

En favor de la cultura

Thomas DE KONINCK
(Universidad Laval de Quebec)

¿No es inoportuno hablar de cultura ante lo que George Steiner ha llamado la “derrota absoluta” que representa para la humanidad “nuestra familiaridad con el horror”? Pues “el arte, las preocupaciones intelectuales, las ciencias de la naturaleza, las numerosas formas de erudición, florecían muy cerca en el tiempo y en el espacio de los lugares de exterminio y de los campos de muerte” nazis. ¿No ha habido una “fractura entre la educación y la práctica política, entre la herencia de Weimar y la realidad de Buchenwald a algunos metros de allí”? La poscultura que representa Auschwitz ¿no ha instalado el Infierno de Dante “sobre la tierra”? Recordemos que Steiner reprochaba al ensayo de T. S. Eliot *Notes towards a Definition of Culture*, por lo demás tan notable, su “impotencia” para “afrontar el problema”. Bosnia, Ruanda, Argelia, Kosovo y tantos otros lugares del mundo actual ¿no nos han hecho, también hoy, “familiarizarnos con el horror”? Prueba de ello es que a menudo “se rechaza incluso al que no hace sino hablar de él, como si —en la medida en que lo hace sin contemplaciones— se convirtiera él en culpable en lugar de los criminales”, como lo hacía notar Adorno a propósito de Auschwitz¹. Mucho mejor que de la cultura, ¿no deberíamos preocuparnos de

¹ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleu*, Notes pour une redéfinition de la culture (1971), trad. Lucienne Lotringer, París, Gallimard, “Folio”, 1986, págs. 60, 40, 100 y 67, respectivamente; sobre T. S. Eliot, págs. 44, 13, 92, 98, 102, 111, 113 y 143. Theodor Adorno,

la división del mundo en pueblos de hambre y pueblos de opulencia, de las clamorosas desigualdades sociales, de las odiosas formas de discriminación que hay en el interior de los países?

Y ¿no es, por otra parte, también inoportuno el hablar de cultura ante el ascenso, en nuestras sociedades de relativa opulencia material, del fenómeno de la autodestrucción, especialmente entre los jóvenes: la droga, la violencia, la criminalidad o simplemente el suicidio en el sentido literal del término? En este último capítulo, el del suicidio –sobre todo entre los hombres jóvenes de menos de treinta años, según las estadísticas–, ¿no tenemos en el Canadá, y en Quebec en particular, una especie de record mundial en la materia, que Francia por su parte estaría en vías de alcanzar? ¿No sería éste el problema urgente para los educadores o padres que la mayoría somos? Como la “cultura” no ha sabido, al parecer, atajar el salvajismo ni tampoco estos males que acabo de evocar, propios de nuestras sociedades, el preocuparse de ella ¿no cobra visos de evasión y de irresponsabilidad?

Desearía esbozar aquí algunos elementos de una respuesta que permita concluir que no hay tal cosa, precisamente porque todos esos males han tenido y tienen su raíz en deformaciones de la cultura propiamente dicha. Son fruto de formas a veces inéditas de incultura y de ignorancia. En realidad, sólo la cultura puede remediar en última instancia los males que acabo de evocar, o, mejor aún, prevenirlos. Evidentemente todo depende del pleno sentido que se da o se reconoce a la cultura.

Ya se presiente que la desintegración más grave, más radical, más difícilmente reparable que una sociedad puede padecer es la desintegración de la cultura². Como gustaba recordar Fernand Dumont, el “deterioro de la lengua, de la cultura, del pensamiento” es “el drama espiritual por excelencia, pues es una tragedia del espíritu (...)” Se trata de “la mayor injusticia, peor aún que la injusticia material, pues afecta al individuo en su identidad profunda de persona humana”, afectando al mismo tiempo a la comunidad de las personas³.

“Éduquer après Auschwitz”, in *Modèles critiques*, trad. M. Jimenez, E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, pág. 210.

² T. S. Eliot ya lo había visto: “Cultural disintegration may ensue upon cultural specialisation: and it is the most radical disintegration that a society can suffer (...) Whatever be cause or effect, the disintegration of culture is the most serious and the most difficult to repair” (*Notes towards a Definition of Culture*, Londres, Faber and Faber, 1948, 1962, pág. 26).

³ Fernand Dumont, Entrevista, in *Virtualités*, vol. 2, n° 6, Agosto-Septiembre de 1995, pág. 20 b. Cf. *Raisons communes*, Montreal, Boréal, 1995, pág. 100: “(...) La cultura es una pedagogía de las personas inseparable de una pedagogía de la comunidad. La educación no

A las estadísticas de autodestrucción que acabo de evocar se añade la tasa sin precedentes de lo que los americanos llaman “drop outs” (alrededor del 50% en las escuelas públicas de Estados Unidos) y que en Quebec llamamos “le décrochage scolaire” (el abandono escolar). ¿Hay de qué extrañarse? Algunos jóvenes experimentan una gran dificultad en deletrear (en los diferentes sentidos de este término) las palabras hasta de su lengua “materna”. Muchos de entre ellos han sido privados estúpidamente incluso del estudio de la historia, como si se hubiera olvidado lo que les pasa a quienes, aquejados por ejemplo de la enfermedad de Alzheimer, pierden la memoria: olvidan quiénes son. Para citar otra vez a Fernand Dumont, “una persona tiene porvenir al hacer proyectos; pero esto le sería imposible sin el sentimiento de su identidad, sin su aptitud para dar un sentido a su pasado. No otra cosa sucede con las culturas”⁴.

Recordamos la profética expresión de Nietzsche: “el desierto crece”. O la sibilina expresión de Estragón en *Esperando a Godot* de Samuel Beckett: “No es el vacío lo que falta”. Un desierto y un vacío afectivos e intelectuales a la vez, que generan este ambiente de muerte, esta morosidad, esta atonía de la que Tony Anatrella ha ofrecido un notable análisis en su libro *No a la sociedad represiva*, y que exacerba la cultura narcisística denunciada por Christopher Lasch hace ya veinte años. En una brillante reseña de la novela de John Updike *In the Beauty of the Lilies*, George Steiner levanta acta del hecho de que “in a world in which God is either dead or the object of homicidal lunacy, things have surged to fantastic, omnivorous life. The more blatant the fiction, the second -or third- handedness (Updike revels in simulating the non-world of movies, of photographs, of television), the more compelling the claim to real presence. The “depleted universe” -depleted by God’s exit- has to be filled to brimming with stuff and artifice (...). The foundation for the human was (a vanished) deity. Things can make it on their own”⁵. En suma, los objetos llenan el lugar dejado vacante por un Dios al que se juzga muerto y sustituyen a las personas.

Mas ¿cómo remediar esa crisis y cuál podría ser el sentido de la cultura? Intentaré responder en cinco etapas, empezando por algunos recuerdos, antes de venir a la situación presente y a la cuestión principal.

comienza con la iniciativa de las escuelas; toda la cultura es educadora”.

⁴ Fernand Dumont, *Raisons communes*, op. cit., pág. 103; cf. págs. 105 y 224-225.

⁵ Georges Steiner, in “The New Yorker”, 11 de Marzo de 1996, pág. 106.

1. Sueño, locura, muerte

La gran voz de Sócrates dirigiéndose a los atenienses que le condenarán a muerte se ofrece como una primera guía. “Me parece que el dios ha agregado a la ciudad a alguien como yo para que no cese de despertaros (...). Pero vosotros, probablemente irritados como aquellos a quienes se despierta cuando estaban dormidos, escucharéis acaso a Ánito y me condenaréis a muerte fácilmente. Así podréis pasar todo el resto de vuestra vida durmiendo. A menos que el dios, cuidando de vosotros, os envíe a otro”⁶.

Mucho antes que Sócrates, Heráclito reprochaba ya a la mayoría de los humanos el llevar “despiertos, una vida de dormidos”, separados “de la propia realidad de este mundo en el que viven como en un sueño (Conche)”. “Lo que hacen despiertos les escapa (declara el fragmento 1), igual que les escapa lo que olvidan al dormir” (DK 22 B 1). El fragmento 89 añade la precisión siguiente: “Hay para los despiertos un mundo único y común, pero cada uno de los dormidos se vuelve a un mundo particular” (DK 22 B 89)⁷.

El Sirácida, en el libro del Antiguo Testamento que la tradición cristiana ha designado con el nombre de *Eclesiástico*, declara sin ambages que la vida del necio es peor que la muerte.

“Es pegar cascotes enseñar a un necio,
o despertar a uno de un profundo sueño;
el que da explicaciones a un necio se las da a un borracho;
al final le responde: ¿de qué se trata?
Llora al muerto porque le falta la luz,
llora al necio porque le falta el sentido;
aunque mejor es llorar al muerto, que ya descansa,
pues la vida del necio es peor que la muerte;
(*Eccl.* 22, 9-11, trad. “Nueva Biblia Española”)

⁶ Platón, *Apologie de Socrate*, 31 a, trad. Frédéric Têtu en collaboration avec Bernard Boulet, Collection Résurgences, Quebec, 1995.

⁷ Citamos la traducción de Marcel Conche, que comenta: “Los sueños, individuales o colectivos, nos mantienen encerrados en mundos particulares, efectos del sueño (en sentido propio o figurado), en la ignorancia del mundo verdadero, ‘el mismo para todos’.”

“El soñador cae, en particular, en la inconsciencia respecto de sí mismo: sueña olvidado de sí mismo y, aunque está vivo, está como muerto, porque no es el sujeto de su vida”. (Marcel Conche, in Héraclite, *Fragments*, París, Presses Universitaires de France, col. “Epimétée”, 1986, pág. 46, a propósito del fragmento 1; pág. 365, a propósito del fragmento 26; cf. también pág. 362 y págs. 63-64.

