacción permitió en primer lugar la teoría. Nuestra investigación histórica nos instruye de manera igualmente sugerente, lo vivimos en nuestro mundo de la manera más drástica, que el criterio de las necesidades y de lo deseable es en sí mismo ilimitable. Y sin embargo, cuanto mejor abre la investigación arqueológica los primeros milenios de la prehistoria humana, mejor podemos comprobar que tampoco en las primeras generaciones de hombres se trataba sólo de sobrevivir. Ritos funerarios acompañan el camino de la humanidad y, sea lo que sea lo que signifiquen, yace en ellos una protesta contra la muerte o un reconocimiento y una aceptación de la muerte; en todo caso, los dones que de estas tumbas salen a la luz revelan una riqueza cada vez más sorprendente, engalanadas abundancias y no una limitación a lo necesario. El esbozo tardío de una historia de la cultura y una teoría de la formación de la cultura que Aristóteles documenta, cuando explica lo bello y lo exclusivamente teórico como el producto de la tardía desocupación sacerdotal, exhibe patentemente los rasgos limitados de un pensamiento ilustrado.

Pero es algo más lo que Aristóteles quiere fundar con esta ocasional construcción histórica. La vida humana quiere el «bien». Como todo lo vivo, el ser humano cuida de su mantenimiento. Eso piensa en él por sí mismo: pero él mismo es también un pensador. Cada uno se pregunta cómo debe vivir. Busca su satisfacción en una vida feliz; y ello no se agota en el trabajo y en el éxito laborioso, sino que es también justamente entrega a lo que se puede ver, a lo que es bello de ver. El gran maestro de los que saben, el que fundó para dos milenios su física, en parte falsa, en parte muy

humana, ha sido el primero en desarrollar una filosofía práctica que encuentra pensamientos de orden también en el impulso humano, e investigó también por primera vez las formas de constitución de la vida política y social; con todo, no concedió la preeminencia al ideal de vida teórica por mimetismo o por falta de consecuencia. No podía querer decir con ello que existe en todo momento para un hombre una vida contemplativa: como si no estuviese atado a su cuerpo y atrapado en relaciones práctico-políticas de las que ha tenido que obtener prácticamente la acumulación de lo verdadero y de lo esencial. No tenemos la elección de ser dioses u hombres; y como hombres no estamos como lo divino siempre en vela, sino como seres corporales. Como hombres somos siempre también un hombre entre hombres, un ser social, y sólo de la praxis de este ser hombre puede uno o el otro —de vez en cuanto, un rato— dedicarse al conocimiento puro.

¿Debería resolverse también así el viejo problema de la teología aristotélica, que consiste en que el «pensar» de Dios no puede pensar otra cosa sino a sí mismo; aunque, no obstante, pensar es siempre pensar en algo, y sólo «de paso», estar dentro de uno mismo? Si *noein es theoria*, entonces no es precisamente una pregunta con sentido lo que puede ser el objeto de tal contemplación: es el cómo del ser-entrega a lo que es, lo que significa «para nosotros» una elevada realización de nuestro «aquí»; no una «autoconciencia», sino precisamente toda elevación de la vida que los griegos llaman *theoria* y en cuyo duradero presente consistía para ellos lo divino.

No sería difícil mostrar cómo la ciencia moderna todavía presupone por su parte este concepto de teoría como su condición de vida. Y sin embargo, ¿dónde hemos llegado? ¿Tenemos algo que hacer en este regreso a la constitución básica del hombre con la teoría, y no tal vez mucho más con la praxis, con las experiencias del tener que hacer de los hombres

entre ellos y con las cosas que, ciertamente, no podríamos llamar teóricas? ¿Es la teoría una praxis, como ha puesto de relieve Aristóteles, o no es en absoluto praxis: si es, en verdad, sólo praxis humana, entonces es también siempre, al mismo tiempo, teoría? ¿Es éste, si es humano, un mirar lejos de sí mismo, y un mirar hacia el otro, un prescindir de uno mismo y un escuchar al otro? Así es la vida, la unidad de teoría y praxis, posibilidad y tarea de todos nosotros. Prescindiendo de sí, mirando lo que es: ésta es la forma de una conciencia ilustrada, casi pudiera decirse, una conciencia divina. No debe ser una conciencia educada a través de la ciencia y para la ciencia; debe ser sólo una conciencia humana educada que ha aprendido a pensar el punto de vista del otro y a buscar la comprensión sobre lo colectivo y lo común.

Mas, ¿qué ha ocurrido con nuestro elogio de la teoría? ¿Un elogio de la praxis? Como el individuo continuamente debe consumir la rearticulación del saber teórico en su saber práctico de la vida, porque necesita saber objetivo, se da para la vida una cultura basada en la ciencia: su propia condición de vida consiste en que la organización racional de su aparato civilizador no es un fin en sí mismo, sino que hace posible una vida a la que se puede decir «sí». Toda praxis significa al final lo que la rebasa.

Sobre el poder de la razón

La fe en la razón y en su poder victorioso es la convicción básica de toda Ilustración. Lo que hoy se llama filosofía se entiende en todas partes como consumación de tal movimiento de la Ilustración, no sólo en el ámbito occidental, donde se desarrolla en el doble movimiento, por la superación de la conciencia mítica por los griegos y por la liberación de las presiones autoritarias de la lección medieval de la Iglesia, en lo que llamamos «ciencia»; también en la base de culturas extraeuropeas, nuevas o jóvenes, se refleja la apropiación de la ciencia moderna en el seguimiento de los movimientos europeos del pensamiento, ya sea que se descubra el secreto propio de la moderna civilización en el positivismo de la teoría de la ciencia, en el materialismo económico, o en el idealismo de la libertad. Si la filosofía fuese realmente pura ciencia de la razón, o la razón de la ciencia, no habría entonces duda alguna de que la razón en forma de filosofía ocupa hoy ciertamente en la vida humana el verdadero lugar dominante del que gozó en otros tiempos como reina de las ciencias.

Sin embargo, apenas tiene sentido, en rigor, preguntarse si la razón tiene poder, cuando justamente la impotencia de la razón se manifiesta en todas las experiencias de la humanidad: el poder de la pasión que arrebató al individuo a despecho de todas las intenciones razonables; la violencia de los intereses del poder económico, social y político, que se imponen contra todos los principios constitucionales, democráticos o socialistas; la locura de las guerras destructoras en las

que los pueblos son incitados contra pueblos como si la guerra pudiese ser todavía una pequeña desgracia frente a otra mayor; y como última consecuencia de la marcha triunfal de la moderna ciencia, el fantasma que nos quita el aliento, de la autodestrucción de la humanidad entera por el abuso de la energía atómica.

El que piensa, no obstante, conserva no sólo la esperanza tras esta evidente impotencia de la razón humana, sino la confianza de que al final vencerá la razón. Espera que así como el individuo vuelve una vez y otra a la razón, así se impondrán también para la vida de la humanidad grandes y razonables formas de equilibrio; y tiene motivos para creerlo. Puede que sea difícil reconocer, sin embargo, qué es razonable, cuando los propios intereses lo fijan a uno ciegamente a lo más próximo, allí donde se da la evidente sinrazón, los hombres confluyen. Todo depende de poner en claro lo irrazonable como tal. Si eso se consigue, entonces la razón desarrolla un poder irresistible allí donde se exprese. Por lo que ¿cuáles son las condiciones bajo las que puede desarrollar su poder? ¿Dónde se hallan? ¿Cómo se pueden producir?

Aquí es donde parece complicarse la dificultad. Se trata justamente de que las condiciones bajo las cuales la razón podría hablar en todas las cosas parecen algo utópico. Preguntémosnos, por consiguiente, qué sucede allí donde realmente se expresa la razón. Evidentemente la razón está en directa relación con lo general. Allí donde nada domina como razón, hay que alcanzar de continuo el consenso de todos. Esto se evidencia de la manera más ostensible en la ciencia que tiene algo que ver con puros objetos de razón, en la matemática y en la lógica. La revelación de las acciones de la razón que conciben sus objetos hace manifiesta su verdad irrefutable y por todas partes donde la razón se controla de la misma manera, sucede lo mismo. Puede que se llegue también ahí a asombrosas complicaciones, si por ejemplo se trata de la resolubilidad de frases que fueron deducidas lógi-

camente, o del acuerdo entre sí de frases lógicamente desarrolladas. Pero es indiscutible que es la razón, y no otra cosa, lo que aquí puede continuar siendo de ayuda.

Éstos son ciertamente ejemplos de ciencias de la razón pura. Desde que el ideal de la Ilustración, desde que la razón pura pasa a través del análisis de los conceptos, a conocimiento del mundo, a través del escepticismo de Hume y a través de la *Crítica de la razón pura*, pierde su validez, y la ciencia significa para nosotros ya no tanto ciencia de la razón como ciencia de la experiencia. Reconocer la «razón» en la organización del mundo puede que retenga nuestra razón todavía como idea conductora de toda investigación, pero de manera distinta a como sucede en el desarrollo de la experiencia, y por el progreso de la investigación individual, no espera ningún resultado, y menos todavía, el que la razón sea en la historia, que el curso de las cosas humanas, desde que ya no es pensado como historia sagrada, desde la promesa y la expectativa religiosa, satisfaga la exigencia de la razón. Aparece la misma investigación histórica como ilegítima idea conductora: hasta tal punto el criterio de la experiencia, y precisamente también la experiencia histórica que la humanidad tiene de sí misma, ha desacreditado la fe en la razón.

No obstante, el conjunto de nuestra moderna fe en la ciencia subsiste como testimonio indirecto del poder de la razón, y es bueno ser consciente del valor de este testimonio; y sin duda, también de su limitación. Ya no es la creencia antigua de que la razón humana es imagen y reproducción, parte o semilla de la infinita razón divina que rige la construcción y el curso del mundo, y que se legitima por la validez de la ciencia moderna y sus conocimientos. Más bien es al contrario: que los hombres sean aptos para la ciencia constituye un testimonio en ningún modo pequeño del poder de la razón. Pues el desarrollo de la ciencia confronta a cada hombre con los límites de su propio saber y con su propia

capacidad de juicio. Así es, sobre todo, la educación a través de la ciencia, lo que nos hace críticos frente a los rumores, y limita la ingenua sapiencia de analogías particulares de la experiencia. Mas en este sentido, ¿nos garantiza la existencia de la ciencia el triunfo de la razón?

Los padres de la cultura occidental, los griegos, no sólo son los que han creado la ciencia: geometría, astronomía, medicina, biología y la lección de Estado (política); también han comprendido la maravilla de que sea posible la ciencia para los hombres. Platón compuso un completo ideal del Estado para demostrar en sus utópicos órdenes y organizaciones la grandeza y lo casi sobrehumano de la tarea que para los hombres es orientar su pensamiento no hacia el propio beneficio sino al bien común; e indicó como camino hacia esa meta la educación a través de las ciencias, la matemática, la música, la astronomía. Y el espíritu sobrio de Aristóteles analizó además la relación que existe entre la capacidad humana hacia los intereses teóricos y la construcción de la esencia humana a través de la educación en familia y en el orden social. Poder dedicarse enteramente a lo «teórico» presupone el «saber práctico», la fuerza de conducción de la razón en la acción y en el comportamiento humanos. Esto es ante todo la razón, de cuyo poder o impotencia se trata. No es simplemente una capacidad que uno tiene, sino algo que sirve para formar y cuya formación debe servir a toda ciencia política, que, como *scientia practica sive politica* contribuyó, hasta los siglos de la ciencia moderna, hasta en las siempre nuevas formaciones de las transformaciones históricas, al autocontrol de la razón práctica. Como ciencia práctica de la razón práctica, enseñó las condiciones bajo las cuales la razón deviene práctica. Mostró qué fuerzas formales se extraen de la organización de la vida humana en común, pero no limitó por ello la posibilidad crítica que posee la razón que consiste en oponer a lo malo, lo mejor. Pues la razón práctica no era sólo en ningún modo, como ocurre por

otra parte alguna vez en Aristóteles, limitada a medio de producción de fines prefijados, una facultad práctica que encuentra siempre los medios y los caminos adecuados a los fines. La «razonabilidad» es mucho más una actitud humana, algo a lo que uno se ciñe y que uno mantiene para crear y para conservar el siempre nuevo orden humano y moral edificado sobre normas comunes. Por ello se trata de Aristóteles sólo de los medios para el fin, porque la identificación con lo común, con el bien público, está ya por encima de todo. Justamente porque la «razón práctica» se pone en obra al mismo tiempo siempre como concretización de lo que da sentido a la vida, lo que constituye *eudaominia*, podría mantenerse la unidad de la «ciencia práctica» a través de todas las transformaciones de las conductas sociales: desde la antigua sociedad de esclavos, a través del feudalismo cristiano de la Edad Media, la burguesa constitución gremial de las ciudades, la formación del moderno Estado de funcionarios en los tiempos modernos y la liberación del *Tiers État* hasta nuestros días. Ante todo desde que la idea de la ciencia empieza a subordinarse a la naturalidad de la nueva ciencia de la naturaleza, a su pensamiento metódico y su exigencia de verificación, se deslegitima cada vez más al saber de esta «ciencia práctica».

Desde entonces ha sido algo realmente extraordinario lo que la nueva ciencia trajo al hombre: el dominio de la naturaleza en una dimensión y en un sentido nuevos por completo. Pues el precedente metódico que tenía en la Mecánica de Galileo y de Huygens sus primeros grandes resultados, y encontró su expresión filosófica en el concepto de método de Descartes, cambió desde la base la relación de teoría y praxis. La praxis humana no se vio ya más limitada en todas sus posibilidades de invención y de dominio para la producción de lo necesario y de lo bello, a colmar un solo ámbito que la naturaleza le había entregado, y ya nunca más fue la teoría, el conocimiento del orden de la naturaleza, lo más excelso,

porque se ocupaba con lo bello sin objeto. El nuevo saber penetró a través de la abstracción, la medida y el cálculo en las leyes que rigen la naturaleza, aisló la proporción de los factores individuales en el resultado y lo libró, donde fue posible, de condicionamientos. Condicionamientos que el hombre podía cambiar y adaptar a los resultados por él deseados. La nueva ciencia, aunque como siempre estaba orientada exclusivamente al simple conocimiento de la naturaleza, al maravillado desciframiento de sus secretos, al conocimiento de las leyes de su orden que tan infinitamente atrás dejan a todas las formas humanas de ley y orden, era un saber de las posibilidades de dominio sobre acontecimientos naturales y se incorporó por sí misma al ilimitadamente amplio ámbito de la praxis humana.

Ciertamente fue un costoso camino de la investigación el que descubrió ante todo la construcción de la materia y con ello las posibilidades de la transformación material de los datos de la naturaleza (el ideal de Bacon). Los ámbitos de la praxis social se transformaron y se ampliaron, en primer lugar, sólo desde las capas más bajas de la estructura material y económica. Mas no significa un paso de frontera en absoluto, del movimiento que se impone con el nuevo saber, de la planificación y de la construcción, que en el ámbito del dominio de la naturaleza condujo a tan grandiosos resultados, cuando al final también las formas de organización de la sociedad humana se subordinan a la razón científica. Me parece verdaderamente el signo característico de nuestra época el que, tras largas demoras por la fuerza de inercia de los precedentes, se emprenda la fundación de la organización de la sociedad sobre los conocimientos de las ciencias de la experiencia. ¿Se trata, quizá, de la victoria definitiva de la razón lo que se indica con el cumplimiento de esta empresa? La deplorada impotencia de la razón frente a las pasiones y los intereses del individuo y de los grupos ¿es, finalmente, sólo una aparición residual en el mundo razonablemente adminis-

trado, que debe encontrar a través de la psicología del individuo, la economía social y la política científica, su racional depuración?

En esta confianza, algunos no se conmueven ante el hecho de que hoy las formas de organización social en el Este y en el Oeste sean enfrentadas con tanta violencia. Podría suceder, de todos modos, que tras incontables retrocesos, intentos de solución por la fuerza, represiones y regresiones, el impulso racional de las cosas haga valer aquí y allí sus inevitables exigencias de manera cada vez más imperativa, y produzca cambios aquí y allá, que amortigüen los contrastes de las concepciones del mundo, de las conductas sociales y de las formas estatales de gobierno, y que finalmente terminen en el estado de equilibrio que ya nada más pueda trastornar, de un mundo perfectamente administrado. ¿Es ésta la fuerza de la razón a la que se refiere nuestra confianza? ¿Estamos unidos los filósofos en este ideal?

Algo le hace sentirse a uno grave aquí, incluso cuando se es poco escéptico y todavía un gran optimista. Viejos sonos platónicos llegan a nuestros oídos: ciencia que se transmuta por sí misma en praxis, poder que, porque puede, también debe y avanza en un poder cada vez más extensivo, ¿hay en ello razón? Platón permite una vez a su Sócrates recordarle a un joven admirador del nuevo arte del discurso y de la argumentación, que el que prepara delicados manjares, el cocinero, no consigue el éxito con sus artísticas exquisitices contra el consejo razonable del médico; y que también, justamente, para sus manjares espirituales necesitaría, el que tuviese bastante razón, juzgar sobre su conveniencia. En verdad, sería señorío de la razón si lo que uno puede no fuese hecho sólo por ello, porque se puede. Ciertamente, en la moderna sociedad industrial, la razón es lo que conduce el poder en las obras, ya sea en la razón comercial del productor que valora la venta, o en la del planificador, que estima la demanda y establece las prioridades de su satisfacción. To-

dos se servirán en sus planes del consejo de la ciencia, tal como las autoridades que gestionan el ente público y, por último, la política cultural. Pues no sólo es así en el ámbito financiero, es en todas partes donde interviene la pregunta económica, que se reclama la racionalidad de la ciencia. Para nuestra época de la imposición de la ciencia en la praxis es mucho más característico en general el que la ciencia, allí donde tiene algo que decir, sea escuchada. Un buen ejemplo de ello es el papel que juegan los llamados expertos en los tribunales. Apenas hay un tribunal que haga uso de sus derechos procesuales y que falle una sentencia sin los expertos propuestos contra los dictámenes periciales.

Sabemos, sin embargo, que la especialización de la moderna investigación presenta una ceguera específica como consecuencia necesaria, en la medida en que los especialistas sólo llegan a ver lo que es accesible a sus métodos. Pero esto se sabe, y la ciencia se hace cada vez más consciente de ello y lo tiene en cuenta, en la medida en que las apariciones marginales de una disciplina que se sale de su jurisdicción, la convierte siempre en una nueva disciplina para el centro de la investigación sistemática, de tal modo que se busca combatir de esta manera los peligros de la especialización y conducir frecuentemente de manera fructífera a un nuevo objeto, direcciones de la investigación dispares. Todo ello parece pura razón. Pero Platón nos ofrece más en su ingeniosa imagen, y en otro sentido. No quiere recomendar la autoridad del médico para el orden dietético como modelo de una vigilancia razonable de la política cultural y supeditarla a la censura estatal (en el estilo de la crítica de los poetas caricaturizada en la *Politeia*). Está más bien señalando la superioridad que yace en el caso de los «manjares espirituales» y en su disposición a través del nuevo arte del discurso. Pues estos manjares no pueden ser probados en la mesa, éstos, es decir, las persuasiones transportadas por el discurso, penetran directamente, y aquel que las escucha y se deja convencer por

ellas, es ya de este modo por ellas conquistado. Éste es el riesgo más peligroso en todos los «discursos», en la educación y en la clase, como en la vida pública. Lo que así nos conquista, nos preocupa. Ahora es imposible una comunidad de hombres sin la fuerza de persuasión del discurso que alcanza a todos, y la nueva retórica de los modernos medios de comunicación de masas se asemeja en eficacia a la sofisticada *paideia* de la Atenas del siglo V, y la excede a través de la forma técnica de difusión que no presenta al que escucha o al que lee, la presencia de una persona hablante a la que se pueda dirigir la palabra: esta nueva retórica se anticipa del mismo modo como la antigua reflexión crítica, y establece el poder de lo evidente. Todo lo evidente, lo que ha llegado a ser común, la convicción común, predetermina necesariamente el trabajo metódico de la investigación, la elección de su modo de preguntar como la valoración de sus resultados; y precisamente de este modo es determinada y limitada la capacidad de juicio del experto que defiende sus resultados, y la opinión pública que le sigue. Llamamos a lo que predetermina nuestra capacidad de juicio, nuestros prejuicios. Precisamente el *pathos* de la Ilustración fue combatir todos los prejuicios. La palabra de la Ilustración, la imparcialidad, ha encontrado como ideal de la falta de supuestos de la ciencia, su funcionalización teórico-científica. ¿No reside en ello la victoria definitiva de la Ilustración? ¿Una verdadera victoria?

Es cierto, la ley de vida de la ciencia es no dejar sin probar un solo prejuicio, someter todos los fenómenos desconocidos y todavía no dominados a investigación teórica y conducirlos al dominio científico. La objeción de que la metodología especializada de la ciencia está a merced de la nueva retórica, que hoy llamamos construcción de la opinión pública, como lo está la opinión pública, es para la misma investigación, sin más, ciertamente válido. Pero no se trata de lo que el investigador asimila como resultado de su inves-

tigación, sino lo que penetra como resultado en la conciencia pública. Y justamente porque esto es el punto decisivo que la nueva Ilustración, como en toda retórica antigua, ha establecido. En la nueva ciencia de la sociedad juega el ámbito de la construcción de la opinión pública —con razón—, un papel significativo, y la investigación científica busca el remedio a la conducción científica de la construcción de la opinión. El especialista de la construcción de la opinión, el estudioso de la opinión pública, el publicista, el sociólogo, el psicólogo social, el politólogo, surten progresivamente el círculo de los expertos de la ciencia cuyo juicio cuenta. Nadie puede sustraerse, ciertamente, a la ley pionera de la ciencia, precisamente si se toma responsabilidad en ello como hombre de ciencia. La ley de la especialización gobierna sobre todos. El esfuerzo de los investigadores sociales se dirige al dominio de sus objetos, a la disolución de su resistencia, pero esto quiere decir que hace posible el ajuste a los fines deseados. Pertenece a la esencia de la cosa: la responsabilidad pública propia de la ciencia, que desde Hiroshima inquieta la conciencia del investigador, no puede ser asumida por ninguna ciencia como tal. La razón de la ciencia no es la razón que estaba al servicio de la clásica *scientia practica et politica*.

Esto tiene su expresión directa en lo que me gustaría llamar la incomprendibilidad de la ciencia. La hubo siempre, y en mayor medida, desde que la nueva matemática se hizo indispensable para el procedimiento de medida de la nueva época y su procesamiento. Mas apareció por completo en la conciencia pública con la praxis conducida por las modernas ciencias sociales y tuvo consecuencias públicas. Pues entonces se convierte la identificación con lo común —¿y qué otra cosa es la razón?—, en el problema ardiente de nuestra vida social. ¿Qué puede resultar cuando una política pública de la construcción de la conciencia proclama el juicio de la ciencia, sustraído por los legos a toda posibilidad de enjuicia-

miento, contra toda propia construcción del juicio? ¿No se hace imposible la participación en la vida política y social que se extiende por encima de la formación profesional especializada, cuando toda la información apunta a cierta construcción de la opinión, y por doquier se hacen valer circunstancias coactivas que hacen necesario que las cosas sean así y no de otra manera? Aquí yace la raíz del malestar ante el sistema, como el que aviva la juventud.

Mas todos nosotros damos testimonio de ello. Todas las sensaciones comunes toman expresión en el lenguaje, en palabras nuevas que entran en uso. Hay dos palabras, en especial, que ya a través de su formación delatan qué falta de posibilidad de identificación sentimos con lo general, una palabra nueva y una antigua, que, no obstante, abarca un ilimitado campo de aplicación: tecnocracia y burocracia. La formación de ambas palabras se apoya evidentemente sobre la palabra «autocracia»; en todo caso, comparten con la palabra «autocracia» (y no con palabras similares como aristocracia o democracia) el estigma de la impotencia frente a lo prepotente, y ello no sólo en el sentido de que toda presión objetiva limita y destituye el capricho. Pues en estas palabras se reclama justamente el dar cuenta de la necesidad de la razón y el identificarse con inteligencia. Así como la voluntad del autócrata hace imposible toda identificación racional con el interés común, porque lo común no lo vincula de ley y de derecho —la hermenéutica jurídica del siglo XVIII se limitaba expresamente a través de la voluntad del soberano—, así es también, el que es reconocido como tecnócrata, el representante de una violencia extraña, inaccesible a la razón. También cuando nadie duda de que la razón de la ciencia está tras sus planes y sus exámenes, y a pesar de que todo el aparato de la construcción de la opinión pública se establece para ello, permanece como desafío para la demanda de razón del individuo y de la comunidad social. Puede que la razón le diga a uno que los realizadores de nuevas cosas es-

tán en tensión necesariamente con la fuerza de inercia de lo existente —pensamos en algo como la planificación de la ciudad de arquitectos provocadores—, la distancia entre los expertos y la razón o la sinrazón de los profanos no puede franquearse con tal comprensión.

