

El Desencanto del Humanismo Moderno (Reflexiones sobre la Identidad Contemporánea)

Fernando Bárcena*

Resumen

El tema del humanismo, de la esencia de lo humano cobra especial relevancia en nuestros días cuando se plantean nuevos perfiles para el estudio de la identidad y de la construcción de la ciudadanía. El artículo aborda los intentos de respuesta, ilustrada y romántica, que se dan desde la tradición fenomenológica, enriqueciéndola con los aportes de la literatura moderna. Se parte de planteamientos sobre la humanidad del hombre y se los vincula con la reflexión pedagógica. Posteriormente se intenta describir la tentativa fenomenológica de aproximación a la condición humana y su relación con la experiencia histórica, a través de la exposición sobre el humanismo y la barbarie, aspecto que se aborda también mediante el abanico que la literatura puede mostrar. El humanismo moderno y el desencanto constituye el marco de interpretación para lo que nos acontece.

Palabras claves: Humanidad, barbarie, memoria de lo humano, trabajo fenomenológico, modernidad, desencanto.

The Modern Humanism Disenchantment. (Reflections about contemporary identity)

ABSTRACT: *The topic of the humanism, of the essence of the humane, acquires relevance nowadays when new profiles for the study of identity and the building of citizenship are outlined. The article takes the illustrated and romantic answers, which the phenomenological tradition gives and enrich them with the modern literature contributions. It begins with the assumptions about the humanity of mankind and associate them with the pedagogical reflection. Later, it intends to describe the phenomenological tentative of approaching the human condition and its relation with the historical experience, through the exposition about the humanism and savagery, theme that is boarded with the literature help. The modern humanism and the disenchantment is the interpretation frame to understand that which has happened.*

Key words: *Humanity, barbarism, human memory, phenomenological work, modernity, disenchantment.*

No descendemos sino que nos alzamos desde nuestro pasado. Si se abriera, la memoria parecería un corte transversal del núcleo de la tierra, una tabla del tiempo geográfico.

Anne Michael, El peso de las naranjas & Miner's Pond.



Introducción

Existe una condición humana, una esencia de lo humano, un núcleo que podamos nombrar como la humanidad del hombre?. No es el propósito de este texto dar una respuesta a semejante

pregunta. Es inútil responderla, casi temerario plantearla, pues, ¿acaso siglos y siglos de formularse preguntas como esas constituyeron una suerte de freno a la barbarie que ha arrasado el siglo XX recién concluido?. ¿Qué clase de memoria de lo humano tenemos que arrastrar?. ¿No se han liquidado vidas humanas en nombre de una idea del hombre, de un discurso sobre lo humano e incluso en nombre de una cierta idea de la salvación de su alma?. ¿Acaso no se ha asesinado y atentado contra el hombre mismo en nombre de un discurso sobre el mundo que pretendía encerrar toda su variedad desordenada en los estrechos márgenes de un orden discursivo?. ¿Cómo seguir defendiendo nuestra condición de seres dotados de palabra, la excelencia misma de nuestra condición lingüística, en

un mundo donde es posible enterrar vivos a cientos de mujeres, ancianos y niños?. Uno se queda mudo; la iniquidad del mundo parece sobrepasarnos.

Y, sin embargo, hay una tradición filosófica, la fenomenología, que parece esconder en su seno una cierta idea de la esencia del hombre, de su humanidad. Se trata de una idea que parece superar tanto la respuesta ilustrada como la respuesta romántica y que afirma más o menos: la humanidad del hombre consiste, a la vez, en superar la decadencia de los procesos naturales y en su pertenencia al mundo. Trataré de enriquecer esta respuesta ayudándome de la literatura, o mejor dicho, de lo que la literatura moderna puede aportarnos cuando trata de pensar el mundo y al hombre no desde *arriba* sino desde *abajo*, desde el *subsuelo*, por decirlo con Dostoievski. No desde la posición elevada de lo divino, sino desde la posición del hombre que vive en el lodo, de aquel al que le duele el mundo, de aquel que guarda silencio y crea por medio del arte cuando los conceptos se han vuelto inútiles para dar razón de un sin-sentido. En este texto quiero partir, por tanto, de algunas intuiciones fenomenológicas para plantear unas reflexiones sobre lo que llamaré el *humanismo desencantado* (1).

1. La humanidad del hombre

Empezaré señalando algún elemento que nos permita vincular el trabajo fenomenológico con la tarea de la educación. Si hay algún concepto que permita vincular la reflexión pedagógica a un punto de vista fenomenológico, ese es el de *intencionalidad* (2). Se acepta como algo que está más allá de toda duda el hecho de que, como acción, la educación es una *actividad intencional*. A través de la educación intentamos *desvelar* lo humano que hay en nosotros o lo que es lo mismo, buscamos humanizarnos. Me entretendré unos instantes en matizar este concepto de intencionalidad.

Para no complicar mucho las cosas podemos decir que la intencionalidad se puede entender de dos modos. Primero, como tensión hacia algo, como búsqueda. Se trata de la intencionalidad como el hecho de *tender hacia* algo – *intendere*–; la intencionalidad como rasgo de la acción (educativa) en tanto que acción humana. La acción humana es intencional en la medida que busca un objetivo o en la medida en que se le asigna o le asignamos un propósito pedagógicamente articulado. Aplicado a la actividad educativa, este primer sentido de la intencionalidad hace de la educación una acción, por intencional, normativa y teleológica, una actividad referida a fines, metas, propósitos en un horizonte normativo de intenciones. Aquí queda comprometido todo un discurso de la educación en tanto que acción, toda una *gramática* y toda una *semántica* de la acción educativa.

Pero por intencionalidad podemos entender también un rasgo de la conciencia. Aquí la intencionalidad es un atributo de la conciencia, cuyos contenidos –en filosofía de la mente se habla de *estados mentales intencionales* (deseos, creencias, intenciones)– van referidos a *estados del mundo* que son distintos de los contenidos mismos de la conciencia. O dicho de otra manera: los estados de la mente – como contenidos intencionales de la conciencia– *emergen* de conexiones neurológicas, de estados (3).

No voy a entrar a discutir la pertinencia de esta *teoría emergentista* de la mente (4). Me interesa más plantear la intencionalidad educativa desde este segundo plano, para entroncar con la perspectiva de la fenomenología. Si aplicamos a la educación este tipo de intencionalidad, diremos que la educación es, en tanto que intencional, una actividad en la que los sujetos comprometidos en una relación –educadores y educandos, maestros y discípulos, etc.– se relacionan entre sí sobre la base de esos estados mentales intencionales.

Ahora bien, dichos estados de la mente no son meramente procesos *cognitivos*. Se trata de algo *más*, y sólo es posible captarlos *introspectivamente*, es decir, fenomenológicamente, mediante procesos de *atención*, porque el acceso a los contenidos intencionales de la conciencia siempre tiene un *carácter personal*, de modo que surge ya de entrada un primer problema: ¿Cómo es posible *comunicarse* en la relación educativa? ¿Llegamos a captar lo que el otro piensa o sólo su manifestación, su expresión, su forma? ¿Permite un enfoque cognitivista de la acción educativa de carácter «subpersonal», dar cuenta de la trama más profunda de lo que se juega en eso que llamamos formación de un sujeto? (5) ¿No sería más pertinente, en definitiva, una aproximación fenomenológica para captar el fondo *personal* de la trama de la relación educativa, dentro de la cual lo que uno piensa tiene como base lo que cree, lo que desea, lo que pretende, lo que intenta?.

Hay algunas teorías de la mente que proponen la idea de que los humanos podemos captar los estados de conciencia de los demás a través de *inferencias* mentalistas, es decir, por *atribución* a los otros de estados mentales intencionales. Se trata de salir de uno, sometiéndose a un proceso de desobjetivación, para adoptar el punto de vista del *afuera* de uno. Esto se logra, por ejemplo, haciendo inferencias a partir del lenguaje de los demás, y en especial, prestando atención a los verbos *mentalistas* que aparecen en el lenguaje y el discurso (como creer, desear, pretender, estimar, etc.) (6). Se trata, por tanto, de hacer inferencias y de atribuir a los demás determinados estados mentales, a partir de las señales de *relevancia* que los otros muestran, lo cual significa que siempre puede haber error o acierto a la hora de realizar tales atribuciones (7). El caso es, entonces, que sólo si estamos dispuestos a adoptar el punto de vista del otro –asumiendo, como decía, el reto de una posible

desubjetivación del propio yo podrá haber una relación educativa y una relación de aprendizaje. El aprendizaje depende, entonces, de una correcta atribución de creencias en el otro y no sólo del diagnóstico técnico de su estado actual de conocimientos previos. Es dentro de este marco donde tiene sentido el trabajo fenomenológico y la fenomenología no sólo como técnica o metodología, sino como visión o punto de vista filosófico sobre la educación en tanto que experiencia. Pero para que se vea más clara la relación entre educación y fenomenología es preciso decir algo más.