Incluso si el sueño puede ser muy agradable, nadie desearía verdaderamente dormir todo el tiempo. Igual que no se desearía estar constantemente sin sentido común, como demente o tonto. Pocos desearían sin duda, al menos conscientemente, esa vida del necio “peor que la muerte”, o la del “muerto vivo” que describe Einstein en estas palabras: “Experimento la más fuerte emoción ante el misterio de la vida. Este sentimiento fundamenta lo bello y lo verdadero, suscita el arte y la ciencia. Si alguien no conoce esta sensación, no cabe sino sentir extrañeza o sorpresa: es un muerto vivo y sus ojos son entonces ciegos.” ¿Se desearía verdaderamente jamás, y ello conscientemente, pasarse la vida huyendo de su propia vida, huyéndose a sí mismo? “Se preguntó a un viajero que había visto muchos países y naciones y varios continentes cuál era la cualidad que había hallado en los hombres; respondió: una cierta propensión a la pereza” (Nietzsche). Es ésta, la pereza, la que impide a los humanos “sentir su vida, merced a la dispersión constante de sus pensamientos”. La “dispersión que esparce al individuo a los cuatro vientos” da un aspecto insólito a las cuestiones sin embargo más indispensables a una vida adulta y libre: “¿Por qué vivo? ¿Qué he de aprender de la vida?”. “Pensar en uno mismo” (y en los demás, naturalmente) en este sentido es, a decir verdad, a la vez lo más grande y lo más arduo⁸. Un “workaholic” puede muy bien ser perezoso a este respecto.

Esos tres contrarios de la vida —la locura, el sueño y la muerte— son los tres contrarios de la filosofía, señalaba Aristóteles en su *Protréptico*. Pues “para nosotros vivir es estar despiertos”. “Filosofar es estar bien despierto”, dirá de nuevo Novalis. Aristóteles concedía manifiestamente a Heráclito que el sabio es “el despierto por excelencia”. De acuerdo con una célebre observación de su *Metafísica*, ante lo que es en sí más evidente, los ojos de nuestra inteligencia se comparan de entrada como los de las aves nocturnas en pleno día⁹.

⁸ Respectivamente, Albert Einstein, *Comme je vois le monde*, trad. Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Flammarion, “Champs”, 1979, pág. 10; Nietzsche, *Schopenhauer éducateur*, in *Considérations intempestives*, trad. Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, 1966, págs. 17 ss.; págs. 79 ss.; págs. 87 ss.

⁹ Cf. Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, col. “Epiméthée”, Paris, PUF, 1991, pág. 95; pág. 89; San Agustín, *Confesiones*, X, XXIII; Marcel Conche, in *Héraclite. Fragments*, págs. 374-375, a propósito del fragmento 88 (DK); Brague, págs. 82-83, que remite a Novalis, *Enciclopedia*, parágrafo 151; ver sobre todo, de Aristóteles, el fragmento 14 (Walzer, Ross) y la traducción de Brague, págs. 92-94; y cf. Aristóteles, *Metafísica*, a 1. 993 b 9-11.

La misma intuición de fondo hay en Alain, que califica de comerciantes de sueño a quienes hacen sistemas: “A cada uno de vosotros, a medida que se despierta, le llega la inteligencia; ella expulsa los sueños, ordena cada día un poco más el mundo; cada día separa el ser del parecer (...) Pasad, pues, sin deteneros, amigos, entre los Comerciantes de Sueño; y, si os paran, respondles que no buscáis ni un sistema ni un lecho. No os canséis de examinar y comprender (...) Leed, escuchad, discutid, juzgad; no temáis quebrantar los sistemas; andad por las ruinas, seguid siendo niños (...) Los hombres dicen muchas más cosas que antes; apenas saben más de ellas; aunque a menudo lo murmuren en sus sueños, casi todos han olvidado lo que es más importante, y es que, en el momento en que uno se contenta con ella, toda idea se vuelve falsa”¹⁰.

La idea sugerida es, pues, que el ser humano no ha vivido propiamente su vida, su libertad, mientras no se ha interrogado, admirado, maravillado o, simplemente, despertado: es lo mismo. Al decir que la mayoría de los seres humanos, desgraciadamente, están como dormidos en pleno día, Heráclito asevera que no están en la realidad. El punto común al psicótico, al que duerme y al muerto es que no están *ahí*, se podría decir, al menos por un tiempo.

2. Cultura

“No se miden los cuerpos vivos como se miden, groseramente, las cosas (señalaba Goethe). Una cosa viva no puede ser medida por nada que le sea exterior, pero, si hubiera de serlo un día, tendría que proporcionar ella misma la vara de esta medida. Ésta, espiritual en grado sumo, no puede hallarse por los sentidos.” El excelente vocablo de “cultura” nos remite justamente de entrada a la vida, más que a cualquier modelo artificial. Sugiere la continui-

¹⁰ Alain, *Vigiles de l'esprit*, París, Gallimard, 1942, pág. 14. “Sócrates os ha parecido un mal maestro. Pero habéis vuelto a él; escuchándole, habéis comprendido que el pensamiento no se mide en varas y que las conclusiones no son lo importante; permanecer despiertos es el objetivo. Los Comerciantes de Sueños de aquel tiempo mataron a Sócrates, pero Sócrates no está muerto; allá donde discuten hombres libres, viene a sentarse Sócrates, sonriente, con el dedo en la boca. Sócrates no está muerto; y Sócrates no es viejo (*Ibid.*)” “Son espadaachines ridículos, lo sabéis, los que tienen preparado un golpe y lo dan en cualquier circunstancia, sin preocuparse de los movimientos del adversario. Exactamente de la misma manera, los que piensan sistemas preconcebidos luchan mientras duermen con supuestas objeciones, con respuestas previstas, con un vano fragor de palabras que no alcanza a nada, que no capta nada” (pág. 15).

dad de crecimiento propia de la vida, el autodesarrollo, mas también una cierta fragilidad y la dependencia respecto del medio. Ahora bien, según la acepción clásica, consagrada desde Cicerón, la cultura y la filosofía no son sino una misma cosa. “Un campo, por fértil que sea, no puede ser productivo sin cultivo, y otro tanto ocurre con el alma sin enseñanza (*doctrina*), siendo tan verdadero que cada uno de los dos factores de la producción es importante en ausencia del otro (*utraque res sine altera debilis*). Pues bien, la cultura del alma es la filosofía (*cultura autem animi philosophia est*). *Cultura animi*, es decir, la plena expansión, ya no sólo del árbol, sino del espíritu humano mismo en la mejor de sus potencialidades. Ella incluye la ética y la política, así como el amor de la belleza, evidentemente; pues Cicerón dice *animi*, no *animae*, lo cual sugiere todos los valores que asociamos a lo que se llama “el corazón” y no sólo la inteligencia—¹¹.

Así, es la cultura la que define la vida humana propiamente dicha y la diferencia de todo lo que existe de otro modo. “El género humano vive de arte y de razones” (*to de ton anthroponon genos kai techne kai logismois*), observaba Aristóteles ya en la primera página de su *Metafísica* (A 1, 980 b 27-28). Y a nosotros, humanos, nos es imposible vivir sin cultura. La pluralidad misma de las culturas se enraíza en esta común necesidad.

La cultura no es, pues, menos necesaria que la naturaleza. Recordamos el final de *Terre des hommes*: si Mozart hubiera crecido en un medio de música podrida, incluso Mozart habría sido asesinado, por prodigioso que haya sido su talento natural. Un mínimo de cultura musical es necesario incluso para quien tiene una naturaleza tan dotada como la de Mozart. Pues bien, esta observación se traspone a todos los órdenes e incluso a toda la vida humana. Cuando en los jardines nace una rosa nueva, se conmueven los jardineros, dice Saint-Exupéry. “Se aísla la rosa, se cultiva la rosa, se la favorece. Mas no hay jardinero para los hombres. El niño Mozart será marcado como los demás por la máquina de embutir. Mozart hallará sus mayores gozos en músi-

¹¹ Cf., respectivamente, J. W. Goethe, *Studie nach Spinoza*, in *Sämtliche Werke*, Artemis-Ausgabe, vol. 16, págs. 840-841; Cicerón, *Tusculanes*, II, 4, 13, trad. Jean Humbert, París, Les Belles Lettres, 1960. La palabra de Cicerón no es *anima*, “alma”, sino *animus*, que designa más estrictamente el espíritu y se aplica al “corazón”, en cuanto sede de la valentía, de las pasiones, del desco, añadiendo la dimensión afectiva y moral a la dimensión intelectual. Acerca de la *cultura animi*, la facultad de juicio o discernimiento, el “amor de la belleza que los griegos poseían evidentemente en grado extraordinario” (pág. 213), ver Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1977, cap. 6: “The Crisis in Culture”, págs. 197-226 (volumen traducido al francés bajo el título de “La crise de la culture”).

ca podrida, en la hediondez de los cafés-concierto. Mozart está condenado (...) Lo que me atormenta es el punto de vista del jardinero (...) Es un poco, en cada uno de los hombres, Mozart asesinado”.

Es ya decir lo bastante que el pleno desarrollo de cada cual depende profundamente de la cultura ambiente, que puede asesinarlo; y la palabra no es demasiado fuerte, puesto que se trata de lo que da el sentido, el gusto de vivir, del deseo de superación, de la sed de aprender, de comprender.

Dicho esto, la diferencia capital entre la cultura del ser humano y la de los demás vivientes de este mundo, incluidos todos los demás animales, es que estos últimos están “pre-programados” en un grado infinitamente mayor que nosotros; la naturaleza no racional está determinada *ad unum*, observaban los medievales siguiendo a los griegos, mientras que el ser humano lo está *ad multa, ad opposita, ad infinita*. Los animales son, de entrada, especialistas. Nosotros, los humanos, somos al principio los más indeterminados y potenciales de los seres, desnudos y vulnerables en tantos respectos. Esto es lo que representa por primera vez el mito de Epimeteo en el *Protágoras* de Platón. Luc Ferry no se equivoca cuando considera que este mismo hecho, observado de nuevo por Jean-Jacques Rousseau en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, es de una “profundidad abisal”¹².