Y la burocracia, ese reconocido vicio capital de la gestión racional del mundo, acusada y combatida bajo cualquier forma de Estado moderno, y no obstante, por doquier en vivo progreso, aparentemente, por presiones objetivas no reprimibles, ese viejo insulto de los campesinos y de los ciudadanos contra los gobernantes y las autoridades, ataca por completo, en el nombre de una razón vulgar que se quiere común y no sólo la incomprendibilidad de la ciencia sino la falta de comprensión de las acciones administrativas. Lo que se defiende con estos conceptos injuriosos son los últimos bastiones de la razón general, de aquella razón que Heráclito retó a seguir y que es —como el contenido en validez común, como los *nomoi*— por lo que Heráclito exhortaba más audazmente a combatir que por los muros de la ciudad.

¿O acaso no es la situación de la razón, la identificación que se realiza con lo común, sin embargo, tan desesperada? No teman, yo quisiera recomendar como conclusión a los filósofos como expertos de la razón, para que, de ese modo, a través del complemento de nuestro gremio de expertos, el poder de la razón fuese alzado finalmente por encima de toda duda. Deberíamos protegernos del ridículo, en especial, con la reivindicación de que lo general que es la razón, constituye nuestra especialidad. Y mucho más, de que la razón llegue al poder a través nuestro. Pero tal vez es todo ello una contradicción en sí misma, el que la razón debe tener poder y ejercer dominio, y es por completo normal el que el raro gremio de los filósofos sea casi imperceptible en el juego de fuerzas de las verdaderas luchas de poder entre los pueblos, los Estados, las religiones, las concepciones del mundo, los sistemas económicos. No hablamos en nombre de la razón.

El que habla en nombre de la razón, se contradice. Pues lo razonable es conocer la limitación de la propia inteligencia y precisamente de ese modo ser capaz de una mayor comprensión, venga de donde venga.

Es ésta simplemente una precisión general que también es válida para la razón de la ciencia, en la medida en que cada investigador es consciente de su caducidad. Justamente de este modo se mantiene la ciencia a sí misma. Lo razonable es también ser consciente de los límites, como hemos visto, que le están impuestos a la ciencia como tal: que no puede reflexionar sus propios presupuestos y sus consecuencias. También es esto una perspectiva que se sobrepone a un prejuicio, no distinto a cuando el individuo clarifica una nueva comprensión sobre viejos prejuicios. La razón consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino en ocuparse en ello críticamente. Su hacer es el de la Ilustración, pero no como el dogma de una nueva racionalidad absolutamente regulada que todo lo sabe mejor; la razón es también comprenderse a sí mismo y nuestra propia relatividad en un autorreconocimiento perseverante.

La palabra que un signo heredero de la antigua cultura, Symmachus, en nombre de la vieja tradición romana dirigió contra la ambición de poder de la nueva religión, es hoy todavía válida en nombre de la razón contra cualquier dogmatismo, venga de donde venga: *Uno itinere non potest perveniri ad tan grande secretum* («Por un solo camino no podemos acceder a tan gran secreto»).

Del ideal de la filosofía práctica

Los problemas de la razón práctica se presentan, a mi parecer, entre diversas cosas, pero muy en especial en relación a la cuestión común de las llamadas ciencias del espíritu. ¿Qué lugar ocupan las humanidades, las ciencias del espíritu en el cosmos de las ciencias?

El concepto de ciencia es la invención capital del espíritu griego, con la que el nacimiento de éste se consume en lo que llamamos cultura occidental. En esta invención se condensa su notoriedad, y quizá también su fatalidad, cuando la comparamos con las grandes culturas de Asia. La ciencia estaba representada para los griegos esencialmente por la matemática. Ésta es la auténtica y única ciencia de la razón. En ella se trata de lo inmutable, y solamente donde hay algo inmutable puede saberse algo sin ver en ello cada vez algo nuevo.

También la ciencia moderna ha tenido que atenerse en cierta manera a este principio para poderse entender como ciencia. Las inmutables leyes de la naturaleza aparecieron en el lugar de lo que eran los grandes temas de la sabiduría matemática de los inspirados griegos: la ciencia pitagórica de los números y de los astros. Está claro que, bajo este modelo, las cosas humanas tienen escasa participación en la cientificidad. La moral y la política, también las leyes que los hombres se dan, los valores de acuerdo con las cuales viven, las instituciones que crean, las costumbres que siguen, todo ello no puede pretender la inmutabilidad, ni con ello la cientificidad auténtica, es decir, la capacidad de saber.

Bajo el punto de vista de la ciencia moderna, no obstante, se ha establecido algo que aún la antigua herencia del

pensamiento científico con nuevos presupuestos: con Galileo empieza una nueva época del saber del mundo. Un nuevo pensamiento de la capacidad de saber determina desde entonces el objeto del planteamiento científico. Se trata del pensamiento del método y del primado del método sobre la cosa: las condiciones de la capacidad de saber metódica definen el objeto de la ciencia. De este modo, aparece la pregunta de qué tipo de ciencia son las humanidades bajo estas nuevas condiciones; ese grado comparativo que a uno siempre le hace preguntarse cómo sería realmente el superlativo, una verdadera ciencia humana: ¿qué son las ciencias de las cosas humanas que llamamos ciencias del espíritu?

Evidentemente, estas ciencias han seguido una buena parte del pensamiento científico de los tiempos modernos. Pero también han cultivado al mismo tiempo la antigua tradición del saber humano que desde los antiguos ha marcado la historia de la formación de Occidente. Desde entonces ha sido tarea de los filósofos defender para las humanidades las ciencias «humanas», un rango de validez autónoma.

En otros tiempos esto no fue necesario. La retórica era la corriente de transmisión que transportaba el antiguo saber incuestionado de hombre a hombre. De tal modo que para nosotros se abre un nuevo interrogante: ¿cómo se presenta la herencia de la antigua retórica en nuestra civilización marcada por la ciencia, es decir, por la moderna ciencia de la experiencia, y con ello, qué posibilidad de una fundamentación científica y una justificación para el saber humano por ella transportado?

En el planteamiento moderno: ¿cuál es el carácter de la teoría del conocimiento de las llamadas ciencias del espíritu? ¿Son realmente sólo las ciencias inexactas que, como mucho, pueden competir con los pronósticos meteorológicos de largo alcance, y ostentan un privilegio que es, tal vez, algo que no posee la más exacta entre todas las ciencias? Y con ello me refiero, naturalmente, a la única ciencia pura de la

razón que hay, la matemática. El problema de la teoría del conocimiento se puede formular también como la relación del hecho con la teoría. Como tal, es un problema universal de nuestra autojustificación como hombres de ciencia.

No es éste un problema limitado a las ciencias del espíritu. Es evidente que también en las ciencias de la naturaleza, la teoría debe confirmar y determinar la ventaja para el conocimiento de una constatación del hecho. La mera acumulación de hechos no es experiencia: se haría caso omiso del fundamento mismo de la ciencia de la experiencia. Es en este ámbito que es decisiva la relación «hermenéutica» entre hecho y teoría.

Mientras tomemos sólo en consideración esta crítica «hermenéutica» de los hechos bajo el criterio de su formación teórica, satisfacemos sólo una parte muy pequeña de las ciencias del espíritu. Entonces sólo nos queda, al final, hacer extensiva la gran empresa, de algún modo quijotesca, de Max Weber, la ciencia «libre de juicios», al saber de la sociedad. El verdadero problema hermenéutico se presenta en los ámbitos del saber del hombre, y del saber del hombre sobre sí mismo, no en el mero aislamiento de la razón alterna de teoría y hecho.

Cuando la escuela del sur de Alemania asumió el mando a finales del siglo XIX (y Max Weber la siguió, en cierto modo), era el criterio de la autofundamentación de las ciencias del espíritu sobre la definición de lo que es un hecho histórico, lo que representaba la posición clave. Está claro que un hecho histórico no es simplemente un hecho, y que no todo lo que sucede puede llamarse hecho histórico. ¿Qué es lo que hace de un hecho un hecho histórico? La conocida respuesta rezaba: la adquisición de valor; el que en el curso del tiempo signifique algo que en la batalla de Wagram (o donde fuese) Napoleón se resfriase. No todos los resfriados humanos son históricos. La teoría de los valores devino, pues, la teoría dominante. Sin embargo, no hay ninguna ciencia de los valores. Así llegó pronto Max Weber a la afirmación ra-

dical de que las preguntas por el valor deben ser excluidas por completo de la ciencia, y de que la sociología debe esforzarse por encontrar una nueva base.

Esta filosofía neokantiana de la historia de los valores era ciertamente una estrecha base. Más influyente se probó la herencia romántica del espíritu alemán, la herencia de Hegel y la herencia de Schleiermacher, que estaba dirigida especialmente por los esfuerzos de Dilthey alrededor de una fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu. El pensamiento de Dilthey se extendió más allá de la teoría del conocimiento neokantiana, en la medida en que asumió enteramente la herencia de Hegel, la lección del espíritu objetivo. Según ésta, el espíritu encuentra no sólo en la subjetividad su consumación actualizada, sino también su materialización en la objetivación de las instituciones, de los sistemas de acción y de los sistemas de vida, como la economía, el derecho y la sociedad, y deviene de este modo como «cultura», objeto del entendimiento posible. Ciertamente, el intento de Dilthey de renovar la hermenéutica de Schleiermacher, y con ello, por decirlo así, hacer patente el punto de identidad entre el que entiende y lo comprensible como principio fundamental de las humanidades, era un intento condenado al fracaso, pues en la historia se da siempre a la vez la profunda extrañeza y el extrañamiento, que no pueden ser contemplados confiadamente desde el punto de vista de la inteligibilidad.

En contrapartida, el giro que llevó a cabo el siglo XX, consumado, según mi opinión personal, por las decisivas contribuciones de Husserl y de Heidegger, supuso el descubrimiento de los límites de una identidad idealista, o de la historia de las ideas, entre espíritu e historia. En los últimos trabajos de Husserl fue su mágica palabra del «mundo vital»; una de esas asombrosas y artísticas creaciones de palabras (pues no aparece antes de Husserl), que han sido aceptadas por la conciencia lingüística común y de ese modo dan testimonio de ese contribuir al lenguaje con una verdad olvidada

o ignorada. La palabra «mundo vital» nos ha recordado los condicionamientos que preceden a todo conocimiento científico.

El programa de Heidegger era enteramente una «hermenéutica de la facticidad», es decir: la confrontación con lo incomprendible de la misma existencia factual, una ruptura con el concepto idealista de la hermenéutica. Entender y querer entender se reconocen en su tensión con el acontecimiento real. Ambos, tanto la lección de Husserl sobre el mundo vital, como el concepto de Heidegger de la hermenéutica de la facticidad, constatan la temporalidad y finitud de lo humano frente a la interminable tarea de la comprensión y de la verdad.

Mi tesis es ahora que, desde esta perspectiva, el saber ya no se confronta sólo con la pregunta de la posibilidad de dominio de lo otro o de lo extraño. Éste es el *pathos* básico de la investigación científica de la realidad que está vivo en nuestras ciencias de la naturaleza (aunque también quizás, en la base, hay una creencia última en la racionalidad de la organización del mundo). Y yo afirmo más bien: lo esencial en las «ciencias del espíritu» no es la objetividad sino la relación precedente al objeto. Me gustaría añadir la idea de que en este ámbito del saber, al ideal del conocimiento objetivo, que se edifica sobre el *ethos* de la científicidad, se une al ideal de la participación. La participación en las expresiones esenciales de la experiencia humana, como se ha llevado a cabo en el arte y en la historia, esto es en las ciencias del espíritu, es el criterio auténtico de la capacidad o la incapacidad de su enseñanza. He intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo tiene una significación estructuralmente clarificadora para esta forma de la participación. Pues el diálogo se caracteriza no sólo porque el que aparece en él domina con la vista, y también afirma con ello que él solo domina la cuestión, sino que en la participación conjunta en la verdad, él también sale ganando.

Aristóteles desarrolló la filosofía práctica, que involucra a la política, en una discusión expresiva con el ideal de la teoría y de la filosofía teórica. Con ello ha elevado la praxis humana a ámbito de saber autónomo. «Praxis» significa el conjunto de las cosas prácticas, es decir, por lo tanto, la conducta humana y todas las organizaciones humanas en este mundo, y ello pertenece, y no en último lugar, a la política, y en el interior de ésta, a la legislación.

¿Cuál es ahora el lugar teórico para el deseo de saber y el deseo de reflexionar sobre la praxis y la política? Aristóteles cita de vez en cuando una tripartición de la *philosophia*, en filosofía teórica, práctica y poética (bajo esta última forma ha llegado a nosotros la conocida poética, a la que pertenece la retórica, la construcción de discursos). Mas entre los extremos del saber y del hacer está la praxis, que es el objeto de la filosofía práctica. Su fundamento auténtico configura, obviamente, la posición central y la caracterización esencial del hombre que en su propia vida no se deja conducir por impulsos instintivos sino por la razón. La virtud básica que se deriva de la esencia del hombre es, en consecuencia, la racionalidad conductora de su «praxis».

La expresión griega para ello es *phronesis*. Y la pregunta de Aristóteles es: ¿cómo se sitúa esta racionalidad práctica entre la autoconciencia del científico y la autoconciencia del que puede, del que hace, del ingeniero, del técnico, del artesano y de su semejante? ¿Cómo se compatibiliza esta virtud de la racionalidad con la virtud de la científicidad y la virtud de la capacidad técnica?

La «filosofía práctica» de Aristóteles se refiere a esta pregunta que toma cuerpo a través de Sócrates. Hay que dar cuenta aquí sobre la pretensión de esta racionalidad y de esta responsabilidad, que es la tarea del filósofo; y que significa: la exigencia del esfuerzo del concepto. Hay que comprender que hay —y por qué— junto a la teoría, junto a la pasión que todo lo domina del querer saber, que tiene su

base antropológica en el hecho primero de la curiosidad, otra forma real de utilizar la razón que todo lo abarca, que no consiste en un poder que puede ser aprendido o en conformismo ciego, sino en una responsabilidad racional.

Aquí aparece el pensamiento decisivo, que es tan válido para las así llamadas ciencias del espíritu como para la «filosofía práctica»: en ambas toma una posición determinante la finita constitución básica del hombre frente a la tarea interminable del querer saber. Esto es, como es sabido, la caracterización esencial de lo que llamamos racionalidad o lo que queremos decir cuando calificamos a alguien de «razonable»: que supera la tentación dogmática que está contenida en todo hipotético saber. A ello pertenece el que uno debe intentar esforzarse y llevar a cabo por la propia acción, lo que quiere, y esto tiene que encontrar su base en los hechos de nuestra existencia finita.

¿Cómo puede la factualidad asumir el carácter de principio, de primer y determinante «punto de partida»? Pues lo que aquí un «hecho» significa no es la facticidad de los hechos extraños que deben ser reducidos en la medida en que se aprende a explicarlos. Es la facticidad de las convicciones, valores, costumbres, comprendidos, comunes y compartidos por todos nosotros desde un fondo general, lo que integra nuestro sistema vital. La palabra griega para este conjunto conceptual de facticidades es el bien conocido concepto de *ethos*, el ser que es por la práctica y la costumbre. Aristóteles es el fundador de la ética, pues es quien ha llegado a honrar como determinante este carácter de la facticidad. Este *ethos* no es un mero adiestramiento o una acomodación, y no tiene nada que ver con el conformismo de la mala conciencia, sino que precisamente es afirmado por la *phronesis*, la racionalidad responsable; advertencia: allí donde uno posee esta racionalidad. No es un don natural. Uno se reconoce en el intercambio con sus iguales, en la vida en común, en la sociedad y en el Estado, en las convicciones y en las decisio-

nes comunes, y eso no es en absoluto conformismo, sino que es lo que integra justamente la dignidad de la conciencia y de la convicción humanas.

Lo que sucede en la sociedad humana es en la medida en que establece sus propios fines, o mejor, en el cómo consigue comprensión para todos los fines afirmativos y en cómo encuentra el medio adecuado para ello. Es de una significación decisiva, a mi parecer, para toda la cuestión del querer saber teórico en este ámbito de la praxis humana de la vida, el que presupongamos, ante todo, rendir cuentas teórico, la entrega precedente por lo que hace al contenido del todo ideal de una racionalidad determinante.

Es este ideal de la filosofía práctica lo que me parece válido para nuestras ciencias del espíritu (incluso cuando éstas no lo saben), y tal vez también, en todos los sentidos, para nuestras ciencias sociales, o incluso también para nuestras ciencias de la naturaleza. Pues la universalidad práctica que reside en el concepto de racionalidad nos incumbe por completo. Ella puede otorgar, y también para el querer saber teórico, que como tal, no conoce limitación alguna, la instancia otra y más excelsa, de la responsabilidad. Ésta es la lección de la «filosofía práctica» de Aristóteles, que él llamaba también política. La razón solicita la aplicación justa de nuestro saber y de nuestro poder; y esta aplicación está supeditada siempre a fines comunes que son válidos para todos. La comunidad de tales fines empieza a abarcar cada vez más a la humanidad entera. Si esto es así, se trata entonces, de hecho, de la hermenéutica, como teoría de la aplicación, es decir: de la reunión de lo común y de lo individual; una tarea filosófica central. Pues no sólo media entre el saber de lo común teórico y el saber de la praxis, sino que también se mide con los intereses comunes en el establecimiento de la meta de nuestro poder que transmite nuestra propia cultura y la de la humanidad. La hermenéutica reina, de esta manera, en la dimensión conjunta de la convicción humana, y no sólo en la ciencia.

Ciencia y opinión pública

La máxima fundamental de la Ilustración, «atrévete a usar tu razón», ha inaugurado la moderna cultura científica. La *universitas* de la investigación y de la enseñanza se ha convertido, desde la política universitaria reformista de Humboldt, en el signo característico de la universidad alemana. Se trata de la fundación del nuevo concepto absoluto de ciencia. Desde entonces, la científicidad es un concepto de valor que coloca a cada uno ante su medida, tanto al teólogo como al jurista o al médico. Desde entonces, el peso de la unidad de investigación y enseñanza está en la designación de la profesión y en la sobria forma de hablar de nuestros días: por una parte el investigador de las ciencias naturales, por la otra, el investigador de las ciencias del espíritu; estos términos caracterizan con frecuencia a hombres por sus funciones en la economía, la administración, la educación y otros ámbitos de la vida de la sociedad. El investigador, el científico, ya no es —entre la gente que tiene poder— un paciente administrador de bienes de la formación, sino el experto. La fama del experto, y en especial del experto de la sociedad en la edad de una tercera Ilustración, es el ejemplo modélico de la aplicación de las ciencias de la naturaleza a la consumación de las tareas de la moderna sociedad de masas: todo ello ha otorgado una nueva y palpitante actualidad al absoluto de la científicidad.

Apreciamos el íntimo entrelazamiento, la creciente dependencia de la ciencia, del Estado, al que le es precisamente tan necesario tomarla cada vez bajo su custodia y tenerla bajo su observación. Y por otro lado, observamos la crecien-

te necesidad de la ciencia en el Estado moderno. La ciencia reclama el espacio libre de la teoría, de la investigación libre, mas no hay espacios libres sin responsabilidad política de la esencia abierta del Estado. La ciencia reclama el mantenimiento de la investigación, y ello en interés de la economía del pueblo. Mas todo el mundo sabe que en las primeras décadas de la formación, los costes crecientes exacerban este mantenimiento con las expectativas en aumento por parte del Estado. Y constatamos, en tercer lugar, que la formación de los jóvenes es una inquietud de nuestras relaciones culturales, una inquietud de la misma opinión pública y del Estado. Aquí emergen todos los problemas que se han desarrollado justamente por el interés del Estado en la preparación adecuada de la vida profesional en los primeros años de la vida escolar: también los problemas de la universidad, con su ultimación del espacio libre de la investigación a través de las progresivas tareas de la enseñanza. Ésta es la situación en la que un antagonismo, este conflicto entre la pretensión de la ciencia y la pretensión de la sociedad, se impone como objeto de reflexión.

En un sentido político, se trata de un conflicto irresoluble, el que se da entre la investigación libre y la fuerza estatal. La fuerza política está obligada a apoyar el punto de vista del fin en todas sus decisiones. Contra ello se opone la tesis de los «desinteresados» principios científicos. Es, en un cierto sentido, un subterfugio de la mera necesidad, cuando a la opinión pública se le explica, a la vista de sus expectativas de fines, algo como que la ciencia también conoce preguntas básicas de cuya solución no se puede esperar ningún logro directo. Para mí se trata de un cómodo subterfugio: toda investigación es, en verdad, investigación de los fundamentos y puede dirigirse a una segunda inversión de la problemática de la aplicación de sus conocimientos.

Una cuestión importante es el hecho de que quien ejerce el poder en el moderno Estado democrático, y asume la res-

ponsabilidad, necesita la legitimación de este poder y de su ejercicio a través del voto. Ello obliga al político al cálculo con plazos de, como mucho, cuatro años. La ciencia, la investigación, no conoce tales breves períodos de tiempo. Ahí se encuentra tal vez el origen de que la idea entusiasta del investigador esté separada cuanto menos una década de su utilidad social. Piénsese únicamente en el impulso de las ciencias naturales en el siglo XIX.

Hasta la mitad de este siglo —podría decirse, con una cierta razón, que para los cincuenta años pasados— se había vivido de los grandes logros de la investigación del siglo XIX, y ha sido la imposición de las verdaderamente productivas ideas de finales del XIX lo que ha traído en el siglo XX la ola de industrialización a su punto álgido. Ya con la edad atómica, con la fisión del átomo y los problemas de energía que conlleva todo ello, ha aparecido una auténtica novedad en la aplicación de la investigación. En general, se trata de un problema entre el corto plazo y el plazo largo, y su consecuencia es necesariamente impaciencia por parte de la opinión pública.

Otro conflicto que se sigue inmediatamente de esta situación es la necesidad de la planificación de la investigación y de su casi imposibilidad. Pues parece que se le pide un precio imposible al investigador, cuando debe satisfacer las expectativas de la administración en relación a la seguridad y equidad de la planificación. Me impone profundo respeto el investigador que no realiza sus planes, sino que encuentra algo distinto de lo que ha proyectado. Por otra parte, la pretensión de que el investigador planifique sus temas es natural, pues el Estado debe contar en la planificación económica, en la política, en todo tipo de planificación práctica y, de hecho, con una cierta seguridad de poder satisfacer la planificación y los planes, para llevar la economía, para poder distribuir justamente la renta social. Pero se trata siempre de una acomodación llena de compromisos y de funcionamien-

to difícil, la que llevan a cabo la sociedad y sus fuerzas políticas en la organización de nuestra vida social. No obstante, la investigación no permite compromiso alguno. De ello se deriva de inmediato la imposibilidad de los controles. Y esto debe ser dicho con un cierto entusiasmo.

Lo que es exigido hoy en día en el ajuste entre necesidades y deberes del control de la opinión pública frente a los que reciben su dinero, es, en el sector de la investigación, un completo sinsentido. Ese intento de contabilizar tiempos laborales, cuántas horas debe dedicar un profesor a la preparación de sus clases, cuántas horas de ocupación tiene, en consecuencia, en una semana, de tal manera que se pueda invertir en él dinero público: el absurdo es evidente. No es posible administrar la investigación en esta forma burocrática. De ahí vienen entonces los seguros y necesarios controles financieros, que tienen, ciertamente, algo de convincente en relación a las sumas cada vez más grandes que se invierten en muchas ramas de la investigación. Pues hay que asegurarse de que existe un medio de control. Mas, ¿quién puede juzgar, por ejemplo, si las compras de libros de un seminario o de una biblioteca el quince de noviembre de este año fueron tan necesarias, como aseguran los especialistas? Sólo lo pueden hacer los especialistas.