Quiero ahora partir de una afirmación que también forma parte de nuestra cultura ético-pedagógica tradicional. Se trata de la afirmación de que la educación *humaniza* al hombre, como decía Kant en sus escritos de Pedagogía. Esta afirmación plantea una pregunta: ¿Qué es el hombre? ¿En qué consiste ser humano? La afirmación plantea toda una antropología filosófica.

La respuesta que se va configurando a lo largo del siglo XVIII –dice Legros– viene a decir: *el hombre no es nada por naturaleza*. (8). El hombre, en tanto que hombre –la *humanidad* del hombre– no se define ni por una naturaleza ideal (un modelo natural), ni por una naturaleza inmediata (una sensibilidad natural). Es decir: el hombre no se define ni por una esencia previa que no tendríamos más que imitar, ni por una inclinación que convendría seguir y enderezar. Este concepto de lo que es el hombre repercute en dos respuestas distintas: la respuesta *ilustrada* y la respuesta *romántica*.

La primera dirá: el hombre no es nada por naturaleza, y por tanto, la humanidad del hombre es algo que el hombre mismo debe lograr. Por eso, toda naturalización (definir al hombre a partir de un modelo, de unas inclinaciones sensibles o de una humanidad particular) es un tipo de alineación, un tipo de deshumanización. De este modo, parece apropiado para el hombre concebirlo

como un ser desarraigado de lo natural. No es nada por naturaleza, en definitiva, sino que es lo que por *autonomía* pueda alcanzar. Esta es la norma suprema. Y detrás de esta norma está toda la filosofía de Kant y su concepción del *sujeto trascendental* y también Descartes.

La respuesta romántica dirá que el hombre no es nada por naturaleza y por consiguiente nada habrá de propiamente humano fuera de una humanidad *particular*. La humanidad del hombre reside en la naturalización, en su inscripción en una humanidad que tiene sus propios modelos y sensibilidad, sus propias ideas e inclinaciones, sus creencias, deseos, gustos particulares y sus propias normas. La naturalización es constitutiva de la humanidad del hombre. Aquí, la alineación del hombre estriba en pensarlo como un ser desarraigado de los procesos naturales, o sea, el hecho de sustraerlo a toda humanidad particular. El enraizamiento es la norma suprema, la pertenencia a algo.

Si la primera respuesta predica como lo específicamente humano la independencia y la capacidad de pensar y juzgar por sí mismo, y en consecuencia, justifica el deseo y la aspiración a la universalidad y la posibilidad de trascender los procesos naturales o lo dado por la tradición (procesos culturales, sociales, etc.), la segunda señala que la concepción de un hombre universal es una abstracción vacía y que todo lo humano está históricamente engendrado. Pues bien: precisamente en la fenomenología establecida por la tradición de Husserl, Heidegger y, después, por Arendt, encontramos una tercera vía, una alternativa según la cual la *humanidad* del hombre se encuentra tanto en su posibilidad de ir más allá de los procesos naturales, hasta superarlos, como en su inscripción en el mundo. Somos exiliados de la naturaleza, o mejor dicho, seres capaces de superar y trascender los límites de lo natural y de los procesos culturales y sociales, y ciudadanos del mundo, seres inscritos en el mundo.

Y sin embargo ni Husserl ni Heidegger piensan la humanidad del hombre desde el *adentro* de la existencia humana –por más que constantemente nos hablen de ella– sino desde su *afuera*, lo que no significa que en su pensamiento exista todavía, como en Levinas, un verdadero pensamiento de la *alteridad radical*. En Husserl se deja notar todavía la presencia de un sujeto trascendental, como veremos, y Heidegger acaba resolviendo la cuestión del humanismo en la inquietante «claridad del ser».

De acuerdo con la respuesta ilustrada, la educación humaniza al hombre capacitándole en la autonomía de la razón y de juicio, conduciéndole al principio de universalidad. De acuerdo con la respuesta romántica, la educación humaniza al hombre al formar en él un sentido de pertenencia a un lugar, a una comunidad, forjándole una identidad determinada. ¿Y cuál es el punto de vista de la fenomenología sobre esta cuestión? Aquí no podemos dar una única respuesta. Depende de si partimos de Husserl, de Heidegger o de la misma Arendt.

2. La pasión fenomenológica

Voy ahora a dedicar unos instantes a exponer sucintamente en qué consistió la tentativa fenomenológica. Este programa será criticado por Heidegger y el de éste último por Arendt, quien propone una suerte muy peculiar, y apropiada en mi opinión, de aproximación fenomenológica de la condición humana: la búsqueda o pesquisa de los orígenes no pervertidos de nuestros conceptos.

Rüdiger Safranski ha resumido muy bien la pretensión fenomenológica (Safranski, 2001). Esta tiene un lema particular: «A las cosas mismas». Su principio esencial es: sólo lo que aparece a la conciencia puede conocerse. Hay por tanto que estar más atentos a lo que acontece en ella. Se trata de ir a la esencia de la «cosa», la cual se encuentra escondida entre una maraña espesa de prejuicios y concepciones sobre

el mundo. Ir a la cosa supone entonces despejar el panorama, limpiar ese frondoso e incómodo bosque, casi impenetrable. Ese impulso de ir a la cosa misma es un impulso similar al que, a principios de siglo, Von Hoffmannsthal (1996) pone en boca de Lord Chandos, el personaje de su famosa *Carta*, el cual se queja de su incapacidad de pensar y hablar casi de cualquier cosa, porque estas le oprimen en la misma medida en que se presentan a su conciencia siempre como por primera vez. (9).

Esta carta –en propiedad ni un realto ni una novela– es, como dice Claudio Magris (1996:10-11), «un manifiesto del desfallecimiento de la palabra y del naufragio del yo en el fluir convulsionado e indistinto de las cosas». De un mundo imposible de ser nombrado o dominado por el lenguaje y la razón. El autor de la carta, dirigida al filósofo Francis Bacon, no se reconoce ya en el escritor que era: «Estoy separado, como por un abismo sin puentes, tanto de mis pasados trabajos literarios como de los que me aguardan, y que dudo en llamar míos, tan ajeno es el lenguaje en el que me hablan» (Von Hoffmannsthal, 1996:31). El autor de la carta, como decía, «ha perdido por completo la capacidad de pensar o hablar coherentemente sobre cualquier cosa», porque nada se deja abarcar ya por un concepto. «Las palabras, una a una, flotaban hacia mí; corrían como ojos, fijos en mí, que yo, a mi vez, debía mirar con atención: eran remolinos, que dan vértigo al mirar, giran irresistiblemente, van a parar al vacío» (Von Hoffmannsthal, 1996:31). Con este grado de conciencia, puede así, terminar su carta Phillip diciendo que en el futuro no volverá a escribir ningún libro, en ningún idioma. Es la renuncia a escribir, la renuncia radical, también, a la literatura, porque «el lenguaje en el que quizás me fuera dado, no sólo escribir, sino incluso pensar, no es el latín, ni el inglés, ni el italiano o español, sino un lenguaje del que no conozco una

sola palabra, un lenguaje en el que me hablan las cosas mudas y en el que, quizás, una vez en la tumba me justificaré ante un juez desconocido» (Von Hoffmannsthal, 1996:38).

Los fenomenólogos quieren también abrirse a la evidencia, a lo que aparece, y prescindir de todo lo dicho, sabido o pensado sobre conciencia y el mundo, tratando de encontrar un nuevo acercamiento del sujeto, pero no en oposición a la «cosa-en-sí», sino el estudio de los fenómenos tal y como aparecen de forma inmediata a la conciencia. Y esta conciencia –ni psicológica ni empírica– es una conciencia sustentada por un *yo trascendental*.

Sobre esto volveremos después. Ahora hay que dejar claro que los fenomenólogos buscan un *nuevo alfabeto de la percepción*, un *nuevo lenguaje de la realidad*. Sólo que ésta, la realidad, es únicamente aprehensible a través de una realidad anterior: la de la propia conciencia. Así que hay que ir a una realidad redundante –la *realidad real*– a través de la *realidad de la conciencia*. Sobre esta cuestión hay una variación en la obra de Paul Ricoeur, que piensa que captamos nuestra conciencia, lo que es lo mismo, que accedemos a nosotros mismos a través de o mediante un recorrido anterior por las necesarias *mediaciones simbólicas* de la cultura (arte, literatura, mitos, religión, etc.).

La cuestión está entonces en preguntarse por dónde hay que comenzar a investigar para indagar en la conciencia. Husserl insiste en abandonar toda clase de prejuicios e ideas preconcebidas, prestarle atención al fenómeno en su inmediatez, es decir, observar por la percepción lo que sucede en la conciencia a través de la introspección: describir lo que los fenómenos son y muestran de por sí. Conciencia es el ser consciente de sí mismo: ni el *ser* entero ni menos que el *ser*, pero *ser* al fin y al cabo. En esta atención a los procesos mismos de la conciencia, en esta percepción de la *percepción* de la conciencia, desaparece de un golpe

la distinción entre *esencia* y *aparición*. La esencia de la cosa no es lo que se esconde detrás de la aparición, sino que consiste ella misma en aparecer, en un mostrarse. Ser y aparecer son la misma cosa, dirá Arendt más tarde. Pero en ella esta conciencia se da, precisamente, en el seno de los asuntos humanos, en una visión pública del mundo, en una esfera pública que requiere vida privada. El fenómeno aparece, o se me muestra en tanto que la pienso y es pensada. El pensamiento se resuelve en lo pensado, la percepción en lo percibido. Por tanto, todo el mundo exterior está *ahí*, rodeándome y dentro de mí. Para ello basta con mirar no tanto a lo percibido como al acto de percepción mismo. Y a esto Husserl lo llama *reducción fenomenológica*.