Nuestra incalculable potencia, manifiesta en la lengua y en la mano, viene en realidad de otra parte; tiene el mismo origen que nuestra libertad: las posibilidades de la inteligencia, mas también –y este punto es capital– las posibilidades del deseo, del apetito. Lo cual ha de poner de manifiesto al mismo tiempo la importancia que tienen las determinaciones que recibimos y las que nos damos –llamadas virtudes y vicios–. El más difícil de los problemas, dirá Kant, es que “el hombre es un animal que (...) tiene necesidad de un señor (...) Mas ¿dónde encuentra ese señor? En parte alguna más que en la especie humana. Pero ese señor es, como él, un animal que tiene necesidad de un señor”. En otros términos, tradición –el acto de transmitir– y disciplina son necesarias para que podamos convertirnos en lo que somos y llegar a sociedades civiles justas. Esta tarea es la más difícil de todas, porque “la madera de la que el hombre está hecho está tan torcida que no puede tallarse

¹² Cf. Debate Luc Ferry-François Laruelle, “La cause de l’homme ou la nouvelle querelle de l’humanisme”, in *La décision philosophique*, n° 9, octubre de 1989, pág. 42. Sobre la indeterminación inicial del deseo y la consiguiente necesidad de las virtudes, J. Boulay, “Le rôle de la musique dans l’éducation”, in *Laval théologique et philosophique*, vol. XVII, 1961, n° 2, págs. 262-274 (sobre J. Boulay, *Honneur aux maîtres*, presentado por Marguerite Léna, Paris, Critérim, 1991, págs. 133-136).

en ella nada muy derecho”, añade Kant en una célebre fórmula. La posibilidad de lo mejor entraña la posibilidad de lo peor; *corruptio optimi pessima*; “la más honda dificultad de toda la doctrina de la libertad” es que ésta es “un poder del bien y del mal” (Schelling)¹³.

Esta última precisión permite anticipar parcialmente la respuesta a la dificultad propuesta al principio a propósito de lo indecible, como Auschwitz: en la medida en que los crímenes contra la humanidad violan la ética más elemental, son profundamente incultos. Quienes cometen esos crímenes ignoran su propia humanidad e ignoran que la ignoran, cosa que define propiamente la *apaideusia*, la incultura, y, en último término, la barbarie. La *cultura animi* no es, en suma, nada menos que la educación de la libertad, cuyo ejercicio pleno, efectivo, exige una disciplina moral y discernimiento, una integración de los conocimientos que supone una formación. Pero implica también la afectividad, es decir, la capacidad de cada cual de ser afectado, que es en su esencia auto-afección, capacidad a la vez de “recibirse, de experimentarse a sí mismo, de ser afectado por sí mismo”, como ha mostrado excelentemente Michel Henry¹⁴. Ahora bien, justamente, esta capacidad evoluciona, bien o mal, y está sometida asimismo a un aprendizaje. Hay, ciertamente, al principio una disposición innata, más o menos grande, como para todo, en nosotros. Pero esta disposición puede ser asesinada, igual que puede serlo Mozart, igual que un talento musical tan inmenso como el suyo puede matarse en el huevo, como acabamos de ver. Pues esta disposición, la “sensibilidad” misma que nos define y cuyo papel en la vida de cada cual es tan primordial, hasta el punto de colorearla por entero y conferirla todo su sabor, su vivacidad primera, la dimensión más fundamental de nuestro ser que nos compromete por entero, está al principio perfectamente indeterminada. Tan indeterminada

¹³ E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite* (1784), trad. Luc Ferry, in Kant, *Oeuvres philosophiques* II, Paris, Gallimard, “Pléiade”, 1985, pág. 195 (AK VIII, 23); la célebre frase dice así en alemán: “Aus so krummem Holze, als voraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden”; F. W. J. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent* (1809), trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, in *Oeuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980, pág. 139 (*S. W.* VII, pág. 352). Cf. Aristóteles: “si el hombre, en su perfección, es el mejor de los animales, es también, cuando rompe con la ley y con la justicia, el peor de todos” (*Política*, I, 2, 1253 a 31-33); y Platón, *Leyes*, VI, 766 a; *República*, VI, 491 d. Las líneas que preceden relativas a Kant y al señor deben mucho a Jean-François de Raymond.

¹⁴ Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, col. “Épiméthée”, 1963, 1990, pág. 580 y *passim*.

como la inteligencia, por mucho que esto se olvide. Uno de los dramas de nuestro tiempo podría muy bien ser que a ese Mozart se le asesine demasiado.

Sea como fuere, suponiendo que se acepte que “filosofar es estar bien despierto”, y que se acepte por otra parte que “cultura” y “filosofía”, tomadas en sentido fuerte, son una misma cosa, el sentido de la cultura será el de hacer vivir del modo más despierto y responsable posible. ¿En qué consistiría entonces este despertar, y cómo llegar a él?

Semejantes concepciones de la filosofía y de la cultura ¿no supondrían, sin embargo, una visión nostálgica y superada, y por lo tanto indigna, de la sabiduría? “No preguntes: ¿Por qué los tiempos pasados eran mejores que los de ahora? Eso no lo pregunta un sabio.” (*Eclesiastés*, 7, 10). “El pasado, que tu crees que era el tiempo bueno, no es bueno más que porque no es el tuyo” (San Agustín)¹⁵. El mundo de los antiguos era, después de todo, mucho más simple que el nuestro. Y era más simple también la panoplia del saber, por mucho que se desplegara por primera vez entre los antiguos griegos. Veamos esto de más cerca.

3. El sueño y el reduccionismo

Platón nos pone en una buena pista; su genio había ya sabido reconocer en la abstracción de tipo “científico” una forma de sueño —en afirmaciones sobre la geometría, él, cuya admiración por las matemáticas era, con todo, tan grande—. La geometría y las artes que se siguen de ella, se lee en la *República*, “vemos que no son más que sueños que se tienen respecto de lo que es realmente, pero que es imposible ver en ellos tan claro como en la vigilia, mientras mantengan intangibles las hipótesis de que se sirven y de las que no son capaces de dar razón. Pues el que tiene como punto de partida algo que no conoce y aquél cuyo punto de llegada y las etapas intermedias se hallan encadenadas a partir de algo que no conoce, ¿cómo podría, poniendo juntos tales elementos, llegar nunca a saber?” (*República* VII, 533 c, trad. Pierre Pachet).

Pero ¿qué es propiamente soñar en el sentido aquí apuntado? No faltan precisiones en Platón. “Soñar ¿no es lo siguiente: sea durante el sueño o la vigilia, creer que lo que es semejante a una cosa es, no semejante, sino la cosa

¹⁵ Cf. San Agustín, “Sermón Caillau-St Yves” 2, 92 (PLS 2, 441-442).

misma a la que se asemeja?” (*República* V, 476 c). “La ilusión en la que nos mantiene el sueño no nos permite despertarnos y hablar con las distinciones que impone la verdad” (*Timeo*, 52 b-c, trad. Luc Brisson). Se despierta al ser verdadero de la imagen cuando se la ve como tal, es decir, como designando, significando algo distinto de ella misma, como “el fantasma siempre fugitivo de algo distinto”: tomarla sin distinciones por algo que subsiste de por sí, es soñar. Sin embargo, es grande la tentación de tomar, sin más, la imagen por la realidad, pues la imagen también existe. Platón parece atormentado por la dualidad de la imagen. Gadamer vuelve a menudo a este punto: la imagen es a la vez una cosa y dos cosas (díada, en el lenguaje platónico); su ser consiste en ser y no ser a la vez, por así decirlo¹⁶. Se impone otra precisión, que viene nuevamente de la *República* V, 476 c: soñar consiste en tomar *ta metéconta* por *autó*; por ejemplo, “las cosas que participan” de lo bello, por lo bello mismo. El ejemplo es claro: esto bello, aquello bello, no son lo bello mismo. Hallarse en estado de vigilia es, para Platón, “percibir tanto lo bello mismo como las cosas que participan de ello, sin creer ni que las cosas que participan de ello sean lo bello mismo, ni que lo bello mismo sea las cosas que participan de ello” (476 d). En otros términos, hallarse en estado de vigilia es ver tanto el todo como las partes sin confundirlos; no ver más que las partes, no distinguirlas del todo al que pertenecen, o, peor aún, imaginarse *que una parte es el todo, es hallarse en estado de sueño. No es que no pueda haber verdad en los sueños, pero ésta en todo caso “no aparece sino al despertar”*.

En la medida en que no tengo una conciencia crítica de lo que hago, en que me abstengo de interrogar sus fundamentos, mi estado se parece mucho, es verdad, al sonambulismo, ni siquiera al sueño lúcido. Y estas observaciones valen sin duda para lo que se ha dado en llamar hoy la tecnociencia, para los simples ejecutores, pero serían injustas si se trata de la ciencia propiamente dicha. La cual crea las nuevas teorías llamadas a hacer avanzar el saber. Comprender a fondo la problemática de su investigación, estar atento a las bases y presupuestos de su disciplina, le es necesario al físico —por no citar más que un caso patente— que renueve realmente su disciplina, tal como en nuestra época a Einstein, Heisenberg y sus sucesores. Pero, justamente, ese saber ¿se enseña?

¹⁶ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Idea and Reality in Plato's Timaeus*, in *Dialogue and Dialectic: Eighth Hermeneutical Studies*, transl. by P. Christopher Smith, Yale University Press, págs. 174 ss.; y *Dialectique et sophistique dans la VII Lettre de Platon*, in *L'art de comprendre*, trad. Marianna Simon, Paris. Aubier, 1982, págs. 239 ss.

