

# Axiología educativa para Occidente

---

OCTAVI FULLAT  
I GENÍS \*

No he dado con un método satisfactorio, a pesar de Habermas y de Apel, que me permita elaborar los valores universales. La comunicación en general es abstracción idealista; nos comunicamos inexorablemente con lenguas y con lenguajes concretos –griego, sánscrito o castellano; física, ética o cibernética–. Por este motivo, mi método ha consistido en recorrer históricamente los textos que, desde Jerusalén, Atenas y Roma, han llenado páginas y páginas de la cultura occidental. Esto me permite ofrecer unos valores pertinentes para la educación de Occidente.

Mi ya larga y dilatada vida ha constituido una excursión intelectual que me ha conducido desde los orígenes de Occidente hasta ingresar en el siglo XXI –con su sangre y sus cuerpos cuarteados–. Dicha caminata no ha contado con un *paidagogos* que me guiara de forma indefectible e incontestable. La caminata la he llevado a término según la perspectiva luterana, con

la sola scriptura –texto, para el caso, no precisamente religioso–. He adoptado la expresión «*Scriptura sui ipsius interpretres*», de Lutero, como método; por consiguiente, no echo mano a la metafísica. He leído, ciertamente, pero interpretando al estilo profano propuesto ya por Schleiermacher en el XIX. Me he servido de una *Kunsthlehre des Verstehens* –técnica de la comprensión–. Entre *Erklären* –explicación causal– y *Verstehen* –comprensión que implica no solo a lo *interpretandum* mas también al propio *interpretans*–, he optado por la *Verstehen*. No hay otro modo de justificar epistemológicamente al conocimiento en saberes humanos –por ejemplo, en Historia, en Sociología y en Axiología–. Fue Dilthey –1833-1911– quien subrayó el peso histórico en la *Verstehen*. El dinamismo de la vida humana –en cuanto que *Erlebnis*– se estructura, bien biográfica bien his-

---

\* Catedrático de Filosofía de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

tóricamente, en elementos de significación. La vida se hace cargo de la existencia mediante unidades de sentido que ocupan secuencias históricas.

Heidegger ha identificado hermenéutica y ontología al abordar la cuestión acerca del ser partiendo del *Dasein*, donde el ser se comprende a sí mismo. Gadamer, tomando como punto de partida a Heidegger –hermenéutica del ser–, regresa en parte a Dilthey y dialoga con las ciencias sociales; de nuevo, la comprensión de lo humano toma en cuenta la dimensión histórica. La comprensión proviene del pasado, conducida por una tradición de sentido. Comprender al hombre es aplicar un sentido –traído por la tradición– a una situación actual. Ha sido de esta guisa, precisamente, que he abordado el posible y deseado humanismo del siglo XXI en vista al proceso educativo. A las ciencias empírico-naturales les importa solamente lo presente; esta es su verdad. En cambio, la verdad en ciencias humanas consiste en iluminar la actualidad desde la tradición y cara al porvenir.

El hombre contemporáneo, cuando pertenece a la posmodernidad, se desentiende de cualquier trascendencia –Dios, hombre o razón– y se considera, en cuanto ser humano, el sujeto y el agente de la

historia. El hombre se fabrica a sí mismo y queda desacralizado. Lo sagrado constituye el obstáculo mayúsculo para la libertad; esta alcanzará plenitud al asesinar al último dios, al último absoluto. ¿Que esto implica una tragedia existencial? Faltaba más. Pero aquí habita la grandeza del hombre, dicen. A pesar de todo, el posmoderno no puede menos que ser el heredero de la existencia con sentido de otrora. No obstante, existe la voluntad de suprimir tales herencias. No resulta difícil, sin embargo, descubrir mitos y ritos en el posmoderno que recuerdan su pretérito vertebrado por el significado o la legitimación.

La cultura se ha secularizado hasta el extremo posmoderno de negar incluso al orden del discurso –Foucault–. No existe *hágios* –santidad pagana griega– ni tampoco *hierós* –lo sagrado primigenio en la cosmología helénica–. El *agapé* o amor dadivoso no sostiene a la convivencia; a lo sumo cuenta eros –amor egoísta–. Se ha enterrado definitivamente al *kerygma* –palabra divina–. El mundo ha perdido encanto –el *Entzäuberung* de Max Weber–. Lo bueno se entiende como sinónimo de lo útil y no de lo preferible, entendido, este, como preferencia justa. Sin valores éticos consistentes –los hay, sin duda, volanderos– hemos quedado redu-

cidos a la desmoralización. Si religión todavía queda, esta se muestra polimorfa: teologías de Bonhoeffer y de A.T. Robinson –*Honest to God*–, de unos años atrás, o el libro de Thomas Luckmann, *Zum Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft*, de 1963, vertido al inglés con modificaciones bajo el título *The Invisible Religion* en 1967.

En el contexto del ya fenecido siglo XX, tan abigarrado y desconcertante, ¿cómo descubrir nuestros valores occidentales a fin de iniciar la caminata del XXI? Estimo que la tradición que nos tiene vertebrados permite orientarnos y dar sentido a la continuación del existir histórico. Ciertamente, los elementos posmodernos resultan difíciles de casar con la tradición, pero tampoco parece un quehacer del todo imposible. Reliquias y nostalgias, en cambio, facilitan la tarea porque siguen viviendo desde el sentido que Occidente ha ido inyectándose a lo largo de la peripecia temporal.

Ha quedado destruido el modelo humanista de la cristiandad –siglos X a XV– medieval, pero sobrevive, en el plano del discurso cuando menos, la categoría de la encarnación. Esta enfrenta, y a la vez asume, al profetismo judío y a la racionalidad griega atada a la tecnología romana. Conflictos y encuentros se suceden entre ambos elementos. Fe –apuesta y valo-

res– cara a cara con la razón –determinismo y técnicas–. El profetismo hebreo se objetivará históricamente en *liberté, égalité, fraternité*; el tecnocientismo grecorromano proporcionará ciencias tanto axiomáticas como empíricas y, así mismo, tecnologías de toda suerte.

¿Cuáles son las formas y funciones de la antropología moral? La experiencia moral constituye un fáctum, un dato, tal como sucede con la renta per cápita o con las aficiones lúdicas de las gentes. La *Erlebnis* –del verbo alemán *erleben*– de la conciencia moral apunta tanto a contenidos morales como al sentimiento del deber u obligación; es decir, señala tanto a informaciones como a actitudes psíquicas. En ambos casos, parece inequívoco preguntarse tanto por la etiología como por la transmisión de valores y de obligaciones. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Lévy-Bruhl y neurofisiólogos –Monod, Changeux– han proporcionado explicaciones reductoras. Siempre cabe interrogarse, además, por el sentido de la obligación. ¿Es posible referirse a ella sin apuntar al concepto de libertad? ¿Podría yo dudar seriamente si todo fuera macizamente racional? Contamos con el ser, con lo ya constituido, con el *opus operatum*, con el *logos*, con lo dado. Asimismo, asoma el deber ser, lo constituyente, el *opus operans*, el *mythos*, el

sentido y, por debajo, a modo de hipótesis –*hypo*, debajo; *thesis*, colocación– se insinúa el sujeto, la persona. Solo aceptando esta segunda dimensión –la del deber ser frente al ser– adquiere vigor lo tocante a los valores morales, más allá de opiniones, de costumbres y de tics nerviosos.

Mi enfoque se sitúa aparte, a mitad de camino entre lo simplemente dado y lo ontológicamente obligante. La historia regional de Occidente y la indagación por medio de la experiencia de su legitimación o sentido es más que un dato bruto y menos que una obligación radicalmente fundada. Las valoraciones son hechos históricos; los valores, por el contrario, de existir, se refieren a algo metahistórico. Sin embargo, ¿no podemos imaginar que las valoraciones fabricadas por Occidente disfruten de mayor consistencia que la simple facticidad? Estar persiguiendo comunitariamente el sentido del *ánthropos* es superior a simplemente pasar por el decurso temporal como haría la res de un rebaño. Gadamer en *Wahrheit und Methode* –primer volumen de la edición castellana– escribe lo siguiente: «Para toda praxis humana hay algo que está ya decidido, y es que tanto el individuo como la sociedad se hallan orientados hacia la felicidad» (p. 662).

Correr tras la felicidad no se hace mecánicamente, sino por medio del diálogo y de manera razonable. Los valores creados no se reducen a superestructuras de la lucha de clases; contamos, además, con el trabajo de tener que precisar el *telos*. La insatisfacción de la existencia –con su cinismo o bien con su desesperación al acecho– pide la esperanza en la utopía antropológica. El mundo se presenta, al cuerpo humano, de forma significativa y no como zoológicas sensación y percepción, cosas propias del mosquito o del paquidermo. No es el cuerpo el que percibe, sino el yo y este cuenta con la libertad cuando hay conciencia de futuro; de no haberla, la conducta es la de una acémila aunque con bioquímica cerebral más compleja.

Las finalidades antropológicas se producen históricamente en la interrelación humana. Alfred Schütz hace notar, en *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* –publicado en Viena en 1932–, que el núcleo del mundo social se encuentra en el cara a cara, de uno frente a otro, en el interior de un tiempo y de un espacio precisos. No es posible la autocomprensión –*Selbstverstehen*– sin la heterocomprensión –*Fremdverstehen*–. Filosofar en torno de los valores será irremediabilmente *symphilosophiein*. Aquí radica el peso de los valores históricos, aquellos

que nos entrega la tradición; son valores de una comunidad –*Ge-meinschaft*– y no de una asociación –*Gesellschaft*–.

Sin embargo, los valores, sean cristianos o marxistas u otros, pueden liberarnos siempre que no se encuentren al servicio del poder político-económico. Incluso cuando dichos poderes dicen proporcionar la libertad, desde la concepción democrática, únicamente «*prétendent donner la liberté comme on donne l'amour dans certaines maisons*», afirma Georges Bernanos en *Essais et écrits de combat*, II –La Pléiade, 1968–. Y añade lo siguiente: «*Vous vouliez un monde efficace. Vous l'avez. Crevez contents!*». La política fáctica pudre a la convivencia y, en consecuencia, a la axiología. En cambio, el libro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya, 1974), de Levinas, nos coloca en una interesante perspectiva; dicho texto es un comentario a la *shoah* en que el primado lo tiene la alteridad sobre el yo filosófico.

Históricamente, hemos vivido *Leben im Aufschub*, hemos vivido en constante prórroga y demora como si no acabara de llegar lo más interesante. El *ho nun kairos* intenso no se ha presentado todavía. En tal espacio temporal expectante, Europa elaboró sus valoraciones y valores, y los ha producido el uno para

el otro, y no de forma egoísta según prescribe el modelo cartesiano del *ego cogito*. Los sujetos históricos en comunidad han querido establecer un orden sensato en contra de las matanzas, las cuales olvidan que el otro es igualmente sujeto. El discurso se ha mostrado más magnánime que la desnudez de los hechos. Pero los valores no son hechos sino cabalmente discursos. De espaldas a la intersubjetividad el sujeto acaba siendo pérfido. Un sujeto absoluto deja de ser persona; los valores de Europa los han animado el diálogo y la discusión y no la omnisciencia de déspotas inspirados, trátase de políticos, de eclesiásticos o de tecnocientíficos. Los estructuralistas y luego Foucault, *L'Archéologie du savoir*, y Deleuze, *Différence et répétition*, han olvidado al sujeto, pero ¿no se trata, tal vez, del sujeto de Descartes en vez de referirse al sujeto paciente de Levinas que se construye precisamente desde la importancia del tú? El sujeto autónomo no ha predicado los valores de Occidente; sí, en cambio, lo ha hecho el yo solidario o que se esfuerza por serlo.