Mediante ella no nos preguntamos qué sea una cosa en «realidad» (un árbol), sino que atendemos a las diversas maneras o formas de mostrarse o de aparecer la cosa en la conciencia: un árbol como árbol visto, como representado, como recordado, etc. Según esto, la conciencia es todo aquello de lo que es conciencia. Y la raíz de todas las operaciones de la conciencia es, como decía antes, el *yo trascendental*: el punto o eje de donde arranca todo, el sujeto puro, intuitivo, nada empírico, eterno principiante. Por así decir, es el punto donde está el mundo (el *yo trascendental tiene el mundo en la cabeza*), sólo que esta cabeza ya no está en el mundo, aquí abajo. Husserl hace que ese yo asuma la perspectiva de un dios que ve las cosas desde *arriba*. Pero si esto es así, la fenomenología es una ciencia de esencias, donde lo esencial fenomenológicamente hablando es lo que se muestra como claro y evidente a la conciencia. La esencia, entonces, excluye todo lo *existencial*, todo lo que el sujeto empírico, singular y contingente, experimenta en el mundo del cual forma parte. Todo lo que le permite hacer experiencia, todo lo que le da a pensar, todo lo que mantiene una relación de discontinuidad con su

tiempo narrado. Por eso dice Safranski que una conciencia que quiera apropiarse la rica vida de la conciencia, no necesita adoptar esta posición tan elevada. Basta con ser un *poeta* o un escritor, y tratar de encontrar la otra cara de la verdad.

El poeta tiene mucho que decirnos acerca de un pensamiento humano sobre lo humano. Porque existe también un *pensamiento maldito*: aquel que renuncia a pensar por sí mismo –recogiendo por tanto un legado de la ilustración- y se somete a los dictados de quien manda. Es el pensamiento de Eichmann, cuya figura expresa que lo peor que el hombre puede hacer a su hermano a veces proviene de las personas normales y de su banalidad. Hablemos pues de la mente de Eichmann, de la mano de Hannah Arendt.

3. El pensamiento maldito

Todo el mundo necesita pensar mientras *vive*, no un pensar sobre cuestiones abstractas o sobre cuestiones últimas –metafísicas, filosóficas o religiosas-, sino un pensar como ser humano preocupado y atento a lo que a su vida –o a la vida- en este mundo, rodeado de otros como él, le pasa y acontece.

Hannah Arendt se preguntaba al final de su propia vida, o quizás anotó en su cuaderno lo que en definitiva siempre se había interrogado, ¿qué hacemos cuando no hacemos sino pensar?, ¿dónde estamos cuando estamos a solas, en compañía de nosotros mismos? (Arendt, 1984:18)

Estas preguntas se las había sugerido la experiencia. Principalmente la experiencia de la historia encajada en las acciones y en las palabras de los hombres que pueblan la tierra, que habitan el mundo. Las acciones y las palabras que dijeron y que fueron dignas de recuerdo, y las palabras y acciones que omitieron, o que son más, impidieron que otros pronunciasen o que realizasen.

Y es que Arendt se preguntaba por el pensamiento y al hacerlo las

preguntas que se formulaba tenían un trayectoria especial: iban de abajo arriba, de los hombres a las ideas, de la experiencia a lo que trasciende. Pero quizás esas preguntas le fueron también sugeridas por un *dictum* atribuido a Catón, una breve frase que se encontró escrita en una hoja, colocada en su máquina de escribir, días después de su imprevisto fallecimiento. Esa hoja de papel iba destinada a formar parte de la tercera parte de su obra póstuma –*La vida de la mente*- la cual estaría dedicada al Juicio, un tema que siempre le preocupó. El *dictum* a que me refiero dice así: *Nunca se está más activo que cuando no se hace nada, nunca menos solo que cuando se está a solas con uno mismo.*

Arendt siempre pensó que el pensamiento, la actividad de la mente, era mucho más que el solitario diálogo del dos en uno. Ahí fue fiel a Kant, al Kant de la *Crítica del Juicio*. En la sección 4 de la Primer Parte, Kant habla del «gusto como una especie de *sensus communis*». El *sensus communis* es un «sentido» que es común a todos, una especie de resultado de la reflexión común, de una reflexión que funda la comunidad. Este sentido asienta un juicio que tiene en cuenta en el proceso de pensamiento que lo elabora las representaciones de los juicios y valoraciones reflexivas de todos los demás. Tal clase de juicio se obtiene comparando el juicio propio con el resto de juicios posibles sobre el mismo asunto y obligando a la mente a adoptar el punto de vista de los demás, extendiéndola o alargándola más allá del lugar que ocupa.

Kant se refiere a tres clases o modalidades del pensar. Primero, el pensar por sí mismo (pensamiento propio e independiente), en segundo lugar el pensar de acuerdo con uno mismo (pensamiento consecuente) y, por último, el pensar en el lugar de cada otro (pensamiento alargado). El *pensar por sí mismo* es un pensar sin prejuicios, es decir, al margen de los juicios heredados o de la tradición. El *pensar*

consecuente es un pensar coherente desde el punto de vista de la consistencia lógica, y el *pensamiento alargado* es un pensar que se aparta de las condiciones privadas subjetivas del sujeto adoptando un punto de vista universal. Tiene como contrario al pensar limitado. Al hablar de esta tercera modalidad, Kant echa mano de la facultad de la *imaginación*. (10)

De acuerdo con estas ideas, la actividad de la mente es mucho más que mera cognición, una actividad auténticamente representativa en la que el individuo solitario podía hacer presente en su mente a todos los ausentes. Se trata, pues, de una actividad verdaderamente multitudinaria en la que el sujeto, al pensar, y sobre todo, al pensar determinadas cosas y en determinados espacios, es capaz de pensar en el lugar de todos los demás, haciendo que su mente se desplace más allá del reducto que le corresponde y le encierra. Arendt define este concepto de *pensamiento representativo*, como la modalidad de pensamiento más apta para la vida en común, de la siguiente manera: «*El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes, es decir, los represento*» (Arendt, 1996:254)

A pesar de la agudeza de sus análisis, al preguntarse Arendt por la naturaleza del pensamiento y por la esencia de la actividad mental se reconocía incompetente. Declara abiertamente su condición de no «filósofo profesional» (*Denker von Gewerde*), en el sentido que Kant había usado esta expresión en la conclusión de su *Crítica de la Razón Práctica* (B871). El estudio de la mente es, le parecía a ella, un asunto propio de expertos en la materia, y ella nunca se sintió bien entre los filósofos o pensadores profesionales. Toda una ironía. Pero su observación no es en absoluto inocente. Y para entender el sentido de su ironía hay que entender más profundamente sus propias tesis

sobre la naturaleza misma de la práctica del pensamiento.

Tiene que haber una motivación, una inquietud para que Arendt se preguntase al final de sus días por la naturaleza de lo que llevaba haciendo siempre. Y en efecto hay dos clases de razones, las cuales son –ahí está la clave– elementos centrales para entender lo que es el pensar desde el punto de vista arendtiano.

El impulso inicial fue el caso Adolf Eichmann, el juicio del teniente coronel de las SS en Jerusalén, al que ella asistió y del cual informó en su importante libro *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*. El segundo motivo ya quedó dicho antes: su convencimiento de que en la actividad del pensar no estamos solos, por muy a solas que piense el sujeto solitario que lo haga.

Este impulso inicial, referido al juicio de Eichmann, le plantea algunas preguntas importantes: ¿qué relación existe entre nuestra facultad para distinguir el bien del mal de nuestra facultad de pensar? O lo que es lo mismo: ¿funciona bien nuestra mente cuando el sujeto pensante no sabe por sí mismo?.

Para Arendt, la práctica de lo malo –los crímenes cometidos por Eichmann– no tiene como causa la *estupidez*, ni siquiera la monstruosidad, o un conjunto de firmes, aunque demoníacas, convicciones o ideologías depravadas. La cuestión está en la *ausencia de reflexión*, en la *superficialidad* o *banalidad* del sujeto. Arendt observa en Eichmann una conducta, un lenguaje y una actitud estereotipadas, un cúmulo de comportamientos estandarizados y rutinarios, cuya función reconocida es, en términos generales, la de protegerle de la realidad frente a los *requerimientos* que sobre una hipotética –pero claramente ausente en el acusado– atención pensante ejercen todos los hechos y los acontecimientos en virtud de su misma existencia. «Mi único lenguaje es el burocrático (*amtssprache*)» (Arendt, 1999:79), dijo en algún momento del juicio, lo que le hace a

Arendt escribir: «*Eichmann era verdaderamente incapaz de expresar una sola frase que no fuera un cliché*» (Arendt, 1999:79). Y en otro momento, declara Arendt: «Eichmann superó la necesidad de sentir en general (...) cualquier cosa que Eichmann hiciera la hacía, al menos así lo creía, en su condición de ciudadano fiel cumplidos de la ley. Tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su *deber*, no sólo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*» (Arendt, 1999:205).