Sea como fuere, es fácil ver que pararse en una imagen o una representación, en una abstracción, como en algo que subsiste de por sí, que en tal sentido sería como absoluto; tomar, en suma, un aspecto, una parte, por el todo, es caer en la ilusión. Y aquí encontramos por adelantado “lo abstracto siempre falso” que denunciará Hegel, o también la *fallacy of misplaced concreteness* (“la localización falaz de lo concreto”) de Whitehead, la “barbarie del especialismo” y el advenimiento de los “sabios-ignorantes” denunciados por Ortega y tantos otros después, aún recientemente por Edgar Morin. Todo reduccionismo confina, en todo caso, en lo irreal, envuelve en la ilusión. La aserción “el hombre es un sistema nervioso” tiene su verdad y sirve bien a la neurología; pero si no podéis guardaros de decir luego, como han hecho ciertos biólogos contemporáneos, hablando en absoluto: “el hombre no es más que un sistema nervioso”, caéis entonces en la *fallacy of misplaced concreteness* y dormís profundamente. Cada cual es libre de dormir cuanto quiera, ciertamente, pero será en tal caso un oneroso sueño, por poco que la sociedad le conceda credibilidad. “El hombre ha de despertarse para admirarse—decía Wittgenstein—, y los pueblos acaso también. La ciencia es un medio para volver a dormirse.” Creeríamos oír de nuevo a Molière: “La ciencia está expuesta a hacer grandes tontos”. Y: “Un sabio tonto es más tonto que un tonto ignorante”¹⁷.

Platón consideraba que la “doble ignorancia” (*diplé agnoia*), es decir, pensar “que se sabe cuando no se sabe”, definía muy bien la *amathía*, la “necedad”, la *apadeusia*, la “incultura” de los prisioneros en el fondo de su célebre caverna, siendo al mismo tiempo “la causa de todos los errores a los que se halla expuesto nuestro pensamiento” (*Sofista*, 229 b-c). No cabría calificar de otra manera, como vemos, a un conocimiento “científico” que no sólo ignorara muchas veces su propio devenir (su propia historia) y su papel en la sociedad, sino que, privándose de toda reflexión crítica, ignorase sus límites, sus presupuestos metodológicos, y consiguientemente se desconociera.

Sin embargo el reduccionismo no es privativo de un cierto pseudo-saber. Las burbujas que amenazan con capturarnos hasta el punto de alienarnos son diversas. He aquí algunas de ellas.

¹⁷ Cf. Edgar Morin, *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*, París, Seuil, 1986, págs. 13 ss.; *La Méthode 4. Les Idées*, París, Seuil, 1991, págs. 65-72; Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, The University of Chicago Press, 1980, pág. 5; Molière, Clitandro in *Las Mujeres Sabias*, IV, 3.

4. Cerrazones

Algunos deciden, por ejemplo, reducir la realidad a una “cápsula de sonido”, como lo ha puesto de relieve con fuerza George Steiner al levantar acta de una “universal ‘retirada de la palabra’”. “En todo el globo, una cultura del sonido parece rechazar la antigua autoridad del orden verbal”¹⁸. Ciertamente, se puede llegar a estar anestesiado, adormecido hasta el punto de que sólo la violencia –llamada a crecer, como la dosis de una droga– tenga algún efecto, como antes los tratamientos de los enfermos mentales por electrochoc.

O también cabe no tener más que muy pocos intereses o preocupaciones, limitar el campo de información, de erudición de uno mismo a una pequeña parcela. A veces los padres han tenido como pretexto la libertad de sus hijos para omitir campos enteros de conocimientos esenciales; más adelante seréis libres de escoger, han dicho, como si se pudiera escoger una realidad sin un mínimo de información acerca de ella. Esto es, de hecho, reirse de la libertad. La variedad y la riqueza de la alimentación son tan esenciales para el espíritu como lo son para el cuerpo; ni en un caso ni en otro puede uno vivir sólo de leche toda su vida. “La subjetividad humana no puede desarrollarse sino en la medida en que se le proponga un material rico y variado para despertarla, estimularla y ocuparla. A falta de objetos a partir de los cuales pueda operarse un trabajo interior, son las emociones y las representaciones más arcaicas las que van a imponerse, incluso a veces a cohabitar con un funcionamiento racional muy sofisticado” (Tony Anatrella). Es cuestión de alimentar, no de sofocar “como un haz de leña que apaga un fuego pequeño y alimenta uno grande”, por recoger una imagen de Marcel Proust¹⁹. El espíritu humano ha de ser llevado a digerir alimentos fuertes –por el contacto directo con las obras maestras literarias mismas, por ejemplo, o con los grandes problemas que hacen avanzar el conocimiento científico o filosófico, que desde

¹⁸ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleu*, op. cit., págs. 132, 126 y 133.

¹⁹ Cf. Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, op. cit., pág. 54; Marcel Proust, *Sur la lecture* (1905), París, Actes Sud, 1988, pág. 42; “(...) La capacidad de lectura provechosa, si cabe decirlo así, es mucho más grande en los pensadores que en los escritores de imaginación. Schopenhauer, por ejemplo, nos ofrece la imagen de un espíritu cuya vitalidad lleva con ligereza la más enorme lectura, siendo cada nuevo conocimiento inmediatamente reducido a la parte de realidad, a la porción viviente que contiene. Schopenhauer no propone nunca una opinión sin apoyarla enseguida en varias citas, pero se tiene la sensación de que los textos citados no son para él sino ejemplos, alusiones inconscientes y anticipadas en que gusta de hallar ciertos rasgos de su propio pensamiento, pero que en modo alguno lo han inspirado” (*ibid.*, págs. 42-43).

siempre hacen vivir la maravillosa aventura de las ideas.

Todo mundo reducido a la inmediatez es una prisión; peor aún que una prisión, si no se imagina nada fuera de ella. Pues, gracias a su imaginación, el prisionero puede escaparse más allá de los muros, disfrutar todavía de una cierta libertad, acceder a otras verdades distintas de las que le ofrecen sus sentidos. La imaginación nos permite salir del mundo inmediato, descubrir nuevas dimensiones de la realidad. Permite la ubicuidad, salir incluso del tiempo, de todo lo que confina, crear otros mundos, otras coherencias, dar cuerpo a otros posibles, presentir otras verdades, “the forms of things un-known” (*A Midsummer Night's Dream*, V, I, 14–15). Sin la imaginación no habría metáforas: no habría más que la letra tonta como una máquina, la letra que mata. Ni tampoco teorías científicas. La imaginación permite superar lo inmediato sensible para conocerlo mejor, pero también para elevarse hacia lo que lo supera, para aprehender “more than cool reason ever comprehends” (*A Midsummer Night's Dream*, V, I, 6).

Pensad, aunque no sea más que un instante, en los inmensos tesoros de imágenes que contienen los campos y “los palacios de la memoria”, de que habla tan elocuentemente San Agustín en el libro X de las *Confesiones* (X, VIII, 12 ss.); en las innumerables realidades de todas clases ofrecidas por los sentidos en el curso de los días. Hay en esos palacios mucho más que los colores, los sonidos, los olores, los gustos, las impresiones táctiles, por infinitamente variados que ya sean. Todas las imágenes que hemos podido construir, los mismos pensamientos que hemos podido tener y que podemos recuperar de nuevo como si fuera de un pozo lleno de riquezas momentáneamente olvidadas. Algunos vuelven enseguida, otros han de buscarse mucho tiempo. A veces se busca una cosa y nos vuelve de pronto otra en la misma ocasión; poco a poco se disipa la niebla y he aquí que cosas que se creía perdidas, que se hallaban ahí como de algún modo escondidas, reaparecen y una luz las separa de las tinieblas. Marcel Proust ha descrito esto sin duda mejor que nadie. Es propiamente maravilloso este poder que tenemos de suscitar en nosotros, en la noche y el silencio, los colores, los sonidos, sin confundirlos, y toda la panoplia de la experiencia humana, y, en verdad, en el caso de los grandes artistas, de crear a partir de esto obras inéditas, espléndidas, cargadas a la vez de sentido y de misterio.

El cielo estrellado, el mar, la tierra, están ahí, disponibles, en mí, en cada una y cada uno de nosotros hay “el edificio inmenso del recuerdo” (Proust) de lo que habéis hecho y padecido, todo aquello de lo que habéis tenido experiencia y de lo que se os ha hablado.

Y hay también en vosotros, en vuestra imaginación, lo que os gustaría hacer, lo que tenéis la intención de hacer, vuestros planes, vuestros sueños, vuestras esperanzas. ¿Cómo podríamos hablar de ello si todo esto no estuviese ya presente en nosotros?

Este poder es, a decir verdad, de una profundidad inaudita. En un pasaje de las *Confesiones* (X, VIII, 15) que conmovió mucho a Petrarca, San Agustín hacía notar que “los hombres van a admirar las cimas de los montes, las olas del mar, el vasto curso de los ríos, el circuito del océano y el movimiento de los astros, y se olvidan de ellos mismos”²⁰. No nos admiramos ante el hecho de que todas esas cosas de que acabamos de hablar no las veíamos entonces con nuestros ojos; no habríamos podido hablar de ellas si esas montañas, esos océanos, esas estrellas no pudiéramos verlos dentro de nosotros (por haberlos visto antes fuera, ciertamente) con las mismas dimensiones que pueden tener fuera.