El yo solidario se comporta responsablemente en oposición a la mecánica que se plantea en el Libro X de la *Politeia* de Platón, donde *eros* se orienta hacia la fijeza de lo eterno. Hans Jonas, en contra del platonismo, subraya el relieve

de la responsabilidad en un mundo cambiante; deja de escudriñar la eternidad volviendo la mirada hacia lo temporal, siempre tan frágil y perecedero. Su libro *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt am Main, 1979) posee tal perspectiva. Ser responsable se traduce en ofrecer resistencia a la banalización del mal, tal como hizo el checo Jan Patocka en el interior de la dictadura comunista checa aunque esto le costara la vida en 1977 a la edad de 70 años. Los valores exigen el *engagement*, el compromiso; no se contentan con que los admiremos. No obstante, los valores no son el sostén último del *engagement*; este se apoya sobre el patetismo del *Abgrund*, del abismo, de la sinrazón. Nos comprometemos ante un obstáculo convirtiéndonos de tal guisa en patéticos y enternecedores, pero, esto sí, con unos valores en las manos. Los valores históricos nos inyectan el coraje de vivir, pero no la razón de vivir; la patética nos lanza a la poética –del griego *poiein*, producir–. Era cómodo cuando el absoluto nos fundamentaba totalmente; pero ello se acabó en el seno de la posmodernidad y es necesario ahora aprender a vivir sabiendo que no comenzamos nada. Siempre, claro está, cabe preguntarse: vamos a ver, ¿y por qué tengo que ser moral? Esta interrogante no obstante es, ella, inmoral. Por si fuera poco,

Gilles Lipovetsky en *Le crépuscule du devoir* –Gallimard– nos cuenta lo siguiente: «Les démocraties ont basculé dans l'au-delà du devoir, elles s'agentent... selon une éthique faible et minimale, sans obligation ni sanction» (pp. 14-15).

Tampoco podía esperarse otra cosa de la secularización de la cultura. La ética únicamente se fundamenta desde el absoluto, pero la ética no proporciona este, en contra de Kant. Resta solamente la historia y su búsqueda colectiva de sentido. ¿Acaso la razón proporcionará solidez a los valores? Parece que no. ¿Por ventura una norma pasa a ser justa porque el razonamiento que la trae sea verdadero? De manera más enérgica: ¿por qué hay que justificar las normas? Lo que define a la humanidad no son las normas, sino su normatividad, su capacidad de fijarse líneas de conducta en el seno de una historia regional. Así, tenemos que Antígona, la de Sófocles –siglo V a.C.–, decide enterrar a su hermano porque con anterioridad ha hecho una elección fundamental sobre el modelo de vida, modelo que no cobra fuerza en la razón. Habermas –*Erläuterungen zur Diskursethik*– no ha fundado tampoco la moral y se ha limitado a determinar bajo qué condiciones una norma puede considerarse aceptable. La razón instrumental y científica

es todavía más flaca que la razón crítica en la faena de fundamentar la axiología. Husserl, en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendante Phänomenologie* –he trabajado con la versión francesa de Gallimard, 1976–, se opone a tratar los hechos sociales como si se tratara de cosas. Escribe lo siguiente: «Las ciencias positivas no hacen más que producir hombres positivos» (p. 10), seres humanos que no se interrogan sobre la manera como se accede al hecho, sin caer en la cuenta de que un hecho no se distingue del sentido que tiene para mí. No contamos con hechos en estado bruto; todos son producto de la perspectiva.

El largo recorrido seguido a través de la historia de Occidente, finalmente ¿qué valores insinúa? No trato la cuestión de los fundamentos de la axiología, sino que abordo solo el tema de los contenidos o valores, particularmente de aquellos que estimo matrices. En todo caso no me refiero a los fundamentos ontológicos del humanismo occidental. Lo que sí ha quedado sentado, en cuanto a fundamentación –*Grund o arkhé*–, es que la hermenéutica practicada legitima con la *phrónesis* –prudencia– los contenidos axiológicos que presento. La *Selbsreflexion* la he llevado a cabo desde la tradición europea, a mitad de camino, pues, entre una lec-

tura emancipadora –Habermas– y una lectura rememorante –Gadamer–. Ignoro si contaremos con una escatología de la liberación, muy habermasiana pero igualmente muy judía; lo indiscutible es la luz de la tradición. Comprender nuestro humanismo no consiste tanto en proyectarse en el texto de la tradición cuanto en exponerse a dicho texto. Al fin y al cabo, el texto de los historiadores –*Historie*– no coincide con las existencias históricas –*Geschichte*–; los escritos de los pensadores no se identifican con las peripecias vivenciales. La hermenéutica legitimadora es ad infinitum, el fenómeno humano se ofrece inacabable.

La cristiandad o cristianismo dominador de la baja Edad Media –con sus estructuras políticas, diplomáticas, militares, jurídicas, científicas, técnicas, artísticas, económicas, con sus instituciones prepotentes, con sus catedrales, monasterios, museos, bibliotecas, folklore y discursos filosóficos y teológicos– me da la impresión que ha pasado definitivamente en Europa. En todo caso, permanece en forma de fundamentalismo alarmante. Habiendo transitado por la prueba dura de la modernidad y enfrentado ahora con la dislexia mental de la posmodernidad, al cristianismo como fenómeno cultural le queda solamente presentar humildemen-

te los valores, que él tendría por cierto que encarnar, que han configurado y dado sentido al humanismo de Europa y que pueden dar luz a la peripecia de seguir adelante.

Insisto a continuación en el valor de la dignidad de cada ser humano y en los valores allegados a ella, porque se trata del valor primero y hontanar, de fiarnos de la tradición occidental. Solamente después el saber preciso y el hacer eficaz pueden organizarnos axiológicamente en vistas a lo mejor. Sin la dignidad de cada cual, resulta cómodo reducir los seres humanos a el «Hombre». La razón reduce los hombres de carne y huesos a universales peligrosos. Stalin, Pol Pot, Pinochet, Fidel Castro, Franco, Salazar, Kim Il Sung, Hitler, Stroessner, Milosevic, etc. han preferido la razón y la eficacia por encima de la dignidad de cada persona. Dignidad, siguiendo a Kant, es aquello que hace que a otro ser humano tenga que tratarlo siempre como finalidad y jamás como medio o instrumento para otra cosa. La dignidad configura un valor, una utopía; sin contar con esta el grupo humano se disipa y desvanece. Levinas lo ha recordado desde la Torá: el humanismo de los diez mandamientos se reduce al humanismo que defiende la dignidad del otro ser humano. El valor de cada prójimo es infinito. En el relato originario

del Génesis se cuenta imaginativamente el porqué de tal dignidad: «El Eterno modeló al hombre con el polvo del suelo, le sopló un alma de vida y entonces el ser humano se convirtió en ser vivo» (Génesis 2, 7).

La tierra, o polvo, se dice *adamah* en hebreo; el ser humano es, por consiguiente, *adam*. Pero no basta el polvo para adquirir el estatus humano. De ser así, se le podría cazar como si fuera un conejo, una perdiz o un chimpancé. Además de tierra posee dignidad; esto significa el sople del Eterno. La dignidad del otro implica no solo el respeto, sino, sobre todo, el amor. Esta es una constante del humanismo occidental; su puesto originario lo tenemos, sin embargo, en el Levítico hebreo: «No serás vengativo ni guardarás rencor a tus semejantes. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Eterno» (19, 18).

El otro puede ser incluso el esclavo, el extranjero, el enemigo. Las instituciones jurídico-políticas asegurarán la justicia, no el amor. Este es ya asunto moral.

Matar es aquel acto que suprime absolutamente el derecho a hablar, cualidad primera de la dignidad: «El Eterno ha pronunciado las siguientes palabras [...] No matarás» (Éxodo 20, 1 y 13). «El Eterno hizo alianza con nosotros en el



Horeb [...] Cara a cara habló con vosotros en la montaña, desde el fuego [...] Dijo el Eterno: No matarás» (Deuteronomio 5; 2, 3 y 17).

La gran narración bíblica fundamentadora de la dignidad continúa en los evangelios, recibe la influencia grecorromana y alimenta finalmente a los derechos humanos. Matar o esclavizar o limpiar étnicamente, en nombre de Dios –cristianos de las Cruzadas o de la Inquisición, islámicos y judíos fundamentalistas, etc.– es blasfemar. El soplido divino habita en cada cual y no en una especie humana universal. La *shoah*, o genocidio nazi, así como cualquier otra forma de silenciar al distinto y diferente, humilla y devasta a la dignidad, aunque el diferente sea un cristiano, lo que en ocasiones se olvida. Un ser humano reducido a número, a objeto, a no-hablante, ha dejado de ser digno; es murciélago, jumento o acaso gorila. Llegados a este extremo, los asesinos han dejado de serlo. Solamente la dignidad salva al yo de cada cual, salva su espejo en el cual mirarse. Buchenwald o Kosovo o torres gemelas, o Madrid 2004 reflejan un panorama desolador, un yermo. No disponemos de otra esperanza en vistas al siglo XXI que aquella que nace de la dignidad humana. Con esta todo es aún posible –véase *Das Prinzip Hoffnung*, publicado en 1959, de Ernest

Bloch–. Con la dignidad como utopía resulta todavía factible pronunciar la palabra mañana. Que nadie robe la esperanza de otro; menos, si cabe, la de un infante.

El hombre se define por la capacidad de hablar y esta capacidad vive particularmente de cuestionar, argüir, objetar, inquirir, pedir cuentas, indagar. Quien habla, pues, se inscribe en el futuro reconociéndose como proyecto: ¿qué será de mí? Instalarse exclusivamente en el instante abre la puerta a la deshumanización. Alfred Schütz, en su libro ya mencionado –*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, de 1923–, encuentra el fundamento de las ciencias sociales no en constructos social-científicos, sino en el sentido social de cualquier actuación. El ser humano es un caminante que va tras el sentido. ¿Vale la pena proseguir? Abraham responde que sí, y así se sigue hasta la Ilustración y el marxismo y el mismo positivismo –cuando menos el de Comte–.

Lo nuestro es la Pascua, el Pessah judío, el pasar por encima de; es decir, el continuar superándonos. Igual adviene el Machyah, el Mesías, lo esperado. Si el mundo fuera absurdo, la moral estaba de más. Pero ¿puede no ser absurdo si no disponemos de absoluto –perspectiva posmoderna– aunque se trate del de la modernidad? Con la *nau-sée* sartriana, posmoderna –Sartre

fue lógico; no así otros posmodernos-, no hay modo de levantar una ética y sin esta el humanismo que pudiera nacer sería tan efímero que resultaría preferible embriagarse y aturdirse. Si pretendemos hacer únicamente un mundo rico, lo fabricamos posmoderno, enajenado y bebido. El humanismo occidental no puede existir en la *anábasis* y en la introspección sempiternas; su destino es la apertura, llevando la encarnación cristiana –lo judío dentro de lo griego y de lo romano–, que ha embebido a la modernidad entera y sobrevive a modo de reliquia y de nostalgia en la posmodernidad, y transfiriendo la encarnación a otros pueblos y civilizaciones, aunque, esto sí, a manera solamente de propuesta y ofrecimiento. No contamos con la Verdad, en contra de lo que sostiene el Papa de Roma y Bin Laden. La neurosis no es la Verdad. La Verdad es cosa únicamente del Eterno y este se nos muestra como silencio.

El método hermenéutico aplicado a saberes humanos o sociales permite no caer en la idolatría, la cual adora como si se tratara de Dios al resultado de una pesquisa o investigación. La interpretación del fenómeno humano aparece inagotable; es tarea a perpetuidad. El *ánthropos* consiste en exégesis de sí mismo, en tener que leer sus propios productos sin desmayo a fin de

orientarse en su peregrinar. La impaciencia en conocer al humanismo definitivo no hace más que abocarnos a la calamidad de confundir lo relativo con lo absoluto. Se trata de un pecado de idolatría. El humanismo del siglo XXI vivirá de la tradición, interpretada en la encrucijada presente. No se da hermenéutica, además, como el texto de la tradición interpretado no se aplique a la cotidianidad. El simple discurso mental vale para la axiomática; no así, para la labor hermenéutica. Esta acaba en el hacer y en el compromiso.