Esta «ley» era la ley dictada, no por el propio Eichmann, sino por otro: era la ley dictada por el Führer. La ley era el Führer, y de él emanaba un imperativo categórico e incondicional, que debía obedecerse sin restricciones. «*Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos*» (Arendt, 1999:207). Así que Eichmann, que no era un monstruo, fue un criminal por falta de reflexión y de pensamiento: sencillamente no supo jamás lo que se hacía, porque nunca sintió mientras hacía, ni pensó en sus acciones ni en sus consecuencias. No se paró a pensar. Fue su total falta de pensamiento y no la estupidez, lo que le convirtió en criminal. La conclusión es muy sobrecogedora, y es que, como dijo David Rousset, los hombres normales aún no saben que todo es posible.

Lo que distingue a Eichmann, por tanto, es que ignoró, marginó y puso entre paréntesis tales esenciales «requerimientos» a los que antes me referí y al soslayarlos impidió que su pensamiento se manifestase como una especie de *actividad atenta* frente a las exigencias que la realidad impone. (Arendt, 1984:15). Así que parece que Arendt sostiene que la ausencia de pensamiento puede darse por incapacidad, o por imposibilidad, de una «detención», es decir, de una falta grave en el proceso de «estar atentos», de «prestar atención», que permita pararse y ponerse a reflexionar por sí mismo: «*Cuanto más le escuchaba, más evidente era su incapacidad para pensar, particu-*

larmente para pensar desde el punto de vista de otra persona». (Arendt, 1999:80).

La mente de Eichmann es una mente acorazada, protegida contra el otro o los otros, y además está repleta de frases hechas, de formulismos, de clichés. «*Aquel hombre no era un 'monstruo', pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso*», declara Arendt (1999:86-87). Por otra parte, no parece tener un motivo especial para hacer lo que hizo y por lo que se le juzgó y condenó a muerte. Y es ahí donde Arendt se pregunta si es posible la ejecución del mal en ausencia de motivaciones y razones, en ausencia del más mínimo destello de interés y volición. Esta posibilidad parece contradecir la tesis común de que es condición del ejercicio del mal el estar predispuesto a ser malvado, y en último extremo, libre, conscientemente libre cuando se elige. En definitiva, ¿acaso no tiene relación nuestra actividad de pensar, en el sentido de estar atentos, de prestar atención, de pararse y ponerse a reflexionar sobre lo que hacemos, con nuestra facultad de juicio, de distinguir lo bueno y lo malo?. Parece que la actividad del pensamiento es una condición, entonces, para no hacer el mal. O lo que es lo mismo, que pensar es tener *conciencia*, conocer con y por uno mismo.

Si la facultad para ese discernimiento está asociada de algún modo al pensamiento, entonces, dice Arendt, «*deberíamos estar en condiciones de 'exigir' su ejercicio a cualquier persona en su sano juicio, independientemente del grado de erudición o ignorancia, inteligencia o estupidez, que pudiera tener*» (Arendt, 1984:24). El pensar, entonces, no es un asunto de especialistas, ni asunto que se pueda monopolizar por unos pocos: científicos, filósofos o teólogos.

En caso contrario, en caso de que pensamiento no fuese una actividad común a los hombres, verdad y sentido serían la misma cosa, lo que sería terrible; sólo lo definido como verdadero tendría sentido, de suerte

que jamás podría decirse de una proposición emitida por un sujeto: «Lo que dices tiene sentido, pero es erróneo». Confundir verdad y sentido es incurrir en una especie de «falacia metafísica», es decir, en la pretensión de interpretar el sentido según el modelo de la verdad.

Y es que la necesidad de la razón no está inspirada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del sentido. Mientras el pensar se orienta al significado y a la búsqueda del sentido, el conocer y la cognición se destinan a la verdad. Pero pensamiento y cognición no son lo mismo. Porque en el *pensamiento* –la específica actividad de la mente– el sujeto que piensa se implica más, en su subjetividad, que en la cognición. El pensar es una actividad del sujeto: una actividad subjetiva en la que las creencias, los deseos, los propósitos y las intenciones desempeñan un papel importante y crucial. Eichmann demostró no haber pensado nunca. Sólo se limitó a cumplir órdenes con obediencia. Fue un buen burócrata. Y en la burocracia no hay actividad mental alguna: en este orden el sujeto no ocupa ningún lugar como sujeto, sólo como objeto e instrumento.

Es, por tanto, perfectamente plausible afirmar que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón o ser un monstruo. La modernidad no ha sabido reconocer la fuerza de esta idea, ni la ha comprendido en toda su amplitud. Y por ello tiende a considerar que cosas tales como el holocausto son meros desvíos de la civilización moderna, accidentes, desagradables, eso sí, pero apenas ligeras molestias, parecidas a las molestias que padece un enfermo con úlcera de estómago en sus momentos de crisis. La modernidad se ha auto-exculpado con esta reflexión. Al afirmar que el mal es causa de una rareza, al no reconocer que para su ejercicio no es necesaria perversidad, no reconoce que ha sido precisamente la modernidad la que ha establecido las condiciones para que sujetos como Eichmann hiciesen lo que hicieron.

Al decir Descartes: «*pienso, luego existo*», dejó en la estacada el hecho cierto de que actuar y vivir, en su sentido más genérico de vivir entre los hombres (*inter homines esse*), impide realmente pensar, lo que facilita que ocurran cosas como aquellas por las que se juzgó a Eichmann. Descartes no dijo lo que Valéry sí llegó a expresar en su «*discurso a los cirujanos*»: «*Tantôt je suis, tantôt je pense*» («Unas veces pienso y otras soy») (Arendt, 1984:227).

Decir que pensar es existir puede significar, a la luz de estas últimas ideas, que la actividad del pensamiento, a diferencia de la actividad de la cognición y la ambición de conocer y saber más cosas, es una actividad propia de los hombres, los cuales la necesitan tanto y en la misma medida que no deja tras de sí resultados tangibles. La actividad de conocer es, dice Arendt, una actividad como la de la construcción del mundo: siempre deja algo que se ve, aunque luego esto se cuestione. La «muerte de Dios», promulgada en primer lugar por los teólogos, hizo entrar en crisis la religión lo mismo que en la filosofía y en la metafísica se ha podido declarar una «muerte» similar. Sus propios resultados fueron cuestionados. Pero el pensamiento ¿qué resultado deja tras sí?. Si la necesidad de conocer se satisface mediante el logro de lo que pretende la misma actividad, aunque luego se cuestione, la necesidad de pensar se satisface únicamente pensando, de modo que en el hombre, como ser capaz de pensar, lo pensado ayer y deshecho hoy, no implica ninguna crisis irremediable porque tales pensamientos se pueden volver a pensar de nuevo. Y es que el pensar es como la labor de Penélope, que cada mañana destejía lo que había hecho la noche anterior (Arendt, 1995:117).

Los hombres, por tanto, sentimos una necesidad de pensar *más allá* de los límites del propio saber, una necesidad de ejercer el pensamiento, como capacidad

común a los humanos, para algo más que ser un mero instrumento para el hacer (fabricar) y el conocer. Necesitamos pensar, podríamos decir, más allá del saber y el conocer. Por eso, de existir una crisis de la filosofía y de la metafísica, entendidos como modelo de todo pensar, la misma nos da una ventaja, pues nos permite mirar al pasado de un modo directo, como si nunca antes lo hubiese hecho, mirarlo descargados del peso y de la guía de la tradición.

Ese pensar al que aludía Arendt es, entonces, un pensar común, un pensar que los humanos podemos compartir *entre nosotros*, un pensar, por así decir, *público*. Y tiene que serlo por que los hombres, como seres vivos, no sólo estamos en el mundo, sino que *formamos parte* de él, en la medida en que somos sujetos a la vez que percibimos y somos percibidos por otros seres como nosotros. *Ser humano*, en un mundo humano, es, así, *aparecer* ante los demás, mostrarse o revelarse. En la esfera de los asuntos humanos –*inter homines esse*– ser y aparecer coinciden, dirá Arendt con reiteración. Desde el momento en que poseemos una «apariencia» –una forma– nada de lo que es se da en singular: todo lo que *es* está destinado a aparecer y a ser percibido por otros. Por eso la *pluralidad* es la ley que rige la Tierra. El pensar totalitario, único, es aquel que rompe este principio, el que trata de destruirlo. Ya sabemos cuáles son sus consecuencias.

4. Humanismo y barbarie

En el año 1947, Martin Heidegger publicó su *Carta sobre el Humanismo*, revisada y aumentada con respecto a la carta que un año antes le había dirigido a su discípulo y amigo Jean Beaufret, en París. Esta carta se inscribe sobre el fondo oscuro de una guerra atroz y en el frontispicio de una inquietante postguerra, que de modo particular había condenado al propio Heidegger al *silencio de los proscritos*.

