

Valores y Narrativa

Axiología educativa de Occidente

Octavi Fullat i Genís



Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA



Valores y Narrativa

Axiología educativa
de Occidente

Valores y Narrativa

Axiología educativa
de Occidente

Octavi Fullat i Genís

Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA



*«Factus eram ipse mihi
magna quaestio.»*

«Habíame convertido, yo mismo,
en inquietante pregunta.»

SAN AGUSTÍN DE TAGASTE
(354-430)

ÍNDICE

Prólogo de Conrad Vilanou	13
Nota personal	25
Advertencia sobre el método	27

I.^a PARTE

ANTROPOLOGÍA DE LOS VALORES

CAPÍTULO 1

AVIDEZ ANTROPOLÓGICA.	51
1.1. Aquí y ahora.	55
1.2. Conciencia e insatisfacción	58
1.3. Desesperación y presunción: rumbos sin rumbo	64
1.4. Valores psicosociales	69
1.5. La esperanza.	72
1.6. <i>Agathos</i> y valores	77
Resumen	84

CAPÍTULO 2

ANTROPOGÉNESIS OCCIDENTAL	87
Inauguración	87
2.1. De la <i>Paideia</i> hasta el <i>Theos</i>	88
2.2. El ser del <i>Anthropos</i>	94
2.3. Sin ecumenismo	98
2.4. El Hombre del Ocaso	102
2.5. Occidente es <i>telos</i>	107
Clausura.	112

II.^a PARTE

PRESUPUESTOS DE LOS VALORES OCCIDENTALES

CAPÍTULO 3

NUESTRO VALOR JUDÍO DE LA <i>EXPECTACIÓN-EXPEDICIÓN</i> . . .	117
Preludio	117

3.1. El tiempo del hombre	119
3.2. Escritos preñados	124
3.3. Mythos como hontanar.	129
3.4. El judío errante	133
3.5. El “Todavía-no”	142
Consumación	150

CAPÍTULO 4

NUESTRO VALOR HELÉNICO DE LA “MEMORIA-RECUPERANTE”	153
Programa	153
4.1. El viacrucis moral	155
4.2. Nacimiento de lo humano	162
4.3. El <i>ethos</i> rector	169
4.4. La biografía como regreso	178
4.5. El “Antes-durante-después”	191
Colmo.	202

CAPÍTULO 5

NUESTRO VALOR ROMANO DE LA <i>PRESENCIA-DISFRUTE</i>	205
Estreno	205
5.1. Trayectorias éticas	208
5.2. <i>Logos</i> o <i>Pathos</i>	214
5.3. Tiempo definitivo	222
5.4. El “Nunca-más”	230
Desenlace	237

III.^a PARTE

VIDA, PASIÓN Y MUERTE DEL VALOR CRISTIANO

CAPÍTULO 6

NUESTRO VALOR CRISTIANO DE LA “ENCARNACIÓN-SENTIDO”	243
Sobre geocultura.	243
6.1. Discurso y prediscurso	247
6.2. Antecedentes del cristianismo	251
6.3. Construcción del cristianismo	265
6.4. Cristianismo expansivo	287
6.5. Cristiandad o cristianismo establecido	297
Inicio de la agonía	309

CAPÍTULO 7

LA CRISTIANDAD MORIBUNDA O LA MODERNIDAD	319
Entrada	319
7.1. Soberanía del <i>Uomo</i>	322

Índice	11
7.2. Soberanía de la <i>Raison</i>	342
Salida	362
CAPÍTULO 8	
POSTMODERNIDAD O LA CRISTIANDAD DIFUNTA	363
Enterrada “La Razón”	363
8.1. Malestar existencialista	383
8.2. El sepulturero	415
8.3. Los plácidos postmodernos.	429
8.4. Supervivientes y nostálgicos	466
8.5. Escándalos ultrajantes	486
Epílogo en torno a nuestros valores educativos.	495
Despedida	529
Bibliografía consultada.	537
Índice onomástico	541

PRÓLOGO

Presentar a guisa de prólogo cualquier obra siempre implica cierta dosis de responsabilidad que se acrecienta cuando se trata de un autor que se encuentra avalado –como acontece en el caso que nos ocupa– por una obra rigurosa y compacta. Efectivamente, el profesor Octavi Fullat i Genís, nacido en Alforja (Tarragona) el año 1928, no es un personaje anónimo ni desconocido incluso para el gran público. Es sabido que sus obras ocupan lugares de privilegio en los anaqueles de todas bibliotecas, ya sean públicas o privadas. Su amplia bibliografía, jalonada por más de un centenar de títulos, confirma una dilatada y prolífica producción que se inició allá por los años sesenta y que, en las últimas décadas, no ha hecho más que aumentar, a la vez que ha alcanzado una estructura propia y una orientación característica.

Tanto es así que, en su caso, la cantidad no está reñida con la calidad, sino todo lo contrario. A lo largo de su dilatada carrera universitaria –iniciada precisamente en la Universitat de Barcelona el año 1958, bajo la atenta mirada del profesor Jaume Bofill i Bofill (1910-1965), catedrático de Metafísica– ha ido elaborando un sólido corpus teórico que gira en torno a la filosofía de la educación, aunque la verdad sea dicha sus intereses y temáticas se relacionan con cualquier aspecto de la vida humana. Más allá del tópico consabido, al profesor Fullat se puede aplicar en toda justicia aquel aforismo de Terencio que afirma que nada humano le es ajeno (*Nihil humanum a me alienum puto*). Además, con el paso de los años su finura intelectual ha ido ganando penetración y perspicacia, adquiriendo como los buenos caldos vinícolas un poso sapiencial que no está reñido, tampoco, con una excelente capacidad sintética y divulgadora. Su estilo conceptual y preciso, siempre sistemático, agradable y amable al lector, tiene la virtud añadida de hacerse comprensible para un público –como el pedagógico– no siempre familiarizado con las cuestiones filosóficas.

No hay duda que su prestigio ha alcanzado una proyección internacional, habiendo recibido el doctorado *Honoris causa* por varias universidades foráneas. Además ya ha sido objeto de estudio por diferentes autores, habiéndose realizado en España y en el extranjero –otras se encuentran en avanzado curso de elaboración– diversas tesis doctorales sobre su pensamiento y obra. Una de las constataciones que uno hace cuando sale de nuestro país es que siempre encuentra –allende de nuestras fronteras– algún colega extranjero que cita las obras y rememora la amistad con el

profesor Fullat. Fiel y sensible a la lengua y cultura catalanas de las que es un inequívoco valedor y excelente embajador, sabe apreciar los valores de la tradición hispánica (desde los místicos como San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila hasta Miguel de Unamuno o Jorge Guillén). Inserto en la historia de la cultura occidental, sus reflexiones constituyen una referencia inequívoca para todos aquellos que –entrados en el siglo XXI– deseen reflexionar y profundizar sobre una realidad europea que no puede perder de vista el horizonte de una tradición histórica enraizada en la cultura semítica y clásica (Grecia, Roma). Aunque su discurso no cae en la tentación de la mediterraneidad –una especie de restauración neoclásica que fascinó a Eugenio d’Ors a comienzos del siglo XX–, nuestro autor se puede inscribir en la línea de autores dedicados en Cataluña a la filosofía de la educación entre cuyos nombres más egregios podemos citar a Joaquim Xirau y Alejandro Sanvisens, todos ellos vinculados –de una u otra manera– a la Universitat de Barcelona, de la que Fullat fue separado malévolamente por las autoridades académicas franquistas por su defensa de la libertad y oposición a la dictadura.

En realidad, la obra que ahora presentamos no constituye un libro más en su rico elenco bibliográfico, sino justamente una especie de culminación, que en modo alguno puede considerarse un punto y final a su larga trayectoria intelectual. Si bien hace unos años abandonó –por imperativo reglamentario al cumplir los setenta años– la docencia universitaria, aunque fue promovido a la condición de profesor emérito de la Universitat Autònoma de Barcelona, no es menos cierto que en los últimos años –sobre todo desde 1989, fecha que coincide con la caída del muro de Berlín– el profesor Fullat ha configurado una sistemática conceptual que se singulariza por zafarse de la tentación de seguir a pies juntillas la moda impuesta por el discurso pedagógico postmoderno que ha enfatizado el principio de la diferencia. Por ello, probablemente, en las páginas que siguen los lectores pueden encontrar afirmaciones un tanto contundentes –e incluso a veces políticamente incorrectas– pero que responden a un auténtico ejercicio de sinceridad y honestidad intelectual.

Al igual que su estimado San Agustín este libro también puede ser tenido por unas *Confesiones*, que a modo de descargo de conciencia han sido escritas por alguien que ha vivido en primera persona –desde un protagonismo intelectual comprometido– el curso de la historia de Europa y de la cultura occidental, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, ahora hace justamente sesenta años cuando se lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki. Substrayéndose a los vientos que soplan en cualquier momento histórico, Fullat ha construido –paralelamente a su largo peregrinaje intelectual– una filosofía de carácter culturalista que enfatiza el papel de la herencia cultural. En última instancia, somos habiendo sido de manera que en vista a ser, el pasado, el presente y el futuro se dan en un todo imbricado mutua y recíprocamente. En consecuencia, Fullat se inserta en la estela de las ciencias del espíritu o ciencias de la cultura, aunque con matices ya que sin negar el peso de la tradición (Gadamer) tampoco reniega de la dimensión crítica (Habermas), adoptando todo ello un perfil nítido que se arraiga en las fuentes del profetismo hebreo, tan caro a los ojos de nuestro autor.

Bien mirado, podemos decir que nos encontramos ante una obra de síntesis que recoge muchos de los temas que Fullat ha ido desgajando en los últimos años, la época de auténtica y plena madurez intelectual. Como él mismo reconoce, puede suceder que con el transcurso del tiempo y nuevas lecturas cambie de parecer, pero en el actual trance se afirma en su tesis: vivimos una grave crisis de valores cuya solución exige la adopción de una cosmovisión (*Weltanschauung*) que emana de la tradición de la cultura europea u occidental. Así pues, el profesor Fullat se inscribe en la nómina de autores (Dilthey, Jaspers, Roura-Parella, Bollnow, etc.) que han planteado, siguiendo los postulados de Alexander von Humboldt, la importancia que significa poseer una cosmovisión para orientar la vida de cada cual. Por tanto, sólo se puede tirar adelante –pensar, hacer, decidir, actuar, sentir– a partir de una *Weltanschauung* u omnicomprensión de cuanto hay. Dicho de otra manera: sin cosmovisión resulta imposible vivir, y lo que es más notable para nuestros intereses pedagógicos, no es posible la tarea de educar. Sin cosmovisión –y naturalmente, la debilidad postmoderna no constituye ninguna cosmovisión en el sentido fuerte del término– no es posible la función pedagógica que implica siempre la transmisión de unos principios y valores elaborados históricamente y que dan sentido a la herencia cultural occidental. Desde esta perspectiva, únicamente serán valores de Occidente aquellos que se deriven históricamente de la cosmovisión judía y de las cosmovisiones griega y romana, que en conjunto integran algo así como un ecosistema diacrónico en el que habita el hombre occidental.

Hay que señalar que el profesor Fullat ha realizado su particular y peculiar anátesis, una especie de periplo o excursión intelectual que le ha llevado a transitar durante más de cincuenta años por los más variados derroteros del pensamiento. Su trayectoria personal, empero, no constituye una línea recta sino que –como cualquier otro ser humano– ha dado pasos zigzagueantes, cosa lógica si tenemos en cuenta su gran avidez intelectual. Después de formarse en los principios de la filosofía perenne –imperante en la España de su juventud–, en la década de los cincuenta se acercó al existencialismo (Camus, Sartre) y en los años sesenta se familiarizó con el marxismo, visitando la Unión Soviética –desde la cual nos trajo noticias pedagógicas– en 1971. Desde luego, no todo han sido experiencias satisfactorias, sino que también se ha encontrado con desfallecimientos hasta el punto de vivir –quizás al igual que Yves Congar– su propia crucifixión interior.

En este sentido, no podemos olvidar que Octavi Fullat vivió las ilusiones del Concilio Vaticano Segundo –1962-1965– que habían de servir para poner al día a un catolicismo que, en el transcurso de los siglos, se había anquilosado y adormecido separándose del espíritu originario del cristianismo. Fullat sabe distinguir –y a fe que lo hace– entre el símbolo de la encarnación cristiana y el catolicismo oficial de la Iglesia, acercándose al cristianismo desde los textos novotestamentarios y, muy especialmente, desde las cartas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas. Ahí justamente, en ambos escritos, radica uno de los núcleos del cristianismo al insistir el mensaje paulino en el tránsito del estado carnal al espiritual, esto es, al presentar la transición

del egoísmo al amor fraterno. Desde de aquí se entiende que Fullat llegue a afirmar que los valores del cristianismo (no confundir con Cristiandad, ni identificar con el catolicismo papal) constituyen una especie de “a priori” pedagógico para Occidente, o lo que es lo mismo, una auténtica condición de posibilidad para una adecuada y correcta educación conformada según los principios de la herencia cultural heredada. Al fin y al cabo, no es que el hombre tenga historia sino que –como señala Gadamer– la historia nos tiene a nosotros.

Igualmente la obra que el amable lector tiene en sus manos se pueda entender como una especie de *Bildungsroman*, talmente como si se tratara de su propio relato autobiográfico de formación construido a lo largo de varias décadas de vida, de estudio y reflexión, en el transcurso de las cuales ha conocido y tratado personalmente a los más importantes intelectuales contemporáneos. París se convirtió pronto en su atalaya desde donde oteó todo cuanto acontecía en el mundo intelectual en los años anteriores al Mayo de 1968, una especie de revolución poética que poco significó para el curso de la historia. En cualquier caso, su gusto por la cultura francesa y su espíritu enciclopédico –quizás gracias a esta ascendencia francesa– emergen en las páginas que siguen, donde domina –junto a la bibliografía alemana e inglesa– un conjunto abrumador de referencias de libros publicados en nuestro vecino pirenaico.