Las adquisiciones de los de humanidades son modestas, pero en las ciencias naturales, en la medicina, se trata de sumas mucho más grandes, y al final siempre ocurre que —y no se trata de una expresión patética, sino de una mera descripción de la realidad— es más efectiva la confianza en los que son dignos de confianza, como control económico, pues se mantiene, *de facto*, tan bien como otros controles, en determinados límites. Sin duda, existe el abuso de confianza. Allí donde se dan pruebas de confianza, se producen abusos de confianza. Mas allí donde se dan pruebas de confianza, se da también la recompensa de la confianza, y de ello quisiera hablar: sobre las razones para la confianza entre ciencia y so-

ciudad. Afirmo que existe un trasfondo antropológico común tras el antagonismo entre pragmática e idealismo, entre teoría y praxis. Y esa razón no se encuentra fácilmente cuando uno acepta reconciliaciones aparentes.

Creo que es un camino errado alabar la «descientificación» de nuestra razón política práctica, como ocurre hoy con frecuencia. Es un camino errado academizar la política, y ello, en última instancia, no sólo porque las ciencias sociales están frente a las ciencias de la naturaleza, en el comienzo, y no cuentan con un caudal de experiencia por encima de un siglo, sino también porque no le aguardan a uno relativamente, es decir, tienen un objeto accesible al experimento y a la medida, como lo que ha hecho posible el progreso de las ciencias naturales.

Una de las causas de nuestras dificultades actuales, a mi parecer, es que hemos desaprendido el discernimiento. Con esta palabra quiero nombrar lo que se llama la sana razón, que se obtiene de la generalización de la experiencia de la vida. Y a aquel que actúa, por lo que hace al juicio político y social, no en razón de reglas o libros, sino por lo que le depara la experiencia.

Volvamos al fundamento antropológico sobre el que se basa la relación de teoría y praxis en la vida humana. ¿Se trata realmente de una cuestión irreconciliable y sostenida por dos actitudes distintas de la razón humana? ¿No está obrando en ambas partes —en la parte de lo que hace de la teoría una profesión, y en la parte de lo que desempeña en la praxis de la vida social su profesión— la pasión teórica y la pasión práctica? La praxis no es únicamente la aplicación ciega de conocimientos teóricos según las posibilidades de nuestra capacidad. La praxis, en especial la praxis con responsabilidad política, se le impone al hombre porque éste no posee los vínculos instintivos naturales de los animales, sino que dispone de cualidades que lo extraen de las relaciones y de los caminos de la naturalidad. Está continuamente

ante una elección. Se otorga fines y busca medios. Necesita de una razón práctica. Conoce el trabajo organizado que siempre implica la renuncia al impulso. Hegel dijo, con razón, que el trabajo es avidez contenida. Se reprime la satisfacción de un impulso a favor de un suplemento de energía reconocido como necesario, que implica también un suplemento para el orden social y legal. Estos órdenes son inevitables, pues el hombre interviene en sus propias condiciones de vida.

Todo esto conduce con frecuencia a conflictos, pues no es posible sin el poder de hombres sobre hombres. Tal es el problema político. La organización de un Estado es impensable sin el ejercicio de poder de unos hombres sobre otros, y el horror, la verdadera dialéctica del poder consiste en que precisamente todo control del poder engendra nuevo poder, incluso cuando en el arte moderno altamente desarrollado del equilibrio de poderes, la conocida lección de Montesquieu de la separación del ejecutivo y el legislativo, de algún modo pone en obra un cierto equilibrio y un cierto control del poder. Ésta es la idea básica del moderno Estado constitucional. Pero no hay que olvidar nunca que aquel poder que controla es, por sí mismo, en el interior del orden de la Constitución, una nueva posible prepotencia. Y esto pertenece a la misma naturaleza de la ley.

Yo soy de la opinión de que la teoría, el comportamiento teórico, que es limitado, es también una conducta básica del hombre, y en ningún caso un acontecimiento excepcional que solicita derechos excepcionales a la sociedad (el caso de la ciencia y de la investigación). ¿Qué es, entonces, la teoría?

Creo que la teoría entraña y es, en primer lugar, distancia a sí misma. Platón mostró en la forma de una grandiosa utopía que los guardianes, es decir, aquellos que ejercen un control sobre el poder, y con ello poseen el verdadero poder, están entonces en situación de oponer poder a la ley, un poder que de continuo se extiende y se acrecenta. Ésta es la

idea de la vida teórica en los griegos que no creo en absoluto que haya sobrevivido íntegra, sino que ha sido desplazada por una cierta sobreacentuación de la praxis en nuestra conciencia reflexiva.

Esta idea de la teoría es una posibilidad básica que está en estrecha relación con todas las demás organizaciones del poder sobre los hombres, que llamamos Estado y política, acción racional y política. Me refiero a lo que Aristóteles ya con absoluta inocencia y verdad expresó: todos los hombres por naturaleza aspiran al saber. La curiosidad del niño, la del adulto, la crítica establecida, la experiencia que se acumula, la orientación creciente, la lenta acomodación del hombre al mundo que le rodea y por él organizado, la participación en la comunicación verbal de unos con otros, todo ello desemboca en el camino de la formación. La formación no es un privilegio de determinados estratos, no es tampoco un privilegio de capacidades excelsas, sino que es, como dijo Hegel, la capacidad de poder pensar también los puntos de vista de los demás: es característico del que se ha formado, el que sepa algo de las particularidades de sus propias experiencias, y que reduzca con ello el peligro de generalización que se sigue de tales particularidades.

Ésta es mi tesis: la teoría es un dato antropológico originario como lo son las conductas del poder práctico y político. Por lo que se hace decisivo poner en obra continuamente el equilibrio entre estas dos fuerzas del hombre. Y estoy convencido de que la sociedad humana sólo existe si existe tal equilibrio.

Es propio de la pasión política la obsesión con los fines; mientras que a lo teórico le pertenece la libertad de fines. Esta libertad de fines está precisamente institucionalizada en la ciencia: se trata de las *artes liberales*, que no son las *arte mechanicae*. Estas artes libres también son llamadas bellas artes, pues «bello» tiene un sentido más amplio de lo que permite suponer la sensibilidad del gusto de los estetas.

El equilibrio entre la obsesión por los fines y la libertad de fines atañe a la vida humana como tal. Sólo es posible como algo humano cuando nuestro hacer orientado por fines implica al mismo tiempo libertad ante los fines. Quien en la distancia a sí mismo es capaz de la inteligencia de su limitación en su círculo vital, y con ello está abierto para el otro, ése experimenta de continuo la corrección de la realidad. La ciencia ha hecho de esto su deber más excelso. Su libertad frente a los fines sirve a la liberación de los fines demasiado angostos que nuestras ilusiones construyen de continuo. Ésta es la conocida educación para la objetividad que distingue al investigador.

La certeza del investigador consiste en que se inclina sin condiciones a la respuesta de la realidad; en que aprecia los años invertidos en la investigación, cuando los reconoce como un camino errado. La educación para la objetividad y para la ciencia, ésta es una meta que también puede ser aceptada por la sociedad, y de ella se puede concluir que la educación para una investigación de la verdad libre de fines no es en absoluto algo extraño. No tiene nada que ver con la entronización del saber y de las capacidades. Se trata de un irrenunciable momento en el proceso de la socialización del hombre, en el que participa tanto el pragmático como el «administrador», como el investigador.

Los conflictos entre el investigador y la administración se repiten eventualmente una vez y otra. La institucionalización de la investigación libre, sin la que ésta no podría darse, pues necesita que se inviertan en ella millones de millones, conduce al hecho, en última instancia, de que aquel que da el dinero debe exigir o buscar responsabilidad y, por lo tanto, un ajuste de cuentas de su aplicación. Y esta exigencia no puede llevarse a cabo sin que se produzcan conflictos, irritación, exageraciones y desaciertos por ambos lados. ¿Cómo podría ser posible evitar la burocratización y el dominio del aparato burocrático, ejercer la crítica sobre la particularidad,

incluso, de la propia competencia administrativa, de la propia competencia política? Para ello no hay otro camino mejor que el camino platónico del guardián que haría con gusto otra cosa distinta que la que le está destinada. El que no conoce nada más bello que el poder —y hay que encontrar bello el poder para poder ejercerlo con éxito— no será capaz de encontrar la distancia a sí mismo, y a su poder, que hace posible un uso liberal del poder. La liberalización en el trato con instituciones científicas, y con sus posibilidades, me parece vinculada a la comprensión creciente de que lo bello, lo que está libre de finalidad, no es sólo una cuestión de justificación de la necesaria autosatisfacción de la humanidad, no es, por lo tanto, una cuestión técnico-administrativa. Esta comprensión existirá allí donde funcione una administración. Pero la opinión pública debería saber en cada caso de qué se trata.

El problema que nos produce tantos quebraderos de cabeza en nuestra racional sociedad industrializada es, básicamente, muy antiguo. La actividad científica moderna puede conducir a las mismas falsas interpretaciones y a las mismas correcciones a las que condujeron las interpretaciones falsas en la creación de la cultura científica occidental, que aconteció con los griegos. Se cuenta de Tales de Mileto (624-544 a.C.), el fundador de la filosofía antigua, que cayó en un pozo artesiano cuando regresaba a casa, y que fue auxiliado por una sirvienta. Esta anécdota fue recopilada en un tiempo en el que se pensaba sobre los ilustrados puros como hoy se piensa en muchos círculos actuales. Lo importante en esta historia es que Tales había bajado al pozo para contemplar las estrellas, pues el pozo era el antiguo «telescopio». Así de fácil es equivocarse sobre lo que un investigador hace por pura pasión.

La ciencia como instrumento de la Ilustración

Es conocida la famosa réplica de Kant con la que escribe una disertación sobre la pregunta «¿Qué es Ilustración?»: «*sapere aude*» («ten el valor de servirte de tu propia razón»). Parece tratarse de una divisa común, mas en ella suena, de una manera inconfundible, lo que caracteriza el espíritu de los tiempos modernos. Mas entonces, ¿por qué se necesita valor? ¿Cuál es el peligro que amenaza? Ciertamente existe el peligro común para el espíritu humano de equivocarse, y ello está en relación con el hecho de que el estar solo en su opinión le es opresivo, y hasta un punto tal que se siente desvinculado de la certeza común; y sin embargo, es, simultáneamente, lo que considera verdadero, tan evidente para él, que quisiera solicitar para ello el reconocimiento general.

Una tal determinación de la esencia de la Ilustración, el valor para tener el pensamiento apartado —más allá de todos los prejuicios dominantes—, gana su actualidad propia allí donde se trata de la crítica de la religión. Por eso se habla, en rigor, retrospectivamente sobre la historia, de los tiempos de la crítica a la religión como de los tiempos de la Ilustración, y se distingue una primera y una segunda Ilustración. La primera Ilustración es la que se da en Grecia, cuando la imagen del mundo de Homero y de Hesíodo se desvincula del *epos* y del mito a través de la nueva pasión del conocimiento. En este sentido, el conjunto de la gran historia del pensamiento que se extiende desde Pitágoras hasta la ciencia helénica es una época de Ilustración. Como Ilustra-

ción moderna puede entenderse todo rasgo de desarrollo del pensamiento que comenzó con la revolución astronómica de Copérnico, y en cuya prosecución tuvo que abandonarse la bíblica imagen del mundo como relato de la creación del mundo. La divisa de uno de los grandes continuadores de Copérnico, Kepler, expresa la fuerza moral que es propia de tal Ilustración. Dice así: «Hay que pensar libremente si se debe poder reconocer la verdad.» Se trata de una divisa que continúa siendo válida hasta Newton, hasta el espíritu investigador del presente.

Ambos movimientos de la Ilustración están evidentemente en estrecha relación con la ciencia. Mas, ¿qué es la Ilustración para los griegos, y qué es la Ilustración para los tiempos modernos? Ya la palabra que los griegos utilizaban para ello, el *mathemata*, indica el papel paradigmático de la matemática. Platón afirmó este modelo de manera tan radical que veía incluso el verdadero saber sobre el cielo, la verdadera astronomía, no en la observación de la situación real de las estrellas y en sus movimientos, sino en las matemáticas puras y en las relaciones numéricas. Y cuando finalmente la naturaleza fue pensada como una realización aproximada de estas relaciones de número y medida, y cuando, por ejemplo, ello presta a la medicina su carácter de ciencia, entonces puede decirse que ha sido lo imperativo de los condicionamientos y de las deducciones, es decir, la lógica de la prueba, la *apodeixis*, lo que ha caracterizado a la ciencia, y lo que encuentra en la matemática su más pura materialización.

A la inversa, sin embargo, la ciencia moderna conoce también la posición dominante del instrumental de la matemática, mas, a diferencia de las puras ciencias de la razón, a las que pertenecen sobre todo la matemática, entre otras, a excepción de la filosofía, de la metafísica, las ciencias modernas se entienden como ciencias de la experiencia. La lógica de su proceder se denomina inducción. Un concepto como

éste, propio de las ciencias de la experiencia, sería para los oídos griegos un metal poco elegante. Lo que es la ciencia no necesita de experiencia suplementaria. Y sobre ello está construida la ciencia determinante y el conjunto de la cultura occidental, primero por los griegos y, en alianza confiada, por la modernidad: la ciencia no es importante o es para algo, sino que es porque es «bella». Lo bello es del orden de lo que se gusta a sí misma, y a la pregunta de por qué gusta y es bello, no se le concede fundamento alguno. Este amplio concepto de lo bello en griego, del *kalon*, es válido para toda ciencia teórica. Es a la fortuna de la teoría, a la fortuna del conocimiento de la verdad, a lo que aspira la ciencia.

Por último, existe todavía un sentido más estricto de Ilustración: es el del concepto histórico de la época del siglo XVIII en el que es usado. Esta Ilustración está vinculada a la crítica a la religión, y cuando está bajo el signo de la ciencia, ello implica la relación pragmática de la ciencia con la fortuna de la humanidad, con la salud, el bienestar, con la liberación del sufrimiento y de la miseria. Ella promete un auxilio distinto que el de los consuelos de la Iglesia. También a este *pathos* de la Ilustración moderna le corresponde algo de la época de la primera Ilustración. La elaboración del arte del discurso y de la argumentación fue extendido como instrumento universal para el logro práctico y político, y por ello no es en modo alguno una casualidad que los hombres decisivos de la sofística griega, Protágoras o Gorgias, hayan favorecido la duda sobre toda ciencia con su pragmático relativismo y escepticismo. Aquí se manifiesta, también en el sentido más estricto de la Ilustración, una diferencia entre la primera y la segunda Ilustración. Con los antiguos se orientó también, al final, contra la ciencia, en los tiempos modernos se reclama por completo de la ciencia.

Y ello se manifiesta en las diferentes posiciones ante la religión. La primera Ilustración, la griega, fue tan distinta de la moderna, que con el desarrollo de la ciencia griega se ex-

trajo de ella la metafísica, como teología racional que durante dos milenios tuvo validez; y esta Ilustración preparó las condiciones excepcionales de una nueva religión, la religión mundial del cristianismo. Muy otro es el papel de la ciencia en la Ilustración moderna, de ahí la pregunta: ¿qué significa la ciencia para la Ilustración moderna? E interrogo con ello conscientemente la Ilustración del siglo XVIII y la del siglo XX. Se trata de una confrontación importante y no de una errata de imprenta. Si hablamos aquí de la Ilustración del siglo XVIII y de la del siglo XX, no se trata, en consecuencia, de dos desarrollos independientes entre sí. La ciencia sólo conoce un progreso continuo. Sin embargo, está justificado hablar de la Ilustración del siglo XX como del algo nuevo. Fue una ruptura violenta la que recibió su primera conciencia con la llegada del Romanticismo. Fueron tan vertiginosamente altas las expectativas que se invirtieron en la fe en la razón de la Ilustración del siglo XVIII; la emancipación de la clase burguesa no significa tanto, en verdad, una victoria de la Ilustración como sus portavoces afirmaban. Supuso, en todo y por completo, el comienzo de la recristianización de Europa. ¿Quién hubiese pensado que fuese posible al final del siglo XVIII que un concilio vaticano encontrase la aprobación general de la Iglesia para la infalibilidad del Papa? De ahí que el siglo XIX fuese en muchas perspectivas de una manera muy distinta a la que había fundado los ideales de la Ilustración. En lugar de la igualdad de todos, se conformó, en realidad, la sociedad de clases, es decir, la diferenciación de la «sociedad» frente al proletariado. A diferencia de la universalidad de la fe en la razón, los países de Europa se desarrollaron —más o menos velozmente— como democracias nacionales. El concepto de la economía popular, de la economía nacional, es casi una palabra testimonial para este desarrollo que encontró finalmente, en la época de las guerras mundiales, su descarga explosiva.

¿Y qué ocurre hoy? El episodio ha llegado al final. Vivi-

mos ahora en una época que disuelve los momentos reaccionarios del siglo XIX y derriba todos los tabúes. Es la fe científica de la edad técnica que ha cambiado todas las relaciones naturales desde la base. La ciencia domina a través de la sociedad de expertos. Está tras la industrialización global a través de la economía mundial, está tras la *electronic war* y también en cada derribo del nihilismo cuya emergencia Nietzsche profetizó clarividente, y que bajo formas secularizadas del cristianismo está ya acabado. La fe científica de esta tercera Ilustración está acompañada, sin embargo, por la amarga duda en el futuro de la humanidad. Aquí puede y debe invertirse una reflexión histórico-científica. Por eso nos hacemos la pregunta de cómo se diferencian la segunda y la tercera Ilustración en su relación a la ciencia. Tal planteamiento está, por su parte, naturalmente, en el suelo mismo de la Ilustración, e interroga, partiendo del punto de vista de la ciencia, las diferencias de ambas épocas. Las diferencias establecen, no obstante, límites, de ahí que nos preguntemos también al mismo tiempo por los límites con los que el movimiento de la Ilustración se perfila en ambas épocas.

No vamos a tratar tanto sobre el siglo XVIII, el llamado siglo clásico de la Ilustración. Es cierto, no obstante, que este siglo convierte la Ilustración en un poder público, y que en el siglo XVIII aparecen en el lugar de los grandes pioneros, que en los siglos XVI y XVII abrieron el camino de la nueva ciencia en solitario, formas de organización de la ciencia, que institucionalizan la conciencia pública de la ciencia. Y es cierto que con ello la Ilustración deviene un factor social.

Sin embargo las decisiones epocales habían ocurrido antes. ¿Cuándo y cómo empezó la modernidad? ¿Con el Renacimiento, es decir, con el nuevo despertar de la antigüedad a través del humanismo? ¿Con el descubrimiento del individuo (Jacob Buckhardt), con el descubrimiento de América? Pero fuese cuando fuese, en verdad, fue la nueva ciencia la que devino algo nuevo a pesar de todos sus vínculos con la

ciencia antigua, fue lo que condujo a los tiempos modernos. Se pueden valorar muy distintamente los diferentes factores que condujeron a esta novedad histórica, y es por supuesto una intuición esencial el que tuviese una base teológica cuando el concepto de la ciencia en este tiempo se transforma básicamente. Se habla con razón del trasfondo nominalista de la nueva ciencia y de su fundamento teológico, de la nueva valoración y énfasis en la omnipotencia divina frente a la cual retroceden los otros dos clásicos predicados divinos, la omnisciencia y el amor absoluto. La misteriosa voluntad divina prohíbe a la razón humana penetrar en los pensamientos de Dios. Debe bastarse con lo que le es accesible a su propia observación, a su medición y a su saber relativos.

De este modo la nueva ciencia trae la disolución de la imagen verbal del mundo en la que vivía la tradición, en la medida en que transfiere el lenguaje de la matemática a la observación. No son las nuevas observaciones, ni el progreso en la experiencia del mundo, sino el nuevo diseño de lo que es el saber lo que ha permitido emerger a la nueva ciencia. Galileo, el creador de la mecánica clásica, tenía de ello una conciencia muy clara, y fue en realidad una osadía del espíritu y no una agudeza de sus observaciones lo que le condujo a descubrir las leyes básicas de la mecánica formulables matemáticamente. Fue consciente de ello y lo disfrazó en la fórmula *mente concipio*, para no apurarse con el hecho de que la ley de la gravedad por él descubierta no concordaba con la observada caída de cuerpo alguno, pues el vacío, el *vacuum*, no había sido nunca todavía producido. La fundamentación de la mecánica de Galileo concluye todas sus causas finales desde la investigación de la naturaleza. En la medida en que explicó los acontecimientos de la naturaleza desde sus efectos causales y desde su juego común, hizo posible un conocimiento, un nuevo dominio de los hechos de la naturaleza: lo llamamos técnica. Mas esta técnica no es meramente una consecuencia secundaria del nuevo conocimiento de la natu-

raleza —tampoco lo es su condicionamiento técnico solamente—, sino que ese conocimiento nos transporta a lo práctico, en la medida en que hace calculable, a través de la posibilidad de calcular los efectos, la intervención en las condiciones iniciales.

Se trataba de una nueva ambición hacia lo que hace que la ciencia sea tal, y que aquí se realizó ejemplarmente. Descartes encontró para ello la nueva y decisiva conceptualidad. Dio al concepto de método una posición nueva, dominante sobre todo. *Methodes* es, no obstante, un concepto griego antiguo: el concepto griego del método significaba también un camino de la aproximación objetiva a lo que debe conocerse. Mas el concepto griego de método obtenía la medida de su adecuación entonces en función de la peculiaridad del ámbito investigado. En contrapartida, Descartes desarrolló la idea de un método de la unidad, es decir, el camino de un cercionamiento universal, y con ello la exclusión del error, que debe ser posible con el mantenimiento de las condiciones formales del proceder metódico. Es característico de la tensión con la que se presentó el nuevo concepto de ciencia con respecto a la forma tradicional del saber y, al mismo tiempo, con respecto a nuestra orientación práctica del mundo, el que el pensamiento de los tiempos modernos se vea forzado a alcanzar, por el solo pensamiento, la compatibilidad de ambas formas del saber. Descartes publicó su tratado sobre el método no como un esbozo natural del nuevo pensamiento metódico, sino que buscó el compromiso con la tradición metafísica. Su obra más conocida incluye este intento de compromiso en el título, *Meditationes de prima philosophia*, es decir, sobre la metafísica.

No obstante es característico de la Ilustración moderna, por doquier incipiente, lo que Descartes, por el camino de la duda universal, descubre como fundamento seguro de la autoconciencia, cuya certeza apodíctica devino para él paradigma de toda evidencia y conocimiento. Pero no es menos ca-

racterístico de este comienzo el que esta autoconciencia sólo se gana su legitimidad en el rodeo por la conciencia divina que debe ser hallada. De este modo su nuevo y muy polémico comienzo es al mismo tiempo el comienzo de la irresoluble realización del pensamiento moderno. Son tres las aporías que se inauguran. Primero la aporía de las dos sustancias. La extensión y la autoconciencia no parecen pertenecer de ningún modo al mismo orden del ser. La segunda aporía se sigue de la primera: insolubilidad del problema de lo vivo. El concepto del cuerpo extenso no es suficiente para pensar la verdadera vida. Mas el concepto del espíritu autoconsciente no es aplicable a lo vivo, en la medida en que no posee autoconciencia alguna, y por eso son los animales para Descartes algo así como lastimosas máquinas. Kant dio a los dos aspectos en los que lo vivo es representado un cierto vínculo unitario, en la medida en que fundó y legitimó filosóficamente la tensión entre ciencia de la vida físico-causal y la ciencia morfológico-final. Su «solución» domina hasta hoy nuestro conocimiento de lo vivo.