Se trata de una carta que se replantea de nuevo la cuestión del

humanismo –su posibilidad, justificación y destino- escrita sobre las ruinas de una Europa arrasada por la barbarie, una que había puesto en cuestión la responsabilidad de la cultura de la civilización occidental en la catástrofe y que tenía que enfrentarse al hecho de que la cultura humanista no había supuesto freno alguno a lo que acababa de suceder.

La *Carta* de Heidegger trata de responder a una pregunta de Beaufret: «¿De qué manera puede darse de nuevo un sentido a la palabra humanismo?». En su respuesta, Heidegger tiene la oportunidad, al mismo tiempo, de responder al escrito de Sartre, publicado poco tiempo antes, *¿Es el existencialismo un humanismo?* La tesis de este último era nítida: sólo hay valores humanistas en la medida que los inventemos, en la medida que el hombre, consciente de su libertad y del hecho de que «la existencia precede a la esencia» –fórmula que hace de eslogan del proyecto existencialista, y que pretende extraer de una lectura a destiempo y deficiente de *Ser y tiempo*- se comprometa por hacerlos realidad a través del compromiso de su acción. Sólo parece haber esperanza, decía Sartre, en la acción libre, en la condena a la libertad. El hombre está *condenado* a ser libre, porque la vida no tiene ningún sentido *a priori*. Cada individuo tiene que dar sentido a su vida, a su existencia y alcanzar este sentido es una constante lucha y un compromiso con la libertad. El sentido de la vida es una invención, una creación, pero hombres cada vez que actuamos y nos presentamos ante los demás a través de nuestra acción y nuestra palabra, para ser una *condena antropológica*. Pero entonces, todavía en Sartre la libertad como condena funciona como un *a priori* de la existencia. Según esto, deshumanizarse es no elegir lo que se sigue de la aceptación de esa condena de la libertad, una que resulta de un desamparo metafísico, religioso, esencialista.

Los escritos de Sartre y Heidegger, como las sucesivas

respuestas y polémicas promovidas, entre otros, por G. Marcel, R. Guardini o R. Schneider a través de sus propios escritos, parecen enfrentarnos a una suerte de *desencanto* de la modernidad. En términos nietzscheanos diríamos que tras la fiesta dionisiaca de la muerte y la barbarie, tras la embriaguez y el aturdimiento producido por la siniestra bacanal del horror, la modernidad despertó pretendiendo no ver los restos de su macabro festín, el *resto* de su individualidad. Despertó, o despertamos más bien, y no tuvimos más remedio que vernos a nosotros mismos con el desencanto propio de que todo había terminado: el fin de la guerra, pero no de una cultura cómplice de la barbarie, el fin de la vida humana en su inquietante y fructífera pluralidad, el fin del sueño que perseguía un fundamento, metafísico, teológico o de otra índole que permitiese dar sentido a la existencia desde su *afuera*. Todo había terminado y teníamos que seguir viviendo con nosotros mismos, sabiendo que nada de lo que antes habíamos pensado, sentido, escrito o creado supuso obstáculo suficiente para la catástrofe en la que muchos –unos por acción y otros por omisión o por haber retirado la vista- habían participado, habíamos perdido la inocencia, habíamos sido expulsado de un pretendido Paraíso- pero que creíamos auténtico y verdadero- y sólo podíamos hacer dos cosas: construirnos otro –organizar otro festín, otra orgía- o aprender a vivir con el desencanto y aprender una lección.

En esta estela es posible situar el final de la famosa conferencia dictada por Husserl en Viena en 1935 *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*:

«La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alineación con respecto a su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante

un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio». (Husserl, 1991:358)

Husserl acertó en parte de lo que iba a suceder – la caída en el odio y la barbarie, las cuales no han cesado en nuestros días- pero se equivocaba en la solución a la que apuntaba, el *heroísmo de la razón*. Husserl y su proyecto de una fenomenología trascendental había supuesto también la realización de una antigua ambición perseguida, entre otros, por el mismo Sartre: poder hablar de la *cosa en sí* y llamar a ese ejercicio *filosofía*. Pero Husserl acaba centrando el yo que piensa el mundo más allá de ese mundo y Sartre acaba diciendo que el infierno se sitúa en los otros, no en la preocupación por el ser autorrealizado, pendiente de sí.

Heidegger pretendía hacer lo mismo –pensar la existencia desde su *afuera*- aunque en su *Carta* tiene claro que el problema no reside tanto en la responsabilidad individual por inventar los valores del humanismo, renunciando a lo heredado por la tradición, sino que el humanismo mismo es el problema. Su *Carta* va contra el humanismo, no porque pretenda reivindicar la barbarie, sino porque el humanismo tradicional no ha situado a suficiente *altura* la humanidad del hombre. Esa altura es la equivalente a la que en la antigüedad se situó el pensamiento sobre Dios. Se trata de situar la humanidad del hombre calificándolo como «pastor del ser». Hay que situar el pensamiento verdadero sobre el hombre en el *claro del ser*.

Pero, entonces, Heidegger piensa la humanidad del hombre, por más que se empeñe en decir que a partir de su *Carta* lo que hace no es «filosofía» sino «pensamiento», actividad del pensar, más allá de lo que al hombre mismo le acontece como entidad real atravesada por su propia existencia. Lo sitúa en la claridad de un pensar ultraterreno, pero no en las sombras de un pensar desgarrado por la experiencia. Lo sitúa en un pensar que se niega a

mirar hacia atrás a una barbarie que es necesario tener en cuenta para pensar un humanismo moderno en absoluto inocente, sino profundamente herido, atrocemente desencantado.

Al pensar lo humano en el claro del ser, Heidegger aún está más pendiente del *cuidado de sí* que del *cuidado del otro*. Así, la muerte deja de ser una experiencia para el que se queda y se resuelve como misterio al que llega el *ser-para-la-muerte*. La muerte, en definitiva, deja de expresar el *acontecimiento* de una pérdida: la vida destrozada por el hijo perdido, la vida rota por la desaparición de la persona amada, el silencio incontenible por la pérdida del padre a quien no se ha tenido la oportunidad de decirle todo. Por eso en Heidegger, el pensamiento sobre el hombre y su humanidad se sitúa en un pensamiento en el que la conciencia es igualdad entre el *ser* con la *representación*, es decir, una tensión que empuja a la luz donde esa adecuación se desvela. Levinas mostrará sin embargo, que la conciencia, como intencional y referida a lo que se sitúa fuera de ella, es, a la postre, una *conciencia no intencional*, pero que busca lo que al final no pretende agarrar conceptualmente, esto es su *trascendencia* (Levinas, 1976). Se trata de pensar la conciencia como realización de acontecimientos cuya significación última no llega a desvelar; la conciencia como conciencia referida al Otro, como cuidado del Otro, como superación del sí mismo y como *hospitalidad*. Como saber, el saber de la conciencia es más que adecuación a un objeto, es la capacidad de *contener lo incontenible*, la idea del *infinito*. Es la inadecuación por excelencia. Es contener más de lo que se es capaz, es hacer saltar los estrechos marcos de lo pensado conceptualmente, es abrirse, más allá de los conceptos, *de otro modo que ser, más allá de la esencia*, en otro punto, lejos, muy lejos, del claro del ser.

En el marco de este texto, no dispondré del espacio que requeriría

tratar esta cuestión como se merece. Pero el fondo de la cuestión apunta a una dirección inequívoca aunque sumamente controvertida. Ese punto fue anunciado tan magistral y lúcidamente como también dolorosamente por Nietzsche, a quien recientemente Safranski ha dedicado una espléndida biografía de su pensamiento (11). Ese punto ya advertido por Nietzsche se refiere al *sentido estético de la historia y la existencia*, profundamente trágica, de la vida humana, pero precisamente por ello digna de ser vivida y apurada al extremo de sí misma.

Se trata de vivir la vida humanamente, humanizadamente, lo que significa huir del *aburrimiento*, huida que era para el joven Nietzsche la madre de las artes, quizá en el fondo de las verdaderas humanidades. Si estas constituyen el punto de partida de la creación humana, del genio humano mismo —el hombre como genio y como demonio al mismo tiempo— entonces la pregunta por el hombre permanece, aunque su respuesta siga siendo enigmática. Porque somos un enigma para nosotros mismos —una pregunta que permanentemente nos hacemos sin poder resolverla del todo y darla por candelada— podemos crear como humanos, de un modo genial e insatisfactorio.