«Ama a tu otro» no es únicamente un enunciado para el intelecto; exige también cumplimiento. Y el valor de la amistad, del querer, de la dilección y de la cordialidad nos llega desde la tradición. Resulta imprescindible aplicar la interpretación de los textos sobre el amor a la circunstancia actual. Así, Hannah Arendt, en *The Origins of Totalitarianism* de 1951 –me he valido de *Le système totalitaire*; Seuil, París, 1972–, desde la dignidad del ser humano, escribe lo siguiente:

Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans

lequel les hommes sont de trop.  
(p. 197)

A partir de tal consideración, interpretó los textos sobre el amor de la tradición aplicándolos a la barbarie nazi. Amor y totalitarismo se colocan en las antípodas; a cada cual y a cada grupo, les corresponde, después, actuar. Ella subrayó que los campos de exterminio fueron laboratorios de la humanidad vaciada de hombres, ya que estos son singulares, distintos, imprevisibles. Los campos nazis disolvieron la multiplicidad de los seres humanos en la unidad de lo perfecto. Lenin, Mao, Milosevic o Fidel Castro han procedido parejamente; la sangre de Juan y de Montse no cuenta. Lo valioso para tales iluminados es la sociedad perfecta comunista, o bien, la valiosa raza esclava. Pero, sin individuos singulares, no hay dignidad encarnada ni tampoco amor posible. Carece de sentido que la unidad se ame a sí misma; se ama inexorablemente a lo otro con respecto a mí, se quiere a lo dispar. Francia, España o Inglaterra son universales peligrosos que aplastan al ser humano de carne y hueso. El ciudadano en general no existe; solamente contamos con este o con aquel ciudadanos. La abstracción es dogmática.

Otro valor sedimentado, aunque sea dolorosamente, es la libertad,

cuyo concepto tiene su raíz tanto en el pensamiento griego como en el judío y en el mismo cristianismo. Grecia nos ha enseñado a ser libres frente a la naturaleza –*eleuthería*–. No somos, empero, libres solitariamente, sino en solidaridad, en *polis*. El universo bíblico presenta la libertad como un regalo del Eterno creador; contemplada así, la libertad es inicio absoluto tanto de bien como de mal. El pensamiento cristiano, en cambio, ha entendido la libertad a modo de responsabilidad.

Puestos a organizar el amplio legado axiológico de Occidente, me libro a un juego peligroso consistente en precisar una enumeración de valores que se derivan de la larga historia occidental. Los tres pilares que sostienen a los valores están constituidos por la dignidad de cada yo humano –mundo hebreo–, por el conocer orientado a la verdad –espacio helénico– y, por último, por la eficacia y la eficiencia en el logro de lo decidido –esfera romana–. Ingreso, finalmente, en lo arriscado y atrevido.

¿Cómo enfocar problemas tales como la clonación humana, la ingeniería genética, la homosexualidad, la inseminación artificial, etc.? ¿Acaso debe partirse de cuarenta años sin haber leído seriamente un solo libro temático, dejando ahora de lado los libros divertidos? La majadería está en el poder. ¿Qué

obras serias han leído, en los últimos diez años, Chirac o bien Bush o Aznar o quien sea con poder de mandar? Jürgen Habermas, por el contrario, se ha planteado el tema de Europa. Y se pregunta si puede darse el *demos* europeo sin el *ethnos* europeo. Pero los políticos, como son dioses, lo saben todo sin necesidad de discurrir, tal como hacía ya Lenin. ¿Para qué quiere libros quien lo sabe todo? Sócrates ya advirtió que el hontanar del saber reside en el «sé que no sé».

Yo prefiero esperar desesperadamente después de que el discurso me ha dejado en ayunas; pero, por lo menos, ni me engaño ni tampoco estafo. René Girard, en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* y en *La Violence Sacré*, nos proporciona más material de reflexión que la suma de todos los discursos de los políticos actuales a fin de emprender la excursión del siglo XXI. Si dejamos de leer y de reflexionar, abandonamos el siglo recién estrenado en manos de la inercia y de políticos necios, sandios y negados, que nos gobiernan desde mitos epidérmicos y temporeros. No porque salgan más en la televisión son más capacitados.

¿No he concretado hasta el momento ningún compromiso? No, claro, aunque he insinuado como valores a la dignidad, a la libertad, a lo concreto y al sujeto. ¿Y cómo se

puede no concretar el detalle? No soy ni dios ni político para entregar listas de valores y empeños modélicos. Cada quien debe abrirse camino. Y que Dios nos proteja, si hay Dios. De no haberlo, el abismo es muy ancho y acogedor. Algunos se contentan con el esteticismo existencial y procuran vivir con un talante que podría objetivar la *diva assoluta*, María Callas, con su silueta arrancada de la naturaleza gracias a la disciplina y con su boca de carmín, de soprano, cantando la Traviata o Norma. ¿Pero basta la estética para responder a las provocaciones de la historia?

Nuestro mundo nos duele, particularmente, porque nos abandona perplejos y sin asidero. ¿Cómo movernos en él?, ¿qué sentir, qué hacer?, ¿y si nos refugiáramos en la voluntad consciente y libre, y palpándonos responsables nos comprometiéramos con un sentido de la existencia? Un sentido del vivir implica una ética, ¿por cuál de ellas jugarse la biografía?

Al utilizar el término «ética», confesémoslo, no somos exageradamente explícitos. Aristóteles, en *Ethika Nikomekheia* –Libro I–, se sirve del adjetivo *ethike* utilizándolo a modo de sustantivo. Lo deriva de *éthos*, que significa carácter habitual o costumbre. La virtud ética en Aristóteles es el estado de alguien que cristaliza de esta forma

los buenos hábitos. En la actualidad, ética a veces significa metaética, es decir, estudios sobre los significados de palabras tales como bien, mal, justo, obligación, o bien en torno al valor lógico de frases como «el racismo es un mal», de estructura diferente, o no, a la de enunciados del estilo «las habas ya están cocidas». En ocasiones, ética apunta a ética normativa, a aquello que hay que hacer o, por el contrario, esquivar. Se trata de teorías morales o conjunto de proposiciones que dicen lo justo y lo injusto partiendo de uno o más principios. Este significado ya nos importa, pero contamos con varias éticas: utilitarismo –se debe hacer lo que procura más dicha a un mayor número de gentes–, ética de los derechos –se deben respetar los derechos individuales prescindiendo de las consecuencias en el campo de la dicha general–, ética de la solicitud –la de Levinas, por ejemplo–, ética del deber –la kantiana–, ética racional –inspirada en Hobbes–, ética de la responsabilidad –Hans Jonas–, contractualismo –Rawls–, ética de las virtudes –Aristóteles–, etc. Estas teorías resultan inconciliables entre ellas; se debe elegir. Pero Nietzsche advirtió ya, en *Mas allá del bien y del mal –Jenseits von Gut und Böse*, de 1886–, una enfermedad grave: la parálisis de la voluntad. Avisa que dicho morbo se

presenta en ocasiones vestido seductoramente con los ropajes de objetividad, de espíritu científico, de conocimiento puro e independiente de la voluntad. Nietzsche diagnostica que tal es la enfermedad europea que se vislumbraba ya en su época. ¿Llegaremos aún a tiempo para defender la irreductible humanidad del hombre?

No porque constatemos el final de un mundo vamos a gritar el final del mundo. Son asuntos distintos. Esta confusión se debe al hecho de creer que habíamos fundamentado definitivamente tanto el mundo como el discurso, según nos habían enseñado Platón y Aristóteles. Pero esta certidumbre nos la ha saqueado Nietzsche –*Die fröhliche Wissenschaft*– y ahora es necesario comenzar desde la flaqueza y la humildad. No podemos ya proceder al estilo de Platón, quien acudiendo a la remiscencia alcanza el *anhypotheton*, sostén firme del resto de saberes. En el *Sophistes e Peri tou ontos*, Platón sienta las bases de todas las seguridades, actualmente fracturadas. Aristóteles hizo lo propio en *Ta metá ta physiká* –libro *Alpha*–, pero nuestra realidad concreta, cotidiana, de carne y hueso, ha maltrecho tantas evidencias y tan grandes convicciones. No hay modo de fundamentar radicalmente al discurso. Andamos desnudos. Únicamente los terroristas son dioses omniscientes. La ma-

yor parte de políticos les van a la zaga.

Los seres humanos no señorean el caminar de la historia; esta parece burlarse de nosotros. Las costumbres de las gentes no obedecen a los saberes de los moralistas; avanzan a su guisa. El pensamiento no se muestra eficaz sobre el mundo. Podemos criticar a la posmodernidad, pero esta prosigue tranquilamente sin prestarnos siquiera atención. Los hechos humanos marchan independientemente de las ideas y de las decisiones. Cambian las costumbres y a continuación muchos padecen la nostalgia de los mores perdidos, pero, al final, la gran mayoría toma nota de las alteraciones y entonces leyes, códigos conductuales y sistemas acaban validando la mudanza. Ahí está el caso de matrimonios entre gays y entre lesbianas, por ejemplo. Lo concreto triunfa sobre lo abstracto porque lo concreto es real. Pero ¿qué es lo concreto y qué es lo real que tanta fuerza despliegan?

Tomando como centro al macrovalor de la dignidad —elaborado en el texto hebreo: «No matarás»—, establezco, a continuación, su entorno axiológico según considero acertado si no quiero renegar explícitamente de nuestra tradición europea. La dignidad no es negocio de la especie humana, sino rasgo distintivo de cada ser huma-

no concreto, de cada yo biográfico. Salvar a la humanidad no podrá jamás legitimar la calamidad de un solo individuo. Tampoco el porvenir justifica el dolor de Jorge o de Meritxell, los cuales no disponen de inmediato de otra cosa como no sea del presente. El interesado podrá renunciar a sí mismo en pro de lo general y del futuro, pero jamás el poderoso le forzará a ello. Auschwitz, Gulag, Hiroshima, Camboya, cárceles castristas, torturas en Irak nunca podrán aceptarse desde la perspectiva de la dignidad humana. Ni el porvenir, ni lo universal disculpan el atropello contra alguien. La dignidad es la tuya, la suya y la mía. ¿Y el suicidio? No, uno no es el propietario de su dignidad. Esta, la dignidad, es algo previo, es cosa del entusiasmo. *Enthusiasmós* en griego significó arrobamiento, éxtasis. El verbo *enthusiaszo* significó estar inspirado por los dioses. No se olvide que *dios* fue *théos*. Así debe entenderse el texto del *Phaidon* platónico, donde Sócrates razona de la siguiente manera:

Los humanos estamos en una especie de prisión y no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de esta [...] Los dioses son los que cuidan de nosotros [...] Los humanos somos una posesión de los dioses.

Uno no debe darse muerte a sí mismo hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa. (62, b, c)

La dignidad humana no es una propiedad que pueda comprarse o venderse. No tenemos dignidad; esta nos tiene a nosotros. Somos lo que somos en la dignidad. Agustín de Tagaste, en *De Civitate Dei* –I, XX–, asimila el suicidio al asesinato. Con todo, no puede olvidarse que los estoicos habíanse referido al suicidio sabio o a la salida razonable de la vida. La *phrónesis* –sensatez– puede invitar a salvar la dignidad gracias al suicidio. No sería, entonces, un acto de señorío sobre la dignidad, sino un acto de respeto a la misma. ¿Y la pena de muerte? Es un salvazo lanzado al rostro de la dignidad humana. La muerte para quien la recibe es un hecho absoluto, ¿puede un hombre fundar absolutamente algo?

El concepto de sujeto, de persona –el de cada cual–, palpita debajo de la dignidad del hombre. Kant, varón de la modernidad nacido en Königsberg en la Prusia Oriental, nos regaló una idea elaborada de sujeto –tan vilipendiado, este, por los posmodernos–. Nietzsche, Freud, Heidegger, etc. han proclamado la muerte del sujeto. Desprovistos de él, la autonomía de la facticidad resulta total. Aceptemos que el sujeto es limitado, pero no lo neguemos. De suprimirlo, no maravilla que Heidegger pudiera abrazarse al nazismo. Considero que la filosofía de Kant hace posible al

sujeto finito, pero responsable, en el interior de un mundo que ha perdido encanto.

Estamos de acuerdo en que no contamos con un único sentido del *ánthropos*, sino que el sentido ha explotado en sentidos. La unidad del sentido no pasa de ser un esfuerzo de la razón, pero no algo logrado. El discurso racional apunta al sistema, al sistema de sistemas, pero no lo abraza jamás. Lo concreto se presenta plural caminando por su cuenta; ahora bien, esta no es razón suficiente para reírnos de la razón. La persona humana, el sujeto, forma la mediación entre lo abstracto y lo cotidiano; la persona es dignidad, es un valor y no una naturaleza recibida. El *loquens* se planta al lado del *langage* y de la *langue*. Levinas no va a sustantivar a Dios; este es rigurosamente trascendente, lo cual quiere decir que el Eterno no está contaminado por el ser. Ello implica el que no haya prueba de Dios, ni tan siquiera habla sobre él. No es posible lo dicho en torno del trascendente, pero sí es posible el inacabable estar diciendo.