Durante su estancia en el Collège de France durante el curso 1970-71 entró en contacto con Michel Foucault y Claude Lévi-Strauss, manteniendo igualmente trato intelectual con Pierre Aubenque y Jean Wahl, lo cual nos da una idea de la diversidad de matices y amplitud de miras que se vislumbran en su hontanar ideológico. En su largo andar por el mundo ha coincidido con Alfred Jules Ayer, Paulo Freire, Hans-Georges Gadamer, Karl Löwith, Alberto Moravia, Paul Ricoeur o Jacques Derrida. Son unos pocos nombres propios escogidos al azar que se inscriben en una larga nómina de personajes ilustres a guisa de prueba irrefutable del alcance intelectual de sus contactos, entrevistas y conversaciones que ultrapasan el ámbito de los filósofos para adentrarse en el mundo de la cultura globalmente considerado (científicos, literatos, cineastas, artistas, etc.). Su inveterada inclinación por la conversación y el diálogo, sobre todo cuando el ágape tiene lugar en torno a una buena mesa, ha favorecido este tipo de relaciones y contactos que si hoy son comunes en los ambientes universitarios escaseaban solamente hace unos años.

De alguna manera, en el poso intelectual de Octavi Fullat se observa una especial predilección por autores de la tradición protestante que recurren en su hermenéutica a la *sola scriptura*, al margen de consideración metafísica alguna. Quizás en el origen de todo se encuentre su pasión e interés por la figura de San Agustín que, en cuanto sintetizador de la cultura cristiana, supera –en su cosmovisión particular– a Santo Tomás, de quien tampoco reniega. Sea como sea, lo cierto es que la presencia de Lutero y, sobre todo, de teólogos protestantes como Rudolf Bultmann y Karl Barth se deja notar en el quehacer intelectual de nuestro amigo y maestro que, siguiendo los pasos de Schleiermacher, se ha interesado siempre por la comprensión a partir del si-

guiente supuesto: comprender al hombre es aplicar un sentido –traído por la tradición– a una situación de sentido.

De conformidad con lo que decimos, Octavi Fullat se ha convertido en un auténtico expedicionario que ha salido a la búsqueda de los territorios y de los lugares que han tenido alguna importancia en nuestras señas de identidad. Así, explorando los orígenes del hombre, se desplazó hasta el centro de África para ver directamente los restos fósiles de Lucy, aquel esqueleto localizado por el matrimonio Leakey en Olduvai (Tanzania). Tal viaje se comprende si tenemos en cuenta que en su cosmovisión la educación implica siempre un proceso de antropogénesis que, en modo alguno, puede dar la espalda al proceso de hominización. De tal guisa que la educación nunca se acaba del todo ya que siempre se perfila como algo inconcluso, abierto y no cerrado, de modo que en la aventura pedagógica siempre se manifiesta una dimensión de in-satis-facción porque las cosas nunca se encuentran definitivamente clausuradas.

Su pasión viajera le ha hecho conocer todo aquello que tuviera algún interés, ya se tratase de la tumba de Camus donde se emocionó, de las imágenes de los iconos de Rusia en tiempos de la represión soviética o del monolito dedicado a la memoria de Walter Benjamin en Port-Bou. Su larga expedición-excursión intelectual está jalónada por muchos vericuetos y entresijos, pero siempre con la perspectiva puesta en un horizonte esperanzador de índole profética que no permite caer en la desmoralización, ni en el desencanto. De ahí que haya alcanzado la sabiduría y placidez de la senectud, estado que en su caso no se corresponde con la resignación de los estoicos, sino con la esperanza de los profetas. En resumen: Octavi Fullat –con sus esplendores setenta y siete años a cuestas– se encuentra más cerca de la figura del profeta (el *Nabí* de la tradición hebrea, figura rescatada por la poesía de Josep Carner) que no del sabio helenístico apesadumbrado y atenazado por la amenaza de la muerte.

Ahora bien, nuestro autor no sólo ha transitado por todas las corrientes del pensamiento sino que también se ha familiarizado con los textos de las grandes culturas, sobre todo y especialmente de la Occidental. Tanto es así que su filosofía no se ha construido desde la soledad del gabinete sino que ha incorporado –en conversación abierta y fructífera– la presencia de una serie de autores, de textos, de monumentos y de recuerdos que hacen que Fullat dialogue con la historia viva, esto es, con nuestra propia tradición europea –y por extensión– occidental, sin perder nunca de vista la oriental o la mesoamericana. Consciente de la importancia que ha supuesto para la cultura humana la domesticación del vegetal –y en especial, la del cereal– Fullat se siente solidario con la macrocivilización del trigo, a la vez que se distancia –por no corresponder a su propia tradición e idiosincrasia– respecto las macrocivilizaciones del arroz (Oriental) o del maíz (Mesoamericana), aunque no se cansa de agradecer el trato que siempre ha recibido en Latinoamérica –en México, especialmente– donde su obra se conoce tanto o más que en España.

En cualquier caso, su escritura –siempre conceptual– no resulta nunca fría, ni abstracta. Muy al contrario, siempre está teñida de colores, de sonidos y de sentimien-

tos, y si hay que apurar añadiríamos que de gustos y sabores porque –en último término– la gran empresa intelectual de Fullat exige el esfuerzo de pasar de lo material a lo espiritual, de lo fenoménico a lo nouménico, en un ejercicio dialéctico de superación que lo aproxima en ocasiones a los grandes místicos, desde el maestro Eckhart a Ramon Llull. Probablemente por ello, Fullat piensa que Dios es algo inefable al que se accede –sólo indirectamente– por vía negativa, tal como enseñó Nicolás de Cusa. Ante ese *Deus absconditus* sólo cabe una actitud, aquella que Wittgenstein situaba –de conformidad con la tradición mística– al final de su *Tractatus*: guardar silencio.

También podemos decir que Octavi Fullat ha sido un discípulo, desde luego que no en lo político, ni en lo ideológico, de Eugenio d'Ors. Con todo, su influencia se deja notar en su obra no sólo por el trueque y transformación de la Bien Plantada por la Bien Hablada (quizá un remedo de su hermana María, su gran colaboradora en sus tareas intelectuales) sino, y esto es lo más importante, por saber elevar siempre la anécdota a categoría. De ahí que al igual que Xenius, Octavi Fullat haya frecuentado las páginas de la prensa escrita –donde se encuentra el origen de algunas de sus obras–, las ondas radiofónicas y los debates televisivos. Su exquisita corrección y buen talante lo acercan a la figura clásica del *gentleman* anglosajón, aunque ha sabido substraerse a las imposiciones puritanas de la época victoriana. Lejos de convencionalismos al uso, sus notas y comentarios siempre incluyen un contrapunto crítico –a veces incluso ácido y mordaz– que incorpora a su labor intelectual un valor añadido que se asemeja, en algunos momentos, al pensar por paradojas de Chesterton. Las opiniones y juicios de Fullat sobre políticos –sean españoles o extranjeros– no tienen desperdicio. Por ello, la lectura de los textos de Fullat tiene la virtud de no dejarnos indiferentes, ya que él sabe interesarnos por el tema que aborda sin abandonar tampoco un punto de vista irónico que en más de una ocasión invita a la sonrisa e, incluso, al sarcasmo.

Si nos tuviéramos que quedar con dos corrientes de pensamiento que hayan influido decididamente en la génesis de su particular cosmovisión nos inclinamos por la fenomenología de raíz husserliana (mediatizada en su caso por la lectura de Merleau-Ponty) y la hermenéutica de matriz luterana (Schleiermacher, Dilthey, Gadamer). Se trata, en ambos casos, de adaptaciones propias y características que el lector encontrará bien precisadas a lo largo de las páginas que siguen porque una de las precauciones de Fullat estriba en dar, previamente, cuenta y razón de la tarea que afronta. En realidad, recurre a una fenomenología de la autocomprensión humana objetivada en la cultura, que se enlaza con la hermenéutica. Su punto de partida a modo de hipótesis, estriba en que el hombre ha elaborado la autohermenéutica, la propia interpretación, a base de una tarea infinita de comprensiones que dependen del tiempo. La inseguridad de tener que existir a riesgo propio ha ido salvándose en cada momento a base de elaborar los correspondientes marcos culturales, habida cuenta que el presente siempre vive del pretérito. En su caso, pues, puede decirse que la expedición-excursión intelectual se encuentra justificada por la explicación del camino –o método– con el que emprende su marcha en búsqueda, justamente, de una axiología

que sirva para hacer frente a la desazón producida por la irrupción del siglo xx. El siglo pasado –el siglo postmoderno por antonomasia– se inició el año 1900 con la muerte de Nietzsche quien al eliminar el Absoluto nos abandonó en la insignificancia, una especie de preludio del proceso postmoderno que se ha extendido durante los últimos cien años.

En realidad, podemos calificar su trabajo de una tarea precisa y ajustada a método, no al modo que lo entendían los positivistas decimonónicos, ni los racionalistas de toda época (desde Descartes a Hegel), ni los neopositivistas del siglo xx siempre atentos a la precisión del conocimiento empírico y a la exactitud del lenguaje axiomático, sino desde el horizonte de alguien que conoce perfectamente la génesis y evolución de las ciencias del espíritu o de la cultura, de aquellas ciencias que –tal como señaló Dilthey– ensayan interpretaciones para escudriñar la comprensión de las cosas más allá de la pura y simple explicación causal porque son ciencias del sentido y no de la simple facticidad. Queda claro que Dilthey –padre de la hermenéutica epistemológica y genuino pensador cosmovisional– también se encuentra detrás del constructo intelectual de Fullat que ha sabido conferir a la hermenéutica –en diálogo abierto con Gadamer y Ricoeur, sin olvidar Bultmann y Barth– una conciencia de futuro que se aleja del mero preciosismo literario e interpretativo. Tanto es así que la narrativa de la historia –la narrativa derivada de los textos hebreos, griegos y latinos– se convierte en la condición de posibilidad de su axiología pedagógica.

Tampoco se puede negar que en su itinerario intelectual Octavi Fullat ha sido influido por dos autores –muy contrarios a su pensamiento, pero a los que indudablemente aprecia– como son Nietzsche y Heidegger, de quienes ha tomado su pasión por una explicación genealógica y estructural de las cosas. Al igual que ellos, Fullat recurre siempre al significado de las palabras con una pasión etimológica que sólo puede esgrimir quien como él conoce tanto las lenguas clásicas (hebreo, arameo, griego, latín) y las modernas (además de las lenguas románicas, el inglés y el alemán). Cualquier acercamiento a un tema concreto, se inicia –a modo de inauguración– con una aproximación de corte etimológico que nos muestra la evolución conceptual que se encuentra detrás del término objeto de estudio. De hecho, entre la definición normativa de un vocablo y su génesis semántica se planta un hiato que la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) procura llenar. No en vano su pasión histórica se halla más cerca de una historia conceptual –propia de la historiografía germana– que no de una historia positiva de pequeños acontecimientos. Al fin y al cabo, el texto de los historiadores –*Historie*– no coincide siempre con las vivencias históricas y el sentido de la historia –*Geschichte*. De ahí que Fullat emprenda su particular cruzada –que no debería pasar desapercibida a los historiadores de la educación enfrascados casi siempre en lo puramente fáctico– para distinguir claramente entre ambas dimensiones históricas, ya que a menudo la *Geschichte* se confunde y funde en la *Historie*, planteamiento un tanto reduccionista que olvida que el ser humano es aquel caminante que va tras el sentido.

Si reparamos en la significación de esta axiología educativa de Occidente po-

demostramos añadir que su narrativa completa un marco bibliográfico que puede estar representado –entre otras obras– por la *Paideia* de Jaeger, los trabajos históricos de H. I. Marrou sobre el mundo latino y el *Amor y mundo* de Xirau. Si Jaeger narró la epopeya de la cultura griega desde una visión pedagógica que equipara la cultura a *paideia*, podemos añadir que Marrou hizo lo propio con la cultura romana desde la perspectiva de la *humanitas*, expresión que empleó Cicerón al verter al latín el concepto helénico de *paideia*. Por su parte, nuestro Joaquim Xirau –bajo la influencia del *ordo amoris* de San Agustín, reactualizado por Scheler– nos narró en *Amor y mundo* –obra gestada justamente en los años de la Guerra Civil española– la aventura del cristianismo, situando la educación en una senda pedagógica que partiendo de Platón y San Agustín, llega a la Modernidad a través de San Francisco de Asís y Ramón Llull y que insiste en la prioridad del amor cristiano (*Charitas*), con la consiguiente superación del amor egoísta.

Ya Joaquim Xirau –quien en 1929 estableció el Seminario de Pedagogía de la Universitat de Barcelona, inaugurado oficialmente el año siguiente– denostaba la pedagogía de Rousseau, actitud que también adopta desde su posición hermenéutica-culturalista Octavi Fullat que llega a reconocer que no ha tenido la paciencia suficiente para acabar de leer por entero *El Emilio*. No en balde, Eugenio d’Ors contraponía a la pedagogía rousseauiana la pedagogía de Rabelais según aparece dictaminada en el *Gargantúa* y tal como sintetizó en su breve texto *Aprendizaje y heroísmo* (1915). Así pues, cuando se afirma un tanto ingenuamente que Rousseau ha ejercido una gran influencia sobre la pedagogía catalana se olvida a todos aquellos autores que en defensa justamente de la cultura se han distanciado del naturalismo pedagógico, como han hecho Eugenio d’Ors, Joaquim Xirau y Octavi Fullat.

¿Dónde se encuentra, pues, la novedad del presente libro si lo comparamos con los citados de Jaeger, Marrou y Xirau? Justamente en un punto clave y crucial: todos los autores anteriores han olvidado la presencia de la cultura hebrea –y más específicamente, del profetismo hebreo– en la matriz de la cultura europea u occidental. Se ha regresado a Atenas y a Roma olvidando Jerusalén. Por ello, en este ejercicio intelectual de recuperación de la memoria, Fullat nos presenta en esta obra –síntesis de muchos trabajos anteriores publicados en revistas especializadas– que en la génesis de la cultura europea –representada por la síntesis cristiana– no se puede olvidar, junto a Grecia y Roma, el itinerario que viene de Jerusalén.