En cambio, lo visual puro, las fantasmagorías multimediáticas o “virtuales”, los ecos que, igual que la ninfa Eco en el mito de Narciso, no tienen voz propia, son cosas que no tienen suficiente consistencia como para nutrir y hacer que viva un ser humano. Lo “extraño de la locura” de Narciso, para hablar como el poeta latino Ovidio a quien debemos el mito, procede de que, incapaz de vivir, se enamora a los dieciséis años, no de alguien y menos aún de sí mismo, sino de su propio reflejo en el agua. Narciso muere de la contemplación de una nada, de un reflejo tan irreal como la imagen vuestra o mía que enseguida se desvanece del espejo. Espectador por entero de una pura apariencia, no tiene interioridad, yo verdadero, identidad, ideal, obrar posible. Peor aún: su amor de un falso yo –los penetrantes análisis de Alice Miller lo han señalado bien– no sólo impide el amor del prójimo o de cuanto sea concreto, “sino también y ante todo el amor del único ser que le está confiado por entero: sí mismo”²¹.

La “superabundancia de acontecimientos”, la “superabundancia espacial”

²⁰ Ver Petrarca, *L'ascension du mont Ventoux*, traduit du latin par Denis Montebello, édition Maeght, revista *Argile*, 1978, recogido en Joachim Ritter, *Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne*, trad. Gérard Raulet, Paris, Les Éditions de l'Imprimeur, 1997, pág. 50.

²¹ Cf. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979; Louis Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939, y Plotino, *Enéadas*, I, 6, 8; Alice Miller, *Le drame de l'enfant doué. A la recherche du vrai Soi* (1979), trad. de l'allemand B. Dezler et Jean Etoré, Paris, PUF, 1983, pág. 65, y Alice Miller, *C'est pour ton bien. Racines de la violence dans l'éducation des enfants*, Paris, Aubier/Montaigne, 1984.

características de lo que Marc Augé llama la “supermodernidad”, los señuelos que ofrece el magnífico despliegue de medios técnicos de información –ordenadores, media electrónicos, Internet, y esto no es desde luego más que el principio– se pagan –y numerosos estudios así lo prueban– con una pérdida creciente de experiencia y también de contacto con lo sensible, con lo real concreto; con una pasividad y una apatía acrecidas, una renuncia a la experiencia propia de imaginar y pensar y hasta a la experiencia de los propios sentimientos mismos, a la satisfacción de los deseos o las necesidades verdaderamente de uno, y con una falsa impresión de todo poder que explica demasiado bien las depresiones que se seguirán de ella. Ciertos “ídolos” son tenidos por modelos de existencia, tales como la actriz o el actor (en griego, *hypócritos*), cuyo oficio consiste precisamente en no ser sí mismos, en parecer que son otro –a la manera de Yago: “I am not what I am” (*Othello*, I, I, 66)²².

Todas las sabidurías lo reconocen: nada es más poderoso que el lenguaje. En el *Elogio de Helena*, Gorgias lo celebra con razón como ese “poderoso soberano que, con una realidad física insignificante y perfectamente invisible, consigue los efectos más extraordinarios”. “Si alguien no tropieza cuando habla (escribe el apóstol Santiago), es un hombre perfecto, capaz de tener a rienda a todo su cuerpo”. Las *Conversaciones* de Confucio terminan con esta frase: “Quien no conoce el sentido de las palabras no puede conocer a los hombres”; y todos conocemos la respuesta del Maestro a la pregunta: si se os confiara el gobierno, ¿qué haríais? “Rectificar los nombres”, responde sin dudar²³.

²² Marc Augé, *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992, pág. 42 ss. Sobre la pérdida de experiencia ver Giorgio Agamben, *Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience*, translated by Liz Heron, Londres-Nueva York, Verso, 1993; y Hermann Lübbe, “Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt”, in *Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang*, Beiträge von Hermann Lübbe (et alii), Friburgo, K. Alber, 1982, págs. 145-168; así como Odo Marquard, “The Age of Unwordliness? A Contribution to the Analysis of the Present”, in *In Defence of the Accidental. Philosophical Studies*, trans. R. W. Wallace, Nueva York, Oxford University Press, 1991, págs. 71-90. Sobre la pérdida de lo sensible, Arnold Gehlen, “Nouveaux phénomènes culturels”, in *Anthropologie et psychologie sociale*, trad. J.-L. Bandet, Paris, PUF, 1990, págs. 192-210. Sobre el intento de “producir gracias a la megamáquina una existencia que exija tan poco pensamiento, esfuerzo e interés personal como sea posible”, ver Lewis Mumford, “The Threat of Parasitism”, en *The Myth of the Machine*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1970, págs. 338-345.

²³ Gorgias, DK 82 B 11, 8: *lógos dunástes megas estin, os smicrotátōi somati kai afanestátōi theiôtata erga apotelei*; trad. Jacques Brunschwig, in “Gorgias et l’incommunicabilité”.

Así, la forma más radical de reducción concierne al lenguaje mismo. El poder de las palabras es tan grande que, a lo largo de la historia, los tiranos, los dictadores, los regímenes totalitarios u otros (ciertas burocracias, por ejemplo) las han temido más que a nada, tanto como al pensamiento y a la verdad; los intelectuales hábiles con las palabras –como los poetas, los filósofos, los periodistas– son invariablemente los primeros en ser considerados sospechosos y a los que se elimina brutalmente cuando se puede. El lenguaje mismo debe, pues, a sus ojos, ser reducido y hecho más estrecho, como lo ilustra bien el “*Kitsch* totalitario”. Rémi Brague expresa lo esencial cuando escribe, en su prólogo a la *Ética de Solidaridad*: “Incapaz de transformar la realidad, la ideología actúa sobre las palabras que nombran esa realidad(...) Pues la lengua es el primer vínculo entre los hombres, como la sangre de la vida social. Envenenarla es envenenar a ésta. Pervertir el lenguaje es, pues, la condición primera de la destrucción de la sociedad civil real (...)”. A partir de ahora, la invasión se llama “liberación”, el estado de excepción se llama “normalización”; “paz, democracia, libertad, justicia” significan que el partido detenta el poder. El principio está admirablemente formulado en la novela satírica de George Orwell *1984*: “If one is to rule, and to continue ruling, one must be able to dislocate the sense of reality”. Esto se llama “reality control” en la lengua ordinaria (“Oldspeak”) y, en la nueva lengua propuesta para estrechar las mentes (“Newspeak”), esto se llama “doublethink”, a saber, “the power of holding two contradictory beliefs in one’s mind simultaneously, and accepting both of them”. Y también: “It’s a beautiful thing, the destruction of words”; y “The whole aim of Newspeak is to narrow the range of thought as we understand it now. Orthodoxy means not thinking. Orthodoxy means unconsciousness”. La ventaja de la prole, de la clase proletaria, es que no tiene ideas generales, de modo que “the larger evils escaped their notice”. La interdependencia recíproca esencial entre la cultura y la libertad es así reconocida con una lucidez ejemplar por aquellos que tienen el mayor odio de las dos; denegar la una sin denegar la otra es de hecho imposible.²⁴

Otra forma completamente distinta de reducción del lenguaje es la del

Actes du XV Congrès des S. P. L. F., 1971, sobre *La Communication*, Montreal, ed. Montmorency, págs. 79-84; *Sant* 3, 2 (trad. TOB); y ver las soberbias consideraciones de Santiago hasta 3, 10, que sería demasiado largo citar aquí; *Les Entretiens de Confucius*, XX, 3 y XIII, 3 (trad. Pierre Ryckmans, París, Gallimard, 1987).

²⁴ Rémi Brague, Prólogo a Joseph Tischner, *Étique de Solidarité*, París, Criterion, 1983, pág. 5; George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Secker and Warburg, 1949; Penguin Books, 1954, págs. 171, 44, 46 y 61.

lenguaje matemático. El universal matemático tiene la ventaja de ser, en el mejor de los casos, unívoco, cuando no tautológico. En algunas de sus formas, la aritmética elemental, por ejemplo, es inmediatamente accesible a todos, no necesitando de experiencia alguna, por ser sin contenido, sin más diferencias que las cuantitativas, como una especie de eterno retorno de lo mismo en ese sentido. No hay que ocultarse que, por maravillosa que pueda ser la teoría, el número no deja de ser “la continuidad más muerta, la continuidad privada de concepto, indiferente, privada de oposición”, y que el modo de lo cuantitativo no deja de ser el de “la diferencia indiferente”, como observaba Hegel. El símbolo matemático, cuya manipulación ha permitido los conocidos prodigios en la ciencias modernas, es aún más vacío; en su caso, sabemos aún menos de qué hablamos, de acuerdo con la profunda expresión de Bertrand Russell.

Esto es lo que ha permitido decir que “en el fondo de la cultura actual se halla por doquier el modelo de la tautología, del *Yo* igual a sí mismo”. La facilidad de acceso de la universalidad formal le confiere una potencia inaudita, como es claro en el universo de las técnicas que dependen de él, incluso en el caso de un símbolo tan viejo como el del dinero, que se aprovecha ahora de otro efecto de este universalismo matemático: la comunicación universal e inmediata, instantánea, que permite entonces al símbolo monetario inmiscuirse en todas las relaciones humanas. Aquella ha hecho posible además el dominio técnico de lo imaginario electrónico —un imaginario reducido a la misma univocidad y, por tanto, infinitamente empobrecido—²⁵.