No se halla a nuestro alcance conocer de antemano el siglo XXI, pero vale la pena enfocarlo en la medida en que nos aceptamos como sujetos. De lo contrario, allá él, el XXI, y los que todavía sigan si algo continúa.

El sujeto lógico es aquello de que se afirma o niega algo. En tal caso, el sujeto se entiende como un concepto: el «concepto-sujeto». El sujeto gnoseológico, o sujeto del conocimiento, es aquel punto al cual se refiere todo lo conocido sin que él, el sujeto, forme parte de dicho todo. Es cuestión, en tal caso, del sujeto hablante, del cual las ciencias no pueden decir nada. El sujeto trascendental constituye una modalidad del sujeto gnoseológico consistente en inteligir a este como instancia fundadora, apriorísticamente, del conocimiento. El sujeto ontológico, o real, es ya una existencia y no un concepto o bien un a priori del conocimiento. Para apreciar debidamente al ser humano interesa referirse a esta tercera acepción de sujeto, especialmente en su dimensión de consciente, libre y dador de sentido.

En el último significado aludido de sujeto, este pasa a ser aquel existente que es consciente de sí, aquel existente que al pensar lo otro se piensa a sí mismo simultáneamente. Este pleno significado no se alcanza, con todo, hasta el siglo XVII con Descartes, aunque se descubran indicios en Agustín de Tagaste.

El filósofo griego Aristóteles había utilizado la expresión *to hypokeímenon* para designar el substrato – o «sub-stancia»– sobre el que se

asientan las cualidades sensibles; es decir, para designar aquel algo del que se afirman propiedades concretas. *To hypokeímenon* fue lo universal o abstracto. «La mesa es alta, redonda, marrón, suave, olorosa, sonora»; en este enunciado, «mesa» es *to hypokeímenon*, es la «sub-stancia» de los romanos, y también pasa a ser el «subjectum» o lo colocado debajo. El sujeto, en el inicio del pensar filosófico, anda, pues, desnudo de conciencia y es únicamente soporte de todo lo cambiante que se predica de él. La figura, el color, el olor pertenecen a lo variado, mientras la mesa soporta los altibajos y las modificaciones. La función pasiva del sujeto señalada, históricamente, se transforma poco a poco en función activa; lo accidental de mesa –alta o baja, redonda o cuadrada, azul o marrón, tensa o rugosa– descansa sobre lo invariable, sobre la mesa, la cual aparece como causa de lo contingente y secundario. «Mesa», en el ejemplo anterior, es el sujeto del enunciado.

Con Descartes se salta desde el sujeto del enunciado hasta el sujeto de la enunciación, se salta a aquel que habla y se pronuncia acerca del bulto del mundo. El sujeto persiste como sustancia, pero, eso sí, una sustancia pensante, consciente, un yo. El sujeto es, con Descartes, aquella realidad que produce actos intelectuales. El su-



jeto es instancia consciente, libre, dadora de sentido y capaz de querer y de hacer. «*Je suis, j'existe*» –«Soy, existo»– configura una relación necesaria, indisoluble; la existencia pasa a ser, así, la existencia de la subjetividad humana y no la existencia de la mesa, del cerezo o de la gacela.

El sujeto de tal suerte es, a la vez, fundamento –*hypokeímenon* o *substantia*– e, igualmente, yo –*ego cogitans, chose qui pense*–. «Yo», hablando de mí, afirma el estar siendo mi ser. El sujeto así entendido es algo absoluto, ya que siempre se coloca más acá de todo lo que se presenta a modo de objeto; el sujeto vive en la interioridad siendo una posición que no puede saltar al mundo y transformarse en una cosa más de él. Un compromiso en el seno de la historia que no acepta al sujeto resulta alarmante. Pobre educación si prescindimos del sujeto.

Aurelius Augustinus –San Agustín para los cristianos– nace en África romana, en Tagaste –en la Argelia actual–, el año 354. Su padre es beduino, su madre lleva nombre cartaginés. Estudia en Cartago; después se instala en Roma y en Milán. Se convierte al cristianismo en el año 387. Fue obispo de Hipona –sus ruinas pueden observarse en la Argelia contemporánea– entre 395 y 430, año de su fallecimiento.

Entre sus obras conviene resaltar la que llevaba el título de *Confessiones*; se trata, quizás, del primer libro que desnuda la intimidad del sujeto e inicia un género literario que ha sido posteriormente muy imitado. El discurso no arranca del mundo como fue el caso del astrónomo Ptolomeo (90-168) o del médico Galeno (131-201), los cuales pensaban a partir de los astros o del cuerpo humano; no, tal no es la perspectiva agustiniana. Agustín de Tagaste, en *Confessiones*, desvela su reconditez y su silencio interiores. El yo de Agustín se confiesa y da testimonio. En el prólogo a otra obra suya, *De Trinitate –En torno a la trinidad*–, exclama lo siguiente: «*Quid est cor meum nisi cor humanum?*» –*¿Qué es mi corazón como no sea un corazón humano?*–. En *Confessiones*, este corazón palpita y se dilata en diástole generosa saltando de esta manera:

He aquí mi corazón, Dios mío; helo aquí por dentro. (IV, 6, 11)

Me has hecho para ti y mi corazón está inquieto hasta que descansa en ti. (I, 1, 1)

Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo de la amada. (III, 1, 1)

Muerto mi amigo, buscábanle por todas partes mis ojos y no parecía [...]. Solo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar del amigo [...]. Y maravillába-

me que viviesen los demás mortales cuando había muerto aquel a quien yo amaba como si nunca hubiera de morir, y más me maravillaba aún de que habiendo muerto él viviera yo, que era otro él. (IV, 4, 9)

Agustín palpa su yo al retirarse del mundo de las cosas; regresando, entonces, a sí mismo a fin de descubrirse como hontanar en la apodicticidad incuestionable del yo. El sujeto, al quedar sorprendido de todo, se ve forzado a inyectarle sentido al hecho de tener que existir.

Los diarios íntimos han constituido en nuestros tiempos calcos interesantes del aporte agustiniano. El diario íntimo pone en ejercicio al sujeto desnudándole y dejándolo en sus puras carnes. André Gide ha sido un literato francés galardonado con el Premio Nóbel –1947–; en su *Journal intime*, este homosexual valioso –los hay más bien escasos– redacta unas líneas dolientes referidas a su esposa:

Lloré durante toda una semana; lloré de la mañana a la noche, sentado ante la chimenea de la sala donde se concentraba nuestra vida en común, y más lloraba de noche, después de retirarme a mi alcoba, en donde siempre esperaba que entrase a buscarme mi esposa [...], pero ella continuaba ocupándose de los pequeños menesteres de la casa, como si nada ocurriese, pasando una y otra vez a mi lado,

indiferente y pareciendo no verme [...].

Desde entonces, ya nunca más recobré realmente el gusto por la vida.

Luqsor, febrero de 1939.

El sujeto existe en *anábasis* o re-  
traimiento delante de la circunstancia o mundo. De confundirse con el universo sobreviviría solamente la pastosidad de lo que hay, sin frontera entre sujeto y objeto. No extraña, pues, que el filósofo Merleau-Ponty, fallecido en París en 1961, defina al sujeto en su libro *Sens et non sens* (1948) en el siguiente texto: «Le es esencial al sujeto percibir el objeto como más antiguo que él [...]. El sujeto, para poder ser sujeto, debe retirarse del orden de las cosas».

El sujeto humano, la persona singular, compone uno de los valores cruciales sedimentados en la cultura occidental. El libro hebreo del Génesis funda la dignidad del *adam* en su parecido a *YHWH*, a *Elohim*, al *Kyrios*; dice el *Bereshit* judío:

Atención: reclamaré tu vida a quien haya derramado tu sangre; se la reclamaré a las bestias y se la reclamaré al adam que haya derramado la sangre de su hermano.

A quien derrama la sangre del adam, otro adam derramará la suya, porque Dios hizo el hombre a su imagen. (9, 5-6)

Ser imagen de Dios consiste en no depender totalmente de las cosas del mundo. Disfrutamos de las cosas mundanales y también las padecemos; nos conforta el deleite experimentado al respirar una rosa y nos fastidia el mal que notamos en el dedo que sangra al pincharse con las espinas del rosal. Pero ser persona, sujeto, es quedar a distancia de nuestros goces y de nuestros dolores. No podemos existir sin los objetos del mundo, pero al propio tiempo estos no consiguen devorarnos del todo. A la vez estamos incrustados en el mundo y libres de él. Ser sujeto fuerza a vivir escindido entre el yo y el no-yo, vivir en el momento del salto, después de dejar el suelo y antes de apoyarnos de nuevo sobre él.

Los pensadores griegos y latinos no concedieron a la noción de persona –*prósopon*, persona– otro significado que el de máscara teatral. Los estoicos de la época imperial romana, en cambio, hicieron ya evolucionar el significado hacia el ámbito jurídico y convirtieron, entonces, a la persona en el sujeto de derechos y de deberes. La noción metafísica de persona la desarrollan las patristicas griega y latina al tomar la noción de *hypostasis* a fin de abordar tanto la trinidad de personas en Dios como el arrianismo.

Somos personas *in fieri*; la persona de cada cual no es dato algu-

no, sino tarea y ocupación. Laboramos esforzadamente para alcanzar el estatuto de personas, dominando lenguas y lenguajes por ejemplo, y luchamos contra los riesgos de despersonalización. La persona es identidad consigo misma y, por consiguiente, soledad suprema. Pero, simultáneamente, la persona se caracteriza y cobra vigor en su relación con otras personas; no, así, con los objetos del cosmos –incluidos los perros–. Sin diálogo, la persona desfallece, se debilita e, incluso, acaba deshojada. Algunos intentan dialogar con su perro; este es un quehacer imposible. Únicamente el coloquio entre humanos, directo o indirecto –leyendo, por ejemplo, un libro–, nos aleja y distingue de las cosas del mundo. La noción aristotélica de amistad o *philia* –libros VIII y IX de *Ethika Nikomákhēia*– manifiesta el sentido de la apertura del sujeto a otro sujeto. Fue Hegel, sin embargo, quien, en *Phänomenologie des Geistes*, allí donde trata de la autoconsciencia –IV, *La verdad de la certeza de sí mismo*–, sostuvo que la persona no se hace concreta sino entrando en comunicación con el otro, dándose al próximo. La persona se gana a sí misma perdiéndose en el otro. En la traducción catalana que Joan Leita hace de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Ed. Laia, Barcelona, 1985) leemos lo siguiente:

L'autoconsciència aconseguix la seva satisfacció només en un altra autoconsciència [...]

L'autoconsciència és en si i per a si en tant que i pel fet que en si i per a si és per a un altre; és a dir, únicament existeix com a reconeguda.

Hegel afirma que el yo es para sí mismo solamente siendo para otro y porque dicho otro es para mí. El diálogo intersubjetivo constituye la vertebración central del sujeto. El sujeto constituye un valor.

Además, la conciencia que tengo del otro fuerza a no perderme en el mundo de las cosas; el otro, del cual me apercibo, rompe el circuito cerrado «yo-objetos del mundo»; de este modo, el mundo se convierte en posibilidad y deja de ser imposición brutal. El otro compele a que el mundo se me vuelva indeterminado, y es la forma de presentármeme, el recíprocante, aquello que precisa el mundo. Una pared, por ejemplo, puede protegerme del acoso de alguien que me persigue de noche, pero, asimismo, puede convertirse en insegura si quien me acosa va provisto de una linterna. El otro convierte el mundo, de suyo indefinido, en algo definido, siendo el otro quien lo delimita y fija.

Me resulta posible dar la vuelta a un objeto, a una escultura por ejemplo, y con ello conocerlo en sus perfiles. No puedo, en cambio, dar-

le la vuelta al otro en cuanto sujeto. El otro se me hace presente, pues, en cuanto que ausente, ya que lo que salta a la vista, de él, es únicamente su cuerpo –Leib–. No es cosa simple dialogar con el tú, dado que este es, de modo inmediato, cuerpo extraño, extranjero. Cuántos educadores olvidan este grave asunto. Husserl plantea este problema en la quinta meditación de *Méditations cartésiennes* (Librairie philosophique J. Vrin; París 1969; según la traducción francesa de Levinas y de Peiffer). En dicha obra, Husserl señala lo siguiente: «Mais qu'en est-il alors d'autres ego? [...]» (p. 75).