Las humanidades, entonces, al pensar el fondo del hombre, no pueden, no deben, ignorar ese misterio, ese enigma que somos para nosotros mismos. Y al ser conscientes de ello saben, al final, todo lo que todavía ignoran. Saben de su ignorancia y su profundo desasosiego y una inquietud nunca satisfecha. Saben que la vida es trágica y que se desarrolla también en lo horroroso, en lo monstruoso, en el cruce de caminos entre la desesperanza y el desencanto, la felicidad y los sueños, la utopía. Saben que la vida es sufrimiento, dolor, enfermedad y muerte, pero lucha por la vida, embriaguez y cultura dionisiaca. Saben, en fin, que la cultura, las artes, las letras, la poesía nos dan el consuelo de una

existencia estéticamente justificada. Aunque se trata de una justificación que afronta, de nuevo, traducida en otros términos, la cuestión teodiceica: no tanto la relación entre Dios y el mundo, sino la relación trágica entre el arte y la realidad no artística. A la vista del mal en el mundo, del sufrimiento, el dolor, la muerte y tanta insensatez, ¿cómo poder explicar la empresa suntuosa del arte?. (12)

Y es que el arte, decía Nietzsche, crece de un fondo oscuro de injusticia. Tolstói, al final de su vida, dejó de escribir como gesto de sensibilidad frente al océano de sufrimiento social indecible. ¿Qué debemos pensar nosotros? ¿Hacer que el arte sucumba al orden impersonal de lo social? ¿Paralizar nuestra pulsión creadora, la tensión que nos empuja a crear palabras aladas, a hacer música con palabras y permitir que la vida pueda ser vivida como una danza?. Se trata, quizá, de pensar lo humano reconociendo que nada digno se podrá decir de él desde un humanismo blando que se niega a reconocer que la tragedia, lo horrible y lo monstruoso también forman parte de la vida humana. Sabiendo que lo inhumano forma, en fin, parte de la condición humana.

Pensar las humanidades o lo que humaniza al hombre desde esta dimensión desasosegada que abre, como una herida que supura permanentemente, el pensamiento de Nietzsche es pensar la vida desde todos sus planos, también aquellos que no queremos ver y que a menudo la llamada cultura humanística ha ocultado. Significa prestar *atención* a todo lo que el hombre y su vida es, lo mejor y lo peor, lo humano y lo inhumano. Y al prestar atención trabajamos también como fenomenólogos, con máxima concentración a lo que nos pasa y a lo que le pasa al mundo. Entonces somos capaces de admitir que hemos de vivir a pesar de, como dice bellamente Clarice Lispector en *Aprendizaje o el libro de los placeres*.

5. Literatura y mundo

Antes decía que para conocer los fenómenos de la conciencia bastaba con ser un poeta o un escritor. Por ejemplo, basta con ser un Marcel Proust. Su monumental *En busca del tiempo perdido*, es una obra sobre el tiempo escrita entre cuatro paredes, por así decir, fuera del mundo. Proust escribe del mundo desde fuera del mundo, como un observador no participante. Habla del tiempo, deteniéndolo en su estancia forrada de corcho. Proust tiene ese mundo del que habla y razona de ese tiempo perdido sabiendo que ambas cosas –tiempo y mundo– están dentro de su propia conciencia: no tiene más que prestarle atención a lo que ahí ocurre para saber lo que tiene que escribir. Proust imagina y recuerda. Y al proceder de este modo, al ver el mundo desde una memoria que imagina, transforma la experiencia en sabiduría humana.

Especialmente en la novela, logramos saber lo que *aún no somos*. Nos damos cuenta de que *estamos siendo*, que nuestra identidad es un *devenir*. La novela crea *complementos verbales* al mundo, permite que nos iniciemos en el aprendizaje de un nuevo modo de verbalizar y apalabrar al mundo, y por eso crea más realidad y otra clase de realidad, una que es, por cierto, cruel y dolorosa, porque la presenta desnuda de sus atavíos convencionales. Es una realidad desnuda, una *nuda realidad* dispuesta a recibir las atribuciones y valoraciones que podamos o queramos conferirle. En este sentido, leer una novela, como dice Carlos Fuentes en su *Geografía de la novela*, es un «acto amoroso que nos enseña a querer mejor: la geografía de la novela nos dice que nuestra humanidad no vive en la helada abstracción de lo separado, sino en el pulso cálido de una variedad infernal que nos dice: no somos aún. Estamos siendo» (Fuentes, 1993:224).

La literatura, en su sentido y abanico más amplio, parece ir, por tanto, más allá de una visión fenomenológica, al recordarnos de algún modo que existe algo así como

una *crueldad de lo real*, es decir, al mostrarnos la naturaleza intrínsecamente dolorosa y trágica de la realidad y su carácter único e inapelable, como sugiere C. Rosset en *El principio de crueldad*. Nos enseña que quizá es preciso revisar el motivo esencial de la filosofía occidental, según el cual la realidad sólo puede ser tenida en cuenta filosóficamente recurriendo a un principio exterior a la realidad misma (una Idea, el Espíritu, el Alma del Mundo, etc.) Revisa, en definitiva, la afirmación dominante de que la realidad es insuficiente y que hay que explicarla desde otra instancia que la trasciende.

Pero si la realidad es cruel y dolorosa y si la realidad se puede afrontar desde ella misma, quizá entonces se deba esto a que, como parece sugerir Claudio Magris en *Utopía y desencanto*, hay siempre un hiato entre las cosas tal y como son y las cosas tal y como podrían ser. Pues la realidad tal y como es, dice Magris, existe también la exigencia y promesa de cómo debería ser, está, quizá, la potencialidad de otra realidad que busca salir a la luz, no sin lucha y dolor, como la mariposa en la crisálida (Magris, 2001:17).

En *El arte de la novela* Milan Kundera reconocía, en la medida que le corresponde tenerlo, el mérito de Husserl en haber puesto de relieve en su famosa conferencia dictada en Viena y Praga sobre la crisis de las ciencias europeas, en 1935, la intrínseca ambigüedad de la Edad Moderna, una época capaz de lo mejor y de lo peor. (Husserl, 1991:322-358). Pero también destacaba Kundera hasta qué punto el creador de la modernidad no es sólo Descartes, sino también Cervantes, como creador de la novela. Para Kundera «la novela acompaña constante y fielmente al hombre desde el comienzo de la Edad Moderna» (Kundera, 1994:15), hasta el punto que hoy parece no haber ninguna duda acerca del hecho de que la novela tiene la misma vocación por el conocimiento y el desvelamiento de

los diversos aspectos de la existencia humana que la misma filosofía: «*El conocimiento es la única moral de la novela*» (Kundera, 1994:16).

Kundera piensa la novela como «modelo de este mundo», un modelo fundamentado tanto en la relatividad como en la ambigüedad característica de las cosas humanas. Es decir, piensa y se representa el mundo sin necesidad –más bien huyendo de ello– de esforzarse mucho en basarlo en una única verdad. Un mundo así descrito o representado es, por esencia, un mundo pensado al margen del totalitarismo y el *espíritu de la novela* es la vocación por pensar un mundo de esta forma.

Por eso, como dice Magris, cada vez más encontramos que la gran literatura, desde principios de siglo en adelante, desarrolla una *función cognoscitiva* sin parangón. Por otra parte, esa misma literatura, sensible tanto a la ambigüedad como a la relatividad de las cosas humanas, abandona cada vez cualquier forma de aspiración a lo absoluto y a la universalidad. Y si aspira a ella – a la universalidad– desde luego lo hace desde lo singular, desde la contrariedad y los conflictos que viven los personajes de su universo narrativo: «*La literatura defiende lo individual, lo concreto, las cosas, los colores, los sentidos y lo sensible contra lo falsamente universal que agarrota y nivela a los hombres y contra la abstracción que los esteriliza*» (Magris, 2001:28). Frente a la norma y el canon, destaca la literatura la excepción, el deshecho, lo marginal. Pero no lo destaca para que en su universo narrativo la vida y la existencia humana –en lo mejor y en lo peor– pueda verse reflejada y nos de a pensar.

Se trata, entonces, de que la literatura y la novela nos hablan narrativamente de la vida proponiendo, no imponiendo, personajes para ampliar la gama de nuestras variaciones imaginativas, para ser capaces de contarnos mejor a nosotros mismos *quiénes* somos. No cristaliza la vida en una obra de

arte, haciendo de la existencia un hermoso cuadro, bello de contemplar, pero sin vida ni pasión, solamente dispuesto a ser contemplado. Nos proporciona historias de vida singulares, conflictos trágicos y pasiones humanas, deshechos y lo marginal para, en vez de limitarnos a interpretar el contenido que se nos ofrece y alcanzar a decir lo que *significan*, invitarnos a *aprender a ver* más, a *oír* más, a *sentir* más. Más que la práctica de una hermenéutica, la literatura, la novela, la poesía, en general las artes, a veces son capaces de liberarnos de la compulsión a la simbolización para, de este modo, más ligeros de obligaciones, podamos transitar por una *erótica del arte* (13).

Quizá sorprenda que habiendo comenzado por un tema filosófico estemos ahora con una cuestión referida a la literatura. Pero esta sorpresa cede en su asombro si recordamos que ya en una obra de filosofía, la *República*, el diseño de la utopía platónica requiriese la expulsión de los poetas de la ciudad soñada. Esta sentencia ha marcado la hostilidad tradicional en occidente entre la filosofía y la poesía, la beligerancia entre el lenguaje filosófico y el lenguaje poético y literario. Pero esta sentencia es inaceptable, porque la expulsión de los poetas de la ciudad es la expulsión de la voz *discordante*. Se trata de una sentencia totalitaria encaminada a reforzar el orden discursivo.