La peor de las abstracciones o reducciones, de hecho, sigue siendo sin

²⁵ Cf., sobre el número, G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tomo I, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, págs. 79-80; *Encyclopédie des sciences philosophiques, I, La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, Adición al parágrafo 104, 3, págs. 540-541. Sobre el símbolo matemático, Charles De Koninck, *The Hollow Universe*, Oxford University Press, 1960; y “Random Reflections on Science and Calculation”, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 12, 1956, n° 1, págs. 84-119. Sobre la fascinación de Wittgenstein por las matemáticas, pero también su crítica profunda y sus razones de creer, en cambio, en el carácter *transcendental* de la ética (cf. “Die Ethik ist transzendental”, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.421; y la *Conferencia sobre Ética*), ver Jacques Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973, en particular págs. 77 ss. y 84. Las frases citadas son de Jean-Marie Lustiger, “L'homme sans fin” (que apareció primero en la revista *Études*, 1983), in *Osez croire/Osez vivre*, Paris, Gallimard, “Folio”, 1985, págs. 343-344 (ver también su libro *Devenez dignes de la condition humaine*, Paris, Flammarion/Saint-Augustin, 1995, págs. 27 ss.) y de Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, Paris, Seuil, 1948, págs. 80 ss.

embargo la que “fabrica” la pasión, como lo ha puesto de manifiesto Gabriel Marcel en las páginas que ha consagrado al “espíritu de abstracción, factor de guerra” y a las “técnicas de envilecimiento”, refinadas por los nazis, en que muestra que las reducciones depreciadoras son siempre a base de resentimiento; las reducciones tecnocráticas, el desprecio de lo humano de que más arriba era cuestión como sintomático de la corrupción del poder, resultan de la misma patología. “El carácter manipulador –todos podemos comprobarlo en las fuentes de que disponemos a propósito de los jefes nazis– se distingue por la manía de la organización, la ineptitud para tener directamente la experiencia de la relación con el prójimo, una cierta forma de insensibilidad, un realismo desproporcionado”, observaba Adorno; los que “tienen tendencia a fetichizar la técnica” son simplemente “gente que es incapaz de amar”, añadía; “mañana puede tocarle a un grupo distinto de los judíos, por ejemplo a los viejos, a los que el Tercer Reich todavía ha respetado, o a los intelectuales, o simplemente a los grupos marginales”. El misterio de iniquidad sigue siendo eso, un misterio. He intentado en otra parte mostrar que la barbarie se halla enraizada en el odio de sí mismo. Basta para afirmar la necesidad de una educación de las pasiones y la absoluta necesidad de la ética en la cultura.²⁶

5. Los desafíos del saber y la formación de las personas

Hegel resume admirablemente lo esencial: “El hombre sin formación (*Bildung*) se queda al nivel de la intuición inmediata. No tiene los ojos abiertos y no ve lo que hay a sus pies. Su visión y su comprensión permanecen subjetivas. No ve la cosa” (*Propedéutica*, I, parágrafo 42).

El más deslumbrante de los espectáculos propuesto a unos ojos ciegos o

²⁶ Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, nouvelle édition sous la direction de Jeanne Purain-Vial et préface de Paul Ricoeur, Paris, Éditions Universitaires, 1991, págs. 35-53 y 97-102; Theodor W. Adorno, *loc. cit.*, págs. 213, 215, 218; se trata, precisa, de “un agregado de gente completamente fría, que no soporta su propia frialdad, pero es incapaz de cambiar en ella nada. Hoy todo hombre, sin excepción, se siente demasiado poco amado, porque cada cual es insuficientemente capaz de amor” (pág. 216); cf. G. W. F. Hegel: “esto es lo que se llama tener el pensamiento abstracto; no ver en el asesino nada más que esa cualidad abstracta de que es un asesino y destruir en él, ayudándose de esta simple cualidad, todo el resto de su humanidad”. (*Qui pense abstrait?*, *loc. cit.*); y T. De Koninck, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, págs. 3, 30, 209-213, 223-224.

cerrados lo sería en vano. Si se pone una página escrita ante los ojos de un analfabeto, no verá nada más que rasgos carentes de sentido. El mundo, y nosotros mismos, sin las lecturas que nos proponen las artes y las ciencias, sin la educación en ese sentido, no las veríamos tampoco. A decir verdad, el “primitivo” ve sin duda más, en la medida en que, viviendo en contacto con la naturaleza, la respeta, admite el orden y la belleza de ésta y descifra en ella toda clase de mensajes. Pero este no es ya el caso de la clase de “animal urbano” que muchos de nosotros peligran llegar a ser y que se encontraría en riesgo de abstracción, de cerrazón, de irrealidad mantenida, de “anorexia” (René Girard) intelectual y afectiva en un grado nunca visto en la historia.

Una primera tarea de aquellas o de aquellos que desean servir a la cultura ha de ser, hoy más que nunca, poner remedio a esa “doble ignorancia”. Mas para ello importa en primer término que uno mismo no esté afectado por ella. Hay que apuntar siempre al equivalente del ideal griego del *pepaideumenos* (“el hombre culto”), adaptándolo, evidentemente, a nuestro tiempo: la explosión de los conocimientos hace a este ideal más difícil que antes, pero aún más necesario. Esto implica que se haya aprendido a distinguir los diferentes órdenes de discurso y de realidad; entre lo que es verdaderamente sabido y lo que no lo es todavía o no puede serlo por los métodos habituales; que se sepa que, lejos de ser unívocos, los criterios de validez o de pertinencia difieren a veces de parte a parte: así ocurre, por ejemplo, con el dominio ético frente al universo matemático. Que, para comenzar, uno se conozca a sí mismo en tanto que agente moral. La incultura –ya lo hemos dicho suficientemente– se traiciona de entrada muy a menudo por un necio reduccionismo, con su cortejo de intolerancias y de inercias. “¿Quién piensa en abstracto? El hombre inculto, no el hombre culto”, insistía con razón Hegel²⁷.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Wer denkt abstrakt?*, in Hegel Studien Ausgabe (ed. Karl Löwith y Manfred Riedel), Frankfurt, Fischer, 1968, I, 77-81; “Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete” (pág. 78); *Qui pense abstrait?*, trad. Eric de Dampierre, in *Mercure de France*, diciembre de 1963, págs. 746-751. Nadie, que yo sepa, ha resumido mejor el problema que Aristóteles: “(...) Algunos no admiten más que un lenguaje matemático; otros no quieren más que ejemplos; otros entienden que se recurra a la autoridad de algún poeta; otros, en fin, exigen para todo una demostración rigurosa, mientras que otros juzgan este rigor excesivo, sea por impotencia de seguir la cadena del razonamiento, sea por miedo de perderse en futilidades. Hay, en efecto, algo de eso en la afectación de rigor. Por eso algunos lo miran como indigno de un hombre libre, tanto en el comercio de la vida como en la discusión filosófica. Por eso es preciso haber aprendido qué exigencias deben llevarse a cada especie de ciencia (...)” (*Métaphysique* a, 3, 995 a 6-13, trad. J. Tricot). Sobre la educación y la aptitud crítica según Aristóteles, sobre el *pepaideumenos*, ver Richard Bodéüs, *Le philosophe et la*

Aunque sean menos inmediatamente aparentes, la intoxicación mental y la intoxicación afectiva no son menos mortales –sin duda, lo son incluso más– que la intoxicación fisiológica; siempre el *discernimiento* es cuestión de vida o muerte. El verbo griego *krinein* (que significa “separar”, “juzgar”, “decidir”), del que derivan “crítica”, “criterio”, etcétera, remite primero a una función fisiológica de las más fundamentales, la de eliminar del organismo las sustancias nocivas: si nuestros riñones dejasen de “criticar”, moriríamos. El verbo latino *cernere*, contenido en la palabra “discernimiento”, obedece al mismo esquema de significaciones: se trata de separar lo bueno de lo malo a todos los niveles. *Excrementum* tiene la misma raíz; la justa percepción de esto en Kundera es muy notable: el *Kitsch* “por esencia, es la negación absoluta” del *excrementum*; “tanto en sentido literal como figurado, el *Kitsch* excluye de su campo de visión todo lo que la existencia humana tiene de esencialmente inaceptable”. O, “si no hay diferencia alguna entre lo noble y lo vil (...), la existencia humana pierde sus dimensiones y resulta de una insostenible ligereza”. El “*Kitsch* es un biombo que disimula la muerte”. “En el reino del *Kitsch* totalitario, las respuestas son dadas por adelantado y excluyen toda nueva cuestión. De ello se sigue que el verdadero adversario del *Kitsch* totalitario es el hombre que interroga”. La vigilia consiste esencialmente, como se ve, en discernir, en saber juzgar, en rechazar por tanto lo que es malo. No existe justamente *O bien/O bien*, “Entwedwe/Oder”, en el sueño, observaba Freud²⁸. Y por eso hay que pasar finalmente por la palabra y las frases, por el lenguaje.

El intelecto humano puede evidentemente especializarse, orientarse en una dirección más estrecha: frecuentemente *debe* hacerlo, igual que el cuerpo puede someterse a particulares trabajos. Pero, cuanta mejor salud tenemos, en mejores condiciones estamos para realizar las tareas físicas más diversas. Y otro tanto ocurre con la cultura en cualquiera de sus dominios –las ciencias, las artes, los oficios, las profesiones–.

¿Cuál es, pues, la alternativa? Supongamos que nos limitamos muy pronto a un dominio científico de especialidad. En la mejor hipótesis, cuanto más concentremos en él nuestras aptitudes, más hábiles nos haremos en él.

cité, Paris, Les Belles Lettres, 1982; especialmente págs. 194-214; para dos buenos textos que describen el *pepaideumenos* como el que es apto para juzgar bien (*krinein*), ver *De Partibus Animalium*, I, 1, 639 a 1 ss., y *Política*, III, 11, 1282 a 3-7.

²⁸ Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*, trad. François Kérel, Paris, Gallimard, 1984, págs. 312, 307, 318, 319, 323. Cf. Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke*, H/III, Frankfurt, Fischer, 1942, pág. 323.

Incluso a medida que el campo se reduzca, seremos más aptos para abarcarlo y hasta para agotarlo, al menos en apariencia. Pero ocurrirá forzosamente lo mismo con nuestras aptitudes y costumbres mentales, que irán aminorándose también de manera proporcional. La especialidad irá progresando y, por tanto, el dominio respectivo (siempre en el mejor de los casos), pero es evidente que el especialista, en tanto que individuo humano, experimentará un claro retroceso, cada vez mayor, a medida que se vayan atrofiando por falta de ejercicio sus demás facultades, sus demás talentos, y todo lo que en él haya sido abandonado. Sólo la cultura, con tal de que la haya adquirido y la mantenga, podría, en verdad, salvar al especialista de su especialismo.