La tercera y difícil aporía, cuya solución debe ser de nuevo atribuida a Kant en el siglo XVIII, pero que en el siglo XX, renovada, y de manera secreta, se agrava, es la aporía de la filosofía práctica. El nuevo concepto de ciencia es un concepto de investigación. Investigación, sin embargo, como ciencia de la experiencia nunca concluida, como interminable paso hacia adelante, que debe establecerse en conflicto con la necesidad de saber práctica del momento. El mismo Descartes había extraído, en su llamada moral provisional, la pregunta de la moral, de la universalidad de la nueva ambición científica. ¿Y cómo debe conciliarse esta nueva ciencia, que no quiere ni puede ser un todo de saber cerrado en el sentido de la tradición antigua, con las pretensiones de la certeza práctica de la vida y con el saber práctico? Una ciencia entendida como investigación debe dejar abandonada necesariamente la razón práctica.

La respuesta de Kant a esta aporía remitía a la gran autocerteza de la conciencia moral de la libertad. Precisamente no puede ser pensado teóricamente cómo es posible realmente la libertad, pues el conjunto de la naturaleza únicamente se deja pensar como un enrejado de relaciones causales. Pero Kant vio que es una necesidad de nuestra razón práctica actuar en la autoconciencia de nuestra libertad, es decir, en la conciencia de nuestra responsabilidad, incluso cuando no es posible ninguna solución teórica de la aporía. La fórmula kantiana de la Ilustración: «ten el valor de servite de tu razón», es adecuada tanto para la razón práctica como para la razón teórica. Pues la razón práctica no es razón técnica. No puede someterse a ninguna regla de conducta heredada, sino que debe reconocer lo que es necesariamente solicitado y no se satisface con lo que es útil bajo condicionamientos.

Si se ve desde este trasfondo el movimiento de la Ilustración que en la segunda mitad de nuestro siglo cada vez se extiende más, a uno le parece que lo nuevo consiste en el pensamiento técnico, que empieza liberándose hacia un aspecto del mundo universal. Después de que la base religiosa y moral del pensamiento kantiano de la libertad desaparece cada vez más de la conciencia del tiempo de nuestro presente, se funda la autoconciencia del hombre en una exclusividad cada vez más fuerte de su hacer y de su poder. Es el sueño tecnológico y la utopía emancipadora, en la que esto se proyecta. Por eso nos hacemos de nuevo, y renovada, la pregunta de Kant, qué significa en esta situación Ilustración y cómo puede actuar. Nos acordamos ahora de otra definición kantiana de la Ilustración: es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. ¿En qué consiste la culpable minoría de edad de la humanidad en la que se encuentra hoy en día, y sobre la que éste debería ilustrarse? En la sociedad industrial actual es difícil concebir fe más ciega en la autoridad y en el dominio de los sacerdotes. Quiero decir que es precisamente

la torpeza del sueño tecnológico y la obsesión de la utopía emancipadora lo que representa los prejuicios de nuestro tiempo y de los que la reflexión, es decir el valor de pensar, debería liberarnos.

El sueño tecnológico nos ofusca, en la medida en que el ideal del poder-hacer se convierte en el imperativo del deber-hacer. La utopía emancipadora, por su parte, se perfila cada vez más como el trauma de la administración del mundo sin libertad. La reflexión histórica podría descubrir los condicionamientos que están en la base de estos prejuicios. Y aquí hay una reflexión de la ciencia histórica que puede traernos la Ilustración. Ambos condicionamientos, el perfecto poder hacer y el perfecto poder administrar, corresponden al modelo de la mecánica. La técnica de las máquinas es el nuevo órgano de todos los órganos, que en la variación de la conocida expresión de Aristóteles —el cual llamó a la mano órgano de los órganos—, ahora describe el prolongado brazo del hombre, quien con ayuda de su máquina extiende su campo de acción en lo invisible. El modelo histórico y científico de la mecánica, que cuenta siempre con nuevos efectos y puede siempre producir nuevas transformaciones, corresponde a un mundo de posibilidades ilimitadas.

Ahora es de nuevo la ciencia la que promete Ilustración. Pues la ciencia nos dice con creciente claridad: el mundo en el que vivimos es un mundo de posibilidades limitadas. Nuestro mundo está acabado si continúa así, si su concepto es «moverse hacia adelante». La ciencia nos dice que este fin, si continuamos igual, viene hacia nosotros con seguridad, aunque su fecha no sea calculable como un predecible choque de la tierra con otro astro. Ésta es en especial la lección de la moderna biología y de todo lo que conocemos bajo el nombre de ecología. La reproducción de la población, que parece sustraerse a toda manipulación, los problemas de alimentación, los problemas de agua, de la contaminación ambiental, y en especial el problema de la energía, no

dejan lugar a dudas de que el modelo de la mecánica con su brazo extendido en el infinito está basado en ilusiones. La ciencia conoce hoy en día otro modelo que es más adecuado a la actual situación de la humanidad, el modelo de la biología, es decir, de la autorregulación del organismo. Es el principio del círculo de reglas cuya función ha empezado a explicarnos la moderna cibernética. Me parece que es sostenerse aún en formas de pensamiento anquilosadas y misteriosas, cuando se piensa la cibernética de nuevo como el brazo extendido del hombre que potencia su poder hacer. En verdad, la cibernética ofrece más que la nueva técnica de posibilidad de la automatización; se trata de un nuevo esquema del mundo y presenta a través de sus intuiciones de la humanidad la tarea de una reflexión crítica del poder hacer. La pregunta no es todo lo que puede hacerse, sino lo que así se deja hacer, lo que se mantiene, gracias a ello no se destruye. Es el básico estado del equilibrio que debe dominar nuestro pensamiento, si queremos aniquilar la hidra de las maquinaciones que continuamente hacen posibles y necesarias otras nuevas.

Parece, sin embargo, una paradoja querer hacer algo que se mantiene a sí mismo. Eso parece justamente prohibido a todas las obras humanas. Pero tenemos de ello un ejemplo muy antiguo en la medicina. Ella no es un hacer real alguno, sino que es continuamente reproducción del equilibrio, con frecuencia sorprendida por la nueva experiencia, con frecuencia superada en su poder por la naturaleza. ¿Qué puede enseñarnos un ejemplo de tal hacer? ¿Cuál es la contribución científica que puede proporcionar para la comprensión de la situación de la humanidad? ¿Qué es lo que debe ser reproducido si queremos sobrevivir? Ciertamente, nada distinto a nuestra conciencia justa de nuestra situación en el mundo. Es un verdadero cambio de conciencia lo que nos ha sido entregado. El mundo debe ser conocido de otra manera distinta a la del mundo de posibilidades ilimitadas. A través de

su ciencia del conocimiento que ésta le proporciona, se le advierte al hombre que debe saberse, mucho más que hasta ahora, inquilino de la tierra, es decir, como alguien que debe cuidar el lugar de su acción y de su vida. Tal es el mensaje de la ciencia moderna, que no pierde credibilidad y premura por el hecho de que acuerda con el mensaje religioso de la teología de la creación.

La reproducción de una tal conciencia parece un camino largo y dilatado. Para concluir habría que pensar si este camino es transitable. En mi opinión pueden hacerse tres objeciones: la conciencia de nuestra opresión se presenta en primer lugar en aquellos países en los que el alto desarrollo industrial nos ha demostrado las consecuencias de nuestro camino. Para los países y civilizaciones del subdesarrollo industrial, tal duda en la perfectibilidad técnica tiene algo de increíble, en especial cuando debería ser posible esclarecer la certeza social del Estado industrial y construir soluciones políticas. Pero se trata de un problema de la humanidad en su conjunto. Es tan evidente, que la conciencia de todos debe ser llamada como conciencia común.

La segunda objeción es si el factor tiempo no está ya contra nosotros. O expresado de otro modo: si no es demasiado tarde, o bien, si no va a costar demasiado tiempo la construcción de tal conciencia común. No obstante, no es posible abandonarse aquí a la ilusión del poder-hacer que viene hacia nosotros por cálculos técnicos, y que amenaza con confundirnos en lo negativo: ¿se hunde la humanidad? Mas, ¿quién quiere saberlo y puede calcularlo? De nuevo me parece más adecuado el modelo de la medicina. El médico y el enfermo son aquí la humanidad misma, y las virtudes de ambos son la esperanza y la paciencia, y no como confianza vacía, como aceptación inactiva; al contrario: ambos permiten la actividad racional.

La tercera y la más seria de las objeciones yace, a mi parecer, en la situación de la conciencia de una humanidad ani-

mada por el poder hacer. Lo que nuestra civilización premia son las peculiares virtudes de la flexibilidad, de la acomodación, del ajustamiento. El ideal de la administración técnica del mundo forma todavía al hombre a su imagen, y lo convierte en un administrador técnico que lleva a cabo funciones prescritas sin preocuparse de nada más. En ello reside, a mi parecer, más que en ningún otro lugar, el desfiladero de nuestra civilización, y esto solicita, mucho más que cualquier otra cosa, Ilustración. La Ilustración continúa siendo lo que fue siempre: viene de la fuerza del juicio, del pensar por uno mismo, y del cuidado de estas fuerzas. Así se precisa el sentido presente de la divisa kantiana de la Ilustración: «*sapere aude*»; ten el valor de hacer uso de tu razón, de una nueva manera, como llamada a nuestra razón social para despertar de nuestro sueño tecnológico.

La idea de la tolerancia (1782-1982)

El emperador José II promulgó en 1782 la llamada patente de tolerancia, que supone un corolario de la Ilustración en el siglo XVIII. Hay que imaginarse bien el significado de este acontecimiento. Estamos a finales del siglo XVIII. La Ilustración había alcanzado su victoria definitiva. Incluso los gobernantes de un tiempo que conocemos como el tiempo del absolutismo se han convertido en déspotas ilustrados.

Federico II de Prusia fue el primer y más celebrado representante de la Ilustración en el trono. Otros jóvenes monarcas, como, en especial, la gran Catalina, e incluso José II y su sucesor Leopoldo II, siguieron el célebre modelo representado por Federico. Cuando uno lee a Goethe, comprueba que incluso el hijo de una ciudad del reino libre, que no había estado nunca al servicio prusiano, contemplaba con admiración desde joven al rey prusiano. El hecho de que el movimiento de la Ilustración hiciese irrupción también en la Austria católica, en la capital del Sacro Imperio Romano de la nación alemana, supuso una gran sensación. Poseemos un pequeño fragmento en prosa de Goethe, que éste presentó ante la corte de Weimar en 1783, que contiene una descripción de costumbres vienesas en el estilo de un cuadro de género: *El baile privado*. Empieza justamente con un himno descriptivo de las expectativas con las que la Viena del tiempo recibía la salida del sol, José II, sobre el mar de niebla del pasado. El edicto de tolerancia proclamaba públicamente lo que había madurado como fruto de la Ilustración católica, que se había extendido ya lenta e imparable por los países de Habsburgo.

¿Qué era esta Ilustración? Son diferentes los aspectos en los que se presenta para nosotros el fenómeno europeo de la Ilustración. En especial, deberíamos diferenciar el aspecto religioso, y el político y social de este movimiento. El hecho de que en primer lugar, y fundamentalmente, el movimiento de la Ilustración se trate de un problema de la religión y, en especial, del cristianismo, subraya de antemano una diferencia notable frente al movimiento de la Ilustración que había conducido al desarrollo de la ciencia en Grecia. La razón natural tuvo que verse en gran manera desafiada por la pretensión de revelación de la religión cristiana. La venida de Dios como hombre y el misterio de la Trinidad sobrepasan su comprensión; ninguna teología racional puede querer dar alcance a lo que está reservado a la fe en el mensaje cristiano. El desarrollo de las ciencias de la naturaleza modernas agudizó esta tensión por completo. Yo recuerdo que en mi niñez, mi padre, un conocido investigador de las ciencias naturales, no sobrepasaba la lección de la transustanciación, hasta ese punto era tolerante. Actuaba contra sus convicciones científicas. Algo parecido pasaba desde siempre con la crítica de los milagros. La nueva autoconciencia de la ciencia metódica y de la investigación sólo puede aclararse por el lado de la transmisión bíblica, a través de procedimientos complicados, como la explicación histórica, cultural o psicológica, como nos muestra el ejemplo de Spinoza. En contrapartida, la misma Iglesia administraba un anhelo de lo sagrado que era de una exclusividad incondicional. El precepto cristiano de las misiones incluía un absolutismo tal que todos los demás confesos de otras religiones eran definidos como infieles. En la historia de Europa esto significa en especial la lucha a vida o muerte que el Occidente cristiano tuvo que conducir contra el Islam, y de la cual la ciudad de Viena dio un testimonio célebre. Ello se corresponde, por otro lado, con la tendencia al *ghetto* de la comunidad judía. Como representante de la convicción del mundo de los Esta-

dos europeos, la Iglesia ejerció tras la Reforma —y justamente bajo el signo de la Contrarreforma—, a pesar de la división de convicciones en ambas direcciones, una enorme presión, tanto contra el Islam como contra el judaísmo. De ello se puede uno hacer una idea cuando piensa en *Nathan el sabio* de Lessing, en el largo titubeo de Lessing, hasta que dio por terminada ésta, su obra preferida, y la hizo pública, en su justa convicción de que iba a levantar con ello una irritada reacción, y en la reacción efectiva que la obra produjo. *Nathan el sabio* apareció en 1779 y sumió al autor en un terrible aislamiento. En 1783 fue llevada a escena por primera vez en el Berlín liberal de Federico el Grande, pero incluso en el tiempo del josefinismo era impensable, y muy en especial en Viena, una representación.

Junto a estos aspectos de la historia de la religión y de la Iglesia, la Ilustración significó, al mismo tiempo, un movimiento social que condujo a la emancipación de la burguesía. Aquí entra en juego, con el desarrollo de la ciencia y de la economía moderna, una antigua tradición de libertades ciudadanas que limitaba la ambición absoluta hacia el poder mundial de los reyes y de los príncipes. Herman Lübbe ha puesto en evidencia con fundadas pruebas que la autoconciencia de la burguesía ante la *industria*, es decir, en síntesis, la actividad profesional y sus creaciones, las naves de máquinas y sus oficinas, tenía una razón de ser consistente. Aunque en la época del absolutismo la misma burguesía y sus libertades sólo se entendía a sí misma negativamente, es decir, en su renuncia a sus pretensiones de dominio, al final el ideal de la libertad burguesa tuvo que definirse por la necesidad de una pretensión política. El trabajo creador de valores de la burguesía no podía renunciar, a la larga, a la ambición de ganar participación en el ejercicio del dominio político, también en el campo del moderno Estado territorial. Precisamente esto es lo que conocemos como emancipación de la burguesía, que supuso, con la irrupción de la Revolución

Francesa, la igualdad de derechos para el tercer estado, o bien, puede decirse, que levantó al pavés los derechos humanos comunes. De nuevo deberíamos traer a la memoria algunos de los decisivos documentos de la conciencia común.

Algo de ello hay en la forma de la tragedia *Don Carlos* de Schiller, que desplazó en los años de la Ilustración del emperador José el drama familiar de transmisión dinástica, con la atención a un nuevo momento político en lo social: la introducción del Marqués de Posa en la obra de Schiller presta a la burguesía ascendente, a su laboriosidad y a su potencia política, una nueva voz de irresistible elocuencia. Incluso el mismo concepto de absolutismo, que representa el rey español, y que por añadidura se representa conducido por el dominio eclesiástico más estricto, se orea en la imaginación poética del joven Schiller con el nuevo aliento de la libertad y, por momentos, se desconcierta.

O pensemos en la glorificación religiosa que Mozart presta en *La flauta mágica* a la sagrada alianza de Sarastros fundada en la razón y en la moral: aquí se expresa un *pathos* humano, que por lo menos ha abandonado en el espacio de un juego de magia toda la opresión del dominio eclesiástico o mundano. En el reino del pensamiento, ello se corresponde con la fundamentación kantiana de la religión, de la que se dice, muy expresivamente: «dentro de los límites de la mera razón». La fundamentación kantiana de la autonomía de la «razón práctica» y su disolución radical de todas las perspectivas eudemónicas, también en la comprensión de la promesa cristiana, significa un jalón decisivo en la emancipación ideológica de la burguesía, que con la Revolución avanza en un sentido político. De nuevo un dato interesante y todavía desconocido puede ilustrar estas cosas, y muy en especial echar una luz sobre la historia de las consecuencias del edicto de tolerancia. En los años noventa del siglo XVIII, y en el ámbito de la monarquía austríaca y, evidentemente, para ésta, aparece una traducción en latín de las obras de Kant en

cuatro volúmenes: un símbolo de la voluntad y de la disponibilidad de la Ilustración católica de reconciliar el nuevo pensamiento con la sagrada tradición de la metafísica y con la autoridad de la Iglesia católica.

Así se determina el lugar del edicto de tolerancia hace doscientos años. El marco al que pertenece está dado por la religión estatal del cristianismo, que en los países de Habsburgo, en razón del principio *cujus regio ejus religio*, era el cristianismo católico. Como edicto de tolerancia se trata de una medida política que significa, como tal, un reblandecimiento de frentes endurecidos, que tiene a la vista la liberación y tolerancia de confesiones religiosas dispares. La condición natural de tal tolerancia religiosa es que permanezca inalterado el orden de dominio y la cristiandad de la sociedad. La tolerancia no es un signo de la debilidad, sino de la fortaleza. No significa el reconocimiento de iguales derechos del que piensa distinto. Lo que es tolerado se limita a la esfera de lo privado y de la vida íntima y, en todo caso, al ejercicio tranquilo del propio culto. Cuando el rey ilustrado formula en Prusia un acto de su astucia de Estado, debería sonar algo así como «aquí puede ser santo cada uno a su modo». Y en ello no se expresa verdaderamente ya confianza religiosa, sino la fortaleza de una nueva conciencia estatal, que puede disponer de tal libertad. El hecho de que el poder estatal se sepa hoy obligado ante los derechos de la tolerancia religiosa y de la libertad burguesa, proviene de la herencia íntegra de la Ilustración.

Describamos ahora la situación de 1892 en cuyo ensanchamiento de horizonte seguimos, pues en él debe moverse nuestra conciencia humana y política. Siempre debemos partir de la idea de que sopla una nueva ola de la Ilustración, y esta vez, en mayor o menor medida, sobre toda la humanidad; en el dominio científico de la naturaleza y en la transformación de nuestro entorno natural, transforma el aspecto de la tierra e impele hacia una organización racional y cons-

tructiva del mundo social. La universalidad planetaria de este movimiento de la Ilustración produce efectos hacia ambos lados, en el sentido de una violenta transformación de las medidas.

Por un lado tenemos el aspecto religioso, que ya no se limita al círculo de la tradición cristiana, sino que penetra en un nuevo campo de tensiones. Ahora ya no se trata del diálogo de las grandes religiones mundiales, sino de su discusión con el ateísmo. Por primera vez en la historia de la humanidad se constituyen las formas de organización política, en las cuales el ateísmo se presenta como la religión estatal en sentido semejante a como en siglos anteriores el cristianismo fue la religión de los Estados de Europa. Lo extraordinario en este hecho es que la diferencia entre las grandes religiones se relativiza con ello. Cada una de ellas debe continuar con su propia enseñanza y con su propia fe, para ver y para afirmar la enseñanza y la fe verdaderas y, no obstante, la ambición del ateísmo científico y de su organización política representa una posición ante la cual todas las diferencias entre religiones —observado políticamente— pierden su gravedad. Sin embargo, ninguna religión está en situación de reconocer el derecho relativo de otras religiones. No es fácil en el interior del cristianismo, ni una sola vez, recorrer el camino de la comprensión ecuménica entre las confesiones. Por otro lado, la transformación de las medidas del mundo ha conducido a un hecho: el absolutismo del cristianismo ha cambiado necesariamente su valor posicional en la gran conversación de la humanidad consigo misma. No sabemos cómo van a alzar sus voces otras culturas cuyas tradiciones religiosas son distintas de la nuestra. Las religiones mundiales descubren por necesidad una comunidad que hasta ahora no era consciente, y que apunta por encima de lo que en anteriores intentos de diálogo se dio. Por una vez se da una época, y ésta fue precisamente el siglo XVIII, en la que se estaba preparado para reconocer la sabiduría china como una contribución a

la religión racional de la humanidad. Del mismo modo, el siglo XIX, desde los esfuerzos románticos, reconoció en la sabiduría hindú una forma profunda y noble del pensamiento cristiano de la salvación. Todo esto fueron frutos de la Ilustración. Debemos admitir, no obstante, que el misterio de la Trinidad permanece bajo el signo de nuestra propia historia de fe y de pensamiento, y que aparece no consumable en otras religiones, como en el Islam. La pretensión absoluta del cristianismo, la pretensión de verdad de toda religión, ya no es indiscutible. Uno se pregunta: ¿basta la idea de la tolerancia, que se configura en el interior del movimiento de la Ilustración de la sociedad estatal cristiana, para protegerse de todos los endurecimientos ideológicos que se desarrollan en la lucha por el dominio de la tierra? ¿Qué puede significar la tolerancia cuando ni ésta ni la otra, y quizás en absoluto la religión del ateísmo, está tan convencida de poder basar racionalmente su pretensión, como estaba convencida de sí misma la sociedad cristiana de Europa hace unos siglos?

¿Y cómo aparece todo ello bajo aspectos sociopolíticos? La emancipación de la burguesía, cuya realización puede ser posible en las modernas democracias, ha conducido al mismo tiempo a la autodisolución de la burguesía. Su contrafigura, la sociedad sin clases, que es proclamada como creación de los trabajadores y de los campesinos, tiene algo de abstracto frente a la forma unitaria de la sociedad industrial de hoy en día que ha conformado el rostro de las avanzadas acciones industriales, y cuyos rasgos inscribe en todas partes, aunque con frecuencia se inscriban sólo como una máscara, bajo la cual se esconde un rostro desconocido. Es propio de esta situación el que el concepto de tolerancia se perfile también de otra manera. De ahí que me parezca característico del problema de la tolerancia, que la religión ya no aparezca como el primer problema, sino como el último; y con certeza se trata de una dignificación de las condiciones marco en las que nos movemos, el que se dirija una mirada

especial sobre el papel de la economía. Me pregunto: ¿qué puede significar la tolerancia bajo estas circunstancias distintas? ¿Cómo puede estar uno seguro de que puede o debe ser tolerante; o, deberíamos decir, que todo lo que no vive del dominio del fuerte dólar existe sólo gracias a la tolerancia del mismo? Por ejemplo: la cultura.

Esta interrogación nos conduce, en rigor, al tema de la tolerancia al problema de las generaciones. Aquí sabe todo el mundo de qué estamos hablando. Aquí no está tan claro quién, en la reflexión sobre los valores de la tolerancia, debe ser exhortado a la tolerancia. ¿Los viejos? ¿Los padres? Las transformaciones que atraviesa nuestro mundo social han adquirido un *tempo* tan impresionante que las condiciones básicas de toda tolerancia —esto es, el dominio natural de convicciones comunitarias que conforman la vida social— es justamente lo que falta. Ni los viejos ni las confusas jóvenes generaciones, necesitadas de orientación, parecen acomodarse al modelo al que desde siempre es transportado el conflicto entre generaciones. ¿Dónde está hoy la autoridad de las determinantes viejas generaciones que pueden comportarse frente a las jóvenes de manera tolerante o intolerante, y cómo debe perfilarse el impulso emancipador de la generación venidera, si todo le es permitido y accesible? No es la seguridad de sus nuevos conceptos de valor, sino una secreta desorientación lo que impulsa a los jóvenes a la intolerancia.

La ola de industrialización y de burocratización que nos rodea disuelve lo natural de tradiciones vinculantes que antes fueron posibles, en una improbable arbitrariedad. Esto ocurre en nombre de la «libertad» que he descrito. Mas, ¿cómo se presenta esta libertad? Tomemos un ejemplo: el sentimiento de libertad sobre el que se basa el logro del coche propio, en especial para la juventud, es paralelo a una enorme dependencia, y conduce a una nivelación y aislamiento de la que no tenía la más remota idea la vida viajera de otros tiempos. La televisión proporciona, no obstante, la reunión

ante la pantalla, que refleja un presente disponible de informaciones que es común a todos. En realidad significa todo esto el aislamiento más extremo de todos nosotros y el fin de la conversación, y en uno mismo, una enorme pérdida de libertad, pérdida que está en inevitable relación de dependencia con la política de los *media*. Del mismo modo, la libertad de la nueva no convencionalidad que atraviesa toda nuestra vida —y en especial, la de los jóvenes— es paralela, en una manera peculiar, del sentimiento de desamparo y de impotencia. Esta impotencia ya no se experimenta ante otros, que serían los determinantes y dominantes, sino ante el «sistema».