La reflexión de Husserl se vuelve dificultosa reconociendo que solamente es posible un acceso indirecto hacia el otro: «Au point de vue phénoménologique, l'autre est une modification de mon moi [...]» (p. 97). Unas páginas después parece descubrir la solución al contratiempo que representa el otro en cuanto sujeto y no, precisamente, en cuanto cuerpo. Dice así:

Si nous nous en tenons à l'expérience de l'autre, telle qu'elle s'effectue et se réalise en fait, nous constatons que le corps est immédiatement donné dans la perception sensible comme corps vivant d'autrui, et non comme un simple indice de la présence de l'autre; ce fait n'est-il pas une énigme? [...] (p. 103)

Este final de la cita muestra que no es asunto llano distinguir el trato entre un ser humano y un perro, y la comunicación entre un yo y un tú. Parece que Husserl se conforma finalmente con la siguiente posición: «Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées [...]» (p.109).

El valor occidental de la dignidad humana se apoya sobre el sujeto, el yo irrepitable, pero, a su vez, este descansa sobre el diálogo con otros sujetos, diálogo que no se reduce a la conversación entre dos chimpancés o entre dos ballenas. Y esta, como acabamos de ver, es materia enrevesada. No contamos con una experiencia directa del yo de otro ser humano; el tú se hace presente indirectamente a través de su corporalidad. Una cosa es el mundo para mí, del cual es una parte el cuerpo del otro, y otra muy diferente el mundo del otro, que me resulta inaccesible. Husserl cree que la presencia del cuerpo del otro se me hace presente como cuerpo de otro y no como un cuerpo más del mundo. El organismo del otro manifiesta su subjetividad singular por medio de su rostro. Es preciso caer en la cuenta de que la relación «yo-ello», en que consiste el

saber, no podrá nunca fundamentar la relación «yo-tú». El valor de la dignidad ni se infiere ni se deduce; pertenece al ámbito del compromiso libre. Lo único que sostengo es que tal valor nos lo ha entregado la civilización occidental. Educar es relacionar dos sujetos, no dos unidades psicosomáticas. De no inteligirse de esta guisa, educar acaba en doma o adiestramiento.

Comprometerse con el valor de la dignidad postula que previamente seamos libres. La libertad es un *axios* sedimentado lentamente en la historia europea. ¿Pero, por ventura, disfrutamos de libertad? La *libertas* latina implicaba no depender de un amo, no encontrarse encarcelado y estar libre de coacción social agobiante. Libre es aquel que, en una situación dada, actúa conforme a su apreciación de lo que sea bueno hacer en tal circunstancia. El estoico Epiktetos, 50-125, que había sido esclavo, en la obra *Diatribai*, que conservamos merced a Arrhianos de Nicomedia, 95-175 (obra publicada en Stuttgart en 1965 bajo el título *Epicteti Dissertationes*), se pronuncia de la siguiente manera sobre el tema de la libertad: «Disfruta de libertad aquel que vive como quiere, al que no se puede forzar ni tampoco impedir, aquel cuyas voluntades no conocen obstáculos» (IV, I, I).

Esta libertad mayúscula la descubrimos en el Génesis bíblico –*Bereshit* en hebreo–, según el cual Elohim, o el Eterno, lo crea todo, desde la nada, de manera instantánea, intemporal y directa. Paul Klee, en tal línea, encontrará acertado arrancar desde el caos, o nada, al disponerse a pintar. Descartes vio, en la duda, en la negatividad y en la limitación, el hontanar del actuar libremente.

La libertad no está inscrita en ningún registro, ni natural ni tampoco lógico; no es resultado de causas ni derivación de axiomas. Quizá la libertad sea solamente don; sea darse, uno, a sí mismo. Donde no hay don, no está la libertad, sino la coacción, el apremio, la obligación. El ser humano es don, sin embargo, a fin de dar de sí mismo. Lo uno busca a lo segundo, al otro, al distinto. Tal vez pueda leerse al *pneuma* griego a modo de regalo, de donación, de obsequio, de óbolo.

¿No es acaso la libertad invitación a la responsabilidad? El verbo latino *spondeo* significó «prometo solemnemente, me comprometo»; *re-spondeo* fue «salgo garante de la promesa». El verbo alemán *verantworten* apunta a responsabilidad moral, mientras el verbo *haften* señala hacia la responsabilidad jurídica –*Haftung* y *Haftbarkeit*, sustantivos–. El responsable está obligado a responder puesto que salió garan-

te. La responsabilidad es inexorablemente de alguien y ante alguien. ¿Cuándo se presenta? Platón responde, en *Politeia*, de la siguiente forma: «*aitia elomenon*» (X, 617, e). Responsable en griego se dice *aitios*, el causante. La responsabilidad incumbe pues, según Platón, a aquel que ha elegido, a aquel que ha tenido el coraje de escoger.

Quien elige queda ipso facto atado, uncido, vinculado. Y únicamente subsiste obligado quien quiere dejarse obligar aunque haya perdido el recuerdo del origen de su obligación. Nada me obliga salvo yo mismo; Descartes lo dirá en el *Discours de la méthode*: «Je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire» (VI, 16).

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Jean-Paul Sartre acuñó el término *engagement* –empeño y compromiso–, que designaba la renuncia a vivir de la comodidad, proporcionada por la particular posición social, a fin de ponerse a vivir en medio de los conflictos de su tiempo con ánimo de defender lo más valioso y a los congéneres maltratados que no disponían de palabra social con qué defenderse. El compromiso supone la libertad. Sin embargo, Sartre entiende a la libertad de tal manera que topa, cuando menos aparentemente, con la tradición. Escribe en *L'être et le*

*néant* (Gallimard, 1943): «Je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même» (p. 515).

Cada cual es su propio origen y, por lo tanto, es el hontanar del sentido y de los valores. Se trata de libertad salvaje, absoluta, pero también imbécil. Escribe Sartre en *L'Existentialisme est un humanisme* (Nagel, París 1961):

L'existence précède l'essence. (p. 17)

L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. (p. 22)

L'homme [...] est condamné à chaque instant à inventer l'homme. (p. 38)

Vous êtes libres, choisissez, c'est-à-dire inventez. (p. 47)

L'homme [...] ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs. (p. 82)

La vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez. (pp. 89-90)

Si en lugar de caer en la amnesia e imaginarnos que comenzamos a partir de cero, como si aquello que nos ha precedido fuera nada, aceptamos con realismo que dependemos de la memoria colectiva, en

tal supuesto la libertad deja de ser idiotez para mudarse en tarea.

El *engagement* es donación a los demás integrantes de la comunidad sobre la base de actos individuales y libres. El don es desinteresado, asevera Séneca en *De beneficiis*, IV, 14, obra redactada probablemente en el año 59. Se opone, por consiguiente, el don, al contrato social, ya que desde el don se entiende la sociedad como una comunidad agrupada por la *philia*. El ser humano, dado a sí mismo, se descubre, a la vez, libre y en deuda.

Heidegger, en la versión francesa –en Gallimard– de *Questions* –III y IV–, valora al ser y al tiempo como donación –*Gabe*– y no como aquello que es. El ser humano es tal cuando acoge la *Gabe*, la cual viene del *es gibt* –del «hay»; hay esto o aquello–, lo cual remite al *Geben*, a la *Ereignis* –acontecimiento–. El *Dasein* no va más allá de ser un «ente-arrojado», simple facticidad, *Selbstentwurf* –autoproyecto–. La libertad, empero, al no poder fundarse, al no ser hontanar de ella misma, acaba siendo *Grund* –abismo– del *Dasein* –realidad humana–. El hombre es un «entre», entre el nacimiento y la muerte. Esta, la muerte, es el final del «ser-en-el-mundo». Incrustados en el «entre», la convivencia será don y regalo, más que débitum o justicia. La libertad resulta estremecedora; por este

motivo, las gentes no aman a la libertad. A lo sumo, llaman «libertad» a procesos endocrinos. El positivismo consuela únicamente a quienes tienen cerebro de chimpancé aunque sea con algunas neuronas más.

La libertad de los seres humanos es virtud y fortitudo y no un dejarse arrastrar por la endocrinología. Cicerón en *Tusculanae* –2, 18, 43– nos enseña que «*Virtus* proviene de *vir* –varón–. Ahora bien, aquello que le es propio al *vir* es la *fortitudo* –fuerza del alma–, cuyas dos funciones principales son el desprecio de la muerte y el menosprecio del dolor».

El término latino «virtus» traduce el griego *areté*. La virtud fue la culminación en cada individuo de lo propio y específico del ser humano. En mi estudio, al carecer de naturaleza humana según la posmodernidad, lo propio y específico del *ánthropos* no es otra cosa que la historia del pensamiento occidental. Y este ha valorado a la libertad.

Occidente nos ha enseñado que la verdad del hombre no es la verdad del jilguero. La verdad de este la impone la naturaleza, mientras que la verdad del ser humano la forma el propio hombre con la *Bildung* –cultura–. La moral, y la libertad que la soporta, no es un producto de la naturaleza, como la miel

de un panal, sino resultado de virtud, de esfuerzo, de hominización.

Según nuestros antepasados, lo primero que debe querer la libertad es el amor, querer amar. No el amor que se nos escapa, sino el amor decidido libremente. Los griegos distinguieron entre *philia* –amistad– y *éros* –amor–; los latinos, en cambio se sirvieron del verbo «amare» tanto para señalar a la inclinación amistosa como a la tendencia amorosa. El amor es valioso porque vertebra a lo humano y le proporciona una base. Sin amor, hay enjambre de abejas, pero nunca se producirá una comunidad de hombres. La Biblia hebrea en el *Deuteronomion* –término griego para designar al quinto libro de la Torah, según la versión de los LXX–, o en *elle hadde-varim* –si seguimos la tradición judía–, se refiere al amor en expresiones muy concretas y apremiantes:

Yhwh, Dios de dioses y Señor de señores, Dios grande, fuerte y terrible, no es parcial ni acepta soborno, defiende el derecho de la viuda y del huérfano, ama al inmigrante dándole pan y vestido.

Amaréis, en consecuencia, al emigrante; al fin y al cabo, ¿no fuisteis emigrantes en Egipto? (10, 18-19)

Se insiste, en un capítulo posterior acerca del amor difícil, sobre el amor que debe decidirse pues no nace de la nada:



Tanto si es cuestión de uno de tus hermanos o de un extranjero residente en tu país, bajo tus muros, no explotes al asalariado pobre y necesitado. Cada día, antes de que el sol se ponga, le darás su jornal porque pasa necesidad y está pendiente del salario. De no hacerlo así, él apelará a Yhwh y pesará sobre ti una falta. (24, 14-15)

El Deuteronomio, atribuido a Moisés –de hecho, este personaje centra todo el texto–, es un libro compuesto a lo largo del tiempo. En la versión final asume diversas reflexiones sobre tradiciones y textos anteriores. Tal como lo tenemos en la actualidad se trata de un escrito redactado después de la destrucción de Jerusalén, en 587 a.C., llevada a cabo por Nabucodonosor, y posterior, igualmente, a la conquista de Babilonia por Ciro –*Kyrach*, en persa antiguo– en el año 539 a.C. Esta ubicación histórica explica su tono de renovación después de la vuelta del exilio y la reconstrucción del Templo de Jerusalén. Palpita en la obra la esperanza del pueblo de Israel. Lo indiscutible, de todas formas, está en que el amor canta la vida valiosa de la comunidad. Nos encontramos delante de una tradición judía primordial. Y nosotros, como he defendido, procedemos también de la civilización judía. El vocablo hebreo *rasha* significa impío y es aquel que peca contra el ser humano, aquel que

abandona a su comunidad, aquel que daña a los amigos, que los traiciona. La palabra que se le opone es *tzaddik* –que en árabe, por cierto, quiere decir «amigo»–, término que puede traducirse por justo, recto, equitativo. La lengua, como vemos, es significativa al respecto.