En la cosmovisión del profesor Fullat, Jerusalén, Atenas y Roma configuran los tres orígenes de la civilización occidental, cuyos valores pedagógicos se entienden justamente a partir de los mitos que han dado sentido a nuestra accidentada y contrapuesta historia. En efecto, la figura de Abraham que representa el valor judío de expedición-expectación constituye la piedra angular de la historia entendida como aventura abierta hacia un futuro utópico y esperanzador, según fue entendido por el profetismo judío. Abraham aventaja a Ulises –el héroe griego que retorna a la seguridad de su Itaca inicial– y a Eneas –la plenitud del tiempo se alcanza con la fundación de Roma, una especie de fin de la historia. Mientras Ulises sabe, Abraham indaga e

imagina y está dispuesto –en último término, en una especie de apuesta pascaliana– a dar el salto ante un futuro ignoto e inseguro pero abierto a la esperanza e, incluso, a la fantasía.

Octavi Fullat –al igual que Abraham– se niega a aceptar sin más los simples retornos a los orígenes, repudiando igualmente las clausuras de aquellos que proclaman –la Roma imperial así lo hizo, los actuales postmodernos así lo esgrimen– el fin de la historia. Quizá por ello –su desapego a las clausuras– opte, un tanto a contracorriente, por alejarse de la filosofía de Habermas –un moderno en toda la regla que rememora los pasos kantianos– y se decante por la obertura de horizontes de la hermenéutica de Gadamer.

De tal suerte que Fullat presenta en esta obra –amén de una narrativa axiológica de signo hermenéutico– una filosofía de la historia, sin menoscabar en modo alguno la condición de relato o narración histórica. Probablemente por su ascendencia agustiniana –no hay que olvidar que se considera a Agustín de Tagaste como el padre de la filosofía de la historia– Fullat ha elaborado, después de trazar su propia expedición-excursión intelectual, una auténtica filosofía de la historia que se aleja un tanto de las construcciones modernas al uso (Condorcet, Comte, Marx). Pero tampoco ha caído –y esto es muy importante habida cuenta los tiempos que corren– en el pesimismo nietzscheano y heideggeriano. Lejos del hombre (*Dasein*) abocado a la muerte de Heidegger, Fullat insiste –bajo la influencia de Ernst Bloch y Hans Jonas– que en el futuro hay esperanza, una esperanza que surge de la fuerza abrahámica del profetismo hebreo y que el cristianismo, después del Concilio de Nicea (325), asumió como cosa propia al declarar la dignidad del ser humano después de definir la encarnación de Dios –a través de Cristo– en el hombre.

De ahí que la filosofía de la historia de Fullat contemple diversas fases o etapas a cada una de las cuales corresponde un espíritu de época (*Geistzeit*). Por ello, sobre la base de la cultura hebrea, griega y latina se consuma la síntesis cristiana que podemos representar en los iconos medievales, cuya mirada interpela a los hombres al escrutarlos por su condición de hijos de Dios. Desde el Concilio de Nicea (325) hasta la aparición de la obra de Pico de la Mirandolla sobre la dignidad del ser humano (1486), se puede hablar de Cristiandad. A partir del Renacimiento del siglo xv se inicia el trayecto de la Modernidad –Fullat anota que el Islam la desconoce–, proceso o etapa que alcanza su ocaso el año 1900, fecha que como se ha indicado coincide con la muerte de Nietzsche. De hecho, se trata de una simple convención histórica que sirve a nuestro autor para ilustrar el advenimiento de los tiempos postmodernos que de esta guisa han transitado todo el siglo xx con sus dos Guerras Mundiales, la bomba atómica y un sinfín de conflictos regionales que, con sus consiguientes hambrunas y pandemias, no hacen más que confirmar la actual crisis axiológica. Sin valores éticos consistentes –los hay, sin duda, efímeros y volanderos– hemos quedado reducidos a la desmoralización.

Situado en esta perspectiva un tanto pesimista, podría parecer que el profesor Fullat cae en una desesperación que le aboca a la nostalgia, participando del ingenuo

supuesto de que cualquier tiempo pasado fue mejor. Si sacásemos esta conclusión de la obra que nos ocupa cometeríamos un grave error porque Octavi Fullat –basándose en la figura profética de Abraham– observa con optimismo el futuro, esto es, con esperanza pascual. En este sentido, no podemos olvidar tampoco que Fullat ha recibido a través de la *Shoah* la influencia de la *Bildung* neohebraica, es decir, de aquel pensamiento fraguado a fines del siglo XIX por Hermann Cohen y que, después de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), encontró en Franz Rosenzweig y Emmanuel Levinas a dos inequívocos puntos de referencia. Es verdad que Fullat alarga la nómina de pensadores neohebraicos –aquellos que, a grandes rasgos, no piensan desde el solipsismo del sujeto, desde la soledad interior del yo moderno, sino desde el respeto a la alteridad del otro– hasta un total de nueve –Cohen, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Buber, Bloch, Strauss, Jonas y Levinas–, listado al que quizás podríamos añadir Edith Stein –convertida al cristianismo– que también pensó la relación pedagógica desde la empatía con el otro, es decir, con el prójimo.

Sabedor que el futuro solamente puede escribirse teniendo en cuenta la propia tradición, Fullat profundiza en las señas de identidad de la cultura europea u occidental. Si volvemos la espalda a esta tradición –a la fe hebrea, a la ciencia griega y a la técnica romana– estamos perdidos. Nuestra grave crisis axiológica –proclamada por Nietzsche y combatida por Scheler– no haría más que aumentar, perdiendo el norte y el horizonte de futuro. Sin embargo, Fullat no entra en pormenorizar cuáles son los valores concretos –o microvalores– que deben ser trabajados desde un punto de vista escolar, consciente que los pedagogos de la educación moral no superan, de ordinario, el plano de la fenomenalidad superficial. Tal como corresponde a un pensador cosmovisional, Fullat se refiere e insiste en los grandes valores –o macrovalores– que dan sentido a la cultura europea u occidental, valores que al fin y a la postre no deben ser olvidados de cara a un futuro que pueda substraerse a la nefasta influencia de la frivolidad postmoderna. ¿Cuáles son estos grandes valores que obligan categóricamente al margen de cualquier sentimiento fáctico? Fullat los aborda con profusión en las páginas de este libro pero podemos avanzar que son tres y que corresponden a cada uno de los elementos configuradores de nuestra herencia cultural. Del profetismo hebreo surge la dignidad del hombre, el valor primordial y más importante de todos que implica que para que cada uno pueda sentirse digno ha de ser libre. De la cultura griega, deriva la ansia del conocimiento con el anhelo de la verdad y del mundo latino procede la tecnología con su tendencia a la eficacia. En cualquier caso, la dignidad humana –herencia del profetismo hebreo– se encuentra por encima de los dos otros valores, es decir, de la búsqueda del conocimiento y de la aplicación eficaz de las cosas.

La publicación de este libro a iniciativa de la Universitat de Barcelona –con el apoyo del Departament de Teoria i Història de l'Educació y del Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat de Barcelona que dirige el profesor Miquel Martínez Martín, y la colaboración del Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social de la Universitat Autònoma de Barcelona que dirige el profesor Xavier Úcar– constituye

un acto de justicia. El profesor Octavi Fullat i Genís –cual homo *viator*– ha hecho su particular excursión-expedición intelectual, saliendo cual Ulises de su Universidad, la Universitat de Barcelona donde se formó finalizando sus estudios de Filosofía en el verano de 1956.

También en la Universitat de Barcelona veló sus armas como novel crítico, de manera que su firma aparece en los primeros números de la revista *Convivium*, a la sazón órgano de difusión de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universitat de Barcelona. Fue también en aquella Facultad –en la que el año 1954 se reinstauró la sección de Pedagogía, desaparecida como tantas otras cosas en 1939– donde inició su prometedora carrera de joven y brillante profesor, presentando su tesis doctoral sobre Albert Camus el año 1961, trabajo académico dirigido desde Lovaina por Charles Möeller.

Sus méritos académicos motivaron que fuese elegido en 1958 para formar parte del claustro de profesores de la Universitat de Barcelona, en la que trabajó hasta el 15 de septiembre de 1966. Eran los tiempos de la *caputxinada* y de la fundación del clandestino Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) y, la verdad sea dicha, la violenta reacción de las autoridades franquistas no se hizo esperar. Octavi Fullat –junto a otros profesores y estudiantes– fue expedientado y expulsado de la Universidad por defender la libertad, por oponerse al franquismo y por haber enseñado –contra la rancia escolástica oficialista imperante en España– el marxismo y el existencialismo.

Las decisiones políticas –de ahí quizá su distanciamiento hacia la clase política– lo apartaron injustamente de la Universitat de Barcelona, su Universidad matriz, su verdadera y auténtica *alma mater*. Su itinerario posterior pasó por Asia (Irán, China, Japón, India, etc.), América (Estados Unidos, Latinoamérica) y África (Kenia, Tanzania), en una especie de viaje alrededor del mundo que tuvo algo de iniciático. Así su pensamiento fue ganando en solidez al profundizar –no sólo especulativamente, también por el camino vital de la expedición-excursión– en los problemas antropológicos que afectan a la humanidad. Como hemos indicado el París de los años que siguieron al mayo del 68 fue, empero, su principal teatro de operaciones durante un par de años (1970-71), donde se dibujó definitivamente su perfil intelectual. A estas alturas ya había alcanzado –poco después de cumplir los cuarenta años– una primera madurez, recalando en los años setenta –cuando el franquismo tocaba a su fin– en la Universitat Autònoma de Barcelona, entonces recién estrenada en Bellaterra. Mientras tanto, se había ido ocupando de los aspectos pedagógicos, obteniendo en 1964 el premio de Pedagogía Antoni Balmanya por sus *Reflexiones sobre la educación*. Combinando estudio y viaje, lectura y experiencia, análisis riguroso y trato humano, ciencia y vida, Octavi Fullat se ha convertido en el gran filósofo de la educación que todos conocemos. Él nos ha enseñado una manera de pensar valiente y honesta, adquiriendo su magisterio una fortaleza y entereza digna de elogio y que lo sitúa en la línea de los grandes filósofos de la educación de todo el mundo.

A finales de 1929 Joaquim Xirau abrió en la Universitat de Barcelona el Semi-

nario de Pedagogía que había de convertirse, poco después, en la sección de Pedagogía de la Facultat de Filosofia i Lletres i Pedagogia –así rezaba el título completo– de la Universitat Autònoma de Barcelona (1933-1939), nombre que entonces adoptó la Universitat de Barcelona al aprobarse aquella incipiente autonomía otorgada por la Segunda República (1931-1939). Con ocasión de cumplirse el setenta y cinco aniversario del inicio de aquel Seminario, la Universitat de Barcelona tiene el honor de presentar esta obra del profesor Fullat, rubricada justamente en el mes de febrero del año 2004 cuando los árboles de Barcelona habían perdido ya su carne. Setenta y cinco años separan ambas efemérides –el inicio del Seminario de Pedagogía y la finalización de la obra de Fullat en el año 2004– pero un mismo anhelo las reúne y congutina: la pasión por mejorar la educación a través del cultivo del amor, aspecto destacado por Xirau en su emblemática obra *Amor y mundo*, y que muy probablemente constituye la mejor contribución de Occidente –vía cristianismo, “ama y haz lo que quieras”, ya señaló San Agustín; vía fraternidad revolucionaria de 1789– al acervo de la cultura universal.

Sólo nos resta señalar que con la publicación de esta obra, la Universitat de Barcelona recibe y acoge –cual hijo pródigo– a aquel que fue en su día alumno aventajado y prometedor profesor. Se ha tenido que esperar varias décadas pero al fin creemos que se ha hecho justicia porque con la aparición de este libro se pretende reparar la tropelía que otros –en nombre del orden político establecido– cometieron de manera inicua en un pasado no muy lejano, al separarlo injustamente de la docencia universitaria. Gracias profesor Octavi Fullat i Genís, maestro y amigo, por aceptar que la Universitat de Barcelona –su Universidad, la Universidad de todos–, fundada hace más de cinco siglos por Alfonso V bajo el signo de la magnanimidad, acoja y publique esta obra que sintetiza –ni que sea a modo de clausura provisional– su pensamiento pedagógico en torno a la axiología educativa de Occidente.

CONRAD VILANOU I TORRANO

*Director del Departament de Teoria i Història
de l'Educació de la Universitat de Barcelona*

NOTA PERSONAL

A fin de que el lector pueda equilibrar mejor el presente trabajo, informo al pronto sobre dos extremos. Mi formación por orden decreciente ha sido: francesa, clásica –culturas latina, griega y hebrea–, germánica, catalana y castellana. El ámbito anglosajón ha tenido una presencia marginal. Mi competencia lectora de idiomas ha sido, de más a menos, ésta: castellano, catalán, francés, latín, italiano, alemán, inglés, griego, portugués, hebreo, árabe.

Siempre he preferido un buen vino o una cerveza excelente que un *Whisky* de calidad, como, asimismo, olfato, gusto y visión han ido tras un *ristretto* vomitando, en cambio, el *café americano*.

Habiendo advertido sobre los dos temas anteriores me hago cargo a continuación de una pregunta que sin duda se formulará aquel que apriete entre sus manos este voluminoso libro. ¿A qué viene tanta escritura? Desde 1950 me he entregado a la educación. Tenía entonces 22 años. En la Universitat de Barcelona cursé la carrera de Filosofía. Estos dos hechos me predisponían para la Filosofía de la Educación. Y así fue. Acabé siendo catedrático de Filosofía de la Educación en la Universitat Autònoma de Barcelona. He publicado muchos libros sobre el asunto. Cuando redacto estas líneas de la *Nota personal* avanzo cargado ya con 75 años. ¿Qué sucedió que, casi tocando el muro, me puse a laborar en la temática abordada en este volumen? Caí en la cuenta por fin que lo de bulto, lo de *majoris momenti*, lo único realmente grave en los procesos educativos no era ni la didáctica, ni la organización escolar, ni la política de la educación, ni tampoco la psicología del aprendizaje. Tales estudios resultan necesarios, pero no son suficientes. Todos ellos se ocupan de la eficacia cuando lo específicamente humano reside en la gratuidad, en los valores éticos. Sin éstos, da lo mismo preparar para la comunidad –*Gemeinschaft* cada miembro de ésta es fin para los demás– que disponer en vistas a la colectividad –*Gesellschaft*, cada elemento de ésta configura un instrumento del cual servirse para otra cosa. Lo humano, en los hombres, sobrevive en la medida en que queden todavía comunidades.