Con ello nos referimos, evidentemente, a la legitimidad inmanente de los procesos económicos y técnicos, que son la verdadera figura dominante de nuestros días. Se trata de algo ampliamente independiente de los órdenes políticos democráticos o totalitarios en los que están constituidos nuestros Estados. La ideologización de los frentes políticos no lo puede hacer olvidar. Ciertamente, se puede decir que este sistema de la moderna sociedad industrial, y su dominio universal sobre el mundo administrado, se ha desarrollado con los mismos impulsos que condujeron en la época de la Ilustración al triunfo de la idea política de la tolerancia religiosa y espiritual. Mas, precisamente es la universalidad de esta victoria de la Ilustración la que pone en peligro su propio fruto, la tolerancia. Hay algo de imperativo en la racionalidad científica: ningún pensador puede oponerse a ella. Su imposición en la realidad social se llama significativamente «racionalización». ¿Cómo ha transformado esta palabra su acento, cuyo origen noble en la *ratio*, de razón, aflora todavía abiertamente? «Racionalización» significa la transformación del mundo dominante bajo un plan racional, organización construida sobre un método y una selección racionales, que es total y omnipresente. Suprimirla se nos presenta como una imperdonable negligencia. Sabemos a través de la

experiencia con los sistemas totalitarios de nuestro tiempo, como también de los Estados totales de la antigüedad, que lo totalitario no es propicio a la tolerancia.

Es esto a lo que se refiere Schiller en boca del Marqués de Posa, con su pensamiento de la libertad: el conformismo general que no conoce la decisión reflexiva propia, sino que tiene puesta la mirada en el logro de la acomodación al poder y en su opinión (supuesta o real). No se trata tanto de la presión exterior de la violencia estatal, como de la reacción interior que el poder actualiza, que presta a la violencia estatal en un absoluto presente. El pragmatismo, el conformismo, el premio a la acomodación —así lo vio ya Schiller—, sale ganando frente a la construcción autónoma del juicio y frente a la imaginación original. Éste es el «terror» real que se deriva del poder. El que ha conocido como yo los tiempos de un régimen de terror sabe que fuimos nosotros mismos los que procuramos al terror directo una suerte de omnipresencia: el miedo ante lo incalculable de los secretos de la policía estatal era el verdadero poder. La omnisciencia de una policía secreta es, en rigor, un mito. Su presencia es siempre mucho más limitada. Y sin embargo, oprime de un modo especial: el dominio que está basado en la violencia y no en el consenso debe ser temido, y es así justamente efectivo. Cuanto menos está un gobierno fundamentado sobre el consenso, más totalitario debe comportarse; y necesariamente, la tolerancia aparece entonces como una debilidad. En la medida en que es experimentado por los afectados como pura arbitrariedad, socava ante ellos su propia posibilidad. Nadie puede contar con él. La peculiar esencia de la tolerancia es que el espacio de juego del consentimiento nunca está exactamente limitado. El consentimiento no significa precisamente derecho. Sólo donde hay en juego una profunda solidaridad —como por ejemplo, en el Estado ilustrado, en el interés estatal por la supresión de las desavenencias confesionales—, es posible la tolerancia como virtud.

A mí me parece que hoy en día vivimos lo siguiente: allí donde la racionalidad representa la última medida, deviene totalitaria en el rigor de su pretensión de validez. Y esto es así, sin duda, para la racionalidad que domina nuestro sistema económico y nuestro moderno Estado administrativo. Y ello se basa en la fuerza de atracción que posee el ideal de la planificación y de la administración, tanto para la utopía política (desde Saint-Simon, o también desde la antigua sofística), como para la política utópica, que espera la supresión de todo dominio a través de la radical racionalización de todas las relaciones vitales.

Ahora debe decirse que desde siempre fue tarea de la política fundar sobre la solidaridad real y el efectivo consenso el dominio sobre los hombres. Las formas patriarcales de vida pueden aproximarse a este ideal. En todo caso, para las formas de dominio del Estado es cierto que todo postulado de armonía entre hombres y Estados es irreal, porque toda forma de poder, y no sólo aquella del señor absoluto o la del tirano, está orientada al aumento de su propio poder. Toda la lección de la política y de las constituciones estatales apunta por ello a la limitación de los deseos de poder de aquellos que están en el poder, y al consenso de los dominados. Pero con ello se presupone la solidaridad, que no puede producir constitución alguna. Nietzsche extrajo la más radical consecuencia de ello al reconocer la voluntad de poder como un principio universal, no sólo en los dominadores, sino también en sus ataduras —por ejemplo, a través de órganos de control, tribunales, etc.—, y también en los mismos servidores. ¿Sobre qué puede fundarse la solidaridad que es propia de toda vida en común? Ya a principios de nuestro siglo, el gran sociólogo Max Weber predijo el destino del progresivo desencanto del mundo como el de la creciente burocratización. Mientras tanto, nosotros experimentamos ya la inevitabilidad de este proceso. Gobierna literal y enteramente nuestro sistema social, desde el nacimiento hasta la muer-

te, y ningún sistema político del mundo parece conocer una solución contra ello.

No obstante, no deben ignorarse las diferencias entre el Estado de partido único y el Estado plural. La ideologización de la fuerza estatal, cuando afirma poseer la verdad única, conduce, en su lógica interna, a eliminar por completo al que piensa diferente, como hizo la Inquisición, y eso quiere decir eliminándolo físicamente o tratándolo como enfermo espiritual. Casi más amenazante es, por imperceptible, la influencia de los medios de comunicación de masas sobre la construcción de la opinión y sobre el debilitamiento de la capacidad de juicio. Frente a la opresión de la pretendida fidelidad a la línea, no puede confundirnos el concepto de camarada que hoy en día se utiliza en los Estados totalitarios. La comunidad que con ello se testimonia tiene la exclusividad de la intolerancia. Mas, ¿puede ser posible la división de poderes y la democracia parlamentaria como un sistema de pluralismo abierto, en el que la multiplicidad de intereses y de posiciones encuentre un equilibrio? Cuando el consenso de todos se limita a la anónima acción electiva, ello significa, ciertamente, que en el parlamento los adversarios políticos se tratan de colegas. Este antiguo término de la magistratura romana sobrevive en todas partes allí donde se subraya la solidaridad, que vincula y reconcilia los más duros contrastes, en lugar del enfrentamiento. Mas ya en las corporaciones legislativas y en sus espacios de decisión se produce el imparable acontecimiento de la burocratización y de la automatización de la administración. Basta con pensar en los aparatos del partido, que limitan la libertad de elección de los representantes, o en la dependencia de los políticos con respecto a los expertos.

Todo ello encuentra su expresión más visible en el concepto de función y en el papel del funcionario. Esta expresión manifiesta la subordinación a un sistema y la dependencia de este sistema, en el cual a cada uno le está predestinada

una función. No sólo los Estados y las alianzas de Estados, sino también los bloques cuyo antagonismo determina el paisaje político, y también el sistema económico, que buscan en incontables variaciones el equilibrio entre fuerza estatal e intervención estatal, y clase obrera y empresariado libre, están tan imbricados uno con otro de manera múltiple que con razón uno puede hablar de un solo sistema de economía mundial; y del problema de la administración del mundo y de la prevención de la guerra. No hay un solo ámbito de nuestra vida que no esté integrado en este sistema y que no se encuentre gestionado ahora por él. Su influencia se extiende desde la llamada vida de familia hasta la llamada industria cultural. Parece inevitable: la economía es nuestro destino.

Frente a este estado de cosas que he intentado esbozar, se hace comprensible lo que desde hace un siglo está en preparación en espíritus solitarios o también en la convicción de círculos pequeños, y que ahora ha conducido a una reacción casi general en la juventud: el malestar ante la cultura. Se hace incluso comprensible que impulse a las descargas emocionales. Justamente porque en este sistema se ha abierto un lugar para la perceptible certeza común de la dependencia de todas las cosas: el individuo se ve —y generaciones enteras de individuos— privado al mismo tiempo de su libertad, de la libertad de las iniciativas. El llamamiento impreciso a un cambio es la consecuencia inmediata, y cuando la mayoría es finalmente enviada a su función no deseada para llevarla a cabo, no son siempre los más mediocres los que estallan. Quien pone en cuestión el monopolio de la violencia por parte del moderno Estado de derecho manifiesta con ello su propio desamparo. Se envuelve en la contradicción, ya descrita por Platón en el *Critón*, de querer sustraer a aquello que ya ha adoptado.

Todos hemos aceptado el sistema en el que vivimos. Sobre ello escribió Max Weber en su discusión con la ideología romántica y con la esotérica del círculo de Stephan George.

El dominio absoluto de este sistema no dura más que el de un individuo o el de una clase dominante. No se trata de un déspota que puede ser destronado. No se trata del anonimato de un dominio que nos incluye a todos. Yo quisiera añadir ahora que aquí gana la idea de la tolerancia una nueva significación, precisamente porque no puede ser exigida por aquel o por aquellos pocos que tienen el poder. En verdad nadie tiene el poder, todos son servidores. Mas es por ello que la tolerancia deviene una tarea común. Ésta es, efectivamente, la historia de una idea, que desde su significado político originario, cuando se manifestó en las Constituciones o en los edictos religiosos, se ha extendido a demanda moral general. Como todos los valores morales, es traído a la conciencia y a la palabra por su falta y por su violación. Por eso ser intolerante es un reproche que todos quisiéramos evitar. El excelso canto a la tolerancia que es alzado por el Natham de Lessing en la fábula de los tres anillos establece ya el paralelismo entre el consentimiento religioso y la humana y general virtud de la tolerancia, de tal manera que al final la verdad religiosa encuentra su garantía precisamente en la tolerancia humana y moral.

En todo ello hay una indicación significativa de la ya citada relación entre fortaleza, seguridad, generosidad hacia la tolerancia e inversamente, la proximidad de la intolerancia a la debilidad; la tolerancia no es esa indecisión que afirma el derecho del otro porque no confía en los propios derechos o en el propio poder. El hombre de Estado puede proclamar, por indiferencia religiosa y escepticismo, como quizás el ilustrado escéptico en el trono prusiano, la tolerancia general en las cuestiones religiosas. Tampoco él lo hace por debilidad, sino por la fortaleza de su conciencia de Estado, y por la confianza en el poder de la conciencia estatal en sus súbditos, que sostienen el Estado.

Esta relación entre tolerancia y fortaleza, intolerancia y debilidad puede comprobarse en la limitación de la libertad

de expresión por la censura. El grado de suavidad de una censura se corresponde con el grado de fortaleza y de seguridad de un régimen y, con ello, la fortaleza que se confía a la opinión pública en la que se puede confiar. Mas no se debe sin más identificar tolerancia con libertad de expresión. En la vida política existe siempre límites de la libertad de expresión y de publicación. Por ejemplo, en tiempos de guerra, es mínima, porque los que conducen la guerra se encuentran en una situación amenazada. La impresionante libertad de expresión que se da en la sociedad americana, que se acrecienta por su respeto y admiración hacia las opiniones divergentes y hacia el marginado, no puede hacer olvidar que precisamente allí la presión de las convenciones sociales, y muy en especial cuando están en juego temas decisivos (gente de color, anticomunismo, sectarismo...), puede agudizarse hasta la caza de brujas.

También en el trato de unos hombres con otros hay grados de tolerancia, que expresan la fortaleza y la debilidad de la posición propia o de la propia esencia. En general, por ejemplo, experimentamos como intolerante al que no soporta contradicción alguna, y no obstante no reclamaremos la tolerancia del otro por encima de todo, y tampoco, por ejemplo, no creemos en todo momento nuestra contradicción como impropia allí donde pensamos diferente. Existe algo así como la autocensura. Las relaciones entre las personas no pueden estar dominadas por tanta franqueza y confianza recíproca; todo ello está involucrado en el estilo coloquial de la amistad, de la cortesía y del reconocimiento, que indica una atención a la debilidad de la conciencia humana que se debe presuponer en cada uno. Esto es en sí no tanto tolerancia como consideración de los límites de la tolerancia que uno puede esperar de los otros; mas sí, también esto es tolerancia, y su negligencia, intolerancia.

De este modo la tolerancia obra por doquier, no sólo como una virtud social que a cada uno se le enseña, sino

como un fundamento del sentimiento humano, que cuenta con la alteridad del otro y con la pluralidad de las alteridades, que coexisten en nuestra muy compleja y múltiplemente imbricada realidad. Este mundo en el que vivimos está marcado por una multiplicidad de lenguas, religiones y culturas, que pese a la racionalidad basada en la ciencia que es válida para todos —y ciertamente, al final, también por ella misma—, presenta un problema de tolerancia, que no se queda atrás frente a los tiempos pasados y su entonces dominante ortodoxia de las Iglesias y de las confesiones religiosas. Ciertamente, el problema religioso, y en especial el problema confesional de la justa creencia —en relación a la época de la Contrarreforma y del dominio de la Inquisición—, ha perdido actualidad, y el Estado de Derecho burgués ha suavizado el problema político de la tolerancia. Mas, por otro lado, en el retroceso de las distancias, a través de las modernas técnicas de transporte y de información, y a través de todas las otras posibles formas de la moderna movilidad, vemos que se originan nuevas confrontaciones que conducen a la intolerancia. Piénsese en las tendencias separatistas en países en los que lengua y religión, o bien factores económicos, ponen en peligro el mantenimiento de las construcciones estatales históricas.

Todo ello alumbra más aún la tarea moral de la tolerancia, que es una tarea humana que nos incumbe a todos. Parece haberse convertido en una nueva tarea total justamente con la desaparición de los lazos colectivos y de su naturalidad. Cuando comunidad alguna de otro tipo obliga, y con ello, en cierto sentido, no predetermina el espacio de juego del consentimiento que guardamos hacia otros, y donde, inversamente, la colisión de intereses de los grupos sociales y de su organización exige su equilibrio, domina, en verdad, el ideal del orden legalmente asegurado ilimitadamente, y con ello la sola tiranía de la función deviene determinante. La tiranía de la función es la tiranía del sistema en el que uno

está encadenado y que le obliga al mismo tiempo a identificarse con él. Todos nosotros conocemos esto como el grado de intolerancia con el que está grabado nuestro deber de funcionarios. A ello le pertenece una medida no pequeña de autodistanciamiento, para mantenerse libres de la presión de esta conciencia de identificación, o para liberarse en el momento adecuado. La racionalización y funcionalización generales de todos los ámbitos de la vida no reclama tanto, pues, una constitución social basada sobre un consenso libre de violencia, como un tipo de revitalización de todos los aspectos de la intolerancia que se invierten en la misma naturaleza de toda pretensión de dominio y prosecución de intereses. Con ello, la intolerancia del poder al mismo tiempo ocupado en sí mismo estalla íntegramente y se impone absoluta. Por eso pensamos al final lo mismo, como hace doscientos años, cuando en la Austria de los Habsburgo fue declarada la tolerancia religiosa. La tolerancia deviene de nuevo la más infrecuente de todas las virtudes. Ningún edicto puede hoy proclamarla.

El aislamiento como síntoma de autoenajenación

Lo que le incumbe al filósofo es la clarificación de conceptos, no el ofrecimiento de un nuevo estado del conocimiento, producido por la investigación empírica. En la búsqueda de esta clarificación de los conceptos hay que encontrar una respuesta a esta pregunta: ¿es el aislamiento un síntoma de autoenajenación?

¿Qué es un síntoma? Un síntoma es aquello en lo que se reconoce algo, por ejemplo, una enfermedad. Su estructura lógica es ser lo evidente en lo que algo oculto y peligroso deviene visible. Los griegos tenían una antigua fórmula para su cercionamiento investigador, que en la traducción alemana reza así: la visibilidad de lo oculto yace en lo que se manifiesta. En el concepto de síntoma no se implica, por lo tanto, ninguna relación causal. No se afirma que el síntoma es la consecuencia directa de lo que expresa, mas se dice que debe existir una relación indirecta entre el síntoma que hace reconocible algo, y lo que lo hace reconocible. Por eso conviene, también con esta pregunta que nos proponen —si el aislamiento es un síntoma de autoenajenación—, hacernos al mismo tiempo la pregunta de si la autoenajenación es la causa del aislamiento.

1. *Aislamiento y soledad*

Observamos, en primer lugar, que aquí se trata del aislamiento y no de la soledad. Por eso la primera pregunta que

debemos hacernos es si puede existir aislamiento para aquel que conoce la soledad. El aislamiento es una forma de la pérdida. Es la aproximación a otra cosa que en ello se pierde. En la experiencia del aislamiento parece haber también un sufrimiento de soledad. Pero la soledad es, en verdad, un fenómeno muy ambivalente. No sólo para el filósofo, sino también para todo aquel que quiere traerla ante sí, al pensar la experiencia de la soledad, aparecen inmediatamente a la vista dos diferentes aspectos de la misma. La soledad no es sólo un sufrimiento. En un primer momento aparece simplemente así. Tal es el abandono de los amigos; piénsese en Job, o en Cristo en el Monte de los Olivos. El abandono de los amigos es abandono de la proximidad fundamental del otro. Tal abandono de la proximidad fundamental del otro está ahora, tal vez, en estrecha vecindad con otro abandono, del que también tenemos noticia: estar abandonado de Dios. Hasta en la expresión de «tierra abandonada de Dios» resuena el abandono originario que fue la última palabra de Cristo en la cruz. Entre el abandono de la proximidad del otro y el abandono de Dios hay una íntima relación en toda experiencia religiosa. No sólo el mandato cristiano ve juntos el amor del prójimo y la relación con Dios. Existe también una bella expresión griega de Eurípides: «Abrazar a los amigos, esto es Dios.» Lo que con ello querían expresar los griegos es lo mismo que Hölderlin llamó una vez la esfera comunitaria que Dios es. En una determinación de este orden está implícito lo contrario de la soledad. Estar en una esfera común y ser llevado por algo común: esto es lo que es deplorado, su disolución o su pérdida, en la tristeza del aislamiento.

Pero seguramente éste sólo es un lado del fenómeno de la soledad, el que las comunidades fundamentales lo abandonen a uno. Existe también la búsqueda de la soledad. Deberíamos profundizar algo en este fenómeno, si queremos establecernos en el nivel adecuado de la pregunta sobre el problema de la autoenajenación del hombre en la sociedad.

La búsqueda de la soledad es esencialmente un descubrimiento que aparece en la conciencia común a través de Rousseau. En muchos lugares alemanes hay un «camino del filósofo» (en Heidelberg es especialmente conocido). Este camino del filósofo es para aquel que tiene un oído histórico, y no en el sentido de la filosofía de los profesores. Se entiende más bien como filósofo al hombre que tiene la extraña inclinación de pasear a través de la zona. Éste es el sentido originario de los frecuentes topónimos: «camino de filósofos». De hecho, no es natural que alguien quiera pasear solo. Mas quizá sea propio de todo tiempo de interioridad, y de la búsqueda de la inocencia de la naturaleza en la corrupción de las costumbres, si con Rousseau puedo expresarme así, cultamente crítico.

Lo que se busca en la búsqueda de la soledad no es realmente la soledad, sino el «quedarse ahí» junto a algo, tranquilo con respecto a todo. Así se buscaba también en el camino del filósofo no realmente la soledad, sino el callado aliento de la naturaleza que lo acepta a uno en su vida como con un gesto de simpatía. Goethe hizo cantar a Harfner: «El que se entrega a la soledad, ah, ése está pronto solo.» El sentido de este verso reside en el hecho de que la soledad ejerce una atracción sobre las almas humanas, sí, casi puede producir una embriaguez que rechaza todo lo que puede trastornar ese estado. La búsqueda de la soledad es siempre querer capturar algo.

Así el que ama busca la soledad, porque el anhelo de capturar algo ausente que no puede ser suplido por nada presente lo satisface plenamente. La soledad también está de una manera deliberada alrededor del viejo. Lo que le rodea es evidentemente soledad. Inalcanzable para los otros, pues el viejo puede volver atrás sobre muchas cosas, y vuelve. Piénsese en la época tardía de Rembrandt; en la soledad de la mirada que ensombrecida nos contempla: ya no se ve nada más, porque ya no espera nada más, porque ya no mira hacia

adelante, sino que mira en sí. Otra forma de la soledad que le ocurre a uno sin buscarla es la soledad que está oculta en el poder. El poderoso está solo. Pues se debe justamente al demonio del poder el que al poderoso le sea descubierta su voluntad anticipadamente por mil caminos de la lisonja, de tal modo que los grandes poderosos fueron también siempre grandes despreciadores de los hombres. La lisonja y el temor tejen aquí el velo de la soledad que rodea al poderoso. Tampoco la soledad del *sabio* podemos contemplarla como abandono. Porque no comparte los intereses de los demás, porque no le es posible, a causa de su experiencia y por la desilusionada mirada sobre la realidad, compartir la embriaguez de los demás; por todo ello, el sabio es solitario. El gran ejemplo de tal soledad es Zarathustra en la poesía de Nietzsche, que continuamente busca la soledad. Lo que le hace tan solitario es saber, un saber que lo separa de otros y que él busca a través de toda la historia de su vida solitaria: la mirada en el hundimiento de todos los valores precedentes. Finalmente, el que se busque la soledad es algo muy conocido por el hecho religioso. En el cristianismo conocemos la soledad del devoto, que remite a la soledad del hijo de Dios.

La soledad es, por lo tanto, algo completamente distinto al aislamiento. El aislamiento es una experiencia de pérdida y de soledad, la experiencia de la renuncia. El aislamiento se padece, en la soledad se busca algo.

2. *Autoenajenación y presión social*

Nuestra observación precedente ha sido que fenómenos sociales bien conocidos de la autoenajenación están en proximidad con el aislamiento. El concepto de autoenajenación es una expresión propia de una enfermedad de la sociedad, o quizá también una expresión para el sufrimiento en la soledad. La enajenación presupone siempre una confianza origi-

naria y se experimenta como una extrañeza creciente. Cuando dos personas se alejan, cada una de ellas experimenta una enajenación frente a la otra que una vez estuvo próxima. Esto no es todavía separación, todavía no es ruptura, sino una creciente inquietud sobre un devenir falso de la proximidad confiada. La confianza no ha desaparecido todavía, pero hay algo así como una confianza que se desvanece. El que se aísla experimenta intensamente esta confianza que se desvanece. El mundo de la proximidad se le hace cada vez más extraño. Sabemos hasta qué punto es propio de la tendencia del aislamiento el que uno no pueda salir de ello y aproximarse a los demás, sino que es embebido por ello. Por eso el aislamiento tiene algo que ver con el devenir extraño del hombre en el mundo y en el mundo humano.

Pero tal aislamiento no es autoenajenación del hombre en la sociedad. ¿Qué confianza se enajena en ello? La respuesta sólo puede ser: el *trabajo* se le hace al hombre, como trabajo, extraño. De ahí que, en primer lugar, el trabajo defina nuestro yo esencialmente. No es natural, pero significa, en verdad, que el trabajo —el único nuevo Dios de nuestra época— es el último dios mundano de la tradición politeísta, que encuentra su honra entre nosotros. ¿Qué es lo que conduce a este estado de cosas, en el que nada se nos aparece como real sino sólo el trabajo?

Nuestra sociedad humana no se basa, en primer lugar, en los tiempos modernos, en el principio de la división del trabajo; se basa más bien en el hecho de que el trabajo que realiza el individuo no satisface necesariamente su necesidad, sino que sirve a la satisfacción de la necesidad común. Y ello se nos hace visible ya en la constatación de que en este sistema de la satisfacción de la necesidad común a través de la ocupación de trabajo discriminado, el concepto de necesidad está descrito muy inexactamente. Esto es justamente lo cuestionable: lo que debe proporcionarnos ocupación en la división laboral, ¿es necesario para la vida o es

algo más que eso? ¿La sociedad humana sólo es posible allí donde lo necesario es aportado por el trabajo? Merece la pena la reflexión, en qué modo, lo que los griegos llamaron τὸ καλόν, lo bello, en este segundo sentido de lo libremente superfluo y de lo excedente, es propio del hecho de que la sociedad humana se consume como tal.