A decir verdad, la ciencia no ha hecho sino empezar. Como ha puesto excelentemente de relieve Lewis Thomas, las presuntas “dos culturas”, la literaria y la científica, están unidas por un puente llamado *bewilderment*, esa mezcla de perplejidad y admiración ante la inmensidad y la profundidad de lo que queda por descubrir de las realidades incluso más familiares, como la vida biológica, por ejemplo, la conciencia y hasta la música. Encerrarse tanto en las artes y las letras como en las ciencias significa cortarse de la realidad. Hay que hacer participar sin demora a las mentes jóvenes en los argumentos que se hallan enfrentados en las grandes disputas científicas del momento, iniciarles a entrar en el juego de la exaltante aventura de la ciencia, despertarles a los innumerables y a veces considerables problemas por resolver, concentrar su atención en lo que no se conoce –lo extraño del mundo abierto por la teoría de los quanta en física, los enigmas todavía imponderables de la cosmología, etcétera–. La verdadera ciencia está principalmente hecha de perplejidades que en absoluto cuadran juntas por el momento, y ella es la que nos ha permitido, en el siglo XX, cobrar conciencia del grado insospechado de ignorancia en el que nos hallábamos y nos hallamos todavía; para avanzar, tendremos más y más necesidad del trabajo “de toda clase de cerebros de fuera de los campos de la ciencia, sobre todo, desde luego, de los cerebros de los poetas, pero también de los de los artistas, los músicos, los filósofos, los historiadores, los escritores en general”²⁹.

²⁹ Lewis Thomas, *Late Night Thoughts...*, *op. cit.*, 150; cf. págs. 151-163; y Loren Eiseley, *The Star Thrower*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1978, pág. 191 y págs. 272 ss.; ver también, por Lewis Thomas, *The Medusa and the Snail*, Nueva York, The Viking Press, 1979, págs. 73-74: “The only solid piece of scientific truth about which I feel totally confident is that we are profoundly ignorant of nature. Indeed, I regard this as the major discovery of the past hundred years of biology (...). It is this sudden confrontation with the depth and scope of ignorance that represents the most significant contribution of twentieth-century science to the

Volvemos a encontrar aquí el espíritu que rige, hoy como en sus comienzos, la actividad filosófica. La auténtica tradición no fue jamás la transmisión de un saber ya hecho, sino la de la admiración fundacional, de la que los antiguos griegos ofrecen en la historia ejemplo sin igual: “Vosotros los griegos sois siempre niños: ¡un griego no es viejo jamás! (...) Sois todos jóvenes de alma”, declara el sacerdote egipcio del *Timeo* de Platón. Entre ellos es un lugar común que todo está motivado por la admiración, por el deseo de escapar a la ignorancia: “descubrir una dificultad y admirarse, es reconocer la propia ignorancia”, escribe Aristóteles, que en una página demasiado desconocida de su *Metafísica* demuestra la necesidad de la duda, que consiste en explorar primero todos los argumentos en conflicto, todas las dificultades en todos los sentidos, que él compara con nudos imposibles de deshacer en tanto no se sepa examinarlos³⁰.

Es verdad que, sin duda en un sentido diferente del suyo, pues él era poeta, cada cual podría decir, como Femio en Homero, *autodidaktos eimi*, “yo soy autodidacta”. Esto vale tanto para el estudiante cuanto, ya antes que él, para el profesor. Es importante despertar en el alumno la pasión de conocer, el sentido de la urgencia de las cuestiones de fondo, atrayendo su mirada de ser pensante, en un orden realista, hacia realidades dignas de él, e instruyéndole en las artes que le habrán de ser útiles para poder pensar mejor por sí mismo. Newman se atrevía a decir incluso que “la autoeducación en cualquier forma, en el más estricto sentido, es preferible al sistema de enseñanza que, enseñándolo todo, hace en realidad tan poco por el espíritu”. Volvemos a hallar aquí la idea, fundamental entre todas, de la mayéutica (traducida mejor por el sentido ordinario de la palabra en griego: “el arte de hacer dar a luz”), que remite a la del autodesarrollo inherente a toda vida. Su forma con-

human intellect. We are at last facing up to it. (...) Now that we have begun exploring in earnest, doing serious science, we are getting glimpses of how huge the questions are, and how far from being answered”. Cf. además Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, París, François Bourin, 1991; Gallimard, “Folio”, 1992.

³⁰ *Timeo*, 22 b; sobre la admiración, *Teeteto*, 155 d; Aristóteles, *Metafísica*, A, 2, 982 b 12 ss.; Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. K. Axelos et J. Beaufret, París, Gallimard, 1957, págs. 42 ss.; sobre las dificultades comparadas con nudos, Aristóteles, *Metafísica*, B, 1, 984 a 24-b 4 (sobre la necesidad, en cambio, de un creer inicial en didáctica, *Refutaciones Sofísticas*, I, 2, 165 b 1-3); cf. Marcel Conche in Anaximandre, *Fragments et témoignages*, París, PUF, 1991, págs. 5-11, cuya conclusión es ésta: “Fue muy tardíamente, después de muchos siglos de no admiración en que la humanidad avanzó ‘con los ojos cerrados’, como dice Descartes, cuando el hombre, ante lo más familiar, aprendió a detenerse para admirarse -admirarse de ser, del ser, de que estuviera ahí. Entonces, por primera vez, las respuestas fueron precedidas de preguntas” (pág. 11).

creta por excelencia no es otra que la pregunta, punto de partida de toda la vida de la mente³¹.

¿Cómo hacer, sin embargo, para conseguir la continuidad de semejante despertar? Yo diría que, antes que nada, hay que cultivar el interés por todos los medios, suscitar justamente la delectación y el gozo del descubrimiento. “La inteligencia no puede ser llevada sino por el deseo (escribía Simone Weil). Y, para que haya deseo, tiene que haber placer y gozo. La inteligencia no crece y no da frutos más que en el gozo. El gozo de aprender es tan indispensable para los estudios como la respiración para los corredores. Allá donde está ausente, no hay ya estudiantes, sino pobres caricaturas de aprendices que al final de su aprendizaje ni siquiera tendrán oficio”. Si creemos a Lewis Thomas, “lo peor que le ha pasado a la enseñanza de la ciencia es que todo el placer (“the great fun”) de ella se ha ido (...) Muy pocos ven la ciencia como la gran aventura que es en realidad (...) Pronto llegan a estar desorientados y se les engaña haciéndoles creer que la desorientación es simplemente el resultado de no haber estudiado todos los hechos”. Se les hace creer que los verdaderos investigadores destacados no están tan desorientados como ellos.

Hay que esforzarse además por mantener una cierta frescura en el conocimiento tratado. Si éste no es nuevo, ha de serle descubierta alguna novedad en su aplicación a los nuevos tiempos. “El conocimiento no se conserva mejor que el pescado” (Whitehead). Se trata de reavivar “una sabiduría y una belleza que, sin la magia de quien la enseña, permanecerían perdidas en el pasado”. Corresponde, pues, a quien enseña hacer que nazca el entusiasmo: otra vez en los términos de Whitehead, “el tumultuoso deseo de que la personalidad se funda con algo que la sobrepasa (...). La manifestación más penetrante de esta fuerza, añade, es el sentido de la belleza, el sentido estético de una perfección realizada”. En una palabra, sí, para el hombre resentido-

³¹ Homero, *Odisea*, XXII, 347; Newman, *The Idea of a University*, ed. I, T. Ker, Oxford, 1976, VI, 10, pág. 131. En el sentido más estricto, evidentemente, pocos podrían ser plenamente autodidactas, como Kant lo subraya bien. Y también precisa que, para la formación de la razón, se debe utilizar el método socrático (cf. *Über Pädagogik*, Ak IX, 477); sobre este método, sobre la *maieutiké*, el texto básico es el *Teeteto* de Platón, 148 e-151 d; cf. 160 e-161 b; para un excelente comentario, ver Miles Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1990. El mejor desarrollo que yo conozca respecto a la primacía de la pregunta y sobre lo que significa “plantear” bien una cuestión, es el de Hans-Georg-Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, págs. 344 ss.; traducción francesa parcial en *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, págs. 208 ss.

do, lo bello es algo irreal, pasa todo lo contrario con aquellos que tienen la experiencia de la vida del espíritu, como muestran los múltiples testimonios sobre todo de grandes hombres de ciencia, pero también de genios artísticos. Es como decir a una amante o a un amante que no viven. La luz de lo bello y su atractivo aumentan el deseo (el *eros*) a medida que la investigación se profundiza y se supera; la experiencia de este deseo que se dilata sin ser jamás satisfecho cuenta entre las más significativas que nos sea dado vivir. La belleza es *erasmiótaton*, “lo que atrae más el amor”, porque es *ekfanéstaton*, “lo que más brillo tiene”, porque es “visiblemente trascendente”, como ha dicho Iris Murdoch siguiendo a Platón³². Aprender a experimentar la extraordinaria belleza de la vida del espíritu y la delectación correspondiente, por ejemplo en matemáticas o en poesía, es un fruto natural de la educación de que no tenemos derecho alguno a privar a quienes lo esperan, a veces sin saberlo. Dar un sentido estrictamente utilitario al derecho universal a la cultura es no sólo una contradicción en los términos, sino un insulto a lo humano, a la libertad.