A mi edad he sido testigo, mediato y en ocasiones inmediato, de demasiados desafueros: de la decadencia de la segunda república, de la guerra incivil española, de la irracional dictadura del señor Franco, de la sanguinaria segunda guerra mundial, de los explotadores centralismos del Estado español en el período calificado de demo-

crático... Y siempre hubo educación, pero ésta se ocupó obsesivamente del cómo educar. El éxito, en vez de la dignidad, ha configurado el núcleo duro del proceso educante.

Es cosa fácil decir: lo importante son los fines de la educación, el para qué de la misma. Lo grave aguarda cuando queremos saber con qué valores educar y por qué valen dichos valores. Otrora la religión y la metafísica respondían a este par de preguntas, pero actualmente con Nietzsche clavado en el alma no resulta cómodo contestar a inquisitoria tan embarazosa y punzante.

Me interesa más la *Bildung* que la *Erziehung*; es decir, lo destacado es la *paideia*, en la línea en que se expresa Platón en *Nomoi e Peri nomothesis* donde asegura que la única manera de escapar de la nada consiste en que cada uno se entregue a la obra común, a la *polis*, la cual superando al individuo se identifica con la humanidad entera al dejar hijos de sus hijos y participando de tal guisa en el advenimiento de la inmortalidad –721 b-721 c.

Este dilatado texto mío objetiva años y años de lectura y de meditación como así mismo rezuma una torturante profusión de experiencias, de alarmantes sustos intelectuales y también de menudas esperanzas. Curzio Malaparte, fascista renegado, se hizo construir una casa en la isla de Capri, mansión que rivaliza insolentemente con los acantilados y con el mar, casa de ocre rojizo y de líneas geométricas. Todavía se la puede ver en la punta del cabo Massullo. Este edificio y su ubicación pueden ser el símbolo del presente trabajo. La muerte, el amor y la animalidad perdida me han inquietado invariablemente. Al final de mis días me siento habitado por algo que se parece al *Angst* heideggeriano, el cual nos coloca en presencia de la nada. Inquietante *Umheimlichkeit* del ser arrojado y remitido a sí mismo. Veremos. Sea lo que sea, éste es mi testamento intelectual.

La falta de rigor y de constancia en la manera de citar se debe a que he tenido que trabajar con mis ficheros iniciados en 1950. Dichos ficheros han sido confeccionados con criterios dispares. Han sido elaborados a lo largo de 55 años. Ya no he dispuesto ahora de tiempo para uniformar y revalidar la ingente información acumulada con tantos años de estudio y de lecturas. Con perdón.

ADVERTENCIA SOBRE EL MÉTODO

El presente libro es el resultado de una reelaboración, o relectura, de escritos anteriores míos, publicados los últimos años en México, Perú, Portugal, EE.UU., Alemania, Francia, Italia y, faltaba más, también en el Estado español. El texto, empero, configura un todo. Es el resultado de una última meditación sobre el conjunto.

Otrora las pautas éticas se presentaron con pujanza aparentemente universal; hogaño, en cambio, sólo los problemas morales parecen disfrutar de universalidad. Las respuestas a dichos cuestionamientos son, sin tapujos, desiguales, disparejas y diversiformes. Extrañeza, pues, y vacilación. ¿Qué tenemos que pensar, decir, desear, decidir y encarnar en la práctica moral? Con la perplejidad entre manos ¿de qué manera hilvanar la urdidumbre y la trama de los procesos educacionales? O, si se prefiere, ¿cómo nos las arreglamos para ir preparando nuestro finamiento? Porque algo hay que hacer durante la prórroga o espera hasta perderse, uno, en lo irreparable. Parece mejor aguardar la muerte con dignidad.

Para solventar problemas humanos la moda invita a crear comisiones o bien a discutir el asunto aunque sea únicamente entre entendidos. No faltan arrabaleros que además defienden que cuantos más se reúnan para mascullar ideas y chapurrear conceptos tanto mejor se resolverán los quebraderos antropológicos. El no leído imagina que cuantos más lerdos se junten, mejor avanzará el saber. Confunden cantidad y calidad. Confusión tópica, ésta, de los parlamentos políticos. Me aparto de tales opiniones que dejo para charlas de café. Ante un supuesto problema lo que destaca es cómo ha surgido dicho problema y cómo formular la cuestión aparecida; este par de temas no puede abordarlos ni el grupo de memos ni tampoco la discusión entre entendidos que no se hayan aplicado al asunto. Únicamente conozco un método válido: leer sobre la cuestión y estudiar severamente por espacio de años. El resto son mojigangas y mascaradas, válidas exclusivamente para practicar la psicoterapia de grupo. Hay que contar con que el sentido de un tema queda ya presupuesto cuando comenzamos a hablar. Los problemas se construyen antes de que podamos encontrarles una solución. Así Lévi-Strauss asegura que “*Les termes ne valent pas par eux-mêmes; seules importent les relations*”. Esta es una manera de construir problemas frontalmente opuesta a la de Husserl con su fenomenología. Ahora bien; uno y otro se cuidaron mucho de pronunciarse antes de recorrer años y años de diligencia estudiosa. Nos so-

bran charlatanes que se igualan a un J. S. Mill, a un Frege o a quien destaque. La *égalité* intelectual configura tan sólo la democracia de los mamertos.

Junio de 1999 recordó el triste aniversario de la matanza de jóvenes en la plaza de Tiananmen llevada a cabo por las autoridades comunistas chinas. ¡Ay, los salvadores! *Purificación étnica* en Kosovo durante la misma primavera de 1999. ¿Qué asumir? ¿cómo proceder? ¿vale la pena el ser humano? Un sujeto le preguntó al médico después de someterse a una revisión:

—Doctor; hábleme francamente: ¿qué padezco?

—Un morbo evolutivo, lento y degenerativo

—¿Es mortal?

—Sí

—¿Es un cáncer?

—No

—¿Cómo se denomina, pues, mi enfermedad?

—No es otra cosa que la vida misma

Yo no dispongo del coraje de Mohandas Karamchand Gandhi, el Mahatma, asesinado en Nueva Delhi, por uno que lo sabía todo, el 30 de enero de 1948. A mí, a mi edad, apenas si se me ocurren otras cosas como no sean las de pensar y de poner por escrito alguna que otra ocurrencia, que me ha asaltado al sentirme afectado por el contorno.

La UNESCO publicó en París, en 1979, ciertas *Recomendaciones*; una de ellas invita a elaborar normas de ética y conducta que aseguren el prestigio de la profesión educante. No alcanzo yo ni tan siquiera este extremo tan pragmático. Aquello que me inquieta y aflige no es el redactado de unas normas éticas, sino tres precipuos problemas: ¿para qué normas éticas? ¿cuáles? y ¿por qué valen las dichas normas éticas, de haberlas?

Este escrito no tiene otra pretensión que proporcionar respuesta —no digo acertada— a los tres interrogantes recién traídos. A lo mejor contestar a tales preguntas no va más allá de poner cierto orden en el caos de las cuestiones de moral. Vegetación ha tiempo que la hay; ordenarla ha sido tarea de la botánica, sea la de Theophrastos o bien la de Carl Linné. El orden que presumo introducir en los asuntos morales tiene menor pretensión; lo mío no es ni las *Peri phyton historias* de Teofrasto ni menos aún los *Fundamenta botanica et Genera plantarum* de Linneo. Quizás mi modelo no sea otro que el desempeñado por los Jardines de Villandry en el ámbito bótanic. El castillo francés de Villandry se construyó en 1536 cabe al río Loire a quince kilómetros al oeste de la ciudad de Tours. Jardines florales, jardines-huerta, jardines farmacológicos, jardines ornamentales..., sometidos a rigor geométrico. Tales jardines introducen igualmente orden y concierto en el magma genérico de la vegetación aunque sin el rigor del griego y del sueco. Por ventura éste sea mi enfoque.

El verbo griego *epistēmai* —que proporcionó el sustantivo *epistēmē*— significó “colocarse por encima de” —*histēmi*, colocar o colocarse, y *epi*, sobre, en, delante de—. De alguna manera ando tras la *epistēmē* que nos proporcione distinción en la maraña

de lo moral. Indago ahora en torno a aquel saber que es condición de posibilidad de la práctica discursiva ética. En 199 b, del *Symposion*, Platón abandona a lo placentero –el discurso de Agathon– como método de discurrir y adopta la verdad como criterio de progreso intelectual. Por ahí entiendo a la *episteme*.

El quehacer mental que escruta qué sea esto de conocer, es costumbre denominarlo epistemología. No contamos con uniformidad en la respuesta. Tanto mejor, sin embargo. Tendríamos que enfrentarnos con más dictadores todavía. En el ámbito del conocimiento sociológico, por ejemplo, se cuenta con paradigmas deterministas, que explican los hechos exclusivamente como efectos de datos anteriores, pero asimismo aparecen paradigmas interaccionistas, los cuales consideran al sujeto social como activo, como determinado igualmente por intenciones y preferencias. Marx, Merton, Parsons, Weber son representantes de este segundo paradigma. ¿De qué grado de fiabilidad disfrutaban los conocimientos? ¿cómo voy a hacerme con los valores que sostengan al ser humano? ¿Qué poder tiene la razón? ¿escuálido o por ventura robusto? ¿quiénes aciertan, los positivistas lógicos con su confianza en las observaciones empíricas, o bien pensadores como Popper, Lakatos y Kuhn mucho más cautos? Quizás lo más ignorado sea el conocer, con conocer, éste, tantas cosas o al menos así se cuenta.

Jean-Pierre Changeux publicó en 1983 el libro *L'homme neuronal* y en el 2001 editó *L'homme de vérité*. Reduce la producción de conocimientos –incluidos los axiológicos y los matemáticos– a la organización anatómica del cerebro y a la actividad bioquímica del mismo. Con su cerebro particular cuenta, él, qué sea el cerebro de todos. Un cerebro dice en qué consiste el cerebro. Parece de poco fiar el resultado. Con todo, como indiqué antes, éste también es un modo de construir los problemas. Ahora bien; no constituye el único modo. *Aprender y comprender* son conceptos que en griego quedaban enlazados con el vocablo *matemáticas*. *Ai mathematikai epistemai*, las ciencias matemáticas, son saberes vinculados con el verbo *manthano*, aprender por sí mismo y, acto seguido, comprender. Conocer consiste en aprender comprendiendo. La bestia aprende pero sin comprender; no es animal *matemático*. Changeux resulta útil para lo de aprender; ahora bien, sabe a poco para abordar al comprender.

Antes de reducir etiológicamente la cuestión del conocer, estimo más atinado prestar atención a los análisis epistemológicos del *logos*, de la *ratio*, según el paradigma kantiano. Diagnóstico, pues, por delante de la terapia, el *qué* debe preceder al *por qué*. ¿Qué es, a la postre, un objeto conocido, sea gato, agujero negro del universo, Principio de Arquímedes, libertad humana o bien Europa?, según Kant no contamos con otros objetos de la experiencia como no sean fenómenos. El pensador de Königsberg se ocupa en *Kritik der reinen Vernunft* –1781– de cómo las condiciones subjetivas del pensamiento pueden tener valor objetivo. Aquí reside el tema mayúsculo de la epistemología. Y aparece en este asunto el *trascendental* o conocimiento *a priori* de los objetos. El paradigma constructivista tiene su origen en este preciso punto. El *a priori* no deriva de la experiencia, sino que la antecede. El sujeto

humano crea la objetividad. El mundo no anda repleto de objetos; éstos se forman en la confluencia de lo recibido por el receptor, el cual posibilita y condiciona la objetividad de los objetos.

Gadamer en *Wahrheit und Methode* sostiene que tanto las ciencias naturales como las sociales suprimen toda referencia a la historicidad considerando la experiencia al margen del curso histórico. Estas son exigencias de la verificación. Mi trabajo, en consecuencia, no pretende a la cientificidad así inteligida.

El saber humano frente al resto zoológico se inicia con preguntas. Ni la lagartija ni el chimpancé interrogan; sus conocimientos resultan diferentes. También nosotros, ciertamente, vivimos de saberes que no provienen de pregunta alguna; es entonces cuestión de lo que hay en nosotros de lagartija y de chimpancé. Quien cuestiona lo hace desde el futuro, desde lo que todavía no hay. El preguntador es un “pre-ocupado”, alguien que está ocupado antes de andar ocupado. Todas las respuestas a nuestras preguntas acaban siendo en todo tiempo cuestionables e inseguras. Los valores del ser humano ¿no descansarán sobre el hecho de interrogar?; sin pregunta, no disponemos de valores. La jirafa, de largo cuello, carece de axiología; a lo mejor se le atragantó el interrogante al recorrer trayecto tan prolongado. ¿No sabe preguntar?, pues se queda sin valores, es bestia sin moral.

Karl Popper, vienés, falleció en Londres el 17 de septiembre de 1994. Un epistemólogo notable. Ningún enunciado es científico, serio, si escapa a la posibilidad de refutación experimental. ¿Cómo hacernos con los valores de la especie humana?; la concurrencia de hipótesis es el único camino del progreso. El lenguaje humano se caracteriza por el hecho de poder contradecir el aserto del vecino. La realidad no es racional pero nos es dado intentar razonarla. El universo está desnudo de fines, de valores, pero éstos pueden crearse a través de los humanos. El progreso del conocimiento es imprevisible y la depuración del saber resulta inacabable. No necesitamos ni fundamento ni certeza para progresar; basta un racionalismo crítico y no engreído.

Nos ha tocado vivir la problemática moral desprovistos de Torre de Babel. Según el *Génesis* –11,4-8–, un pueblo de la Mesopotamia decidió construir una torre altísima que montara hasta el mismísimo cielo. Dice el texto:

–Vamos a construir una ciudad y una torre que alcance el cielo...