El tema del amor llega al cristianismo por medio de Pablo de Tarso –un judío helenístico romanizado–, quien fundamenta teológicamente el amor entre los humanos. Transcurridos unos veinte años de predicación, Pablo redacta una carta para los cristianos de Roma, muy cercanos a las sinagogas judías, donde expone su doctrina sobre la reconciliación operada por Cristo. Se trata del primer texto cristiano, escrito probablemente entre el año 50 y el 55. Argumenta de la siguiente manera el amor al prójimo: «Con dificultad se dejaría uno matar para salvar a un hombre bueno. Pues, bien, Dios nos da una prueba de su amor enviándonos al Cristo, el cual murió por nosotros cuando éramos aún pecadores» (5, 7-8).

Esta razón teológica da pie, en la Carta a los gálatas –redactada hacia el año 55–, a inteligir el tránsito del estado carnal al estado espiritual como una transición del egoísmo al amor:

Las acciones que proceden de la carne son visibles: [...] enemistades, dis-

cordia, rivalidad, arrebatos de ira, egoísmos, facciones, envidias, sectarismos [...] y cosas por el estilo [...].

En cambio, el fruto del Soplo espiritual es amor, alegría, paz, tolerancia, honradez, generosidad, lealtad, suavidad, dominio de sí. (5, 19-23)

En Cristo no importan ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino solamente la fidelidad, o adhesión, que actúa por amor. (5, 6)

A vosotros os han llamado a la libertad, aunque no a una libertad que se convierta en pretexto para la carne. No. Sed esclavos los unos de los otros movidos por el amor. (5, 13-14)

Los gálatas a quienes Pablo envía la misiva eran un pueblo celta situado en Asia Menor. Ni judíos ni tampoco helenistas; eran, en consecuencia, paganos. Pablo los había convertido al cristianismo. Encontrándose en Efeso les mandó la carta de referencia. Regreso al texto de la epístola a los romanos, la carta que permite inteligir el pensamiento entero de Pablo de Tarso:

El amor no es comediante [...].

Que el amor fraterno os una mutuamente con la ternura. Rivalizad en la estima mutua [...].

Haceos solidarios de las necesidades de los hermanos. Aventajad al extranjero por la hospitalidad. (12, 9-13)

A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor de unos por otros, pues el que ama al otro tiene cumplida la Ley. (13, 8-9)

De las tres cartas atribuidas a un tal Juan –el cual no parece ser el mismo a quien se asigna un Evangelio–, la primera, escrita hacia el año 100, resulta especialmente reveladora del valor del amor entre las primeras comunidades cristianas. Una vez más, descubrimos en ella un discurso teológico del amor:

El que no ama no conoce a Dios porque Dios es amor. (4, 8)

Estimados: si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros; a Dios nadie lo ha visto nunca. Si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros y su amor está realizado entre nosotros. (4, 11-12)

El redactor cristiano de esta carta, fuera quien fuese, logra conjugar la mística –«Dios es amor»– con el realismo más concreto –«no se puede amar a Dios, a quien no se ve, si no se ama al hermano, a quien estoy viendo»–. La concreción empírica del amor salta con fuerza en el siguiente texto de la misma misiva: «Si uno posee bienes de este mundo y, viendo a su hermano en la miseria, le cierra su corazón, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios?» (3, 17).



La dignidad humana nos ha hecho pensar en el derecho a la vida, a la igualdad y a la libertad, direcciones de la dignidad que únicamente pueden tomar cuerpo en una sociedad justa y en solidaridad. Esta última no comienza siendo intersubjetividad, sino intercorporeidad como nos ha enseñado la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. La solidaridad idealista no es más que evasión. El otro aparece de modo inmediato como cuerpo, como cuerpo que no es, por cierto, objeto –coliflor o gacela–, sino comportamiento. Sus gestos de alegría, o bien de odio, son él mismo; la actitud alegre no significa la alegría, es alegría de alguien. El ser humano no es un organismo habitado por una conciencia; se trata de una unidad expresada en comportamientos. La relación con el semejante no es otra cosa que una extensión de la propia capacidad. Cuando me comunico lingüísticamente con él realizo un comportamiento que intenta decir la realidad sin agotar jamás a esta. La comunicación lingüística no logra nunca la comunión. Pero en el acto de decir –y no en lo ya dicho– se establece la comunicación y queda el otro directamente apuntado.

Vivimos en el interior de sistemas de interacción, articulados por medio de lenguajes y lenguas, redes simbólicas de gestos, expresio-

nes y otras maneras de estar en el mundo social. La biografía de cada cual se encuentra entretrejida en la de otros y entremezclada en sus narraciones. Así, se forja de forma inaplazable el nosotros. El concepto hegeliano de *Aufhebung* ayuda a entender el proceso que conduce de la confrontación «yo-tú» hasta la solución del nosotros. El verbo alemán *aufheben* reúne en sí dos significados opuestos, el de conservar –*aufbewahren*– y el de suprimir –*hinwegräumen*–. Las lenguas latinas carecen de tal riqueza lingüística; podría, sin embargo, traducirse tal noción con el verbo «asumir», siempre que con tal significante quiera señalarse el hecho de superar la contradicción, no eliminando uno de los dos términos, sino reconduciendo ambos y conservándolos en un plano superior que los sintetiza y abraza. El nosotros es la síntesis del yo y del tú y, en modo alguno, la simple negación de uno de los dos. No es posible la educación sin el nosotros a la vista.

La solidaridad es más *Gemeinschaft*, comunidad concreta y viva en la que cada yo es apertura hacia los «otros como yo», que *Gesellschaft* o asociación impersonal en que se da cabida a los «otros que yo». Ello empalma con un dato significativo de nuestra tradición occidental. Me refiero al triunfo, dentro del movimiento monástico, de

la forma cenobítica por encima de la modalidad eremítica o de los anacoretas. Cenobio y cenobita derivan del griego *koinobion*, vida en común –*koinós*, común, y *bíos*, vida–. El modo de vida cenobita era vivible; en cambio, el eremita, el ermitaño, intentaba vivir en soledad áspera. *Éremos* en la lengua griega significó desierto, yermo, deshabitado; el eremita vivió en la intemperie, en lo inhumano. *Anakhoretēs* –de *anakhoréō*, me retiro– fue el anacoreta, aquel que huía del mundo habitado por humanos. Finalmente triunfó la vida en común, en solidaridad.

La biografía de Dom Helder Camara, arzobispo de Olinda y Recife, en Brasil, fallecido en 1999, es un ejemplo viviente de solidaridad con aquellos que carecen de voz porque andan faltos de cultura y están, así, desprovistos de unos recursos mínimos para enfrentarse con las urgencias de la cotidianidad. La misma Unión Europea, más allá de los intereses económicos, podría representar un intento de solidaridad entre pueblos que históricamente se han odiado. Esta solidaridad, tal vez, se encuentre en la línea esbozada por Heráclito hace 25 siglos con estas palabras: «Lo que se opone tiende a la convergencia, y partiendo de cosas divergentes se construye la más hermosa de las tramas. Al fin y al cabo,

todo llega a la existencia según la discordia».

La solidaridad no consiste en uniformización, sino que presupone la diferencia. Ello se opone a la concepción de los políticos centralistas y autoritarios, quienes inteligen al ser humano como si de una ballena o de un simio se tratara. España no puede reducirse a una colonia de monos uniformados, ya que la ciudadanía es diversa.

Si el primer núcleo vertebrador de valores occidentales ha sido la dignidad, el segundo centro organizador de la axiología es el conocimiento. Grecia encarnó con esplendidez dicho valor, hontanar de otros valores. El verbo *epístēmai* –situarse por encima de– dio el sustantivo *epístēmē*, que hemos traducido, con mayor o menor acierto, con los términos «conocimiento» y «ciencia». Las bestias conocen también; Aristóteles en las primeras páginas de *Ta metá ta physiká* se referirá, así, a la *aísthēsis* –sensación o mero hecho de sentir– y a la *empeiría* –capacidad de retener y organizar las impresiones sensitivas–. La *empeiría* supone experiencia, memoria. Los conocimientos específicamente humanos, si seguimos a Aristóteles en la obra recién indicada, son la *tékhnē* –saber modificar las cosas–, la *phrónēsis* –cordura o saber actuar en la vida según el bien y el mal–, la *epístēmē*

–saber algo por causas necesarias–, el *nous* –intuición de los principios racionales, como que A es igual a A, de los cuales se desprende un discurso forzoso– y, por último, la *sophía* –saber que aúna *nous* y *epistème*–. Para Platón, la *epistème* –saber científico, riguroso y convergente– se oponía a la *doxa* –saber de opinión y, en consecuencia, divergente–; tal oposición queda patente en *Politeia e Peri dikaiou* –V, 476a-480a–, donde se puede leer: «Ha de denominarse científicos a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no a los entusiastas de la opinión».

El planteamiento epistemológico de Aristóteles originó una consideración del conocimiento que subrayó la dimensión carnal por lo menos en el origen de este. El poeta catalán Joan Oliver –Pere Quart–, fallecido en 1986, subraya tal carnalidad en el conocimiento de la existencia con los versos siguientes:

Ara que hi penso...  
 Tinc tantes coses entre mans.  
 Fins urgents.  
 No em recordava que també  
 he de morir  
 [...]  
 A partir de demà  
 repararé l'oblit.  
 Volenterós,  
 amb seny, entusiasme,  
 esparpillament.

Cuando Husserl, en la quinta meditación de *Cartesianische Meditationen* –*Méditations cartésiennes*– trata el tema de la relación con el otro, parte del yo como de un absoluto, tal como ya hizo Descartes, con lo que le resulta laborioso superar el solipsismo. Ahora bien, se separa del planteamiento cartesiano en que, mientras Descartes hace garante de la objetividad del *ego cogito* a una realidad exterior –un Dios veraz y bueno–, Husserl coloca la garantía de la objetividad en la intersubjetividad. Le queda, sin embargo, por resolver la manera de acceder al otro desde mi *ego cogito*. Pues bien, Husserl conoce al otro, en tanto que otro, sirviéndose de la experiencia corporal. El otro, como sujeto, jamás puede dársele directamente; me alcanza indirectamente a través de su *Leib*, su cuerpo viviente. Le conozco como «tú» percibiendo su *Leibkörper* –su «cuerpo-de-carne»–. Únicamente se me entrega de forma originaria la carnalidad del prójimo; él, su yo, nunca es fenómeno para mi «apercibirme de». El ego y el alter ego se relacionan, se conocen, sobre la base de la similitud carnal. El cadáver, en cambio, ha borrado al sujeto del otro; su cuerpo ha dejado de ser *Leib* y ha pasado a ser banal *Körper*, como el del jabalí cazado. Es la diferencia entre el cuerpo vivo y el cuerpo muerto. Conoce-

mos desde nuestro cuerpo vivo como sostiene Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception*; el cuerpo vertebra al esencial *être-aumonde* –«ser-hacia-el-mundo». Conocer humanamente implica fallecimiento y punto final. No hay vida sin muerte. Y canta el vate catalán Joan Salvat-Papasseit:

Tot aixó bé m'espera  
si m'aixeco demà.  
Si no em puc aixecar mai més,  
heus aquí el que m'espera:  
– Vosaltres restareu,  
per veure el bo que és tot:  
i la Vida i la Mort.

Los restos mortales de un ser humano manifiestan brutalmente que desapareció tanto el *ego cogito* como el *tu cogitas*; el conocimiento se vuelve impracticable por falta de *Leibkörper*. Conocemos a partir de la conciencia inmediata que el yo tiene de sí –*ego cogito*–, de su flujo temporal, el cual no se produce sin *Leib* –*leben*, en alemán, es vivir–, sin carne viva, sin *sarx*, según la lengua griega. Husserl lo expresa de la forma siguiente en *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*: «Captar la exteriorización, la expresión, de los actos y de los estados psíquicos, se lleva a cabo siempre a través de la carne en cuanto que carne». Descarnados, no resulta posible el conocimiento aunque sea cuestión de conocer, por ejemplo, la *lex des-*

de el *ius*. La bioquímica del cerebro resulta inescapable.

Es cosa manifiesta que el valor del conocimiento se ha realizado impetuosamente y con éxitos sucesionales en la esfera de la ciencia. Galileo veía en la naturaleza un libro escrito en lenguaje matemático que la Física tenía que descifrar. Esto produjo la ilusión, entre los físicos posteriores, de que estaban observando el mundo tal como es. Del siglo XVII al XIX, desde Galileo hasta James Maxwell pasando por Newton, todos imaginaron conocer el mundo tal como era en sí. Han sido Einstein con la relatividad y Bohr con la mecánica cuántica quienes han puesto en entredicho la metafísica de la física clásica. Con todo, la ciencia sigue con su ambición demiúrgica.