Llamamos profesión a la forma en que, en la sociedad actual, la ocupación se organiza en división del trabajo y determina la posición del individuo en ella. La profesión tiene la forma de la identificación indirecta con lo general. Pues es notorio que el sentido de profesión es que las tareas específicas y las responsabilidades que abren la ocupación del individuo son susceptibles de legitimización a través de la generalidad. Deberíamos preguntarnos aún en qué se contribuye a la vida de la sociedad en conjunto, con este permanecer-en-una-profesión. Algo me parece cierto: el que la desaparición de la posibilidad de identificación con lo general es lo que llamamos autoenajenación del hombre.

El lamento por esta autoenajenación del hombre se alzó ya en la Ilustración. Las cartas de Schiller *Sobre la educación estética del hombre* hablan de la máquina muerta y sin alma del Estado, en la que cada individuo sólo está ocupado como una ruedecilla o como un eslabón, sin que —éste es el sentido expresivo de esta metáfora— para su propia conciencia esté vinculado a la ocupación del conjunto. Es la máquina muerta y sin alma del Estado, contra la que Schiller en sus admirables cartas alza la idea de la ocupación libre del hombre, y construye un Estado de la libertad, para el que propone aquel extraño rodeo por Weimar, sobre el juego y sobre el estado de la educación estética. Justamente gracias al impulso de Schiller, lleva a cabo Karl Marx su crítica a la forma de la economía capitalista, en la que la autoenajenación del hombre es remitida a la artificiosidad de las relaciones de producción, al carácter fetichista del dinero y al carácter de mercancía del trabajo humano.

Esto son cosas conocidas. Antes estaba vinculada la autoenajenación del hombre a una determinada situación de clase, y significaba la explotación del proletariado por el empresario. Si nos hemos planteado nuevamente el problema de la autoenajenación es porque el problema se ha transformado bajo circunstancias muy distintas. Hoy ya no tiene sentido hablar de la autoenajenación del hombre en la sociedad, de cómo una clase explota a otra y disfruta de libertad (como la así llamada conciencia de señor, que explota la conciencia servil y vive del trabajo del siervo). Vivimos en un Estado moderno de bienestar, en un Estado social. Lo que experimentamos aquí es, no obstante, una esclavitud de todos nosotros, y ésta es para mí la autoenajenación de la que hay que hablar hoy en día.

¿En qué se fundamenta? ¿Qué es esa esclavitud que hoy en día todos experimentamos? Todo el mundo piensa ahora en la conciencia profesional a la que me he referido y que supone una relación directa con lo general. Esta conciencia ha experimentado hoy en día, a causa de la racionalización en el empleo y en la aplicación de la fuerza de trabajo humana, una limitación peculiar, de tal manera que la conciencia básica del hombre en una sociedad racionalizada supone la intercambiabilidad de cada uno. Aquí me parece que se encuentran los motivos de que nos sea denegada la identificación con lo general.

Describamos un par de formas de este rechazo. Son experiencias de violencia. Mas, ¡cuán extraña es esta violencia de la que todos tenemos experiencia! No se trata de la violencia de un señor, ni de la presión de alguien más fuerte, no se trata de la violencia de un dirigente que nos es superior. Todo ello podría combatirse con cierta resistencia. Lo que marca nuestro sentimiento de esclavitud es más bien la comprensión de una *presión objetiva* que todo lo domina. Lo que experimentamos por todos los caminos es la complicación del sistema social de producción y trabajo en el que vivimos,

por el cual la iniciativa del individuo se ve paralizada peculiarmente cuando intenta construirse un camino hacia lo general. Es propio de la sociedad racionalizada algo así como lo que los psiquiatras llaman «presión de la repetición». Presión de la repetición, opresivas repeticiones de acciones: me parece un buen símil para describir la esencia de la «administración». La administración quiere que se haga tal como ya se ha hecho. El rechazo de toda novedad en tales cosas no es la de una voluntad maligna, sino la simple monotonía de nuestro mundo administrado: siempre sabe uno cómo se hace. El que quiere otra cosa, se ve desplazado por un imperativo para él mismo no transparente. Precisamente esto hace comprensible por qué la enemistad frente a este mundo cultural se hace tan perceptible, en especial, para nuestra joven generación.

O bien consideremos otra experiencia de tal violencia, de nuevo una experiencia que al mismo tiempo es tan inocente como dura y tiránica. Me refiere a la *presión del consumo* a la que apenas puede sustraerse ningún hombre interiormente libre, ya que la organización de compra y consumo está exigida formalmente por la misma construcción de nuestro sistema económico. No es verdaderamente posible sustraerse a la industria y a la economía de los bienes de consumo ofrecidos por algún tipo de decisión libre de la necesidad, cuando la corriente de los deseos de consumo sincrónicamente generados le arrastra a uno por la puerta de los grandes almacenes.

Tras ello se da todavía una violencia más profunda, que es para mí la más seria de todas estas presiones: la *presión de la opinión pública* que no se produce por mandato, sino que es endulzada con el veneno dulzón de la política de la información. Todos nosotros estamos instalados en una corriente de información a la que no podemos sustraernos. Un niño que crece sin televisión debe expiarlo más tarde en sus redacciones escolares, porque no conoce los temas en los

que la ola de información ha canalizado la conciencia general. La consecuencia es la presión de la opinión pública, pues la información ya no es directa sino mediatizada, y no vehiculada a través de la conversación que va de mí a otro, sino a través de un órgano selectivo: a través de la prensa, de la impresión de libros, de la radio, de la televisión. Ciertamente, todos estos órganos están controlados en los Estados democráticos a través de la opinión pública, pero sabemos también cómo limita la presión objetiva de vías ya conocidas, la iniciativa y la posibilidad de los controles. Con otras palabras: se ejerce violencia. Y no ha llegado al fondo más serio de esta situación el que dice que, no obstante, uno es responsable. La autoenajenación del hombre en la sociedad moderna es general y se aparea con la falta de transparencia de la dependencia y de la extrañeza, de tal modo que el trabajo no parece producir sentido propio alguno, sino que sirve a un fin turbio. Esta esclavitud es la que se experimenta como autoenajenación en la sociedad.

Esta esclavitud induce al retorno en lo privado. Mas el que toma este camino experimenta al mismo tiempo la imposibilidad de este regreso. Pues si yo busco, para expresarme con Marx, «la luz de la lámpara de lo privado», me oculto las dependencias que me determinan de manera opaca. Cada falta de solidaridad política debemos expiarla en la esencia del Estado, pues lo común que va a determinar nuestro destino no evita con ello que uno se humille y que espere que el rayo lo dispense a uno.

3. *Amistad (con otros y consigo mismo)*

La experiencia de estas turbias dependencias permite comprender una contrademanda que podría ser concebida como la de una conciencia social total. Es la extrapolación de las comunidades ausentes de nuestra vida en la forma de

una conciencia, lo que escribe en la bandera del futuro de la sociedad. Tal conciencia se expresa hoy en el lamento contra la generación de padres que deben ser culpabilizados con el estado de esclavitud que he descrito. Se expresa tanto en la forma de la sobresaturación con respecto al bienestar de la civilización en el que vivimos, como en la huida hacia la utopía. Se expresa también, y no en último término, en el hecho de que cada limitación sea experimentada como represión incomprensible. Para ello hay una palabra sintomática que hace poco me llegó desde la calle, cuando un entrevistador interrogaba a la gente utilizando la fórmula: «¿Por qué la presión del sufrimiento no cede realmente nunca?» Esta expresión nueva, *presión del sufrimiento*, me parece una expresión elocuente para la experiencia del rechazo de toda experiencia de realidad. Pues la experiencia de realidad es experiencia de barreras y de resistencia, y no sucede jamás sin sufrimiento, así como la superación de la resistencia. La presión del sufrimiento suena algo así como de lo que uno se aparta en la embriaguez, siendo también lo que prepara la disolución en acciones colectivas. Sin embargo, no hay que colocar lo privado por encima de todo: es posible estar en situación de sacrificar intereses privados a las tareas de la comunidad. Mas donde son experimentadas las demandas de la sociedad moderna como presión del sufrimiento, que se manifiesta como sufrimiento del aislamiento, ambos sufrimientos deben ser ahuyentados, pues con ellos se carece de las condiciones sociales para una comunidad humana. El lamento acerca de la presión del sufrimiento es como una expresión distinta para el no-querer-percibir del aislamiento, que da testimonio de la completa autoenajenación en cuyo círculo de peligros penetra nuestra sociedad cada vez más. Pues el ideal negativo de la liberación de la presión del sufrimiento implica también el que ninguna identificación positiva con lo general pueda legitimar la experiencia de barreras y limitaciones.

Merece la pena detenerse aquí en intuiciones antiguas. Una de las grandes enseñanzas que los clásicos griegos pueden ofrecernos es la significación central que en la ética griega recibe la amistad. En la ética moderna, el problema de la amistad es como mucho un parco capítulo de un apéndice. Kant utiliza aquel bello y memorable giro de que el verdadero amigo es como un cisne negro. Pero esto es todo lo que dice sobre este tema. En contrapartida, en Aristóteles constituye uno de los fragmentos capitales de su ética, abre una cuarta parte del total.

¿Qué es amistad? Los griegos utilizaban para ello la palabra φίλος. ¡En cuántos sentidos se desarrolla este concepto! Incluye todas las formas de vida humana en común, las relaciones comerciales, como la camaradería en la guerra, las comunidades de trabajo como las formas de vida del matrimonio, la construcción social de grupos y la construcción política de partidos, en resumen, el conjunto de la vida humana en común. Lo que todavía hoy llamamos amistad política o de partido es un eco de este antiguo concepto general de los griegos. Es propio de la esencia de la amistad, como dice una vieja expresión pitagórica: κοινὰ τὰ τῶν φίλων (todo es común para los amigos). La amistad se basa en el sentimiento de solidaridad. Uno no debe dejarse seducir por el sonido de la palabra amistad, y pensar que aquí se le promete la belleza de inspirados estados vitales a un pasado desde hace mucho tiempo remoto. La verdad es exactamente lo contrario. La vida común humana no podrá fundamentarse sobre otra base sino sobre las solidaridades válidas. Es por ello que la pérdida de toda solidaridad significa el sufrimiento del aislamiento, y a la inversa, la solidaridad presupone siempre lo que los griegos llamaron amistad con uno mismo y también aquello que, como antes se ha dicho, desarrolla el aprecio de la soledad y hace posible la capacidad del poder-estar-solo. Ciertamente, la soledad tiene en nuestras lenguas un son de rechazo ante los mecanismos de nuestra civiliza-

ción que actúan sin alma, y un son de simpatía con la naturaleza que no sabe nada de los vicios humanos. Este sentido es el que Rousseau le transmitió a la palabra soledad. Mas lo que los griegos llamaban amistad —y en especial la amistad con uno mismo— contiene una verdad profunda. Platón fundó su esbozo del Estado utópico sobre la idea de que el Estado es una imagen del alma en grandes proporciones. La construcción especial del Estado, que él describe con la división de los tres estamentos y con la organización de una clase de guardianes que conducen con inteligencia la destreza de la comunidad, quiere ilustrar lo que es alma humana y lo que puede ser. Su idea de la constitución, que disuelve la discordia interna y reúne todos los miembros del Estado en una fuerza de acción solidaria, refleja también el hecho de que el alma humana puede devenir dueña de todos sus conflictos y de sus tensiones germinales para consuelo de su autodestrucción, y de que es capaz de la unión en una sola cosa. La constitución íntima del hombre y su capacidad de comunidad son básicamente una sola cosa. Sólo el que es amigo de sí mismo puede unirse a lo general.

Es de todos conocido el caso del asocial en el sentido psiquiátrico estricto de esta palabra. Se caracteriza exactamente porque la confianza y la vida consigo mismo, la unidad consigo mismo, está disuelta, rota. La amistad significa aquí por lo tanto una constitución humana básica que con Hegel me gustaría nombrar como «acomodarse».¹ No es una novedad el que los jóvenes se rebelen contra la acomodación de los viejos. Cuando fuimos jóvenes, sucedía algo parecido. Veíamos en la temprana acomodación a la vida burguesa una pérdida de libertad y de idealismo. Mientras que la amistad con uno mismo no está vinculada a tales formas exteriores

1. Traducimos así la expresión hegeliana *sich einhausen*, aunque con ello se pierde, evidentemente, la relación de este verbo con su raíz etimológica en el sustantivo *Haus*, casa. (*N. de la t.*)

de la acomodación a una existencia segura. En su base hay más bien una experiencia de libertad que hoy todavía podemos ganar sin inclinarnos ante un conformismo que despreciamos. Me refiero al sentido propio que el hombre puede encontrar en el trabajo. Incluso cuando sentimos el carácter impositivo de la moderna civilización y su presión creciente, el trabajo y la conciencia del propio poder que con él se construye, significa una especie secreta de libertad. Sí, creo que la conciencia de poder-hacer es la única forma de libertad que se mantiene indemne ante todas las presiones de nuestro tiempo.

Es justamente Hegel, en su famoso capítulo sobre dominio y servidumbre, quien ha visto todo esto con diáfana claridad. Allí nos muestra que no es el señor sino el sirviente el que posee una verdadera conciencia, y no porque mantiene encadenado al señor a su placer, y con ello es señor sobre el señor, o puede devenirlo en cualquier momento, sino porque siempre posee una autoconciencia más alta que el señor dependiente de su dominio, justamente la del propio poder. Encuentra en su poder trabajar un sentido propio que la relación parasitaria con el placer que disfruta el señor no puede proporcionar.

Así está, si Hegel no anda errado, la conciencia servil, a través de la libertad del poder del que es consciente, en el camino hacia una autoconciencia más verdadera del hombre, que lo que puede ser el orgullo del señor. En la conciencia de libertad del poder-hacer que es la única conciencia auto-fundada, pasa el individuo a lo general. El poder-hacer fundamenta la solidaridad. La solidaridad en poder, la responsabilidad objetiva en la profesión, el saber que comparto con otros y que dejo controlar por otros, son formas de solidaridad que remiten a la íntima posibilidad básica del hombre de trabar amistad consigo mismo y con el mundo en el que el hombre trabaja. La fórmula griega intraducible para este fenómeno es la amistad consigo mismo. No tiene nada que ver

con el amor propio, significa precisamente lo contrario. El que no es amigo de sí mismo, sino que está dividido, no es capaz de entrega alguna a sí mismo o a los demás. Aquí, me parece a mí, está la razón más profunda de la autoenajenación que vemos extenderse en la vida de la moderna civilización, y aquí, inversamente, está la oportunidad, que no debe malograrse, de satisfacer nuestra propia ocupación con la conciencia de un sentido propio, en el contexto de las formas opresivas de nuestra sociedad moderna; cuando precisamente sólo poseemos conciencia del propio saber y del verdadero poder. De este modo, el destino de la civilización moderna, que exige especialización, puede ser, en lugar de ser lo que conduce a la autoenajenación, nuestra posibilidad de ser lo general, de representarlo y de mediar nuestra condición social con nuestra propia conciencia de vida.

El hombre y la mano en el actual proceso de civilización

Aspectos filosóficos

Nos encontramos en un proceso de civilización para el que las condiciones de trabajo cambian constantemente. A la vista de la organización técnica de nuestros medios de comunicación, y de su introducción en el proceso de industrialización, no parece que se inviertan en la producción industrial, sin más, ideas creativas y artísticas. Los intereses económicos de la producción barata y de la imitación de proyectos ya existentes se validan simplemente en razón de la racionalidad del negocio. Y no puede ayudarnos ahora ya ningún falso romanticismo del retorno. Debemos aceptarlo como realidad y mantener la mirada con intención práctica en las posibilidades productivas que la realidad ofrece.

Se trata, en toda su extensión, del problema del ser humano. Se presupone en primer lugar que los sentidos deben construirse, y que, en consecuencia, el hombre debe formarse. Algunas veces nombramos este proceso con una expresión latina: el hombre necesita cultura. El hombre debe formarse: éste es justamente el rasgo que lo diferencia de la maestría fácilmente aprendida de todos los movimientos y formas de comportamiento que observamos en el mundo animal. El hombre debe formarse para algo, pues no está dotado con el maravilloso instinto de seguridad que la naturaleza ha otorgado a los animales y con el que éstos se orientan a los fines de la especie: el automantenimiento y la exigencia de vida. Para nosotros los humanos, la pregunta es

más bien por qué debemos formarnos: tal es el objeto del pensamiento, de la duda y de la elección. Aquí yace el motivo de que necesitemos criterios para la valoración que podría hacernos posible una elección razonable.

Todo ello nos remite a la posición especial del hombre. Frente a la demoníaca fuerza instintiva de nuestros propios instintos animales, es propio del espíritu humano una cierta impotencia. Ésta se basa en el hecho de que trata y juega con posibilidades, en la medida en que el hombre piensa. Éste es, evidentemente, el problema del hombre. ¿Cómo podemos nosotros, que somos tanto una esencia de sentido como una esencia de costumbres, ser a la vez llevados y dominados por instintos naturales, ser movidos por la fuerza motivadora y controladora de nuestras ideas, y encontrar el equilibrio que satisface la ley de nuestra naturaleza? Nuestra determinación es evidentemente algo más que el automantenimiento: abarca el conjunto de la cultura humana, la historia, el progreso, el retroceso, la caída, la salvación y la reconstrucción, y todo aquello que la destreza humana hace tan ejemplar y trágico para el que reflexiona.

¿Qué hay en la base de todo esto? ¿Cómo podemos encontrar para esta tensión entre lo sensible y las costumbres, la orientación correcta y un equilibrio humano? Es una intuición que debemos a los biólogos y al pensador antropólogo —pienso en Friedrich Nietzsche y, en nuestro tiempo, en Arnold Gehlen—, la constatación de que la esencia específica de la constitución humana sea la no especialización. Esto es lo que diferencia a los hombres de los animales. La moderna biología del desarrollo y la paleontología nos enseñan cómo la naturaleza desarrolla en sí misma, a través de interminables ensayos, una nueva especialización. Una especie muere de hambre porque no puede alcanzar el suelo con el cuello, otra se revela como suficientemente madura para las cambiantes condiciones climatológicas, como por ejemplo el mamut, etc. En cambio, es característico del hombre ser tan

poco especializado que por esa misma razón está dotado de una fantástica e ilimitada capacidad de acomodación. Hay que dejar claro las oportunidades, así como los peligros que yacen en la no especialización del hombre, si queremos comprender la situación crítica a la que el proceso de civilización ha conducido a la humanidad.

Con esta intención está bien fundada y nos parece muy apropiada la reflexión sobre la mano. La mano es, como Aristóteles expresó en una conocida frase, la herramienta de todas las herramientas. No se debe entender esto en un sentido general, como si Aristóteles sólo quisiese decir que la mano es el mejor entre todos los instrumentos. Quiso decir mucho más. Este órgano no es por sí mismo una herramienta, es decir, no sirve a fines especiales, sino que es capaz de transformar otra cosa de tal manera que ello sirve como instrumento manual para fines escogidos. Por eso es la mano un órgano espiritual, un miembro, útil para mucho, y que hace útil muchas cosas.

Este órgano está vinculado estrechamente al lenguaje. La mano no es sólo la mano que produce y manipula algo, sino que también es la mano que muestra algo. Hay también un lenguaje de las manos, y así como la voz humana, la mano no es sólo un órgano de comunicación: involuntariamente expresa algo del hombre. Así como en la mano está el hombre entero, así también el lenguaje contiene el universo entero de la experiencia humana. Ambos, la mano y la voz que habla, representan la realización más grande de la no especialización humana.

Hemos ido a parar de este modo a un ámbito muy distinto al que componen el automantenimiento animal y el inagotable juego de formas de la artística naturaleza. A través de la libre formación del ser del hombre tiene lugar continuamente en la vida humana exceso, juego, imitación, ceremonia, rito y todo aquello que es tan innecesario como vivificador y que llamamos lo bello. Evidentemente, es ésta una

larga lista que todavía podría extenderse, en la que se dan cuenta de las oportunidades que yacen en el hecho de la no especialización del hombre.

No debemos, sin embargo, sustraernos a sus peligros. La capacidad universal de la formación y la capacidad para la cultura del hombre significan al mismo tiempo que puede caer también en una, por decirlo así, especialización artificial. Al hombre le falta el equilibrio inmune del animal sano que utiliza sus instintos y sus sentidos para sobrevivir. Muy distinto a este equilibrio natural con las ilimitadas posibilidades del poder humano que están determinadas por la especialización del trabajo, y con ello, también al mismo tiempo, a través de la división del trabajo. Todo esto nos conduce a la nueva dimensión del hombre: su peculiar constitución social.

No es nuestra tarea discutir ahora las formas de orden que pueden componer las constituciones políticas de la vida humana. Basta con dejar claro que la disponibilidad para un poder especializado crea siempre de manera inevitable dependencias que afectan a todos. El mundo moderno, para cuyo genio y poder de realización la especialización fue absolutamente necesaria, que con ayuda de la ciencia y de sus aplicaciones técnicas ha aprendido cada vez más a dominar y a utilizar la naturaleza, ve y trata al individuo humano por completo como función en el conjunto de un orden racional. El individuo está inserto en una relación funcional que cada vez le deja menos libertad creadora. En el seguimiento consecuente de nuestro entero proceso cultural, el individuo se encuentra cada vez más al servicio de funciones y limitado por autómatas y máquinas funcionales. En lugar del dominio sobre algo que permite su hacer y posibilita también un cierto juego del querer que lo lleva a uno a expresarse, ha llegado una nueva actitud servil sobre la humanidad.

Y esto debe verlo como un destino inmutable: la humanidad debe servir. Puede que el hombre moderno ya no ten-

ga que servir, es decir, servir a otros hombres; mas, paradójicamente, es posible ahora que deba servir al control de botones y a la palanca de los mandos de la producción industrial y agrícola. Ésta es una evolución en la que cree cada vez más el equilibrio del conjunto de nuestras capacidades humanas, y con ello el aparente equilibrio entre instinto y entendimiento, entre las utilidades y las libertades por formar en nuestro mundo. No hay que hacerse ninguna ilusión: es la ciencia la que determina tan profundamente esta forma de existencia del hombre de hoy.

El enorme aprecio de la ciencia en nuestra cultura no es un error particular de alguien, o de algún modo, una conducta errónea. La ciencia es el factor de productividad más grande de nuestra economía; sin el desarrollo productivo de la ciencia, sin los descubrimientos científicos y sus ingeniosas aplicaciones técnicas, no podríamos ni mantener nuestro nivel de civilización ni esperar condiciones dignas de vida para el conjunto de la humanidad. Debemos ver, en consecuencia, cómo ambos, la mano y el cálculo, pueden conjuntarse. El cálculo, y no tanto el intelecto, el espíritu o el entendimiento, es la fuerza que todo lo domina en la organización de nuestra vida. Sobre ella se basa la mediación general de una vida determinada por la civilización industrial, y ello la hace tan insatisfactoria, que nadie conoce ya bajo qué conjunto de valores se mide la validez de su hacer.

¿Cómo podría compensarse todo ello? Evidentemente los dos deben ser formados. La pérdida de la mano significa la pérdida de formación sensible, mas constatamos de nuevo que lo que debe ser formado es el hombre, su entendimiento tanto como sus sentidos. De este modo, por su determinación y por su estructura, ambas cosas son colocadas en la balanza: la renuncia y la libertad; la ascesis del trabajo, la renuncia a la rápida satisfacción instintiva, e incluso la renuncia a la comprensión de su ocupación en un mundo de trabajo enajenado; y el querer inquieto de reconocerse a sí mismo

en el mundo y de habitar el mundo que él mismo ha conformado.

El entendimiento y la sensibilidad no están, por lo tanto, en contradicción alguna. La mano es un órgano espiritual, y nuestros sentidos desarrollan inteligencia propia, en la medida en que están inspirados tanto por la mano que prueba, que agarra, que muestra, como por la misma libertad. Existe una inteligencia de los sentidos, una franqueza que se arma contra prevenciones instintivas, contra prejuicios de tipo incontrolado, contra la distorsión emocional y la avalancha no voluntaria de estímulos. La cultura de los sentidos significa desarrollo de la capacidad humana de juicio y de elección. Pero también se da lo contrario: la sensibilidad de la inteligencia. La inteligencia es como un sentido no especializado, como la piel que todo lo siente, un exterior de sensibilidad y de predisposición. Lo que llamamos espíritu o inteligencia o entendimiento es un capital universal de atención que en ningún sentido está limitado a las artes del cálculo, a las actitudes de medición y al ejercicio del cálculo imprescindible para la racionalidad técnica. Si la razón sólo fuese esto, nada podría salvarnos frente a la muerte del mandarín, que nos depararía una burocracia omnipotente y un estancamiento de todo el progreso técnico y de la civilización en su conjunto.