6. Conclusión: El despertar por excelencia

Al hablar de lo bello, acabamos de evocar de nuevo el tema fundamental de la afectividad. Es claro que la educación es “ante todo atmosférica” (Jean Lacroix), que este esbozo inicial, el ser de posibilidades infinitas que todos somos al principio, es una “primera cristalización del amor familiar”; que este ser no puede llegar a ser lo que es sin la profundización de sus relacio-

³² Whitehead, *The Aims of Education*, op. cit., págs. 42-45, 49, cita pág. 98; Simone Weil, *Attente de Dieu*, París, La Colombe, 1950; Le Livre de Poche, 1963, pág. 91; Lewis Thomas, *Late Night Thoughts...*, pág. 154; cf. S. Chandrasekhar, *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivation in Science*, University of Chicago Press, 1987; Platón, *Fedro*, 249 d ss.; sobre todo 250 d 5-8; *Banquete*, 201 d-212 c; Plotino, *Enéadas*, V, 6, 5; Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, 401 A-405 A. Ver además Karl Popper, *Unended Quest*, La Salle, Illinois, Open Court, 1976, págs. 193-196; Bertrand Russell, *Mysticism and Logic* (1917), Nueva York, Anchor Books, s. a., pág. 57: “Mathematics, rightly viewed, possesses not only truth, but supreme beauty, a beauty cold and austere, like that of sculpture, (...) sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show”; Iris Murdoch, *The Fire and the Sun*, Oxford University Press, 1977, pág. 77: “Beauty is, as Plato says, visibly transcendent”; H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr. abregée, op. cit., págs. 332-347 (*Wahrheit und Methode*, op. cit., págs. 452-465); y mi artículo sobre la belleza en *Communio*, VII (1982), nº 6 (Noviembre-Diciembre), págs. 31-40.

nes con el otro –primero con sus próximos, su familia o lo que haga las veces de ella–, sin el desarrollo de la estima de su verdadero yo, de la confianza en sí mismo que sólo el amor personal recibido en la primera infancia puede proporcionar. La primerísima experiencia de las relaciones personales pasa por el sentido del tacto, por la ternura. La psicología profunda nos ha hecho más sensibles a las desviaciones, a los problemas de la personalidad, a los abismos a los que pelagra llevar toda carencia grave de amor personal en la infancia. Las dramáticas consecuencias del abandono de los niños no podrán hallar otro remedio³³.

Si no hay que tener miedo, por otra parte, de afirmar el lugar capital de las bellas artes, cuyo valor es mucho más educativo que la técnica y la tecnociencia, es porque contribuyen de manera esencial al despertar de la afectividad, y por tanto, digámoslo una vez más, de todo nuestro ser. Lo bello precede a la razón. Habría que pasar aquí revista a todas las artes y a la literatura y la música en particular. El tiempo desgraciadamente no nos lo permite.

De algún modo volveremos a encontrar, con todo, a lo bello en la conclusión que sigue. La gran tradición neoplatónica –pienso sobre todo en el Pseudo Dionisio Areopagita– nos ha enseñado que la palabra “luz”, si bien remite primero a la luz sensible, se dice sin embargo más perfectamente de las formas de luz que son aún más principios de manifestación. Es verdad que Platón ya lo sabía, como lo muestra su asociación entre el sol y el Bien, que está *epekeina tes ousías*, “más allá del ser”. Y ocurre lo mismo con la palabra “despertar”, que se dice en primer lugar del despertar sensible, pero cuyas demás significaciones designan discernimientos más y más elevados del espíritu. El despertar del espíritu es mucho más perfecto despertar que el despertar del cuerpo.

El despertar supone a la vez, en un mismo acto, la conciencia de lo otro (como la ducha fría que nos despierta) y la de sí mismo; tanto la de los otros humanos como la de sí (sin la cual se da el retorno a los mundos subjetivos y particulares del sueño). El despertar al mundo, a los otros humanos y a sí mismo, vividos en su plenitud, el despertar a las realidades espirituales, es lo que define mejor la vida propiamente humana. A la cuestión de “despertar a qué” me parece que hay que responder: “a la dignidad humana”. La razón pri-

³³ Jean Lacroix, *Force et faiblesses de la famille*, loc. cit., especialmente págs. 79-80; cf. Alice Miller, *L'enfant doué*, op. cit.; y Anthony Storr, *The Dynamics of Creation* (1972), 1993. Sobre el tacto, ver *De la dignité humaine*, op. cit., págs. 105-113; sobre el amor de sí mismo, págs. 214-219.

mera, el fin de la educación no es otro que el despertar a lo que es digno del ser humano y da sentido a su vida.

La palabra, el decir, es el lugar por excelencia, sin embargo sensible, de lo invisible, de lo universal, de lo inteligible, de todo lo que trasciende a lo sensible. Es el lugar por excelencia del despertar: el discernimiento, las distinciones necesarias se expresan en palabras, como hemos visto.

De ahí la gran importancia de las disciplinas que contribuyen a aguzar el espíritu, a darle precisión, claridad, enseñando por ejemplo a utilizar las palabras correctamente, a “abstraer, comparar, analizar, dividir, definir y razonar correctamente” (Newman); en una palabra, todo lo que, mucho antes que la lógica, le da al alumno el sentido de la exactitud del pensamiento. Esas artes son esenciales para la formación de las personas, puesto que sirven al despertar del pensamiento. La lengua materna, sea cual fuere, constituye el acceso por excelencia al lenguaje, al *logos*. Y nada en este aspecto educa más al alumno que la *lectura*, particularmente de literatura; el acceso a lo escrito enriquece el verbo y el pensamiento³⁴.

Jean Ladrière describe muy bien este despertar en las páginas de *L'articulation du sens* consagradas a lo que él llama una “pedagogía de la transgresión”, efectuada primero por el mito y seguida luego por una “transgresión” especulativa:

“El mito es primero pedagogía de la transgresión (...) Nuestro pensamiento es espontáneamente adecuado a las cosas en medio de las cuales tenemos nuestra morada y entre las cuales además, al menos desde un cierto punto de vista, debemos contarnos nosotros mismos. Para que un pensamiento del cosmos llegue a ser posible, es preciso que el pensamiento encuentre el medio de separarse de las cosas, de mirar más allá de su aparecer, de sobrepasar lo visible hacia algo no-visible que es irreductible a lo visible y que sin embargo es la condición de ello. Tiene que efectuarse una transgresión especulativa. Pero semejante movimiento no es posible más que si el campo que se extiende al otro lado de lo visible le está ya en cierto modo presente. El pensamiento temático no es nunca sino la recuperación de un pensamiento más antiguo, la efectuación de una posibilidad ya presente. Este campo del más allá no debe sin embargo ser un puro más allá, un universo que no tendría nada que ver con éste, que estaría completamente

³⁴ T. S. Eliot, *Notes towards a definition of culture*, op. cit., pág. 27; Fernand Dumont, *Raisons communes*, op. cit., pág. 99; J. H. Newman, *The Idea of a University*, op. cit., págs. 272-273; Danièle Sallenave, *Lettres mortes*, op. cit., págs. 145 ss.; Iris Murdoch, *The Fire and the Sun*, op. cit., pág. 88.

separado de él. Ha de estar, por el contrario, en relación con este mundo y con su visibilidad, porque, como invisible, ha de ser la posibilidad de éste. Ahora bien ¿cómo ir hacia aquello que no nos es presentado en la visibilidad de lo visible si no es mediante el instrumento que nos es dado para hacer presente lo ausente y acceder a lo inaccesible, es decir, el lenguaje?”³⁵

Lo que está “ante” nosotros no es nunca, en efecto, más que una parte ínfima del cosmos: seres, objetos, personas. Pero en nuestros espíritus pueden penetrar de una cierta manera todas las cosas, sensibles o insensibles, el cosmos mismo, el ser y el no ser, y lo que queda hasta el infinito, en virtud de las palabras. Esta distancia gracias a la cual nuestro pensamiento puede “comprender” el universo (Pascal), y todavía más, nos permite superar, transgredir con la mayor facilidad, lo inmediato sensible y hacer presente a nuestras mentes lo que queremos, por medio de esta realidad sensible, ínfima en apariencia y que se desvanece sin embargo en nuestros oídos nada más pronunciada, que los griegos llamaban el *logos* (y a veces el *mythos*). Puedo gracias a ella intentar especialmente engendrar en mi imaginación lo que ha podido ser la génesis del mundo, como hacen ciertos mitos y ciertas teorías científicas, como la del Big Bang (otro mito, como ha hecho observar Claude Lévy-Strauss). O intentar generar los principios de todo, pero ahora de modo más intelectual.

Es al *logos*, declaraba ya Heráclito, a lo que hay que despertar (cf. DK 22 B 1). “En el principio era el *logos*”, nos dice el mayor texto cristiano, en que se toma el mismo término para significar ahora al Verbo de Dios. “Todo se hizo por él y sin él no se hizo nada” (*Juan* 1, 3). Decir que la cultura debe despertar al *logos* es decir de una vez demasiado y no lo bastante, por ser el término tan rico y polisémico: como es sabido, significa a la vez palabra, razón, proporción, definición y mucho más; remite a lo invisible, hace visible, por decirlo así, lo inteligible mismo. Mas no me parece falso, sino, al contrario, muy iluminador, ver toda la cultura, incluidas las ciencias, pero mucho más que ellas, tanto la mística como la metafísica, unificadas por este común destino: converger hacia y mediante el *logos* en todas las acepciones del término.

Es, por tanto, tan sólo un principio de reflexión, y nada más, lo que yo ahora he propuesto. El sentido de la cultura no es otro que el de despertar y mantener despierto.

³⁵ Jean Ladrière, *L'articulation du sens* I, París, Cerf, 1984, págs. 192-193.

“We are such stuff as dreams are made on, and our little life is rounded with a sleep”, declara Próspero en *The Tempest* (IV, I, 156-158). Estamos hechos de la materia de la que están hechos los sueños y nuestra pequeña vida está envuelta y encerrada por un sueño. Un despertar total nos haría acaso morir. Pero un progresivo despertar permite vivir, da sentido a la vida, lo cual es el sentido de la cultura.

Traducción al castellano de Juan Miguel Palacios