El Eterno bajó a ver la ciudad y la torre que estaban construyendo los hombres; y se dijo:

Son un pueblo con una sola lengua. Si esto no es más que el comienzo de su actividad, nada de lo que decidan hacer les resultará imposible. Vamos a bajar y a confundir su lengua, de modo que uno no entienda la lengua del prójimo.

El Eterno los dispersó por la superficie de la tierra.

Y ahora nos toca construir la ética sin lengua y sin lenguaje comunes. La faena se ha vuelto titánica e inacabable. Estimo que el discurso de este libro no es otra cosa que una *Theorie der Geschichte* gracias a la cual se señalan las condiciones de posibilidad de la historia de Occidente a partir de las *Weltanschauungen* judía, griega y ro-

mana. La vida del hombre occidental ha buscado, aunque sin logro definitivo, el sentido de su experiencia histórica. Los valores occidentales del siglo XXI constituirán una comprensión existencial a partir de la *Historie* inteligida como *Wissenschaft von der Geschichte* de Occidente.

Leopold von Ranke falleció en Berlín en 1886. Es considerado como el fundador de la ciencia histórica basada en hechos comprobables que luego se narran. Únicamente el sentido permite concatenar en un relato los hechos ya comprobados. Si quedamos desnudos de sentido no hay modo de organizar después la narración. Paul Valéry en *La crise de l'esprit* –Gallimard, 1924– apunta hacia un sentido precario, finito, de la *Geschichte*:

Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles
–p. 11.

Me valgo en este trabajo de la historia del pensamiento, sometida a hermenéutica, a modo de método; ahora bien, cada momento carece de valor como no quede inserto en el vasto proceso occidental. Merleau-Ponty en carta a Sartre –8 julio 1953– subraya la estupidez de cada suceso de quedar, éste, aislado:

Il est artificiel de faire comme si les problèmes se posaient un à un et de dissoudre ce qui est historiquement un ensemble en une série de questions locales.

Siguiendo en esto a Heidegger, me importa la *Geschichtlichkeit* –la historialidad del ser humano– y no la *Historie* –la ciencia histórica– aunque me sirva de ésta para acceder a aquella. El *Dasein* no es temporal porque esté incrustado en la historia, sino que no le es posible existir historialmente como no sea, él, fundamentalmente temporal; es decir, como no sea inquietud y desazón hacia delante, y esto desde el nacimiento hasta la muerte. La historia no cobra coraje ni del pretérito ni tampoco del presente, sino del existir en expectativa. El ente humano aparece exclusivamente en forma histórica. La historia no consiste en espectáculo; su alma se halla en el hecho de realizar al hombre. La dialéctica hegeliana la estimo rígida, agarrotada por un proceso teleológico que acaba fatídicamente en el Espíritu Absoluto. La historia de Occidente no objetiva a la Razón; diría incluso que está configurada por fracturas temporales que no nos permiten referirnos a un punto terminal. La historia es el terreno de la acción, incluida la acción de pensar. Los hombres no vivimos sobre la tierra –asunto de jirafas o de cernícalos–; los seres humanos procuramos habitarla con decisiones. A mayor pluralidad y diferencia humanas, tanta más humanidad. Las ballenas, por el contrario, son tanto más ballenas cuanto más uniformadas. En el Estado español los políticos del centro quisieran que todos los ciudadanos nos comportáramos como ballenas; le temen al ser humano y odian lo distinto. Ni tan siquiera en las matrículas de los automóviles han tolerado el contraste. Todos despreciablemente españoles con idéntico uniforme, clonados.

La razón se hace históricamente plural, sin necesidad por ello de caer en el abismo de la locura, aunque quizá la razón encuentre su fondo, su *Grund* o *arkhe*, cuando se hunde como un barco en alta mar. ¿Por ventura la razón es exclusivamente histórica y diversificadora? ¿contamos con *arkhe anypothetos*? No me queda claro que dispongamos de un *to anypotton* salvador. Habrá que tirar adelante con una razón feudal; mejor ésta, sin embargo, que la razón imperialista. Historias, pues, y no historia.

Las actividades cognitivas humanas andan atormentadas por los fantasmas de los objetos perdidos o bien olvidados. Conocemos con conceptos pero volviéndonos constantemente a las imágenes del pretérito hasta regresar al infante que fuimos. Al hablar, ¿desde dónde hablamos?: desde el *logos*. Pero el *logos* se construye históricamente. El *logos* histórico no es ni absoluto ni tampoco totalizador. La razón total no pasa de ser el punto *ad quem* se aspira imaginativamente, pero carece de bulto; es endeble hipótesis, con la indulgencia de Platón. Confrontados a un texto por ejemplo, la función razonadora o bien lo explica o bien lo interpreta a fin de que nos diga algo ahora y aquí. En ambos supuestos nada se dice de forma terminante. La razón no acaba nunca de razonar. La razón dejó de ser diosa principal –Afrodita, nacida del esperma de Zeus– pasando a ser musa –las nueve musas eran fruto de nueve noches de amor entre Mnemosyna y el propio Zeus. No una razón; mas nueve y en interminable bullicio y encima procreadoras de más musas.

Conocer en ciencias humanas –nuestro caso– exige recorrer la historia *ab initio* regresando a los fantasmas de los objetos perdidos. Y éste no es cometido confortable. El saber construido queda inexorablemente situado en la diferencia irreductible que separa la realidad histórica y los relatos elaborados a partir de indicios abandonados por el pasado a modo de reliquias –del verbo latino *relinquere*, dejar–. Se intenta abrazar lo que existió y ya no existe. El historiador no “re-copia” la realidad, sino que selecciona e inyecta sentido al silencio de los archivos. Las categorías manejadas por los actores del pretérito no coinciden con las utilizadas por el historiador. No faltan historiadores que se esfuerzan en producir reconstituciones históricas; tal no es mi designio. Opto por la *Geistgeschichte* o historia de cuestiones y de problemas con sus soluciones pasajeras. El relato histórico es un texto, una narración, que construye la temporalidad. Hay que tomar conciencia del distanciamiento que se da entre el pasado y su representación narrada. El artículo de Paul Ricoeur, *Histoire et rhétorique*, publicado en la revista *Diogenes* –n.º 168, octubre-diciembre 1944; pp. 9-26–, subraya que el discurso histórico configura un conocimiento peculiar a partir de restos y de indicios. *L'école des Annales*, nombre que proviene de la revista “*Annales d'histoire économique et sociale*” que los profesores Marc Bloch y Lucien Febvre lanzan en 1929 en la Editorial Armand Colin, presenta una nueva manera de fabricar historia escrita. La Escuela de los Anales entiende el relato histórico como interdisciplinariedad que privilegia los hechos económicos y sociales. Se inclinan por los períodos largos y su trabajo rebasa las fronteras establecidas. A pesar de la nueva metodología no se plantearon, sin embargo, los problemas epistemológicos básicos de toda narración

histórica. No tienen en cuenta, por ejemplo, que no se formula ningún interrogante que no venga planteado históricamente. Una pregunta se inserta de manera indefectible en una cadena histórica. Así el tránsito del *Mythos* al *Logos*, en Grecia, modifica el sistema de interrogaciones. Un texto no se refiere a su autor, sino que apunta al sentido de la historia, a la legitimación de ésta. No contamos con verdad absoluta alguna ni tan siquiera en la esfera científica, incluida la matemática –en este caso la coherencia del discurso depende de los axiomas escogidos al principio–; hay verdades y todas ellas son relativas, salvo dicha afirmación. La verdad vive de la invención, de la invención histórica. Los paradigmas de Thomas S. Kuhn configuran estructuras científicas, universalmente reconocidas durante cierto tiempo, que proporcionan modelos de problemas, y de soluciones, a una comunidad concreta de científicos. Con el paso del tiempo se hace necesario cambiar de paradigmas. Revolución científica. ¿Queda algo sin tambalearse? Los dioses han comenzado a bailar después de desnudarse. ¿Se habrán emborrachado?

El método pende de la epistemología –*epistemology* y no *philosophy of science*–. Esta en pocos años ha recorrido enfoques plurales –Russell, Wittgenstein, Reichenbach, Quine, Popper, Bachelard, Kuhn, Lakatos, Feyerabend...–. Coinciden no obstante, todos, en el análisis crítico de los modos de saber. La epistemología analiza los condicionantes de la formación de representaciones; así en base a esto se pregunta Paul Ricoeur en *Du texte à l'action* –Seuil; París, 1986:

“De quel lieu parle le chercheur dans une theorie de l’ideologie généralisée?”
–p. 325.

No importa que tipo de saber, éste arranca necesariamente de un presaber histórico del cual jamás podemos separarnos del todo con la distancia crítica. Únicamente desde este presaber resulta posible objetivar al mundo. Al fin y al cabo lo real es polivalente. En el libro *gamma* –2 1003 a 31– de *Ta meta ta physika*, Aristóteles responde a la pregunta: *ti to on?* –¿qué es el ente?– señalando, para empezar, que “el ser se dice de muchas maneras” –*pollakhos*–, tan polimorfa es la realidad. Esta, la realidad, es capaz de poseer sentidos. Y se los proporciona el ser humano al humanizarse. Franz Rosenzweig llega a sostener en *Der Stern der Erlösung*, o la *Estrella de la redención* –hay traducción francesa, de 1982, en Seuil– que la nada no es otra cosa que la realidad antes de ser pensada.

La pregunta depende del preguntador y, claro, no coinciden el fenómeno físico y el mundo físico, en contra del papanatismo. No hay hechos, sino solamente interpretaciones, gritaba Nietzsche, y añadía que esto no era otra cosa que una interpretación. Husserl evitó caer en el realismo de las Ideas merced a su método de dirigir la mirada a lo originariamente dado como tal. Las Ideas son objetos metódicos; es decir, son aquello con respecto a lo cual puede afirmarse o negarse algo. Nada más. Ahora bien; el lenguaje humano difiere del lenguaje animal en que los hombres hablan bajo la categoría *verdad* y las bestias no.

El tema espinoso es el del significado de *idea* cuando aseguramos conocer lo real a través de ideas. No me ladeo por el platonismo. Las ideas no son reales. Descartes nos enseñó a distinguir entre ideas y cosas, entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero igual acontece que *ideas* y *cosas* no son más que las mejillas de lo mismo. Lo importante, con todo, no son tanto las representaciones cuanto las proposiciones o juicios o enunciados. Las ideas no son ni verdaderas ni falsas; las proposiciones, al contrario, sí. El Círculo de Viena a principios del siglo xx embrujado por las *ideas-sensación* se sometió a la verificación como criterio único de conocimiento. Redujo las entidades lingüísticas a observaciones perceptivas. Quine, sin embargo, ha calificado de mito a la significación –tanto, por ejemplo, en *The Roots of Reference*, de 1973, como en *Theories and Things*, de 1981. Richard Rorty ya en *The Linguistic Turn* –Chicago, 1967– señaló que la filosofía analítica hacía imposible el recurso a la metafísica. No disponemos de fundamentos inmovibles de la verdad; nos queda solamente la celebración estética o bien lúdica de tal desaparición. Jürgen Habermas, empero, ha hecho frente a tanto pesimismo. Dudo, no obstante, que su aporte optimista resulte suficientemente sólido en nuestro período postmetafísico. Elucidación crítica, propone él; ¿se salva, de tal forma, la razón? *Pragmática formal* del lenguaje, la de Habermas, frente a la *pragmática trascendental* de Karl-Otto Apel, más cercana a Kant; una y otra ¿fundamentan el valor del discurso o bien prosigue, éste, ebrio? La traducción francesa de *Wahrheit und Rechtfertigung* –*Vérité et justification*–, obra reciente de Habermas aparecida en 2001, suma un conjunto de ensayos; aun reconociendo que el ser humano se encuentra tan inmerso en su lenguaje que no hay forma de acceder al mundo y a la verdad, defiende, no obstante, en dicho libro, que disponemos de razones suficientes para sostener que ciertas opciones intelectuales son preferibles a otras. Este pragmatismo moderado está enfrentado al pragmatismo ultrarelativista de Rorty. Tal vez sea algo pero, desde luego, poco. Con los años Habermas ha perdido bravura intelectual contentándose con respuestas recatadas. ¡Cuánto enseñan los fracasos!

Personalmente he caído en el pesimismo en esto de poder hacerme con algo absoluto al conocer. No considero posible el liberarnos de lo contingente aun aspirando a la grandeza de lo universal. Seguir la historia de Occidente constituye un modo de perseguir lo general aunque sin romper las cadenas de lo concreto y sensible. La peregrinación histórica a modo de método tiene que quedar sometida, con todo, a la crítica como nos han enseñado Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Benjamin o Habermas. ¿Acaso podemos formular en ética, en derecho, en política..., principios reguladores de la conducta independientemente de las personas de carne y hueso y de las culturas donde éstas se encuentran hincadas? Habermas responde positivamente. Es un utópico de la palabra participada. Pero, no existe ni la lengua universal ni tampoco el lenguaje universal; la esfera lingüística se da únicamente de forma fragmentada, se presenta como finlandés, como danés, como sueco..., y también como lenguaje químico, o teológico, o matemático, o estético... Ni lengua ni lenguaje, pues, universales. La universalidad no pasa de ser una idea reguladora, que algunos no aceptan; los postmodernos por ejemplo. Y conste que personal-

mente me siento más cómodo aceptándola, pero considero que la comodidad no puede ser el sostén de lo universal.

En ocasiones se me ha antojado más estimulante la *Teoría del Caos* –Balandier, Briggs, Griffiths, Prigogine, White...–, para los menesteres metodológicos, que la seriedad rígida que nos alcanza desde la Ilustración, particularmente cuando se abordan las ciencias sociales. Parece que lo real es tan complejo y a veces tan discontinuo que no hay modo de inteligirlo con la tiesura de la Modernidad; es decir, con la simplicidad de “causa-efecto”. Aplicar el cálculo de probabilidades es ya confesar que lo real se burla de nosotros abandonándonos en la intemperie epistemológica. Única y exclusivamente el psicótico y el embustero son señores de la verdad aunque se trate de políticos o de jerarcas religiosos o de artistas iluminados.