No obstante, nos preguntamos, ¿qué significa formar los sentidos y formar la inteligencia? Formar no es hacer. La formación está estrechamente vinculada a la representación de aquello para lo que algo se forma, de tal modo que ahora es así y sólo así. La formación no significa, por lo tanto, desarrollar ciertas capacidades como habilidades. La capacidad de apretar el botón correcto en el momento adecuado, y de este modo adecuarse al servicio de un proceso de producción, es ciertamente una habilidad y una capacidad que debe ser costosamente aprendida y debe ser dominada perfectamente. Cuando se trata de formación, no se trata de esta po-

sibilidad de formar destrezas, sino que se trata de que uno sea de tal forma que se pueda servir con sentido a las propias capacidades. La formación no es, por lo tanto, intercambiable con el aprendizaje de destrezas. Éstas son cosas necesarias y nuestra educación debería desarrollar las capacidades de nuestros sentidos de manera más razonable y más perdurable que la forma en la que se lleva a cabo en el sistema escolar controlado por los intereses políticos y económicos de la sociedad industrial. Pero que el desarrollo de tales destrezas suponga la formación de alguien, para que sea un hombre ilustrado de cultivados sentidos, solicita algo más todavía: una distancia al propio poder hacer, distancia a las propias prevenciones y a la conciencia del propio poder. Pues sólo aquel que es un hombre formado y de sentidos cultivados puede ver con ayuda de la sensibilidad su esencia entera, estar atento, observar y dirigirse a otros.

Esta formación sensible que conduce a una sensibilidad cultivada no es algo que suceda de paso y que madura tal vez, en unos o en otros casos, en capacidades especializadas y en potenciales artísticos. Está bien que haya artistas. Pero deben también existir hombres que quieran y necesiten verdaderamente estas artes. Para ello se necesita una sensibilidad formada. Llamamos a eso la formación del gusto que incluye la formación en la capacidad de juicio. Sabemos lo difícil que es eso. Regir las imitaciones, las modas.

En la universidad moderna se aprende como en la escuela. Se prueba al futuro maestro, al médico, al jurista, por decirlo así, en su memoria y en destrezas intelectuales formales. A través de la universidad se escolariza teóricamente. La formación empieza cuando comienza la praxis. En este sentido, me parece que nuestro sistema educativo es retrógrado, en la medida en que nos excluye durante un tiempo demasiado largo dedicado a la preparación teórica, de las formas de ocupación práctica de las profesiones y funciones a las que se aspira. Éste es un viejo problema: cómo se puede reducir

el abismo entre la formación académica teórica y la formación práctica, de tal modo que, por ejemplo, el futuro maestro no tenga que dejar a un lado lo que ha estudiado en la universidad para su formación profesional, para utilizar el libro predilecto del director de estudios que prefiere los libros de su propia época de estudio. Esto es, evidentemente, el equivalente de la formación universitaria teórica: la formación ceñida a la praxis no conduce a la «formación», sino que más bien representa un adiestramiento. En ambos lados le falta al sistema —y no necesariamente a las personas— una cierta conciencia de lo que es realmente la formación. Pues la formación solicita y hace posible el ver las cosas con los ojos de los demás. Allí donde domina, se inclina a la propia comprensión, tanto a la de la praxis escolar como a la del saber universitario, a la mera destreza manual del talento imitativo como a la pura formación de la memoria.

Y en ello consiste, a mi parecer, la significación actual de la formación sensible, que se aproxima a la reflexión de las consecuencias políticas y sociales que debe tener una reconstrucción del verdadero equilibrio de nuestras fuerzas sensibles y morales. Era antes signo distintivo del arte y de lo bello, el que no fuera mera utilización de reglas a través de las cuales se dispone de ello y a través de las cuales uno comprende. Podríamos frecuentemente engañarnos y tan sólo imitar y repetir sin sentido, en lugar de utilizar nuestros propios sentidos y confiar en su juicio. Pero también entonces se da un imitar y un repetir que sigue a alguien que querría verdaderamente juzgar por sí mismo, y al que todo el mundo se siente llamado. Esta, me parece a mí, es la gran ventaja que nos proporcionan la formación sensible y la ambición del arte para la humanización de nuestra vida en el Estado, en la sociedad, en la administración. Esencialmente, desde la expectativa de Schiller de ver en la educación estética una introducción en la libertad, que es necesaria frente al inerte mecanismo del aparato estatal, se ha cambiado poco. Toda-

vía nos queda por hacer la misma tarea. Nuestra inhibición en intereses y prejuicios, en tradiciones y en revoluciones, en el impulso conjunto de la manipulación de masas, limita nuestra capacidad de juicio. El automatismo civilizado de nuestro conjunto vital no nos otorga tan fácilmente el sentimiento de que tenemos un juicio y de que debemos confiar en un juicio. El alto valor de la ascesis mundana que impera sobre los individuos del poder especializado conduce en nuestro mundo de trabajo demasiado fácilmente al abandono del propio juicio sobre lo común. Mas, ¿qué son entonces los órdenes libres de la vida política? Sólo cuando pensemos y juzguemos por nosotros mismos en las cuestiones políticas como en todas las decisiones de nuestra propia experiencia vital, a pesar de todo el saber, dentro de nuestros límites y de nuestras inhibiciones, podremos esperar que también los representantes electos del poder político, los parlamentarios y las reglas establecidas por éstos, estén en situación de una verdadera formación del juicio. Pues ellos necesitan por su parte, para tomar las decisiones que deben tomar, la resonancia amplia de un conjunto social, cuyos miembros estén dispuestos al juicio, y que sean capaces tanto de la crítica como del acuerdo.

La fuerza expresiva del lenguaje

Sobre la función de la retórica para el conocimiento

La significación de la retórica difiere notoriamente en nuestra civilización de lo que fue en sus antiguos orígenes, y tampoco se asemeja a lo que ha acompañado nuestra tradición educativa durante tantos siglos. Pues para nosotros se trata de la utilización del arte del discurso en el arte de la escritura y de la lectura. El discurso es siempre discurso de alguien o para alguien. El arte del discurso está por ello determinado, pero también lo está el arte de escribir y el de la lectura que sigue a éste. Pues escribir es siempre escribir para alguien, aunque muchas veces pueda ser un destinatario indeterminado. Con ello se aclara cuál es el problema que aquí emerge, cuál es el problema que se oculta tras todas las discusiones de este círculo temático: me refiero a la disociación entre escritura y lectura. Se trata de una modificación básica de la comprensión la que tiene entrada con ello. Es precisamente una pregunta hermenéutica básica cómo puede ser superada la distancia entre el sentido de un discurso fijado por el que escribe y el lector que lo entiende. Para los tiempos modernos esto es, como digo, muy en especial, el problema de la hermenéutica. Yo mismo he procurado mostrar en algunas investigaciones cómo de la teoría de la retórica se extrae por sí misma la teoría de la comprensión, es decir, la teoría de la lectura. La retórica de Melanchthon, el famoso curso de Wittenberg que, dividido en tres volúmenes, está impreso como *Corpus Reformatorum*,

pasa, por decirlo así, silenciosamente, de la pregunta hermenéutica básica de la comprensión de la construcción de lo escrito, por lo tanto, a la lectura. Me parece un hecho importante, al que ahora no podemos prestar suficiente atención, el que hoy se trate primariamente ya no del que habla sino del que escribe y del escritor. Aquí yacen, pienso yo, muchos problemas no dominados en nuestra estética literaria. Quisiera sólo recordar que no sólo hay una diferencia entre una civilización preliteraria y una civilización literaria, sino también una diferencia de manera de escribir distinta para textos que tienden a ser leídos en voz alta, y otra para textos que deben ser leídos en privado. Éstos son problemas que deberíamos incluir en nuestra estética del estilo de manera distinta a como han sido vistos hasta ahora.

Yo soy en cierto modo un filósofo clásico, y por ello la relación entre retórica y escritura es para mí un problema platónico. Debo recordar que la discusión platónica con la retórica ocupa dos páginas. La retórica es para él no sólo lo que es para nuestra conciencia común, algo a través de lo cual esa palabra ha tomado un matiz peyorativo, como discurso adulator que puede convencer de todo sin convicción o sin una relación de verdad. Todo ello fue hecho explícito por Platón en el *Gorgias*, en aquella conocida comparación entre la retórica y el arte de cocinar. Pero también repitió Platón en el *Fedro* que la retórica puede estar en una relación esencial con la búsqueda y la transmisión de la comprensión y del conocimiento. Platón ha mostrado, creo yo, con gran intuición, que la verdadera retórica no es separable de lo que él llamaba la dialéctica: dialéctica en cualquiera de los sentidos originarios, como el arte de conducir una conversación. El arte de conducir una conversación es, al final, el arte del entendimiento. Así pasa el comprender a entendimiento, y toma su lugar en esta relación de realización comunicativa del entendimiento. Aquí hay, a mi parecer, una intuición decisiva de Platón que testimonia su sabiduría: la

dialéctica presupone la buena voluntad. *Eumeneia* es la expresión griega para ello. Platón remite de este modo, ante un rigorismo argumentativo ciego, a la situación concreta del entendimiento y a la intención del entendimiento, que otorga su verdadera posibilidad al discurso y abre, por decirlo así, el camino a la comprensión.

Esta rememoración basta para hacer visible la nueva tarea de la retórica. Es obvio que se necesita un arte de la escritura, cuando precisamente todo lo que se proclama a través de la escritura está disociado, y con este arte se trata de volver a unir las posibilidades de la comprensión recíproca a través de la situación del diálogo y de la conversación. La palabra «prosa» ya es un buen testimonio de ello. Deberíamos ponernos de acuerdo en que no se habla de «prosa» porque no hay versos. La prosa es un concepto hermenéutico. La palabra quiere decir que hay un arte del lenguaje incluso allí donde un texto no está atado a un pie rítmico y a la métrica, sino que sigue el camino peripatético del pensamiento. Es por eso que para los antiguos la prosa devino ya un tema. Nuestra fuente principal es Dionisio de Halicarnaso, quien representa como modelo del estilo el gran orador, es decir, el gran escritor de discursos, y el gran escritor de la historia de los acontecimientos, y por lo tanto el gran historiador. Nuestro concepto de estilo y sus diferenciaciones provienen de esta reflexión sobre el arte de escribir.

Tras este breve *excursus* quisiera entrar en la temática especial que ha abierto nuestra civilización marcada por la ciencia moderna, en relación al escribir comprensible y al escribir bien. Está claro que los tiempos modernos se han vinculado en primer lugar de manera directa a la herencia antigua. Esto fue en el humanismo el ideal de la *imitatio*, esa emulación del arte retórico y estilístico de la antigüedad clásica, en el cual casi sin diferencia se vieron como una sola perfección, la griega y la romana. Aquí se dio el paso que condujo con la imprenta y con las consecuencias de la Refor-

ma al comienzo de la lectura silenciosa. Seguramente éste es un hecho fundamental. La continuidad retórica fue preservada precisamente en la antigüedad con las formas del culto divino protestante, a través del arte de los sermones. Mas encontró entonces un violento contrapeso en la lectura silenciosa. En esta situación entró de pleno la gran revolución del siglo XVII. No puede discutirse el hecho de que la nueva ciencia de la experiencia con su nuevo ideal de método, fue la que a través de la aplicación del básico esbozo matemático a la naturaleza y a los hechos naturales, introdujo una nueva tensión entre el lenguaje y el conocimiento. Es claro —y no podemos profundizar ahora lo bastante en ello— que el concepto de ciencia de la experiencia para la tradición de la que proviene nuestra civilización tiene básicamente un matiz irónico. ¡Una ciencia que necesita en primer lugar de la experiencia para ser verdadera! ¿Qué ciencia es ésta? La matemática: ésta era la ciencia indiscutible para los antiguos. En ella se acredita la verdad de los conceptos por el puro desarrollo de los pensamientos. En todas partes donde aparece la experiencia, es la ciencia efectiva tan sólo en una función parcial. Y en los tiempos modernos se transforma todo. La matemática ya no sabe hasta hoy a qué pertenece. No encuentra en absoluto su lugar entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Y no lo pretende en absoluto: sabe que es la única indiscutible ciencia de la razón que hay. Pero nosotros entendemos con gran naturalidad por ciencia las ciencias de la experiencia. «Que todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, no hay duda alguna», así reza la primera frase de la *Crítica de la razón pura*. Mas el nuevo tema se formula así: ¿Cómo se compatibiliza la nueva posición de la tarea del conocimiento de la ciencia moderna, con la herencia de la tradición de un conocimiento y de una formación, transmitidos ambos a través de la retórica? Está claro que nos encontramos aquí ante una tensa relación hasta hoy no resuelta, y a mi parecer, irresoluble.

Es precisamente esta tensión la que puede convertirnos en investigadores, aunque siempre bajo condicionamientos, del arte de la escritura: una obligación que nos sitúa también con inflexible consecuencia en la exactitud del pensamiento y en la comunicación de resultados de ese pensamiento. Para ilustrar la existencia de esta tensión sólo necesito recordar que, a pesar de Galileo y de Copérnico, la interpretación retórica del mundo es todavía para nosotros dominante y efectiva. Para nosotros todavía el sol descende (como era natural para la astronomía anterior a Copérnico). No decimos: la tierra se va. Ésta es una simple ilustración de cómo el lenguaje puede continuar viviendo, en su forma de orientación del mundo y en su articulación del mundo, separado y desvinculado de las posibilidades de explicación científicas.

Seguramente estamos todos de acuerdo en admitir frente a todos estos hechos que el lenguaje debe acceder a una nueva tarea ante la ciencia moderna de la experiencia. La concepción matemática de la naturaleza supone que las leyes de la caída libre o del plano inclinado son formulables matemáticamente, bajo la observación de la naturaleza de los cuerpos que caen y del postulado de la observabilidad concreta. Como es conocido, Galileo formuló estas leyes antes de que existiese el vacío: eso que hoy en día vemos en el tubo de ensayo en la escuela, que una pluma cae en el vacío tan lentamente como un disco de plomo. Galileo definió con esta concepción matemática también una nueva concepción del objeto, del tema, que no es ya ni palabra ni cosa. El «objeto», el «tema» se define por el «método», bajo cuyas condiciones la realidad deviene un objeto. El fin de esta investigación metódica del objeto es esencialmente la ruptura de la resistencia de los «objetos» y el dominio de hechos naturales: para este dominio, la intención tecnológica básica no es una motivación consciente, sino que representa una consecuencia inmanente cuya realidad nos rodea por doquier en la forma de nuestra civilización técnica.

De este modo aparece una nueva tarea para el lenguaje. Lo ilustro con un ejemplo que está en relación con este carácter constructivo del conocimiento natural de los tiempos modernos: el lenguaje, por decirlo así, ha abandonado su lugar como totalidad lingüística y se ha subordinado a determinadas funciones de designación. Esto se manifiesta ya en los comienzos de la ciencia europea. Me refiero al hecho de que ciertos conceptos de la matemática y de la geometría son por completo acuñaciones de palabras, es decir, metáforas, que, para hablar en la forma de la moderna semántica, son metáforas muertas (así lo ha mostrado Johannes Lohmann, en su bello trabajo *Musike und Logos*, Stuttgart, 1970). La expresión griega para el ángulo en la geometría es el codo, *gony*, pero en ello ya no piensa nadie que diga «codo», porque trata de la realidad reconstruida por la matemática euclidiana, que ya no existe. Se trataba, por lo tanto, de una forma de denominación adecuada para un concepto perfectamente definido, y ya no de una «palabra». El lenguaje ideal de la matemática tiene aquí, en un cierto sentido, su función verbal reducida a función de denominación, de tal forma que ya no hacemos con el lenguaje lo que Aristóteles en aquella conocida definición de la diferencia entre el hombre y el animal tenía a la vista. Decía que el hombre tiene el lenguaje, mas no de tal manera que podemos hacernos signos con el lenguaje, así como los pájaros se dan señales de aviso o de reclamo, sino que nosotros tenemos el logos que consiste en *delun*, en la explicitación de cosas. Lo cual quiere decir que no sólo mostramos con las palabras, sino que las reconocemos como lo que son. Es evidente la propia vida mundana del lenguaje. Ella es por sí misma exposición del mundo de la vida. Utilizo para ello «mundo vital», una de las pocas expresiones filosóficas logradas. Una expresión de Husserl que ha encontrado acogida en las últimas décadas, en el sentir lingüístico alemán. El mundo vital se manifiesta a sí mismo en estas palabras, a diferencia del mundo objetivo de la cien-

cia determinable a través de la idea del conocimiento metódico.

Este componente del mundo vital está en la base, evidentemente, de lo que he dado a conocer como la tradición retórica de la antigüedad y de la Edad Media. Se trata de una especie de lenguaje común, el lenguaje de nuestro sentir común, nuestro *sensus communis*, sobre el que se basa la retórica como tal. Ello se manifiesta bien en la prosa temprana de Freud o en la historia de Roma de Mommsen. Ambos ejemplos pertenecen por completo a la temática de la retórica. Es decir, formulan con un concepto de valor de sentido común, aceptado y dominante, que puede utilizarse tanto para la descripción de un objeto como para un suceso, como se le presentan al investigador. Mas la grandeza de Freud como investigador, que descubrió una nueva dimensión en la profundidad del alma, o del gran investigador Mommsen, que supo leer en el espejo de la antigua república romana el cometido de la cultura burguesa del siglo XIX, está en otra parte.

No debe olvidarse qué intervención significativa gobierna en el lenguaje de Freud entre su construcción de conceptos y la fuerza viva del lenguaje: se trata, sin duda, de su medición de la nueva dimensión de lo inconsciente, dominada por ciertas representaciones de las ciencias naturales. Sin embargo, su aproximación lingüística a la construcción conceptual es traicionada por el hecho de que él fuese al mismo tiempo un maestro de la prosa ilustrada. Del mismo modo está también autorizado el gran investigador Mommsen a introducir en la característica de sus conocimientos históricos los componentes retóricos que están disponibles en el *sensus communis*. Con ello demuestra que precisamente —y podemos reconocerlo— todo ello se inscribe en el proceso de entendimiento hacia lo histórico, en el que los hombres intentan entenderse. El arte del entendimiento se revela finalmente también aquí como el componente sustentador, por lo

menos en el interior de este grupo de ciencias que llamamos las humanidades, y acaso no sólo en ellas. *Humaniora* es una forma aproximada, un comparativo. Eso da que pensar, tanto para el positivo, que caracteriza a toda ciencia como humana, como también para el superlativo, que ninguna ciencia puede alcanzar por completo.

Con la intención de formular el resultado de estas reflexiones, quisiera traer a colación un par de hechos triviales: naturalmente existe un lenguaje científico. La retórica lo exige, precisamente en el hecho de que sabe para quién se habla. Ésta fue la gran intuición de Platón: el uso de medios retóricos y de formas y estilos discursivos que mueven a la emoción puede estar al servicio del conocimiento. Por eso no hay duda alguna de que cada uno de nosotros, y con respecto a un determinado círculo de grupos de investigación, debe hablar de la manera en que esos grupos de investigación saben aceptar mejor lo que se comunica. La investigación es una continuación del diálogo por otros medios. Por ello se cuidan con frecuencia los más significativos investigadores de dar preferencia en las revistas a la redacción de dos páginas que transforman el mundo, por encima de la escritura de grandes libros. Éste es el diálogo de los periódicos y de las publicaciones especializadas. Su condensación en el libro, que posee su propia estética y didáctica, tiene de nuevo sus formas propias de retórica, que no hay que olvidar. Se trata aquí de la pregunta: ¿cómo hace uno para que un resumen de la investigación no entre como una nueva dogmática en el uso de la ciencia? Creo que, en resumidas cuentas, puede definirse así: un investigador es aquel que piensa, mas no cree, lo que hay en el libro. Éste es realmente un principio de salud. De él se deriva la tarea que cada uno puede desarrollar en la retórica del libro, en su posibilidad específica, que precisamente incita a contar con la provisionalidad de nuestro saber y con la franqueza ante el progreso de la investigación, con el fin de atender a la comprensión del lector.

Mas el tema real al que esta reflexión está dedicada nos remite verdaderamente a otra cosa: la prosa ilustrada. La «prosa ilustrada» no puede definirse verdaderamente como «prosa científica». A través de la expresión «prosa ilustrada», que suena un poco menos selecta, somos remitidos a un cambio decisivo que nos aleja notoriamente de la cultura del siglo XVIII. El joven ilustrado, éste era un tema cuyo sentido del humor desarrolló Lessing. Hoy ya no es necesario un Lessing para ello. Recuerdo que —y se verá con este ejemplo qué reducido era el mundo vital de un joven académico en mi juventud— una vez que estaba enfermo, me preguntaron en una clínica qué era, y yo contesté, un «ilustrado». Mi colega médico pudo apenas reprimir la sonrisa. Esta transformación, quiero decir, la que se da entre el «ilustrado» del siglo XVIII y el investigador del XIX, y el científico de hoy, ha experimentado una mutación lingüística que puede aclarar una evidencia que resuena aún en la transformación antigua de la «prosa ilustrada». No deberíamos encausar lo que es, sin duda alguna, incondicional para el progreso de la investigación: el progreso tiene que escoger continuamente el camino económico de la comunicación del conocimiento, y con ello la continuación de la discusión en el interior de la investigación. Allí donde esto tiene que ver con una pretensión continua a la inteligibilidad, es designado muy adecuadamente por la palabra «ilustrado». «Prosa ilustrada» significa que aquí habla alguien que domina su ciencia y es al mismo tiempo capaz de ser tan comprensible para el iletrado —«iletrado» se opone a «ilustrado», claro está—, que él mismo aprende también algo. Y éste es un «arte» del que se tiene tanta necesidad en la ciencia como en la literatura. A mí me parece que el libro tiene en su expresión exterior algo —y precisamente no sólo el libro especializado, no sólo esa continuación del diálogo por otros medios, que abre el paso inmanente de la ciencia—, es escrito por el escritor con una dedicación indeterminada a un posible lector, y con una cla-

ra intuición de que puede conducir una indeterminada masa, que no está vinculada por la situación de diálogo alrededor del tubo de ensayo, a un camino de la comprensión y de la penetración en la cosa. Es propio de esto, en primer lugar, una cierta distancia ante los propios conocimientos. Si uno quiere hablar como un ilustrado, y al mismo tiempo ser comprensible para el iletrado, debe renovarse en las viejas virtudes de la dialéctica y de la retórica. La distancia que aquí está en juego no puede confundirse como la distanciamiento necesaria que se solicita en el uso del método científico, y que tiene su continuación en la enajenación de un mundo objetivo y en la superación de esta enajenación por la investigación y la explicación científica. En el arte de la prosa ilustrada se trata de otro tipo de distancia: una distancia a sí mismo que convierte en tarea un cierto trabajo de mediación entre la propia información y la falta de información del lector. Ésta es, me parece a mí, la esencia verdadera de la prosa ilustrada, esta toma consciente de la función de mediación y la práctica. No es extraño entonces que las ciencias del espíritu, las humanidades, tengan un gran alcance en las ciencias de la naturaleza o en las ciencias sociales no históricas, o también en las ciencias del lenguaje. Parece ser evidente que no es por casualidad que los científicos del lenguaje son malos estilistas. ¡Qué reflexión tan poco natural sobre el lenguaje como tal exigen! Se ven impelidos a hacer del lenguaje un objeto, y no aquello que es comunicado por el lenguaje. No vivimos en una orientación primaria al lenguaje. Tampoco vivimos en una orientación primaria al bello lenguaje.