La sentencia se explica muy bien en su propio marco, no obstante, porque la literatura y el arte en general no consisten únicamente en ofrecer modelos de vida capaces de educar al hombre. Al permitir la expresión de los propios y más hondos sentimientos, el arte, la literatura y la poesía permiten al hombre coquetear con su propio egoísmo. Sobre todo, permiten decir lo dicho, o lo mal dicho o lo insuficientemente dicho por los discursos consoladores. Por otro lado, forma parte del discurso humanista más conservador insistir

en la idea de que una auténtica formación humanística es aquella capaz de transmitir los textos canónicos de la tradición occidental.

Si hace algunos pocos años, a medida que iba tomando cuerpo lo que hoy conocemos como sociedad de la información y las nuevas tecnologías, temíamos que la nueva estructura social acabaría con la cultura del libro, hoy nos sorprendemos ante el hecho de que, lejos de haber sido así, se siguen publicando libros y la gente los sigue adquiriendo. Más aún, es un hecho cierto que, cada vez más, podemos encontrar títulos de obras referidas a la lectura, a cómo leer y por qué y cosas similares. Existe un mercado temático creciente relacionado con la teoría y la práctica del leer y esto nos sorprende porque parece que va contra el mercado rival impuesto por la sociedad de la información, dentro del cual la vida –siempre virtual– está en la pantalla de nuestros ordenadores.

Creo que ambas cosas tienen relación. Es más, tengo la impresión que a quienes mueven los hilos, y el dinero, de semejante tipo de sociedad les interesa que ese mercado paralelo sobre los libros y el leer proliferare. Porque la cosa funciona como en el caso de los virus más letales: a veces estos se autoprograman para mutarse en detrimento propio –hay mutaciones virales que les vuelven menos mortíferos temporalmente–, por la sencilla razón de que así se mantienen durante más tiempo activos, aunque a costa de ser menos agudamente perniciosos. La sociedad de la información hace lo mismo: le interesa que la gente siga comprando libros y tenga la impresión de que dentro de sus mecanismos nada impide que accedamos a la cultura del libro: de hecho, estamos ya acostumbrados a realizar nuestras compras por internet, porque nos resulta más fácil. Es la misma ideología del liberalismo económico más agresivo, insensible y convencido de que el progreso es el fin de la

condición humana y de la historia el que hace que nos pasemos los fines de semana en la caverna de un centro comercial cualquiera de nuestra ciudad imaginando como habrá descrito el autor del libro que acabamos de comprar la luz del mar y los paisajes, en vez de hacerlo por nosotros mismos en el parque, tumbados en la hierba, observando los colores del cielo tras los dedos de nuestros pies desnudos.

Es aquí donde podemos retomar lo que antes decíamos sobre la humanidad del hombre y sobre una supuesta vocación humanizadora de la educación.

6. Humanismo moderno y desencanto

Para hablar de esta supuesta misión humanizadora de la educación tenemos que empezar definiendo un marco de interpretación suficientemente amplio en el que inscribir lo que entendemos por humanismo.

Creo que tenemos dos posibilidades. En primer lugar un humanismo sin historia y, en segundo término, un humanismo sensible a la historia. O dicho de otro modo: un humanismo atemporal o un humanismo atravesado por toda la magnitud del tiempo.

El primero es un humanismo todavía sujeto a la herencia del yo trascendental. Define sus valores desde arriba, no desde abajo, y el tipo de hombre por el que apuesta nada tiene que ver con el hombre del subsuelo. Su casa, claro está, no es la casa de los muertos, y aunque su mundo es un «mundo aparte», su lugar no parece situarse en el más acá de un infierno, sino en el más allá de un cielo, de un paraíso, de una ciudad ideal. Es un humanismo perfectivo, donde esa perfección es un a priori, un horizonte final que justifica que en el camino que a él conduce los hombre sufran y tengan que soportar lo insostenible. Justifica el mal y el sufrimiento de la gente como los amigos de Job el dolor de éste, sin darse cuenta, quizá, de lo elemental, a saber: que con ello escupen con insolencia en el rostro

del mismo Dios, y que de creer en El quizá es posible encontrar que su deseo es la felicidad, aquí no solamente allí, de sus criaturas. Es un humanismo en el que el humanista sigue preocupándose de sí mismo, cuida de sí y de su perfección individual, cuida de lo suyo y de los suyos, pero en realidad está siempre desatento de lo que le pasa a los demás. Nunca piensa que la peste que a los demás aniquila o que la ceguera blanca que ciega a otros a él mismo pueda ocurrirle alguna vez. Es un humanista y es un humanismo que sabe leer, pero entiende que la buena literatura es un lujo para espíritus selectos, y cada vez que piensa en el pasado lo piensa como quien piensa en la gran herencia de la cultura occidental, orgullosa de sí misma, incomparable, sólida e inalterable. Es un humanismo, por tanto, inocente, en el peor de los sentidos: inocente políticamente –yo no hice tal cosa, yo no cometí ese crimen- y por tanto, también éticamente indiferente: poco deferente hacia los demás. Es el humanismo que no prevé lo que se nos puede acercar, que a pesar de todo nada aprende del pasado, de la memoria, y que cada vez que arremete contra el totalitarismo y sus bestialidades lo hace señalando: esto es consecuencia de nuestro alejamiento de Dios. Volvamos a El y acabaremos con el mal. Este humanismo no sabe lo que sí sabía el protagonista de *La Peste*, de A. Camus, cuando la epidemia parece haberse resuelto y la ciudad lo festeja despreocupada:

«Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. Pues él sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera paciente-mente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, en los pañuelos y los papeles, y que

puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa» (Camus, 1996:578).

Pero hay quizá la posibilidad de pensar en otro humanismo, en otra forma de pensar la vocación humanista de la educación. Es un humanismo que no renuncia a una cierta utopía, pero que a la vez, por no ignorar lo que la historia nos trae como fraude y asesinato, es desencantado y sumamente crítico. Es un humanismo que no se funda en una esencia ideal del ser del hombre o de los valores de su naturaleza, sino que se funda en la experiencia de Auschwitz, de Kolima y de la nación de los desamparados del mundo de hoy, los nuevos *Lager*: Angola, Burundi...

Se trata pues de un humanismo que lee a Goethe, pero que sabe que la lectura de Goethe o de Novalis ni supuso una barrena ni un freno para la barbarie. Es un humanismo que los sigue leyendo, pero también lee al Dante recitado por Primo Levi en *Si esto es un hombre*, que lee los tratados sobre la dignidad humana de los italianos renacentistas, pero también *La especie humana* de Altelme o *La condición humana* de Malraux. Que escucha la música de Wagner o de Mozart, pero también se atreve a aterrorizar su propia imaginación musical escuchando a Oliver Messiaen o a Arnold Schönberg.

Este humanismo cree menos en el Hombre que en los «hombres», y le preocupa poco insistir en hacer panegíricos de la idea de una Humanidad en términos absolutos o universales. Es un humanismo que sabe guardar en la memoria lo peor que los hombres han hecho en la historia y a la vez sabe distinguir la falsa realidad que se nos impone con el simple hecho de decir la verdad, de no mentir. Porque distingue bien entre hablar de la verdad o sobre la verdad y hablar la verdad, permitiendo que la conversación sobre ella no se cancele antes de haber pronunciado todas las

palabras, antes de que hayan intervenido todas las voces. Es un humanismo que procura no ser ni orgulloso ni inocente o ingenuo.

Este humanismo, por tanto, sabe que en el contexto de nuestra civilización moderna – administradora y racionalizada- las preguntas verdaderas no son sólo las que se formula la ciencia o el conocimiento experto, sino los interrogantes que los hombres comunes todavía pueden hacerse, las preguntas relativas, quizá, como decía Weber, al verdadero arte, a la verdadera felicidad, al verdadero ser. En su intento acercarse a una respuesta a estas preguntas una respuesta que nunca es un cierre, el humanismo del que hablo se deja acompañar de muchas voces, voces como la de Tolstoi, que tenía claro que la ciencia carecía de la facultad de hacer sentido porque no podía responder a la cuestión inquietante: ¿Qué hemos de hacer?, ¿cómo hemos de vivir?.

Por tanto, este humanismo no alardea de un culto al hombre, en general o en particular, ni predica su fe en su noble naturaleza o sus creaciones, sino que su punto de partida, insisto, es Auschwitz y Kolima, por ejemplo. Pero al mismo tiempo este humanismo cree en la posibilidad de realizar un cierto bien, es decir, no el triunfo universal del bien ni la realización de un paraíso en la tierra, sino del bien que el hombre concreto, singular, contingente puede hacer: cuida tú de mí, yo te cuido a ti, cuidémonos y acompañemos nuestro mutuo dolor, porque no hay nada más: tú, yo y todos los demás... y nuestros sueños; sí, nuestros sueños.

El humanismo del que hablo parte, por tanto de la realidad del mal –la anulación de la libertad, la supresión de la pluralidad, la reducción de la vida a nuda vida- y de la posibilidad concreta del bien. Y sabe que el vínculo que une la indeterminación y la contingencia, nuestros límites como humanos y nuestra pluralidad con la posibilidad de instaurar una forma de vida valiosa en la tierra es la educación.