Paralelamente al saber científico, el valor del conocimiento ha estado siempre abierto a metas humanistas. Al fin y al cabo, el mundo abordado por los científicos es un mundo carente de sentido que se ciñe a estar ahí. Aristóteles, en cambio, había ya distinguido entre *epistème* –ciencia– y *phronesis* –cordura–. Se han producido, igualmente, discursos sobre la libertad e igualdad humanas. El ser humano es *capax veritatis* –capacidad de verdad; de buscarla, claro está–. Se busca la verdad dialogando. Más todavía: se dialoga bajo la idea de

verdad. Dialogar, de este modo, supone comprendernos mutuamente como seres libres. Puedo decir la verdad, si puedes decir la verdad; puedo mentir, si puedes mentir. Ello es señal de que tanto tú como yo somos, ambos, libres. Todos somos iguales delante de la verdad. La igualdad de todos los hombres es una herencia helenística; cínicos, escépticos, epicúreos y estoicos defendieron la igualdad humana. El acto de conocer nos ha conducido, según acabamos de ver, delante de los valores de la verdad, la libertad y la igualdad, pero igualmente nos ha presentado al *áxios* de la carnalidad.

El conocimiento humano –no, así, el perruno o el gatuno– es reconocimiento; nos conocemos mutuamente como reciprocantes. Alfred Schütz en *Strukturen der Lebenswelt*, obra redactada con Luckmann, expresa la siguiente idea: «Existen otros hombres en este mundo mío y no solo de manera corporal entre otros objetos, sino en cuanto que dotados de una conciencia que es esencialmente igual a la mía. Mi mundo cotidiano deja de ser mi mundo privado para mudarse en mundo intersubjetivo».

Ahora bien, la acción intersubjetiva humana se mueve vertida hacia el futuro, hacia el porvenir. Y el conocimiento que las religiones producen brota en este humus.

El conocimiento es también conocimiento, acertado o bien equivocado, del sentido absoluto. Esta ha constituido una insistencia en los saberes elaborados históricamente en Europa. No hemos aceptado la reducción del saber al conocimiento tecnocientífico; además, nos hemos inquietado por el para qué último de todo. Incluso los existencialistas, al elaborar el concepto de contingencia –no hay Dios y somos nosotros nuestro propio origen, nuestra explicación y nuestra última justificación–, incluso los existencialistas, decía, con su noción de contingencia, han dejado en sus puras carnes la desazón que nos mordisquea el alma cuando tratamos de inteligirnos. Otros se han lanzado desafiantes hacia el conocimiento de la divinidad para calmar tal hormigueo sosteniendo, por ejemplo, que la persona humana es el *apóstolos* –enviado– de Dios. Así puede interpretarse, por ejemplo, *Éxodo* (23, 21). La teonomía –no teocracia– que empapa la *Torah* judía se coloca en la misma línea de discurso. La mística –sea la griega del pseudo-Dionisio, la catalana de Ramón Llull, la renana de Eckhart o la castellana de San Juan de la Cruz– es un conocimiento, un salto a-racional hacia el Absoluto, distinto de las actividades sensible e inteligible. La mística es, además, un conocimiento directo de lo di-



vino al margen de la institución eclesial, al margen de la autoridad.

El conocimiento ha valorado en Occidente el porvenir absoluto del ser humano; el cristianismo y, después, el marxismo son resultados de este esfuerzo y de este ánimo. El primero resolvió fuera de la historia la pregunta por lo definitivo, mientras el marxismo imaginó la solución en el interior del proceso histórico aunque fuera en su meta o término. Para el cristianismo, Dios es el porvenir absoluto que no ha llegado todavía. Tal futuro divino no es, sin embargo, un objeto más de conocimiento al lado de una fórmula bioquímica o del cálculo de la densidad de una estrella. Heidegger comentó, durante el semestre del invierno de 1920-1921, la primera carta de San Pablo a los cristianos de Tesalónica en la Universidad de Freiburg im Breisgau. Se refirió al tiempo cristiano como *kairós*, que consiste en la facticidad en cuyo seno se produce la sazón de todo. El *Dasein* se da a sí mismo su tiempo. Pablo de Tarso había escrito, en la carta en cuestión, lo siguiente:

Acerca del tiempo y de los momentos [...] sabéis perfectamente que el día del Señor llegará como un ladrón de noche [...]

Dios no nos ha guardado para su cólera, sino para que obtengamos la libera-

ción gracias a nuestro señor Jesús, Cristo, el que murió por nosotros para que, despiertos o dormidos, vivamos en unión con Él.

El tiempo configura la modalidad propia de ser del *Dasein*, dice Heidegger, en contra del tiempo de las cosas. A estas, el tiempo las mide; no es, este, el caso del *Dasein*, el cual existe en cuanto anticipa –*Vorlaufen*– la muerte. La llegada de Cristo, la Parusía, no supone la espera de un acontecimiento futuro, sino que invita a vivir despiertos ante la inminencia de la arribada de Cristo. Esta ha sido la lectura heideggeriana del texto paulino; el futuro absoluto queda comprimido en el paso del tiempo, el cual consume, acaba y perfecciona el caminar del hombre. Tampoco, en la respuesta heideggeriana, ha faltado el interrogante acerca de lo concluyente e irrevocable.

El ser humano se autoconoce a modo de conversión incesante –la conversio latina, la *metánoia* griega–. Agustín de Tagaste describe esta actividad constituyente en *Confesiones*: «Me volvías hacia mí mismo, quitándome de mi espalda, a donde yo me había puesto para no verme, poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso» (8, 7, 16). Y, en el mismo libro, Agustín expone su conversión en los siguientes térmi-

nos: «Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaerem nec aliquam spem saeculi hujus» (8, 12, 30) —«De tal modo me convertiste a ti que ya no apetecía esposa ni abrigaba esperanza alguna de este mundo»—.

La conversión antropológica no es asunto de un momento, sino talante existencial que nos conduce sin reposo hacia lo mejor. El «altermundismo» de inicios del siglo XXI, que substituyó verbalmente al antimundialismo —en vez de «anti» se predicó el «alter»—, objetiva en movimientos sociales a la categoría antropológica de la conversión. Es preciso, para comenzar, pensar diferentemente acerca del *ánthropos*. Aquiles fue el modelo griego de la guerra; Ulises, en cambio, fue el modelo de la paciencia, la memoria, la fidelidad y el regreso a los orígenes. Ulises existió en conversión perseverante hacia un mundo mejor que el conflicto bélico. Francesco, el de Assisi, en el siglo XIII, quiso acercarse a la verdad del ser humano sirviéndose de la pobreza. Su acto libre de no-poseción ponía a la luz un *ethos* que había decidido realizar un gesto de conversión que evitaba las distracciones. Conocemos con miras a llegar a lo mejor.

El tercer núcleo que organiza valores occidentales recibidos de la tradición es la técnica, la tec-

nología. Ciencia helénica y técnica latina se unen en el valor de la eficacia. Frente a esta, se planta el profetismo hebreo, cuyo valor fundamental es la dignidad del ser humano —de la cual hablé ya anteriormente—.

La noción de *tékhnē* la fueron precisando los griegos ya desde los escritos atribuidos a Homero. Desde el inicio, la *tékhnē* se refirió a las actividades prácticas, a la producción, y no a la *theoría* o contemplación. Siguiendo a la *Metafísica* de Aristóteles —A 1—, la *tékhnē* es una disposición —*héxis*— cuyo propósito es la fabricación de cosas —*poietiké*, del verbo *poieo*, «yo hago»—. La naturaleza —*Physis*— no produce técnicamente; este hacer es específico del *ánthropos*. El hombre produjo, por ejemplo, el Partenón proyectado por Fidias y realizado por los arquitectos Ictinos y Callicrates, como, asimismo, produjo terapias gracias al aporte de Hipócrates —Hippokrates— de Cos, quien había estudiado con detenimiento las fracturas óseas y las luxaciones. El *tekhnítes*, el técnico, supera al simple experimentado en que no solamente cura, pongamos por caso, sino que, además, sabe por qué cura; el curandero, en cambio, se limita a curar, es bestia simplemente experimentada.

Roma se valió de la palabra «ars» —genitivo «artis»— para señalar se-

mánticamente hacia lo que indicaba el término griego *tékhne*. Así, Quintiliano habla del *ars armorum* —«arte de la guerra»— y Plinio se refiere al *ars medendi* —«arte de curar» o medicina—. Nosotros hemos acuñado las expresiones «artes liberales», «artes y oficios», «malas artes», etc. Cuando nos referimos a lo bello, hablamos entonces de «bellas artes». Pero se utilizan más los términos «técnica» y «tecnología», que empalman con el vocablo griego *tékhne*. Roma fue excelente en técnicas: arquitectura, urbanismo, vías de comunicación, acueductos, estrategias militares, habilidades quirúrgicas, administración del Estado, abogacía, cocina, agricultura, comercio, minería, etc. La técnica eficaz fue un valor mayúsculo que hemos heredado.

La reflexión en torno de la historia de las técnicas occidentales deja al descubierto que, en un primer momento, se entendió la técnica como actividad neutra, no ética, porque las tecnologías solo eran instrumentos intermediarios de la acción productiva. Pero, finalmente, hemos visto cómo las técnicas se volvían autónomas y prescindían de las finalidades humanas. Las técnicas han pasado de dominadas a dominantes. Han dejado de ser neutrales. Las técnicas permiten que unos hombres subyuguen a otros y que todos se pongan a someter a

la naturaleza. La tecnología —la propaganda, v. gr.— ha hecho posible el *homo homini lupus* —«el ser humano es un lobo para otro ser humano»— de Hobbes. Actualmente se han unido hombres y máquinas hasta formar el híbrido hombre-máquina; este híbrido se muda en lobo para la naturaleza. Heidegger se refiere incluso a que el ser mismo ha quedado capturado y detenido por la tecnociencia.

¿Técnica o tecnología? Bajo la influencia del inglés *technology*, han acabado siendo términos sinónimos aunque puedan establecerse diferencias que ahora no considero.

El enciclopedismo ilustrado introdujo las ciencias en las técnicas a fin de aumentar la eficacia de estas apartándose, así, tanto de Arquímedes como de Galileo. En la actualidad, la informática es algo más que una técnica derivada de la microelectrónica; es la informatización de la sociedad. Estos hechos recientes no suprimen al valor de la técnica, tan abrazado por los romanos, pero plantean la necesidad de repensarla. La tecnología informática ha introducido novedades serias en el concepto de técnica: hasta hace poco las estructuras se expresaban matemáticamente; en el momento presente, gracias a la informática, las estructuras —naturales o bien sociales— se tratan con máquinas. La informá-

tica es una tecnología que modifica a la sociedad, a los seres humanos, tanto a las maneras de producir como a las formas de pensar y de sentir. Los romanos sabían construir puentes, pero era más por experiencia que gracias a la ciencia. A partir del siglo XVII, las técnicas se desarrollan sobre la base de las ciencias. Lo que sucede hoy, además, es que hemos dejado de ser los señores de ciencias y de técnicas. Marcuse –*One Dimensional Man*– y Habermas –*Technik und Wissenschaft als Ideologie*– han hecho notar que el progreso anda atado a la ideología de la ciencia y de la técnica, ideología que, bajo la capa de la neutralidad de tales saberes, valora lo operativo por encima de lo humano. Uno y otro pensadores invitan a reflexionar sobre los criterios que permiten distinguir entre técnicas de acceso al conocimiento, conocimiento y funciones del conocimiento. Sin tal triple distinción, no será posible elaborar el nuevo sentido de la técnica o tecnología.

Sea como sea, la técnica de suyo consagra un valor antropológico de Occidente. La técnica se manifiesta como técnica quirúrgica, técnica didáctica, técnica productora, técnica arquitectónica, técnica de organización de empresas, técnica de los medios de comunicación social, etc. Ciencia y técnica eficaces

constituyen dos hontanares axiológicos que nos ha confiado la historia europea. Pero no bastan; se nos ha contado, de igual modo, que la dignidad derivada del profetismo judío es un valor, hontanar de otros, situado según la tradición recibida por encima de cualquier otro valor. Para empezar, debe emplearse el criterio de la eficacia; pero, de presentarse un conflicto entre sujetos humanos, este debe resolverse según el criterio último del valor de la dignidad de cada yo de carne y hueso. Ni fundamentalismos islámicos, ni guerras preventivas, han respetado nuestra tradición occidental. Los simios tienen herencia genética; nosotros, además, disfrutamos de herencia cultural.