Esto es lo que debería subrayarse por encima de todo en el tema de la «prosa ilustrada»: la prosa ilustrada se caracteriza porque es dictada por completo por la objetividad. Uno no debe caer en la tentación de separar entre el contenido y el cómo de lo dicho. Todas las grandes y artísticas metáforas que admiramos en los grandes estilistas y ensayistas no testimonian como tales el arte de la prosa ilustrada. Y pa-

ra utilizar de nuevo un ejemplo: un pasaje precioso y elegante de Walter Benjamin me ilumina porque el libro referido es bueno, mas no porque esa frase como tal sea un buen ejemplo de prosa ilustrada. Tiene una función estilística y retórica. Se adecua al lector y quizás aligera de ese modo el reconocimiento de los resultados de la investigación. Describir el drama burgués desde su trasfondo jesuita (hace mucho que leí el libro de Benjamin, y no soy ningún especialista en él), a tal cosa podría inducirnos Benjamin, de hecho, al usar tan preciosas expresiones con enorme fuerza evocadora. Mas sin duda éste no es el lenguaje de la prosa ilustrada. Esto es un proemio que se subordina a sus propias leyes de estilo. Desde el *nomoi* de Platón sabemos algo de esta ley de estilo. Mas tal arte verbal hay que diferenciarlo por completo del tipo de objetividad que se solicita en el conjunto de la prosa ilustrada. En verdad, no deberíamos discutir su derecho a tales artes estilísticas y retóricas. No debemos olvidar qué tensión insoluble hay entre el concepto de método de la ciencia moderna y el deseo de comprensión del hombre que vive en el mundo. El concepto de método de la ciencia moderna exige el establecimiento de leyes. Se define como objeto de la investigación lo que es alcanzable por el método. De ello se sigue necesariamente el que la investigación sea un paso particular a la realidad, y que precisamente por ello están a su disposición los medios de ayuda pragmática, para asegurar este acceso: sistemas de signos, simbolismo de la matemática o de la lógica artificial, etc. Mas sólo necesito nombrar estos simbolismos para hacer patente al mismo tiempo que también el investigador de la naturaleza no puede comunicarse sólo con ellos. No puede liberarse totalmente del mundo vital y de su articulación verbal. Y es cierto que con ello amenazan los malentendidos. Recuerdo que una vez (se trata de una anécdota que no he entendido del todo hasta hoy) mi amigo y colega ya muerto Hans Jensen me dijo en Heidelberg —había leído un trabajo mío en el que yo había dicho algo

sobre el concepto de fuerza en Herder y Hegel en relación a Newton, y creo que en sí estaba bien—: «Sí, pero esto no tiene nada que ver con el concepto de fuerza en la física.» Ésta es precisamente la cuestión. Un concepto de fuerza localizado y todas sus evocaciones, separado en una disociación: ante esta forma puede hablarse de fuente de malentendidos, de falsas simplificaciones, de confusa comprensión aparente, de producción de prejuicios... Lo que excede en el uso cotidiano del lenguaje —pero también en el interior de las llamadas ciencias del espíritu— a la riqueza del discurso, y extiende a la vez su peso de conocimiento, puede llevar a confundir aquello que depende de la univocidad de la designación. La esencia metafórica del lenguaje hace necesaria la definición y justifica la utilización de términos artificiales que no pueden ser introducidos sólo por el hablar definido, sino por el uso natural del discurso. La particularidad que se da en lenguajes científicos relativamente disociados de los fenómenos lingüísticos generales está siempre en tensión con respecto al carácter de totalidad que nos une a todos en una sociedad humana en el poder-hacer, y en el buscar, y encontrar de la palabra comunicativa.

En honor de Lessing, tal vez, en el que tanto pensamos este año, debería terminar con una cita suya. Sabemos que Lessing no era justamente un abogado de la forma mística, inexacta o irracional de pensamiento. Sin embargo, hay una ocasión en la que critica a alguien, y de cuyo parcial concepto de ciencia él dice que es algo que seca la gracia y la conforma a una exactitud corporal que no tiene nada en común con la metafísica exactitud de los poetas y de los oradores.

Buen alemán

Es una vieja verdad el que, en la época amiga del experimento y de la construcción, una Ilustración autodestructiva no puede ser muy popular si se aprende sólo a través de modelos. Y en ninguna ocasión es esta verdad más inevitable y convincente como cuando se trata del lenguaje, de hablar y de escribir. Porque entonces todo aparece como convención y regla, y con ello se dice que el aprendizaje perfecto de todas las convenciones obligatorias y reglas es un precedente que hace posible, por si solo, el uso libre y autónomo del lenguaje y de la escritura. No pueden haber modelos allí donde rigen leyes.

Pero precisamente con las reglas —de la lengua, de la ortografía, de la puntuación y quizás aún con muchas otras que regulan nuestra conducta— ocurre algo muy peculiar. ¿Es verdaderamente lo que regula nuestra conducta una aplicación de reglas? ¿O más bien formulan el armazón muerto de la exactitud cuya vida se manifiesta en las excepciones, en las desviaciones, en los atrevimientos, más allá de lo regulado y de lo justo? ¡Qué difícil —incluso qué poco natural— es comprender el sistema de reglas de la propia lengua! Pues nuestro sentimiento lingüístico sabe y experimenta algo como regla, también cuando es confirmada y «seguida» como una abstracción innecesaria. Puede que la gramática sea una buena ayuda para el aprendizaje de lenguas extrañas, pero incluso en ese caso no es ése el camino natural del aprendizaje. Y sobre todo, ¿qué escritor —tan modestas como sean sus intenciones, de las que nosotros, ilustrados, nos

declaramos partidarios— no conoce lo opresivo que puede derivarse de las reglas de la lengua, de la gramática y del vocabulario normalizado, de la ortografía y de la puntuación? ¿Quién no ha perdido la lucha contra el Duden¹ y el tipógrafo, incontables veces, a menos de que fuese suficientemente sabio como para no atreverse a usarlos?

¿Y quién puede decir que ha aprendido realmente en la escuela a escribir; y no precisamente contra la escuela, contra su estilo de redacción y contra el terrible alemán de intérprete con el que trata de componérselas por razones didácticas? El estrecho espacio de juego que nos dejan las convenciones lingüísticas que regulan nuestra habla y nuestra escritura es defendido allí donde es aprendido escolarmente, sólo con gran esfuerzo, y al final, casi menos contra las mismas normas lingüísticas que contra el modelo impuesto de estilo que representa la autoridad del maestro. Y esto puede afirmarse para todos los niveles escolares y también en la universidad.

¿O estoy hablando, tal vez, de los tiempos pasados de la educación autoritaria, y de tiempos en los que de igual modo el propio sentimiento lingüístico y el sentido del estilo crece lentamente junto a modelos, alimentándose del tesoro de la propia memoria que contiene la Biblia alemana de Lutero y un rico repertorio de arte poético? ¿Acaso ha agotado la nueva ubicuidad de la lubricada retórica que suena desde los medios de comunicación la fantasía lingüística del hombre actual, y en especial, desde que se ve el aprender de memoria como una forma de represión?

Mas no, el antagonismo entre retórica y creatividad lingüística ha existido desde siempre. Es hoy tan real como lo fue siempre, puedo contar con el asentimiento general cuan-

1. Nombre de una conocida patente de libros de consulta sobre corrección gramatical y estilística de la lengua alemana, publicada y renovada por el Instituto Bibliográfico de Mannheim. (*N. de la t.*)

do constato que se aprende a escribir sólo cuando uno se siente libre, y que uno se siente libre sólo cuando elige sus propios modelos. ¿Quién puede querer escribir o hablar bajo la ilusión de ser el primero que escribe o habla? Lo que puede el lenguaje, lo que las palabras permiten con sus construcciones y composiciones, a lo que invitan, «las astutas hijas de voces afinadas como pájaros» —para citar al portador del premio Büchner de este año—,² no se almacena en un depósito como una materia informe de indeterminada popularidad. Más bien llena un espacio de juego en el que se mueve de un lado a otro perpetuamente, lo ya dicho, lo que todavía hay que decir, lo ya osado, lo que hay que osar. Los más audaces de todos son, naturalmente, los poetas, cuya osadía en el uso de palabras y de expresiones seguimos en su mayoría sin saberlo. Al escribir como al hablar, tomar un ejemplo modélico no es una elección prioritariamente consciente, como tampoco el hablar y el escribir no consiste predominantemente en la elección de palabras, sino en el hecho de que nos dejamos llevar por invitaciones. La lengua es sabia, pues habla entonces de «giros», de *tropoi*: caminos que ha tomado la lengua, que se ofrecen como tales para un nuevo uso. La libertad consiste a la vez en una nueva consolidación y reunión, un giro desde una dirección, un giro hacia otra nueva dirección del decir.

Precisamente junto a estas precauñaciones, en la maleabilidad y la resonancia que lo ya hablado encuentra en lo repetido, en lo ya hablado y escrito, yace el otro lado de la seducción por lo inexacto, lo impensado, lo aproximado, que designamos con el nombre de «modismos», los cuales, hablando aproximadamente, se contraponen como «meros modismos» a la garantía de lo dicho, pues al utilizarlos nos liberamos de la crítica que ejerce lo dicho. Este efecto negativo, insensibilizador, de la acuñación previa, se produce también

2. Se refiere al escritor E. Meister. (*N. de la t.*)

allí donde se aspira a la productividad. En el trabajo creativo del artista del lenguaje, la imitación significa la caída en el tono previsto de los modelos ejemplares: una forma de malograrse a sí mismo. Mas en cualquiera de nosotros, en cambio, que sólo repite —y todos nosotros repetimos, cuando hablamos—, y en aquel que sabe escribir sin ser un poeta, es efectiva la influencia niveladora de lo que se ha escrito antes y de lo que antes se ha dicho. Una buena ilustración de ello es la prosa de pensamiento, que se dedica por completo a la comunicación de lo pensado, y no a la exhibición de su propio arte del estilo.

Todo esto caracteriza también la situación en la que se encuentra el hombre de ciencia. Si debe escribir bien, eso no puede significar, ciertamente, que deba someterse a una norma rígida, ni a la corrección escolar, ni a un cierto modelo estilístico, ni tampoco a un ideal consciente de las artes expresivas. No hay un concepto de norma fijo que dictamine cómo hay que escribir y cómo hay que hablar en la ciencia. Échese una ojeada sobre nuestros vecinos los franceses, y se comprobará hasta qué punto hoy todavía las exigencias para los investigadores y eruditos sobre el arte estilístico y su consideración son todavía allí más duras que en nuestro caso. Lo que Buffon no sólo solicitaba sino que él mismo representaba en el siglo XVIII, la unidad de la prosa ilustrada, que hablaba de *histoire naturelle* y de *littérature*, tuvo allí también una grandeza conmovedora, mas tampoco eso lo protegió de la crítica de la generación siguiente, que veía en él el *parlier*. Y sin embargo, lo que él resumió con la fórmula «*le style c'est l'homme*» es una verdad por encima de todas las condiciones temporales. Cuando el estilo de un autor en el campo de la ciencia no deja tras de sí reflexiones sobre los modelos y la legitimidad escolar, si su arte de escribir no actúa como su propia naturaleza, no tiene estilo alguno, o bien no ha alcanzado la libertad de su propio estilo.

Ciertamente, hay algo que actúa como la naturaleza, su-

pedido al cambio mismo de los tiempos, a la transformación de la idea del gusto en nuestras sensibilidades. El estilo es el hombre, mas ¿qué es el hombre? Precisamente no una esencia natural simple que madura, sino la esencia que se forma a sí misma por continuados ensayos, desde la imitación juguetona hasta la acuñación de formas a través de la aceptación consciente o inconsciente de modelos, tanto en el discurso como en la escritura. Pero al hombre de la prosa científica e ilustrada le están destinadas limitaciones especiales. El artista de la prosa, el narrador sobre todo, quiere hacer sentir un cierto arte de la escritura. Tiene la posibilidad de acuñar un estilo propio, aunque tenga que ser siempre un estilo de una cierta imperceptibilidad. También el escritor, el publicista y el ensayista tienen tales posibilidades, y se encuentran entre el poeta, para el que todo tienen su tono, y el hombre de ciencia, por decirlo así, en el medio. Mas, ¿qué queda para el hombre de ciencia? La respuesta es a la vez simple y difícil: ¡el indefinible «buen alemán»! Un ideal casi inalcanzable para el filósofo. Las invectivas de Schopenhauer contra la falta de calor mundano de los filósofos alemanes son bien conocidas, y no hay lector que no haya tenido sus dificultades con el alemán de los filósofos. Ciertamente, no puede hacerse crítica alguna a la elegancia y fineza de la prosa de Kant (hecha la concesión de que el estilo de Kant, en toda su ligereza y legibilidad, solicita al lector exigencias difíciles de satisfacer: seguir a un verdadero maestro artesano del pensamiento en sus severas y audaces construcciones). ¿Quién podría atreverse a tomar este estilo como modelo? Mas también la casi arrogante retórica de pensamiento de Fichte —cuyas primeras obras eran continuamente atribuidas por sus contemporáneos a Kant—, y también la excitante mezcla en Schelling de escolástica y de inspirada profundidad, o incluso el alemán aproximado de Hegel con su característico e inconfundible *pathos* suabo de la sorpresa, son consideradas ahora como produc-

ciones de grandes estilistas, y difícilmente podemos tomarlas como modelos. La cátedra parece exigir y engendrar su propia barbaridad y, no obstante, con ella llega también una especial fuerza sugestiva como la que conservamos, por encima de los decenios y casi de los siglos, en el ejemplo de algunos hegelianos del siglo XIX, o en el caso del alemán de Heidegger en la filosofía de entreguerras.

Además de todo esto, las condiciones de trabajo de las diferentes formas científicas juegan para los hombres de ciencia un papel configurador de estilo. Para el investigador de la naturaleza no es en general ni la «conferencia» ni la gran síntesis de la publicación del libro, el centro de su trabajo. Para los «humanistas», en contrapartida, éste es frecuentemente el caso, lo que no deja de tener sus consecuencias en el arte del estilo del ámbito de la prosa científica.

La retórica académica desarrolla visiblemente entonces una fuerza de acuñación que actúa por encima de la prosa científica. No puede serle a uno fácil ser un buen orador si debe sobrevivir en la cotidianeidad académica. La retórica de la tribuna política o del púlpito parece insoportable desde la cátedra. A la inversa, los académicos aparecen con frecuencia en el parlamento como afectados oradores. Dentro del oficio académico, el componente didáctico siempre se abre paso, incluso cuando uno presenta textos estilizados desde la cátedra —como hacía Gundolf—, e incluso cuando como él se tiene clara la diferencia estilística entre la buena dicción de un discurso y la comunicación verbal de los resultados eruditos de la investigación.

Es evidente que la didáctica y la investigación ejercen una peligrosa influencia desde puntos distintos sobre el que debe escribir prosa científica: el paciente auditorio, así como el esoterismo propio de la comunidad de eruditos, no tienen mucho en común con el lector que uno debe ganarse. De ahí que no me parezca adecuada la pregunta de cuáles son los modelos que debería escoger un hombre de ciencia, entre

los maestros de la ciencia, o bien el filósofo, entre los maestros de su oficio, para escribir un buen alemán.

Permítaseme ilustrar todo esto con la historia de mi propia formación: la primera conmoción con el arte verbal estaba antes representada perfectamente con el aprendizaje del latín y la lectura de los discursos de Cicerón. Conservar en la memoria una ley de construcción lógica, como exige la construcción y la traducción de largos períodos, educa para una primera toma de distancia y, con ello, para una primera libertad en el uso de lo propio. Para mí es una pregunta todavía abierta, cómo será heredado el arte de la escritura y la exacta restitución de los procesos del pensamiento por las jóvenes generaciones que ya no reciben este tipo de formación.

El alemán que se hablaba en Breslau, mi ciudad paterna, estaba, en su contexto burgués, bastante libre de marcas dialectales. Esto era antes una ventaja, pues en eso consistía fundamentalmente la lengua de la escuela.

Ciertamente también suponía una pérdida en claridad y muy en especial en fuerza, frente a las formas de escribir tan artísticas como inertes de los periódicos y revistas burgueses que caían en mis manos. Así descubrí, por la puerta trasera, a través del periódico de la sirvienta, las críticas teatrales de Walter Rilla y Paul Rilla, en cuya ligereza y gracia encontré de nuevo algo que había admirado durante mucho tiempo: la prosa de Lessing. Incluso el cuidado estilo de Herman Hesse y la artificiosa dicción del joven Thomas Mann pueden entonces haber actuado en esa misma dirección.

Pero la entrada en la filosofía, en la lengua de Kant y en el neokantismo, y sobre todo el deshacerse del vicio conceptual con el que le cargan a uno los estudios filosóficos, exigieron un contrapeso más fuerte. En mí se produjo sobre todo con la lírica alemana, que en mi juventud resuena en todo el espacio lingüístico alemán: Hofmannsthal, George, Rilke y

Hölderlin, quien se elevaba entonces al rango de la literatura mundial, recordaba continuamente la fuerza evocadora con la que el lenguaje engendra su propia libertad y soberanía; y presentaba con toda claridad ante la mirada los pensamientos filosóficos. Es decir: la tarea de mostrar lo que no está ahí, y lo que nunca ha estado, como lo hace el lenguaje de la poesía.

En los bosquejos en prosa de Hölderlin, esos interminables giros de la reflexión, en sí mismo consumados, cuya meta, consecuencia y resultado están continuamente aplazados, de tal modo que al final una página entera construye una enorme premisa mayor, a la que ninguna proposición del mundo podría ofrecer un contrapeso en fuerza y significación, me presentaban la tragedia viva del pensamiento conceptual, de un modo que yo no conocía por mí mismo. Mas los oscuros pasajes en los que un Heidegger llevado por su interrogación esculpe la piedra de la lengua, no me conducían a una luz de claridad común. Podía admirar, incluso, la artística manera de escribir del amigo Max Kommerell, mas no anhelaba emparentarme con la fuerza expresiva de lo conceptual. Prefería más bien dejarme satisfacer por el espíritu de la ingravidez cuyo modelo ejemplar era para mí la prosa de Goethe, y que me parecía reconocer a veces en Nietzsche, y en la variación ilustrada del estilo artístico nietzscheano de los filólogos magistrales, como el de Karl Reinhard. Permítaseme citar aquí a un escritor vivo: Dolf Sternberger. Su prosa me alumbró con precisión y languidez al mismo tiempo.

Si el camino del discurso didáctico hacia el arte de la prosa ilustrada, deudor de la abstracción del concepto, ha tenido éxito en mí, debo agradecerse a este conjunto de modelos útiles. El hecho de que la Academia alemana de la lengua y de la poesía me llamase a su círculo ya en sus primeros años, y que ahora me distinga públicamente vinculándome al nombre de Sigmund Freud, me gustaría que me

permitiese creer que me ha sido posible finalmente el equilibrio entre concepto y palabra, entre el arte del pensamiento, el de la enseñanza, y el arte de la escritura. En ese caso también sería cierto para el humilde caso de la ciencia que *ars latet arte sua* («el arte se mantiene oculto con su propio arte»).

Referencia de los textos traducidos

La cultura y la palabra

Die Kultur und das Wort, conferencia pronunciada en la inauguración de la Hochschulewochen de Salzburgo, en 1980. Primera publicación: *Kultur als christlicher Auftrag heute*, bajo la dirección de Ansgar Paus, Kevelaer, Butzon & Bercker, Graz-Wien-Köln, Styria, 1981, pp. 11-23.

Elogio de la teoría

Lob der Theorie, discurso pronunciado en la sesión pública de la Orden al mérito para ciencias y artes, el 3 de junio de 1980, en Bonn. Primera publicación: *Orden pour le Mérite für Wissenschaften und Künste. Reden und Gedenkworte*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1980, pp. 85-93.

Sobre el poder de la razón

Über die Macht der Vernunft, discurso pronunciado en la inauguración del XIV Congreso de Filosofía en Viena, el 2 de septiembre de 1968. Primera publicación: *Wissenschaft und Weltbild*, 22, 1969, pp. 1-8.

Del ideal de la filosofía práctica

Vom Ideal der praktischen Philosophie. Primera publicación: *Universitas*, 35, 1980, pp. 623-630; y bajo el título «Probleme der praktischen Vernunft», en *Sinn und Geschichlichkeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, pp. 147-156.

Ciencia y opinión pública

Wissenschaft und Öffentlichkeit, conferencia pronunciada en el Forum Philipinum, en Marburg, 1977. Primera publicación: *Diagnostik 10*, pp. 770-774.

La ciencia como instrumento de la Ilustración

Wissenschaft als Instrument der Aufklärung, conferencia pronunciada en la clausura del X Symposium de la Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte, el 29 de abril de 1972, en Wolfenbüttel. Primera publicación: *Wolfenbütteler Beiträge. Aus den Schätzen der Herzog-August-Bibliothek*, bajo la dirección de Paul Raabe, 2 vols., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, pp. 85-95.

La idea de la tolerancia (1782-1982)

Die Idee der Toleranz 1782-1982, conferencia pronunciada en la inauguración de la Internationalen Toleranzgesprächs en Viena, el 15 de marzo de 1982. Inédito.

El aislamiento como síntoma de autoenajenación

Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung, conferencia pronunciada el 4 de junio de 1966 en el ciclo de conferencias de la Universidad de Berna sobre el tema «Vereinsamung in der modernen Gesellschaft». Primera publicación: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, 59, 1970, pp. 85-93.

El hombre y la mano en el actual proceso de civilización

Der Mensch und seine Hand im heutigen Zivilisationsprozess, conferencia pronunciada el 15 de febrero en el Werkbund Bayern en Munich. Primera publicación: *Der Mensch ohne Hand oder die Zerstörung der menschlichen Ganzheit. Ein Symposium des Werkbundes Bayern*, Munich, 1979, pp. I-II.

La fuerza expresiva del lenguaje

Die Ausdruckskraft der Sprache. Zur Funktion der Rhetorik für die Erkenntnis, conferencia pronunciada bajo el tema marco «Prosa ilustrada», en la Darmstädter Akademie für Sprache und Dichtung, en Wolfenbüttel, 1979. Primera publicación: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, anuario 1979, primer fascículo, Heidelberg, Lambert Schneider, 1980, pp. 45-55.

Buen alemán

Gutes Deutsch, discurso de agradecimiento con ocasión del recibimiento del premio Sigmund Freud de la Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, octubre de 1979. Primera publicación: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*, anuario 1979, segundo fascículo, Heidelberg, Lambert Schneider, 1980, pp. 76-82.

Sumario

La cultura y la palabra	7
Elogio de la teoría	23
Sobre el poder de la razón	45
Del ideal de la filosofía práctica	59
Ciencia y opinión pública	67
La ciencia como instrumento de la Ilustración	77
La idea de la tolerancia (1782-1982)	91
El aislamiento como síntoma de autoenajenación	109
El hombre y la mano en el actual proceso de civilización	123
La fuerza expresiva del lenguaje	133
Buen alemán	145
<i>Referencia de los textos traducidos</i>	<i>155</i>

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:585



Hans-Georg Gadamer (Marburg, 1900) es el único superviviente de los grandes filósofos del siglo XX. Discípulo de Heidegger, y luego profesor en Leipzig, Francfort y Heidelberg, es el fundador de la llamada «nueva hermenéutica», es decir de la teoría filosófica de la interpretación. Además de su obra capital, *Verdad y método*, ha divulgado su pensamiento en escritos de enorme repercusión, como los contenidos en *La herencia de Europa* o en el presente *Elogio de la teoría*.

«La cultura no es el empleo del tiempo libre; la cultura es lo que puede impedir que los hombres se precipiten unos sobre otros y sean peores que un animal. Peores porque, a diferencia de los hombres, los animales no conocen la guerra, es decir la lucha entre congéneres hasta la aniquilación». Así definida, la cultura es uno de los ejes sobre los que se articula el pensamiento que Gadamer expone en los once artículos y discursos reunidos en el presente volumen. En ellos, el creador de la hermenéutica filosófica reflexiona sobre las relaciones entre cultura y palabra partiendo de pretextos tan distintos como el lugar de las humanidades en el sistema de las ciencias, la mano como herramienta humana fundamental, el aislamiento como síntoma de autoenajenación o la fuerza expresiva del lenguaje. Así, se hacen asequibles para cualquier lector profano en filosofía la noción del hombre como «esencia teórica», a la vez que se da el justo relieve a la razón y su poder, a la tolerancia y la civilización y, en fin, a todas aquellas categorías que nos permiten asimilar humanamente el mundo en que vivimos.