Hilary Putnam en *Reason, Truth and History*, de 1981 –en castellano: *Razón, verdad e historia*, de Ed. Tecnos; Madrid, 1988– critica el fetichismo del método, dedicándole a tal tarea casi once páginas. Escribe en ellas:

Parece haberse evaporado la esperanza en un método formal susceptible de ser aislado... y que se halle libre de los valores humanos –p. 191, de la edición castellana.

Cualquier método conoce algo a partir de una teoría de la sociedad. Yo lo llevo a cabo desde la historia de Occidente. En *Wahrheit und Methode*, de 1960, Gadamer –*Verdad y método I*, en la versión castellana de editorial Sígueme; Salamanca, 1996– insiste sobre este extremo en los términos siguientes:

“La hermenéutica... descubre dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación, sino que la preceden” –p. 642 .

Si la finitud humana coincide con la historia humana ¿cómo arreglárselas para salvar, a la idea de verdad, del historicismo posthegeliano? El solo presente no existe; es necesario contar inesquivablemente con horizontes cambiantes de pasado y de futuro. El saber histórico se coloca entre el saber y el no-saber; jamás el relato histórico agota al hecho histórico. Resulta vana e inoperante la pretensión al conocimiento universal en ciencias sociales. Queda únicamente la interpretación, la hermenéutica.

Parece sensato este enfoque. Me preocupa aquello que precede al discurso sabio. Al fin y al cabo carecemos de impresiones de las realidades externas. Quizás el asunto sea aún más grave, de aceptarse la tesis de Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*, publicado en 1921, donde se lee en la versión catalana –editorial Laia; Barcelona, 1981:

Allò que es reflecteix en el llenguatge, aquest no ho pot exposar.
Allò que s'expressa en el llenguatge, nosaltres no ho podem expressar a través d'ell.

La proposició *mostra* la forma lògica de la realitat –4.121.

El primer Wittgenstein substituye la idea de verdad *a priori* por la idea de regla. Según él las reglas se oponen a las proposiciones descriptivas, las cuales pueden compararse con la realidad y pasar a ser, de tal guisa, verdaderas o falsas. Las reglas, en cambio, no son ni verdaderas ni falsas. Según el *Tractatus* ni la ética ni la estética pertenecen a aquello que el lenguaje puede decir.

Me interrogo acerca de si a la constitución del sentido –valores– le corresponde, o no, una autonomía del ser. Por tal razón me ciño en mi labor a una fenomenología hermenéutica esquivando una fenomenología de las esencias al estilo de la practicada por Max Scheler en *Wessen und Formen der Sympathie*, obra publicada en 1923. Los dos propósitos de mi trabajo –constitución de los objetos llamados valores, o constitución del sentido, y la validez, u obligatoriedad, de dichos valores– se intentan alcanzar mediante el método historiográfico-reconstructivo, que indaga los transcendentales del progreso axiológico en Europa. No se puede perder de vista que la autorreflexión colectiva es un movimiento indiscutible del pensamiento. –Véase a modo de ilustración: Apel K.O. (1973) *Transformation der Philosophie*, vol. II, p. 406; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main–. No me desentiendo tampoco de la *Redaktionsgeschichte* como método de interpretación de los textos leídos, en especial cuando se trata de textos clásicos –bíblicos o bien paganos–.

¿Qué estatuto posee el objeto conocido? ¿es consistente o incluso autónomo? ¿qué es la realidad una vez apropiada por el conocimiento? Greta Garbo –Greta Luisa Gustafson–, fascinante *star* del cine tanto mudo como hablado, falleció en New York el 14 de abril de 1990. Con ella se llevó el misterio de su biografía. Persistió en ser una fémica secreta e impenetrable. Parejamente se comporta lo real; el conocimiento no lo desnuda jamás del todo. El ser humano *habla* y se realiza *históricamente*; éstas son dos características inapreciables suyas. Cuando el hombre se propone estudiar tanto su lenguaje como su historia, uno y otra se mudan en objetos siempre trascendentes y misteriosos. Nunca seremos los dueños ni del lenguaje ni tampoco de la historia. En el conocimiento histórico anida de manera implacable la comprensión –*Verstehen*–, más allá del explicar –*Erklären*. Mi método se encuadra humildemente en tal precariedad.

Entre el mundo y nosotros se interpone el símbolo. Este es a la vez puente y muro, mediación y silencio. Si fuera cierto aquello del fragmento tercero del poema *Peri Physeos*, de Parménides, que canta así:

To gar auto noein estin te kai einai –Lo mismo es a la vez pensar y ser.

nuestro negocio resultaría sencillo, pero no parece que tal identificación sea aceptable. El hecho de decir, algo añade a la cosa de la cual algo se cuenta. Aunque tal vez lo más interesante del ser humano no sea tanto el lenguaje –que es diverso y cambiante, por cierto, contra el de los restantes brutos– cuanto la capacidad de que goza, aquel, de convertir en problema al mismo lenguaje. Tanto Galileo como Descartes bifurcaron el mundo en pensamiento y extensión, y tal audacia nos ha regalado el inte-

rrogante sobre qué sea un hecho o un fenómeno, o bien una idea o una imagen o un recuerdo. Si el mito nace de la necesidad vital de comprender, el símbolo surge de la exigencia mental de proporcionar significado o sentido. Los símbolos lingüísticos inyectan sentido a través de la intercomunicación humana. El símbolo nos permite conocer a base, precisamente, de participación entre congéneres. Todo lo que se cuenta acontece en el tiempo y cuanto pasa en el seno del tiempo puede relatarse –véase: Paul Ricoeur; *Temps et récit*, tres volúmenes; Seuil, París 1983, 1984, 1985–. La narración configura comunidad histórica.

Sin lengua no se da narración. La lengua es un hecho social e histórico, exterior al individuo aunque quede grabada en el cerebro de los individuos. La lengua es un sistema y lo es considerada sincrónicamente. Ahora bien; una lengua concreta –ruso o catalán– es un “saber-hacer”; resulta muy difícil separar, un “saber-hacer”, de la persona que lo lleva a la práctica. Con una lengua –euskera o irlandés– hablamos y nos comprendemos; no parece posible servirse de una lengua sin hacer referencia a un substrato subjetivo o consciente. Una comunidad lingüística se muda en comunidad de conciencias hablantes. Y ¿qué es una conciencia? Descartes la descubre en el *cogito me cogitare*. Le es propio a la conciencia el tener carácter lingüístico ¿por ventura contaríamos con acto de conciencia sin lengua? Freud ha relacionado el consciente y el preconsciente con representaciones verbales. Así mismo toda lengua encierra los dos elementos constitutivos de la conciencia. Una lengua se refiere a cosas diferentes de ella misma –intencionalidad–, pero igualmente la lengua puede convertirse en objeto de su propio hablar, tal sucede con el metalenguaje –reflexividad.

No resulta prudente como indica Walter Schulz en *Ich und Welt* –1979 y 1981– referirse a la lengua marginando al sujeto hablante; hay que volver al ser humano real que es el portador real del lenguaje. Los símbolos con que abordamos o, mejor, organizamos el mundo configuran las maneras como el sujeto consciente se autointerpreta; más todavía, son las formas con que el ser humano existe. No se dispone de otras. Sin símbolos fenece el propio hombre; únicamente quedan, entonces, la ameba, la luciérnaga, la sierpe, la acémila o el mandril. ¿De qué les serviría a estas bestezuelas el símbolo? a ellas les basta con seguir incrustadas en el bulto del mundo, tan espeso e imbecil, él.

No importa qué discurso mental queda rigurosamente condicionado por la lengua a través de la cual se expresa. Los pensamientos hebreo, griego y latino –hontanares de la civilización occidental– penden y dependen de las tres lenguas. El fantasma hegemónico de cada una de ellas fue *Lo Indecible* –Tetragrama judío–, Lo Uno –*Agathos*– y la idea de naturaleza –*Natura*–.

Words and Life –Cambridge, Harvard University Press, 1994–, del judío practicante Hilary Putnam, subraya con fuerza una idea de Frege según la cual las palabras carecen de significación fuera del contexto donde se enuncian. Una palabra cobra sentido en el interior del enunciado en el cual se encuentra. También acentúa en dicha obra una tesis del segundo Wittgenstein que sostiene que un enunciado depende siempre del contexto en el cual queda formulado; es decir, depende de la corriente

de vida en cuyo interior hace aparición. Teorías –valores– y hechos se interpenetran; Peirce, James y Dewey lo habían advertido ya.

Words, words, words exclamó Hamlet como si las palabras sólo fueran palabras. Pero, el asunto encierra mayor empuje y arranque. Las palabras las emite alguien en dirección a otro o a otros; más todavía, las palabras fabrican mundo puesto que son actos significadores. Por esta razón los sistemas políticos, sobre todo los dictatoriales, procuran dominar las palabras. Wittgenstein en el *Tractatus* no le concedió al lenguaje otra función que la de hacer declaraciones sobre los estados de cosas, pero en *Philosophische Untersuchungen* supera esta reducción, y así en el párrafo 26 proporciona una larga lista –que no pretende ser exhaustiva– de actividades que el lenguaje humano lleva a cabo. Mientras en el *Tractatus* Wittgenstein sostiene que hay una única estructura lógica que sostiene al lenguaje, en *Investigaciones* queda roto dicho uniformismo lógico. Me resulta más sugestivo el segundo Wittgenstein.

La *Existenz* humana es *Dasein* histórico que aprehende y constituye lingüísticamente el mundo en el mismo acto. Este convencimiento, en la línea gadameriana, da razón de mi método. Si el lenguaje humano fuera tal que a cada significante se diera exclusivamente un solo significado, nos descubriríamos delante de una rigidez zoológica que nos cerraría el paso tanto para fabricar mundo como para entenderlo. No me serviría para el propósito emprendido. Cada palabra tiene significación –mejor, significaciones– y, encima, dispara efectos sociales. Se trata de una imprecisión y de una imprevisión que abren a lo posible. El lenguaje no refleja al mundo, más bien lo condiciona y estructura. La conciencia histórica occidental, que es aquello que considero en el presente trabajo, no se aparta del *mente concipio*, de Galileo. Nuestro lenguaje humano arranca de la pre-esquematización de la experiencia posible y a continuación vienen los avatares históricos relatados. De los escritos aparecidos en la historia tenemos una experiencia lingüística inacabable. No se puede cerrar el círculo. Siempre resulta posible seguir hablando del *Génesis*, de la *Odisea* o de la *Summa theologiae*. Leer los escritos ya hablados configura una tarea, cada vez finita, que persigue una infinitud de sentidos. ¿Habría un sentido último que nos deje finalmente en paz? El anhelo grita que sí; pero, cuidado, el anhelo no pasa de ser afán y a éste se lo lleva el viento.

El inglés Juan de Salisbury redactó en 1176 un libro que lleva como título *Metalogicon*; en él afirma que “*Grammatica est totius philosophiae cunnabulum*” –“La gramática es la cuna de toda filosofía”. La distinción entre el nombre y el verbo, característica de las lenguas indoeuropeas, permite el juego de las formas verbales, con lo cual el habla no se reduce a una semiótica que establece el inventario de los objetos del mundo, sino que la práctica hablante se constituye como actividad que articula la presencia de un sujeto en el mundo, presencia que no puede separarse realmente de dicho mundo. El participio de los verbos pasa a ser a la vez existencia de un sujeto y categoría del mundo. La palabra organiza el contorno. Mi ocupación en los relatos occidentales a fin de descubrir nuestra axiología deja de ser pasatiempo mudándose en mundo valórico occidental.

Con tal enfoque ¿qué acaba siendo la verdad?; desde luego ya no es *aletheia*, o desvelamiento, de lo que existe previamente; tampoco es *adaequatio intellectus et rei*, ni certidumbre y seguridad como en Descartes, ni asentimiento a la palabra de Yahvé —*émunah*— según la comprendieron los hebreos. En nuestro caso la verdad se da en el vientre de una totalidad todavía indefinida. La verdad es, ahora y aquí, sentido histórico de la existencia humana. Agustín de Tagaste en *Confessiones*, y traduzco del latín, escribe así:

“Angosta es el alma para contenerse a sí misma. Pero, ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?” —X, 8, 15.

La verdad existencial no es agarrable. No sirve para este menester la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant. En cambio, resulta refrescante el *Pensamiento 110* de Pascal —*Pensées*, obra publicada en 1670, ocho años después de su fallecimiento—, donde asevera que contamos con dos medios para acceder a la verdad, la razón —lógica— y el corazón —cardiaca. En esto se muestra anticartesiano. *De l'esprit géométrique* y *De l'art de persuader*, ambos opúsculos del mismo Pascal son de 1658, ayudan a hacerse cargo de las verdades del corazón.

La cultura griega se valió de las palabras *metopon* y *proposon* cercanas pero no coincidentes. *Proposon* fue el rostro, *metopon* señaló la frente; el *proposon* está situado debajo del *metopon* —la frente—. El *proposon* es como la fachada de un templo ¿qué esconden la portada de un templo y la cara de un ser humano? ¿se trata de carátulas o bien de insinuaciones? ¿ser y parecer no andarán revueltos e intrincados? Cabe preguntarse: ¿y cuál es la relación entre verdad existencial y el sentido objetivo de la existencia? ser y parecer dándose la mano.

Wittgenstein no quiso construir un sistema de pensamiento que permitiera progresar desde problemas hacia soluciones. Se limitó a describir el lenguaje sin pretender explicar nada. La verdad existencial nada explica; no hace otra cosa que insuflar sentido al hecho turbio de aguardar la muerte. Ahora bien; dicho sentido no es una ocurrencia o una salida aguda, sino que descansa sobre preconcepciones que imponen dirección al discurso valorativo. No se cuenta ni con verificación ni tampoco con refutación; simplemente se busca una coherencia entre el sentido propuesto *hic et nunc* y la historia precedente de tal sentido. Mejor resulta esto que el desvarío y la locura. Y siempre oteando el confín. Inútilmente.