Pero sabe, también, no ser inocente, como decía antes. Sabe, en los términos en los que admirablemente lo dice Robert Musil, que «*hemos conquistado la realidad y perdido el sueño. Ya nadie se tiende bajo un árbol a contemplar el cielo a través de los dedos del pie, sino que todo el mundo trabaja*» (Musil, 1993:48). Este humanismo, por tanto, tiene menos preocupación en justificar la esencia del hombre, o en dejar bien trabada la estructura de su formulación teórica, que en preguntarse qué hace que los hombres puedan cuidar mejor de la existencia de los otros hombres. Y como no es ingenuo, sabe que existen el drama y la tragedia, porque existe el dolor y la muerte. Pero también sabe que aunque hemos de morir no hemos venido a este mundo a esperar tranquilamente la muerte, sino a iniciar algo nuevo. Sabe que el hombre puede superar la secuencia natural de su propio nacimiento y renacer siempre que inicie algo nuevo junto a otros con la acción y la palabra. Es decir, siempre que se le deje un espacio para crear.

Notas

- (1) Lo que aquí defenderé está en la línea de lo que recientemente ha expuesto Joan-Carles Melich en su bello ensayo: *La lliça d'Auschwitz*, Barcelona, Biblioteca Serra D'Or, 2001. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp.2-14
- (2) Sobre este concepto, ver: Searle, J.R. (1992): *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la muerte*. Madrid, Tecnos.
- (3) Interesantes discusiones sobre esta cuestión pueden encontrarse en: Changeaux, J.-P. Y Ricoeur, P. (1999) *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península.
- (4) La teoría queda bien expuesta y resumida en: Searle, J.R. (1996) *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica.
- (5) Véase el excelente análisis de estas cuestiones en: González-Castán, O.L. (1999) *La conciencia errante. Introducción crítica a la filosofía de la psicología*. Madrid, Tecnos.
- (6) Ver, sobre esto: Olson, D. (1998) *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa; Rivière, A. (1991)

Objetos con mente, Madrid, Alianza; y Rivière, A. y Núñez, M. (1996) *Lamirada mental*, Buenos Aires, Aique.

- (7) El principio de relevancia está descrito en: Sperber, D. y Wilson, D. (1994) *La relevancia*, Madrid, Visor.
- (8) Sigo aquí el libro de: Legros, R. (1990) *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset.
- (9) Sobre Von Hofmannsthal puede leerse, en especial: Magris, C. (1993) «La herrumbre de los signos. Hofmannsthal y la *Carta de Lord Chandos*» en *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*. Barcelona, Península, pp. 39-72, así como su texto «La incidencia de los signos» que es la introducción a la versión española de la mencionada *Carta* (Murcia, CajaMurcia, 1996, pp.9-16). Ver también el análisis que se ofrece en Tubert, S. (1999) «Del esteticismo al cuestionamiento del lenguaje: Hugo Von Hofmannsthal» en *Malestar en la palabra. El pensamiento crítico de Freud y la Viena de su tiempo*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 117-145.
- (10) Arendt comenta estas ideas de Kant sobre la importancia de la «imaginación» para la actividad de la mente tanto en *La vida del espíritu* como en *Juger. Sur la Philosophie politique de Kant*, París
- (11) He seguido aquí la lectura de Nietzsche de R. Safranski en: Nietzsche. Biografía de su pensamiento.
- (12) Ver, Safranski, R. (2001).
- (13) Al escribir esto pienso en Sontag, S (1996) *Contra la interpretación*. Madrid, Alfaguara, p.39

Bibliografía

ARENDT, H (1995): «EL PENSAR Y LAS REFLEXIONES MORALES». EN HANNAH ARENDT *DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN*. BARCELONA, PAIDOS

ARENDT, H. (1999): *EICHMANN EN JERUSALÉN. UN INFORME SOBRE LA BANALIDAD DEL MAL*. BARCELONA, LUMEN.

ARENDT, H. (s/f): *JUGER. SUR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE KANT*. PARIS, LA SEUIL

ARENDT, H. (1996): «LA CRISIS EN LA CULTURA: SU SIGNIFICADO POLÍTICO Y SOCIAL», EN *ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO*. BARCELONA, PENÍNSULA.

ARENDT, H. (1984): *LA VIDA DEL ESPÍRITU. EL PENSAR, LA VOLUNTAD Y EL JUICIO EN LA FILOSOFÍA Y EN LA POLÍTICA*. MADRID. CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES.

CAMUS, A (1996). *LA PESTE*, EN *OBRAS 2*, MADRID, ALIANZA.

CHANGEAUX, J.-P. Y RICOEUR, P. (1999): *LO QUE NOS HACE PENSAR. LA NATURALEZA Y LA REGLA*. BARCELONA, PENÍNSULA.

FUENTES, C (1993): *GEOGRAFÍA DE LA NOVELA*. MADRID, ALFAGUARA.

GONZALEZ-CASTAN, O.L. (1999): *LA CONCIENCIA ERRANTE. INTRODUCCIÓN CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA*. MADRID, TECNOS

HEIDEGGER, M. (2002): *CARTA SOBRE EL HUMANISMO*. MADRID, ALIANZA.

HUSSERL, E. (1935/1991): «*LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA Y LA FILOSOFÍA*» EN *LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL*. BARCELONA, CRÍTICA.

KUNDERA, M. (1994): *EL ARTE DE LA NOVELA*. BARCELONA, TUSQUETS.

LEGROS, R. (1990): *L'IDÉE D'HUMANITÉ. INTRODUCTION À LA PHÉNOMÉNOLOGIE*. PARIS, GRASSET.

LEVINAS (1976): *TOTALIDAD E INFINITO. ENSAYO SOBRE LA EXTERIORIDAD*. SALAMANCA, SIGUEME.

LISPECTOR, C. (2001) *APRENDIZAJE O EL LIBRO DE LOS PLACERES*. MADRID, SIRUELA.

MAGRIS, C. (1993) «LA HERRUMBRE DE LOS SIGNOS. HOFMANNSTHAL Y LA CARTA DE LORD CHANDOS» EN *EL ANILLO DE CLARISSE. TRADICIÓN Y NIHILISMO EN LA LITERATURA MODERNA*. BARCELONA, PENÍNSULA.

MAGRIS, C. (1996): «LA INCIDENCIA DE LOS SIGNOS» EN VON HOFMANNSTHAL, H (1996): *CARTA DE LORD CHANDOS. INTRODUCCIÓN A LA VERSIÓN ESPAÑOLA*. MURCIA, CAJAMURCIA, 1996.

MAGRIS, C (2001): *UTOPIA Y DESENCANTO*. BARCELONA, ANAGRAMA.

MELICH, JOAN-CARLES (2001): *LA LLIÇA D'AUSCHWITZ*. BARCELONA, BIBLIOTECA SERRA D'OR. PUBLICACIONS DE L'ABADIA DE MONTSERRAT.

MUSIL, R. (1993): *EL HOMBRE SIN ATRIBUTOS*. VOL I. BARCELONA. SEIX BARRAL.

OLSON, D. (1998): *EL MUNDO SOBRE EL PAPEL. EL IMPACTO DE LA ESCRITURA Y LA LECTURA EN LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO*. BARCELONA, GEDISA

RIVIÈRE, A. Y NÚÑEZ, M. (1996): *LA MIRADA MENTAL*. BUENOS AIRES, AIQUE.

RIVIÈRE, A. (1991): *OBJETOS CON MENTE*. MADRID, ALIANZA.

ROSSET, C (1994): *EL PRINCIPIO DE CRUELDAD*. VALENCIA, PRE-TEXTOS.

SAFRANSKI, R. (2001): *NIETZCHE. BIOGRAFÍA DE SU PENSAMIENTO*. BARCELONA, TUSQUETS.

SEARLE, J.R. (1996) *EL REDESCUBRIMIENTO DE LA MENTE*. BARCELONA, CRÍTICA.

SEARLE, J.R. (1992): *INTENCIONALIDAD. UN ENSAYO EN LA FILOSOFÍA DE LA MUERTE*. MADRID, TECNOS.

SPERBER, D. Y WILSON, D. (1994): *LA RELEVANCIA*. MADRID, VISOR.

SONTAG, S (1996) *CONTRA LA INTERPRETACIÓN*. MADRID, ALFAGUARA.

TUBERT, S. (1999) «DEL ESTETICISMO AL CUESTIONAMIENTO DEL LENGUAJE: HUGO VON HOFMANNSTHAL» EN *MALESTAR EN LA PALABRA. EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE FREUD Y LA VIENA DE SU TIEMPO*. MADRID, BIBLIOTECA NUEVA..

VON HOFMANNSTHAL, H (1996): *CARTA DE LORD CHANDOS*. MURCIA, CAJAMURCIA.

*Filósofo, Profesor de la Facultad de Educación de la Universidad Complutense de Madrid.

E-mail: fernando@eucmax.sim.ucm.es

Fecha de recepción: Enero 2002
 Fecha de aceptación definitiva: Marzo 2002