Las técnicas educadoras merecen un subrayado específico. Al respecto, me refiero a un texto del Concilio Vaticano II, no por tratarse de un documento religioso, sino por ser cuestión de un argumento representativo de la mentalidad occidental. En la *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud*, promulgada el 28 de octubre de 1965, podemos leer lo siguiente:

Todos los seres humanos, de cualquier raza, condición y edad, por poseer la dignidad de persona, tienen derecho alienable a una educación [...].

Declara el Concilio que los niños y los adolescentes tienen derecho a que se

les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal.

Se invita a la educación moral. ¿Cómo fundarla si previamente no se ha proporcionado el sostén de la moral? Cada época ha engendrado su axiología y ha pedido que se tenga el coraje de abrazarla. La pregunta, entonces, salta a la vista: ¿basta con transmitir la herencia moral que hemos recibido? Esta interrogante remite a qué modelo antropológico se debe aceptar. ¿Qué ser humano pretendemos formar con la educación? Indiscutiblemente, se quiere formar al ser humano del mañana; al fin y al cabo educamos principalmente a infantes, púberes y adolescentes, y no a adultos. La voluntad educadora es voluntad de futuro. ¿Qué humanidad queremos para el día de mañana? Mi investigación entera ha procurado responder a tan apremiante cuestión. Como afirma Gadamer, antes de ser nosotros, somos historia; no resulta factible apuntar en Occidente hacia el porvenir si ignoramos cómo se ha sedimentado en Europa un modelo de hombre que insiste en continuar. El futuro sería una fofa fantasía, planteado desde el presente, a no ser que se arranque de lo que Europa ha pensado antes con obstinación.

Nuestros antepasados, desde Jerusalén, Atenas y Roma, han hablado entre ellos –pragmática lingüística–, juntos unos con otros, y frente a otros, con el dolor, la alegría y la perplejidad en el corazón. El lenguaje fue y ha sido *Gespräch* –diálogo–, camino hacia el entendimiento de todos. Este, y no otro, constituye el último sentido de la comunicación. El habla, además de juicio y razonamiento, es pregunta y respuesta. Hablamos no solo para comunicarnos las bagatelas cotidianas, sino igualmente con ánimo de dirigirnos hacia algo que podamos tener en común. Hablando entre sí, las féminas y los varones del área europea han ido construyendo a lo largo de la historia un *Weltall*, un *universum*, un *kosmos*, precisamente el llamado occidental. El mundo no es adición de átomos, de neuroconductores, el mundo que nos agobia y desasosiega es destacadamente *Menschenwelt* –el mundo del ser humano–. El mundo es el mundo del hombre, un mundo que deviene, que acontece y que jamás queda concluido. El mundo para nosotros es el de Occidente, elaborado con sangre y sollozos y con algún que otro menudo gozo. A partir de aquí puede pensarse una moral de cara a lo venidero, una moral para el rejuvenecimiento.

Nuestra tradición ha forjado, con el paso del tiempo, los derechos

humanos. Entre estos derechos, quisiera subrayar el derecho del inculto a la cultura, sea cuestión de un párvulo o bien de un analfabeto. La cultura puede ser del cuerpo, de la razón, del espíritu o penetración en lo esencial, del alma o capacidad de buscar el porvenir total, del corazón o sentido de la bondad. Cada cual es persona; esto quiere decir que no puede someterse a nadie a un juicio absoluto.

Las pedagogías del cómo propondrán métodos didácticos y no deben perder de vista el legado axiológico de nuestra civilización. Montessori, que había estudiado la medicina y la psicología experimental alemana de Wundt –producida en el siglo XIX–, pudo escribir, en la línea de la eficacia, lo siguiente –que ha sido extraído de *Il metodo della pedagogia scientifica* (1909), que yo he trabajado en la traducción francesa (*Pédagogie scientifique*), Ed. Desclée de Brouwer, 1958–: «Pensaba que si, un día, la educación especial, que había desarrollado de forma llamativa a los discapacitados mentales, se aplicaba al desarrollo de los niños normales, el milagro se ampliaría a todos». Y, de esta manera, se aplicó un método fisiológico a los niños normales. Tal preocupación y tal práctica estaban alimentadas con los valores recibidos, que dejaban de ser vulgar exhibición.

El pedagogo Freinet visitó en 1925 a la Unión Soviética y se encontró con la señora Krupskaja, compañera de Lenin y ministra de Educación. Freinet, no así Ferrière o Dewey, quiso cambiar a la sociedad en la misma línea seguida por Makarenko. Los cuatro, a pesar de la revolución de octubre de 1917, se movían en el seno de una axiología europea. Las técnicas educadoras tienen que ser eficaces, pero sobre todo deben vivir de la justicia, de la libertad y de la igualdad, valores objetivados en Europa aunque no practicados. Tampoco la Unión Soviética los puso en marcha más allá de la verborrea. Pero una cosa es cierta: todos estos pedagogos estaban arrastrados por una axiología que se inició en el judaísmo, en el helenismo y en la romanidad. Incluso la revolución social fue defendida, en el siglo XIII, por Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*: «Derribar al tirano no constituye una sedición, salvo en el caso en que su caída traiga peores males de los que había mientras él dominaba» (II<sup>a</sup>, qu. 42, art. 2).

Abandono la fugaz incursión en el dominio pedagógico para señalar la importancia de la técnica en las cuestiones de la justicia. A esta no basta con contemplarla; además se debe trabajar para acercarnos a ella. Pero las técnicas para traer –o,

al menos, aproximar— la justicia a los hombres no solamente deben ser eficaces —movimientos sindicales y revolucionarios, tribunales de justicia, cárceles, cuerpos policiales, etc.—, además dichas técnicas no deben despreciar a la misma justicia. Puede entenderse a la justicia como paralela a la moral, sin fundirse con la ética. San Pablo escribió lo siguiente, en la versión latina de San Jerónimo: «*Video meliora proboque; deteriora sequor*» —«Veo lo bueno y lo apruebo, pero sigo lo malo»—. Esta frase concisa encierra la clave para distinguir entre moral, que se ocupa del bien, y Derecho, que se ocupa de los temas de la justicia. La moral conoce lo bueno e invita a conformarse con ello; ahora bien, más allá del conocimiento, están los hechos, la facticidad. Estos hechos, con frecuencia, vuelven la espalda a la ética y caen en lo injusto —«pero sigo lo malo»—.

La formación moral de Israel se llevó a cabo bajo el concepto de justicia, según canta el salmo 15:

Yhwh,  
alguien se hospeda en tu tienda,  
alguien se instala en tu montaña  
santa.  
Sí, es aquel que avanza con  
honradez, practicando la justicia con  
integridad.  
Aquel que habla sinceramente  
y no actúa contra sus amigos, aquel  
que no insulta al prójimo. (1-6)

El libro del profeta Isaías, del siglo VIII a.C., coloca a la justicia por encima del culto religioso. Clama así el texto:

Dice Yhwh:

Estoy harto de holocaustos de  
carneros, de grasa de terneros gordos  
[...].

La sangre de toros, de corderos y de  
machos cabríos no me agrada [...].

Aunque multipliquéis las plegarias,  
no os escucharé; vuestras manos  
están llenas de sangre.

Lavaos, limpiaos, apartad de mi vista  
vuestras malas acciones.

Cesad de obrar mal, aprended a  
obrar bien [...],

defended a la viuda, proteged los  
derechos del huérfano.

Entonces, venid y podremos hablar,  
dice Yhwh; vuestros errores  
manchados de púrpura blanquearán  
como la nieve. (1, 11-18)

Platón meditó seriamente en torno de la justicia en *Politeía e Peri dikaiou*, en el libro V. Confiesa que no es posible denunciar de injusta a una conducta como no podamos referirnos a una Idea de justicia que no sufra mudanza. De lo contrario, todo resulta posible. La Idea eterna de justicia permite protestar contra las injusticias concretas. De no contar con una Idea eterna de justicia, no importa qué acto puede ser justo o bien injusto, a gusto del consumidor. El poeta catalán

Miquel Martí i Pol, muerto en 2003, aborda el tema político de la patria, de vascos o catalanes por ejemplo, desde una supuesta justicia inquebrantable. Dicho poeta escribió los siguientes versos:

En pur silenci  
hem preservat uns àmbits.  
Edifiquem-hi  
tenaços, una pàtria,  
l'àmbit de tots els àmbits.

¿Acaso a los políticos les interesa la justicia cuando, según parece, lo que les importa es ganar unas elecciones y lo que de ellas se deriva como son dineros y poder y esto aunque se trate de socialistas? Y, sin embargo, el ser humano es el animal al que se le ha confiado la hermenéutica, o discernimiento, del sentido de la convivencia en una comunidad en la cual libertad y justicia puedan al final abrazarse.

Desde Platón y Aristóteles, pasando por Tomás de Aquino, la noción de justicia encierra una cierta idea de igualdad. La cuestión que se abre es la siguiente: ¿cómo aplicar en el mundo de los hechos la justicia eterna? Salta, impertinente, la pregunta: ¿acaso puede existir un derecho que sea injusto? La justicia concreta, histórica, no existe. ¿Cómo juzgar de injusta, en tal supuesto, a una ley positiva o a una conducta callejera?

John Rawls, en *A Theory of Justice* (1971), considera que dos seres humanos dotados de racionalidad se pondrán de acuerdo sobre lo que sea justo. Sin embargo, según *Justice as Fairness* (1985), el mismo pensador norteamericano replantea el tema considerando que son razonables las condiciones que los miembros de una sociedad proponen para definir lo justo en la cooperación social. Tal vez sea prudente calificar de justo aquello que está unido a la idea de verdad, mientras que lo razonable queda condicionado por la facticidad social. La justicia no va más allá de ser una idea reguladora de conductas, las que, sin ella, caerían en la locura y la extravagancia. Cuando se ponen en marcha técnicas justicieras no pueden olvidarse los planteamientos anteriores.

Para poner término a esta meditación, diría que la *paideia*, o cultivo de lo humano, necesita de la *theoría* –ciencias–, de la *práxis* –moral– y, también, de la *tékhnē* –modificación de la realidad–.

Europa arrancó del judaísmo –siglo XI a.C.– y desde este, a través del paganismo grecorromano y del helenismo –desde el siglo III a.C.–, dio paso al cristianismo –de forma clara después de 325, primer Concilio de Nicea–. El Islam, fundado a inicios del siglo VII, proviene también de la *Weltanschauung*



hebrea pero no ha transitado todavía –quizás no lo haga nunca, quizás no pueda hacerlo– por la modernidad, mientras que el cristianismo ha sufrido la noche de la Ilustración sin haberla superado, sin embargo, con éxito. Semitismo –ámbito judío e islámico– y cristianismo carecen de palabras con las que dialogar. Se trata, según estimo, de quién vence sobre quién. Sin embargo, no debe olvidarse que lo que parece imposible acaba realizándose.

Está a nuestro alcance burlarnos de los valores que la tradición nos ha legado, pero ¿resulta prudente perecer como idiotas por no tener el coraje de hacerle frente al poderdemente?

El humanismo del siglo XXI no brotará, así, de improvisto e inesperadamente, sino que se alimentará de su tradición. Europa –Occiden-

te– configura una historia. La comprensión de sí mismo se obtiene por medio de la comprensión de la historia de los símbolos culturales; en los cuales y desde los cuales adquirimos forma y consistencia. En *La crise de l'immensité européenne et la philosophie*, de Husserl –según la traducción de Ricoeur; Aubier, París, 1977– leemos lo siguiente: «Le plus grand péril qui menace l'Europe, c'est la lassitude».

El riesgo europeo reside en el cansancio, en el fastidio y, tal vez, incluso en el asco. Sin esperanza desfallecen los valores y las tareas. ¿Por qué no volver la mirada hacia el a priori cristiano? Quizás cobren, de esta manera, vigor y lozanía nuestras alas de futuro y de posteridad, siempre, claro está, que se trate del cristianismo primigenio y no del prostituido con los siglos.