Cuando el objeto de estudio y de observación es el mismo fenómeno humano —tal es nuestro caso—, las dificultades suben notablemente. La pregunta “¿cuáles son los valores del *anthropos*?” no es un interrogante, con sentido, independientemente de los conceptos que se eligen en el interior de la cultura donde dicha pregunta se formula. Los valores del hombre no son algo externo que pueda ser constatado y después descrito; son extremos que dependen de las elecciones conceptuales. Esta convicción mía, de base kantiana expresada por Putnam en *The many faces of realism* —de modo

particular en la *Conferencia II, El realismo y la razonabilidad*—, es la que me ha llevado a indagar la posible axiología del siglo XXI a partir de la Historia de Occidente en cuyo seno se han forjado los conceptos que posibilitan el tratamiento de lo axiológico. Así durante el Renacimiento se produce una rotura epistemológica considerable que replantea el asunto de forma distinta. Desde el comienzo del cristianismo —que es el resultado de la dialéctica entre judaísmo y paganismo grecorromano— hasta el Renacimiento, el mundo es *lo que tiene que ser*, Ser y Belleza coincidiendo. Pero, desde Galileo el mundo pasa a ser *lo que es* perdiendo entonces valor paradigmático. La moral dejó de descansar sobre la naturaleza de las cosas, creada por Dios, convirtiéndose, la naturaleza, en enigma a descifrar y también en objeto de disfrute. La antropología tiene que tirar hacia delante huérfana de parámetros naturales, que se consideraron otrora valiosos por gracia de la divinidad.

Ulteriormente hizo aparición toda suerte de modelos a fin de inteligir el nuevo reto antropológico y su “deber-ser”. El marxismo ha sido una moda importante hasta hace pocos años en esto de ofrecer paradigmas posrenacentistas. Al *Ser*, Marx lo transfirió al proletariado, “clase social-en-sí”, que tenía que alcanzar el estatuto de “clase social-para-sí”; Lenin interpuso la mediación del “Partido-guía” entre el primer estadio del proletariado y el segundo. Después, el victorioso desarrollo de la Historia era ya asunto indudable. Los modelos para inteligir a lo antropológico, una vez desnudos de seguridades premodernas, se han sucedido con cierto frenesí, más allá del marxismo soviéticamente ortodoxo. Durkheim, Max Weber, Popper, Schütz, Freud, Sartre, Levy-Bruhl, Pareto, Luhmann, Kuhn, Rawls, Rorty, Gadamer, Habermas...; arrebato y delirio inextinguibles en este menester inexcusable de dar con paradigmas que cuenten el *para qué* del *anthropos*. Desde luego esto se obtendrá siempre desde el *mitsein*, desde la interacción. La Escuela de Chicago y la corriente sociológica interaccionista dejan descendencia considerable durante los años 50 y 60. Estos sociólogos sostienen que una sociedad es una construcción perpetua que se realiza a través de los intercambios entre sus individuos. Alfred Schütz y Thomas Luckmann insisten en el aspecto interactivo de la vida cotidiana y en la construcción intersubjetiva del mundo social objetivo. Igualmente Norbert Elias ha subrayado la articulación de lo colectivo y de lo individual. El *telos* del *anthropos* no descende del mundo de las ideas, sino que se abre camino en la refriega, de todos los días, de unos con otros. ¿O, acaso, contra otros? El *polemos*, la hostilidad, encauza lo humano hacia su culminación. Este es, por lo menos, mi presentimiento aunque resulte condenable.

Escindido lo real en naturaleza e historia, la tarea consiste entonces en proseguir dentro de la historia sin pautas naturales. Ya Sócrates en el *Phaidon* platónico —97d-99b— reprocha la reducción que hace Anaxágoras, de cualquier fenómeno humano, a la explicación por causa y efecto. Para entender al hombre es necesario introducir la categoría finalidad. De la siguiente guisa argumenta Sócrates contra Anaxágoras:

Veo que no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce, como causas, aires, éteres, aguas...

Como si dijera que ahora estoy aquí sentado porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones...

Si uno dijera que sin tendones y huesos, no sería capaz de hacer lo que he decidido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellos, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión –98b-99b.

Sócrates había decidido no fugarse a Mégara y continuar en la cárcel de Atenas, condenado a muerte, a fin de ser varón justo al respetar las leyes de la ciudad. El discurso posterior no siguió, no obstante, el planteamiento socrático, sino el platónico en que toda realidad quedaba juzgada por el indefectible *Agathos* y la rígida *Dike*. Sólo el Renacimiento recuperó la *episteme* de Sócrates. Se acabó separando *hecho*, abordado por las ciencias de la naturaleza, y *suceso*, que es ya histórico y lo estudian los saberes sociales. El suceso es tal porque el hombre se lo apropia. Los hechos responden a la pregunta *¿qué es esto?*; en cambio, los sucesos aparecen cuando alguien se interroga así: *¿qué quiere decir esto?* En el primer caso se da información mientras en el segundo quedamos interpelados. Ya Dilthey con confesarse kantiano consideró a la *Crítica de la Razón pura* de Kant insuficiente porque sólo servía para las *Naturwissenschaften*. Dilthey necesitó una *Crítica de la Razón histórica* para comprender a las *Geisteswissenschaften*. Comprender –*Verstehen*– sucesos históricos pasa a ser *Sich-Verstehen* –comprenderse–. Las ciencias de la naturaleza son monólogos; no así los saberes en torno a lo humano. Estos son ya diálogos. El valor moral no es tanto objeto de conocimiento cuanto algo que cumplir y realizar.

Da la impresión al menos así, al pronto, que en el límite se esconde lo indecible o inefable. El Círculo de Viena había descubierto en el lenguaje dos categorías: aquello que posee sentido –*das Sinnvolle*– y aquello que carece de sentido –*das Sinnlose*–; Wittgenstein distinguió tres categorías: los enunciados que disfrutan de sentido, aquellos que no tienen sentido y añadió un tercer tipo, los enunciados que son absurdos –*das Unsinnige*–. El añadido resulta substancioso ya que la categoría de los enunciados carentes de sentido –*das Sinnlose*– se refiere a frases que nada cuentan acerca del mundo, pero esto no es suficiente para negar valor a estos enunciados en vistas a referirse a algo no mundanal. Hay que evitar siempre el discurso absurdo –*unsinnig*–, pero reconociendo que la frase desnuda de sentido puede quedar abierta a ámbitos extramundanos. En el *Tractatus* –versión catalana de Laia; Barcelona, 1981– escribe significativamente:

Tenim la sensació que fins i tot quan *totes les possibles* preguntes científiques s'han contestat, encara no s'han tocat gens els nostres problemes vitals. Ben cert, aleshores no queda, justament, cap més pregunta; i precisament això és la resposta –6. 52.

L'inexpressable, tanmateix, existeix. Es *mostra*, és allò místic –6. 522.

D'allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci –7.

En este punto cobra sentido introducir al *Eros* platónico del *Symposion*;

Me parece que Eros, siendo él mismo el más hermoso y el mejor, es causa luego para los demás de otras cosas semejantes –197 b.

Eros es justo –196 b–, animado –196 d–, prudente –196 d–, creador –197 a– y salvador de los seres humanos –197 a, b. La locura del amor ya puede hablar ebriamente de lo inefable. La historia de Europa lo ha tenido presente.

Me resulta caro para mi embriagado menester el método fenomenológico, pero no como lo practicó Heidegger a base de revelación de lo retirado –*aletheia*; *Unverborgenheit*–, revelación proporcionada por el *Dasein*, sino regresando a los orígenes, al *yo trascendental*. No me ruboriza pertenecer más bien a una Filosofía de la conciencia que a una Filosofía del lenguaje o del sistema, tan en boga en estos tiempos nuestros. Si alguna Filosofía del lenguaje me atrae, ésta arranca de la *parole* y, por consiguiente, del *yo empírico*, el de cada cual. Con todo, confieso que en este trabajo igualmente me sirvo del método hermenéutico para lograr mi propósito investigador. En cuanto al *yo empírico* debo señalar que éste no puede analizarse desde sí mismo siendo necesario el rodeo al mundo simbólico de una cultura, la cual siempre forma un segmento de historia. No tenemos *ego cogito* sin *cogitatum* temporal. El acto de conciencia, la *Erlebnis* alemana –experiencia vivida–, es inexcusablemente conciencia de algo y en todo caso se da en el seno de un proceso histórico.

Servirse del vocablo *fenomenología* es cosa harto frecuente por parte de profesores universitarios. Saber a qué se apunta con este término es asunto más complejo. Uno se pregunta: ¿qué tienen en común la psicología fenomenológica de Brentano y la fenomenología de la alteridad de Levinas? Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Benoit, Janicaud, Marion... han reivindicado el significante *fenomenología*, ¿se han referido a algo en común? La obra proteiforme de Husserl se presta a lecturas diversas. ¿Podemos indicar algunas características comunes? tal vez aquella que enuncia el propio Husserl, en 1913, al ver en la intuición a la matriz dadora del mismo objeto de conocimiento. La intuición de la conciencia posibilita el acceso a una experiencia tal que justifique y garantice los conceptos que la describen.

Kant no había distinguido en el acto de conocer *lo que aparece* y la *aparición*. Husserl, en cambio, descubre en el fenómeno no solamente al objeto que aparece, sino igualmente al hecho de su aparición a un sujeto, para el cual se convierte en dato. A pesar de la perspectiva trascendental de Kant, éste cayó en el objetivismo, si no me equivoco.

La fenomenología sale de Descartes. Las *Méditations cartésiennes* de Husserl lo prueban. Dichas *Meditaciones* fueron inicialmente unas conferencias en la Sorbonne impartidas en febrero de 1929. Levinas las tradujo al francés publicándose en 1931. El *cogito* cartesiano es el instrumento de investigación. La segunda meditación –*Meditationes de prima philosophia*– del propio Descartes pone el material originario:

Il n'y a point de doute que je suis s'il –le démon trompeur– me trompe...

Cette proposition: *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois dans mon esprit.

La fenomenología constituye un discurso de la inmediatez, la cual es el último poder de validación epistémica. La dificultad, sin embargo, la descubro en la falta de una crítica de la evidencia. Hay que alcanzar el final en la elucidación de nuestra experiencia mundanal. Sospecho que Husserl no lo logra. Con todo me resulta muy útil. Claro, no llegamos a los objetos del mundo ya que trabajamos con las vivencias –*Erlebnisse*– inmanentes de la conciencia.

Francia ha conocido dos modelos de fenomenología, la representada por Merleau-Ponty y la encarnada por Levinas. El primero considera que la percepción sensible es la inauguración de no importa qué aparecer; el segundo se esfuerza en mirar algo que sea más originario que el mismo mundo. Me inclino del lado de Merleau-Ponty; temo que Levinas me conduzca al irracionalismo. ¿No ha perdido, Levinas, lo fenomenal apartándose, así, de la fenomenología?

Fenomenología y hermenéutica se vienen fusionando últimamente, pero esto no era así. La fenomenología, la de Husserl, se ocupó del sentido del conocimiento desde la conciencia mientras la hermenéutica, ya desde Dilthey, buscó el sentido en la historia y en las ciencias humanas. “*Zu den Sachen selbst*” –“ir a las cosas mismas”–, que éstas se nos impongan por evidentes; pero las cosas se hacen presentes merced a un sujeto que se las representa. Según Husserl las representaciones de las cosas no residen en la conciencia, como la psicología suponía, ocupando una plaza en ella, sino que a través de la *intencionalidad* se colocan delante de la misma conciencia. *Acto de conciencia de algo y este algo* se dan simultáneamente. La conciencia no es más que su manera de relacionarse con el objeto. La conciencia de algo es anterior a la conciencia de sí. El mundo se entrega como representación de una conciencia intencional. El fenómeno –*phainomenon*; *Phänomen*– de la Fenomenología articula dos distinciones: lo que aparece –*das Erscheinende*– y el aparecer mismo –*das Erscheinen selbst*–. La tarea de la Fenomenología coincide con la de la filosofía: *apophainesthai ta phainomena* –que el parecer acabe en aparición–. Para el caso, la obra más específica de Husserl es, según estimo, *Logische Untersuchungen –Recherches logiques*, en tres volúmenes, en francés; PUF, 1969, 1972 y 1974. La importancia del método radica en explicitar el sentido que el mundo tiene para nosotros en la experiencia. El mundo de tal guisa no es ni producción mental ni tampoco un dato externo; la Fenomenología se ciñe a señalar de qué forma el acto de conciencia es originariamente constituyente del sentido objetivo de no importa qué realidad. Así y no de otra manera procuro descubrir los valores, o sentidos, del siglo XXI; partiendo de los significados que la Historia de Occidente ha fabricado en su necesidad de sobrevivir.

Sólo intencionalmente el objeto de la conciencia es inmanente al sujeto; *noesis* y *noema* se hallan en correlación fundamental. La conciencia socio-histórica constituye a la axiología socio-histórica. El mundo de los valores, por tratarse de un todo

abarcante, jamás puede quedar dado en la experiencia histórica; dicho mundo se irá constituyendo y manifestando lingüísticamente de forma progresiva e inagotable. La experiencia fenomenológica es antepredicativa y no permite conocer a los valores fundaméntales y definitivos. Nos quedamos únicamente con la sucesión, con la historia, con el tiempo.

Las cosas en la Fenomenología –los valores para mi empeño– no son más que *vivencias* –*Erlebnisse*– en las cuales los objetos dejan de ser objetos puestos desde fuera para mudarse en los actos –la *intencionalidad*– mediante los cuales ponemos dichos objetos. La conciencia no es el continente de algo, sino intencionalidad radical. El objeto –el valor, en nuestro estudio– deja de ser cosa real y trascendente confundiendo con el contenido de la representación. Lo vivido por la conciencia es simplemente la intención, la versión hacia un objeto, el cual deja de ser real aunque tampoco sea mental o psíquico; dicho objeto es tal en cuanto que apuntado por el acto de conciencia. El objeto no es ni trascendente ni tampoco inmanente; no es otra cosa que un objeto intencionado. Tanto los pensadores occidentales que han abordado la ética, como asimismo mis lecturas de sus escritos, no hacemos más que tratar *objetos intencionales*.

Si decido saber qué son los valores me veo abocado, de entrada, a una anátesis que me conduzca hasta la experiencia pre-categorial y ante-predicativa que se encuentra en el *Lebenswelt* husserliano. El punto cero de todo saber no es ciencia alguna, sino un sujeto constituyente que recibe, de esta guisa, al mundo. Pero, ¿qué es el mundo? la realidad de la conciencia constituyente. Originariamente mundo y hombre están de acuerdo. El *Lebenswelt* implica que el *Glaube* –creencia– sea anterior al *Wissen* –conocer–, que el silencio de la fe cognoscitiva configure el hontanar del saber posterior. De tal forma mientras la *Phänomenologie* de Hegel cierra el sistema, la de Husserl lo inaugura sin concluirlo. La verdad es transición y nomadismo en vez de evidencia actual; la verdad fenomenológica se muda en *Sinngeneses*, en engendramiento del sentido.

Percibir una copa llena de *champagne* Dom Perignon no es reproducírmela mentalmente en miniatura, sino estar apuntando al mismo objeto *copa* desde mi acto de apercepción. Los valores se han presentado en la historia y continúan haciéndose presentes ante la conciencia operante –*opus operans* y no *opus operatum*. No importa qué vivencia ofrece rostro intencional. La conciencia no es únicamente *yo* –*noesis*–, mas igualmente abraza *aquello* –*noema*– de lo cual se tiene conciencia. El fenómeno *copa de champagne* se planta en mi acto de conciencia. Conciencia y objeto –piénsese en los valores– no constituyen realidades exteriores e independientes, una con respecto al otro, sino que están estructural y funcionalmente interrelacionados. El sentido del ser –*Seinssinn*– del objeto, o fenómeno, queda constituido por la intencionalidad, la cual supone a la vez mirar y proporcionar sentido, recibir y dar.

El estudio de los valores postula la comprensión del ser humano por parte del mismo ser humano. Los hombres están dados entre sí. Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* –Gallimard, 1945– lo explicita con estas palabras:

Le social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons... Avant la prise de conscience, le social existe sourdement et comme sollicitation –p. 415.

Así como el *Mitsein* –“ser-con-los-otros”– es para Sartre conflicto –*L’être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 502–, según Merleau-Ponty el *Mitsein* es originariamente génesis del otro. Lo social es originario; no es objeto. La axiología se nutre de esta elementalidad.

El método de las ciencias sociales y/o humanas no puede coincidir con el de las ciencias naturales. En cambio, tratar al *anthropos* como una cosa del mundo es sostener *a priori* que los métodos naturales valen igualmente para estudiar fenómenos humanos como los valores. La diferencia entre un pedazo de mármol y el Altar de Pérgamo, conservado en Berlín, entre un objeto natural y un objeto cultural, radica en que el segundo expresa una intención, un sentido, cuando el primero se ciñe a estar pastosamente ahí. Un comportamiento humano encierra inexorablemente el interrogante: ¿qué significa? Y los valores se hacen entonces presentes. Europa es un objeto cultural.

La hermenéutica también constituye un método adecuado para abordar la axiología puesto que aprehendemos a ésta en el decurso de la historia, decurso que ha hecho posible tratar, en la actualidad, de nuestros valores antropológicos. Las condiciones de posibilidad de las historias actuales se encierran en la historia pretérita. La *Verstehen* de la axiología ética se encuentra vinculada al tiempo histórico. El sentido universal no va más allá de ser un horizonte en el cual no es posible instalarse. No disponemos de otra salida, por consiguiente, para tirar adelante con nuestro plan que recorrer la objetivación que la conciencia histórica ha tenido del ser humano. Habermas ha soñado con una racionalidad total como si, al final, pudiéramos descubrirnos absolutamente ilustrados. Estimo más sensato a Gadamer; lo nuestro es interpretar sin poder colocar punto final a la hermenéutica. Además, ¿acaso el lenguaje –lo ya dicho y lo que queda por decir– puede consumir el sentido o significado del *anthropos*?; jamás se acaba de contar el sentido de lo antropológico. Ni los escritores, que considero en este libro, ni tampoco los intérpretes contemporáneos son los dueños del sentido del hombre; unos y otros explicitan desde perspectivas distintas lo inacabable e indefinido. Lo relatado en la tradición es palabra inesquívale, sin la cual nuestro discurso sería pasatiempo necio aun en el supuesto de contar con estadísticas que pretendieran avalarlo. Pensar lo humano es proseguir un diálogo in-finito entre tradición, actualidad y porvenir.

El artículo *Phénoménologie et herméneutique* –1974–, de Paul Ricoeur, puntualiza que fenomenología y hermenéutica pueden convivir, siempre que la primera se desnude de la dimensión idealista de Husserl. Además, asevera, la fenomenología se halla indefectiblemente en la base de la hermenéutica. Mi método se ha esforzado en no perder de vista los hechos –para el caso, *decires*– de la historia a fin de interpretarlos. He procurado salvar el primado de la “conciencia de algo” sobre la “conciencia de sí”. Sólo después he ejercido la hermenéutica. Inteligir, pues, con la reflexión.

Entre la hermenéutica reductora de un Freud o de un Marx y la creativa de un Hegel o de un Levinas me he sentido más atraído por la segunda. No porque ésta posea la verdad del mundo; sencillamente porque me hechiza más. ¿La verdad como embrujo? faltaba más; a no ser que uno sea Führer, Papa, Ayatollah, Jefe de Gobierno o biólogo inductivista. Los tales se declaran propietarios de la Verdad. ¡Allá ellos!. Mejor que revienten, empero.

Todavía dependemos de los antiguos si hemos decidido inteligirnos. El pasado es útil al imaginario, sin el cual sólo nos quedaría la presencia abultada y torpe de un presente desvinculado, gratuito y majadero. Resulta conveniente la *genética literaria* para la empresa de conocer el pretérito puesto que aquella indaga el proceso mismo de la escritura de los textos; el antetexto –se trate del *Génesis*, de la *Odissea* o de la *Eneida*–, reconstituido, nos coloca en buen camino. Un texto es el resultado de un trabajo; es ventajoso, pues, seguir las secuencias de la brega que quedó objetivada en escritura. La epistemología histórica no hace otra cosa que colocar el relato escrito en la lógica de su génesis. De tal guisa la dimensión temporal invade un texto que de otra suerte daba la impresión de acabar en sincronía. Con todo las dificultades de traducción de una cultura a otra dejan al descubierto una obstrucción excesiva en el análisis hermenéutico-fenomenológico de textos.

No puede darse la hermenéutica, si se avanza desposeído de memoria. Para el caso se requiere la retentiva colectiva y no individual. Los recuerdos se confirman recíprocamente contemplándose las reminiscencias de unos en las recordaciones de los otros. Sólo de tal guisa los distintos recuerdos cobran coherencia y credibilidad constituyendo comunidades con memoria común. Así, por ejemplo, Catalunya a pesar de la perversidad de los políticos configura una comunidad –*Gemeinschaft*, en alemán, y no *Gesellschaft*– diferente de la castellano-leonesa y asimilados, que los de la España una, grande y libre denominan simplemente España. Las memorias de una y otra comunidades difieren tanto en la duración temporal como en la extensión geográfica. No basta el mutuo reconocimiento de recordaciones fragmentarias, desnudas de antes y después, pues serían amorfas y limitadas en demasía. Únicamente la narración inyecta estructura, forma y estabilidad en los recuerdos comunes. El tránsito de la memoria de cada quien a la memoria grupal no es quehacer sencillo. La retentiva del individuo de carne y hueso descansa sobre presupuestos neurofisiológicos, bioquímicos; no sucede lo propio en el caso de la memoria colectiva. Una nación, una iglesia, un sindicato, un partido político, una empresa o un club, no tienen memoria sino que fabrican socialmente memoria. Las entidades sociales hacen memoria a base de símbolos, de rituales y de productos monumentales. Occidente ha fabricado su memoria. Así se logra conformar identidades que superan la fragilidad del tiempo histórico y la diversidad que imponen los distintos lugares. La memoria comunitaria tiende a formar una unidad y autosuficiencia desentendiéndose de las memorias vecinas y, en esto, se diferencia notablemente de las retentivas individuales. Los signos simbólicos fijan la memoria de una *Gemeinschaft* convirtiéndola al propio tiempo en transmisible.

Los grupos humanos han dejado indefectiblemente huellas de sus recuerdos colectivos; la agricultura, la cría de caballos, la rueda... no caen en el olvido. Monumentos megalíticos, pinturas rupestres, piezas de cerámica, instrumental técnico..., objetivan y expresan una memoria civilizatoria anterior a la escritura. Esto explica que las culturas pregráficas constituyan sociedades ritualizadas hasta el extremo. Con la llegada de la escritura –3.200 años aC en Mesopotamia–, o memoria artificial, la ritualización de la vida social pierde vigor. El bardo recitador recrea su cantar en cada sesión; la escritura, en cambio, convierte en interlocutores a sujetos que pueden vivir a siglos de distancia. La escritura permite elaborar un discurso sobre el pasado, con sus sufrimientos y esperanzas; además relata los orígenes con mitos ajenos a toda crítica histórica. La hermenéutica se ejerce básicamente sobre textos escritos.

Puede leerse la *Wissenschaft der Logik* de Hegel, terminada en 1816 –*Science de la Logique*, en francés; tres volúmenes; Ed. Aubier, París, 1972, 1976, 1981–, con optimismo y considerar que al final no habrá más escisiones y todo quedará abrazado en la unidad de un *Logos*, por último realizado. No disfruto de tanta euforia y de tan grande confianza; me temo que los sucesos históricos no den para tanto. *Wahre ist das Ganze* –“Lo verdadero es el todo”– y no cada parcela histórica. De acuerdo, siempre que reconozcamos que no nos es dado abrazar al todo. No considero válido que haya un término en el despliegue de lo posible. El ser humano es un fenómeno histórico en búsqueda de sentido; la racionalidad histórica –que aquí considero– es retrospectiva, sin duda alguna, pero sólo se comprende en función de los proyectos y propósitos que los hombres imaginan y deciden. La humanidad coincide con su historia y cada individuo con su biografía. No contamos, pues, con teoría del saber axiológico, desprovistos de teoría de la sociedad histórica.

La historia es nada para nosotros como no nos alcance lingüísticamente. Por tal motivo he leído, leo, leeré y volveré a leer. El lenguaje nos deja libres frente a la materialidad pesada del mundo; esto explica la pluralidad tanto de lenguas como de lenguajes, como igualmente de relatos distintos acerca de lo mismo. El sentido del ser humano se nos entrega en enunciados siempre a releer. No se puede perder de vista que la única forma de abordar un lenguaje es implacablemente a través de una lengua, trátase del chino o del catalán. Los lenguajes, sean científicos, tecnológicos, filosóficos..., son ya estructuras lingüísticas de segundo orden. Lo inmediato y carnal vive en la lengua, en el idioma. A éste se le oye; al lenguaje únicamente se le entiende. De nada sirve la piel para este último menester. Además como escribió Jacques Lacan: “*Une langue n’est rien d’autre que l’intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister*”.

El tiempo –*Kairos* y no *Khronos*– se pone en marcha juntamente con la palabra; ésta crea al tiempo. El relato progresa inexorablemente desde el *proteron* –origen– hacia el *ysteron* –fin–; en dirección, por tanto, hacia la legitimidad, hartura y colmo. El mundo del hombre acaba indefectiblemente en mundo interpretado en el lenguaje. Interpretación sobre interpretación. El relato, ebrio de tiempo, convierte en lenguaje tanto al *Lebenswelt* de Husserl como al *In-der-Welt-Sein* de Heidegger; en la

narración, en consecuencia, hay que buscar al sentido del hombre. El símbolo lingüístico, empero, encierra varios significados y de esta forma se da inicio a la hermenéutica, la cual no es círculo, sino encaminamiento y tendencia. Conocemos desde lo ya conocido, desde la tradición. Andar por la historia precede al hecho de pensar.

Para juzgar axiológicamente al presente se requiere la memoria del pretérito. Juzgar la actualidad desde lo actual, desde la amnesia histórica, es convertirse en “reo-juez”; ¿cómo, en tal supuesto, señalar al futuro? ¿desde la improvisación y el arranque? Para mi propósito hay que inteligir la historia no como simple narración de hechos, sino a manera de articulación significativa de acontecimientos humanos. De este modo la historia introduce modelos generales hermenéuticos.

La especificidad del ser humano se centra en *Sein in der Welt*. Pero, ¿qué cosa es el *Welt*, el Mundo, en el cual nos descubrimos instalados? no es más que horizonte, jamás algo dado, por jamás dato alguno. La historia es la persecución del confín con ánimo de obtener el *Sich-Verstehen*, la autocomprensión. Los valores acaban siendo lecturas de relatos, considerados significativos, intensos, insustituibles.

El método del que me sirvo a lo largo del libro no es únicamente husserliano; no me importa la contemplación de mi autoconciencia, sino la autocontemplación de las conciencias históricas de Occidente, que se me hacen presentes a través de escritos que es necesario interpretar. La temporalización estudiada carece de *arkhé* –principio– radical y firme como asimismo desconoce el *eskhaton* –final– que oriente la pesquisa. Trabaja sin fundamento –*Bodenlosigkeit*–; expuesto, en consecuencia al fracaso. No hay frontera indudable entre lo constituyente y lo constituido.

Mi escrito es una parábola, siempre que se tome este significante en su significado griego. *Parabolé*, del verbo *ballo* –echar, arrojar, lanzar más allá– y del prefijo *para* –a lo largo de, al lado de–, significó una narración, o discurso, que se va arrojando a lo largo del camino a fin de proporcionar un poco de luz sobre la marcha. Mi texto es, pues, una parábola.

La cuestión del método, atado forzosamente a la epistemología, es tan importante que de nuevo la introduzco en algunos capítulos. Constituirá un *ritornello*.

Amrita Pritam es una literata india. Marguerite Yourcenar tradujo unas poesías suyas en *Nouvelle revue française* –n.º 365; junio de 1983–. Transcribo para poner punto final a esta advertencia unos versos que responden a mi estado de ánimo. Susurra así Amrita Pritam:

“La douleur était là.
Je l’ai inhalée silencieusement,
Comme une cigarette.

Seuls les poèmes restent:
Je les ai secoués
Comme la cendre d’un cigar”.