

ANTROPODICEA COMO SISTEMA

En torno al nuevo libro de Rafael Alvira

Juan Arana. Universidad de Sevilla

La razón de ser hombre. Ensayo acerca de la justificación del ser humano. Este es el título del libro que acaba de publicar el profesor Rafael Alvira.¹ Se trata de una obra valiente y sugestiva, que no dejará indiferente a quien se asome a sus páginas. El autor presenta sus consideraciones como producto de la ingenuidad, puesto que aspira a un imposible. Un imposible para el que, sin embargo, no hay alternativa, puesto que renunciar a este imposible —la justificación del hombre— implica una contradicción. Y, puesto a escoger entre lo imposible y lo contradictorio, opta por la imposibilidad, que después de todo puede que sólo sea relativa. El hombre, en efecto, no puede dar razón de sí, y mucho menos justificarse. Pero está condenado a intentarlo, a no ser que se niegue a ello y de ese modo se niegue a sí mismo. Así comienza una encuesta llena de felices imposibilidades. Lo que no falta en ningún momento es la conciencia de los límites, de la precariedad del intento, de la necesidad de empeñar todos los medios posibles para que el preanunciado fracaso, cuando finalmente se produzca, *haya merecido la pena*. Corresponde a los jóvenes intentar los imposibles, y a las personas maduras ser conscientes de lo que hacen y de los medios que emplean para ello. En este caso, estamos ante un trabajo en el que late tanto el ardor juvenil como la serenidad adulta: se propone un imposible, sí, pero sabiéndolo hace *todo lo posible* para conseguirlo y tras cada esfuerzo aprecia con lucidez la distancia entre lo pretendido y lo conseguido. ¿Existe acaso una fórmula mejor para indagar sobre nosotros mismos?

Hay otro motivo para considerar que estamos ante una obra de madurez: tras largos años de estudio, docencia e investigación, el autor ha sentido la necesidad de «arreglar cuentas» con la filosofía y los filósofos. Esto supone, de entrada, un acto de osadía: abandonar la segura mediocridad de lo convencional, prescindir de los paraguas protectores proporcionados por la erudición exhaustiva, la prudencia hermenéutica, las distinciones descomprometidas... En una palabra, decidirse a bajar de una vez de los palcos de la crítica y pisar el terreno de los *auténticos problemas*, forcejear con ellos sobre el vacío sin que las previsibles caídas puedan ser detenidas por una densa red de notas a pie de página. O lo que es equivalente: empezar a hablar por uno mismo y pensar con la cabeza propia, una cabeza que sin duda ha superado ya un largo aprendizaje con los mejores maestros y siente que debe afrontar sin mediaciones ni escudos de ningún tipo las cada vez más acuciantes preguntas de

¹ Publicado en Madrid, Rialp, 1998.

siempre, esas mismas preguntas que por una extraña deserción nuestros contemporáneos tratan de hacer a un lado.

Y es que, en efecto, el hombre puede ponerse a sí mismo como objeto de estudio, pero últimamente no suele hacerlo, o lo hace de un modo fragmentario (p. 20). No actuaron así los clásicos, y por eso la obra es en buena medida un diálogo con los grandes nombres del pensamiento antropológico: Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein y, con ellos y sobre todos ellos, con Sócrates y Platón. Cabe hacer una consideración a este respecto. En los concursos de las plazas universitarias de *Historia de la filosofía* es un tópico defender la índole *estrictamente filosófica* de esa disciplina. Se da sin embargo la paradoja de que la mayor parte de los grandes filósofos han sido malos historiadores de la filosofía, si aplicamos los criterios reconocidos, mientras que son muy pocos los historiadores de prestigio cuyo pensamiento propio interese tanto o más que su labor historiográfica. Y es que a veces confundimos el *diálogo filosófico* con los esfuerzos por *reconstruir* un pensamiento filosófico a partir de las informaciones disponibles. Vivimos en una época que cultiva la fidelidad del texto y la exactitud del dato, a pesar de que sabemos que ni uno ni otro bastan para recrear ni siquiera de forma aproximada toda la constelación del pasado que rescatan. Tanto la historia de la filosofía como la filosofía misma deben ser concebidas como un *diálogo*, pero el diálogo nunca se plantea en un terreno neutral: los que dialogan tienen su propio mundo de significados, y si no se consigue aproximar ambos mundos, su diálogo es desde el principio hasta el final un completo fracaso. El historiador suele tratar de ponerse en la mentalidad del filósofo que estudia, lo cual siempre es problemático, aunque interesante. Sin embargo, no es la única fórmula válida: el filósofo que se vale de la historia de la filosofía puede y quizá debe atraer al clásico *a su propio terreno*, partiendo de las preocupaciones teóricas que le apremian, aunque sean ajenas hasta cierto punto a las de aquél —sólo hasta cierto punto, ya que el *clásico* se supone que lo es precisamente porque su pensamiento tiene de alguna manera un alcance *universal*—. A partir de estas premisas, es legítimo traducir y ajustar las tesis de los clásicos a las coordenadas filosóficas del usuario, aunque esto conlleve un inevitable falseamiento de la *letra* —no del *espíritu*— de sus planteamientos. Se trata, en definitiva, de usar a los clásicos para contrastar y fertilizar nuevos proyectos (aquí podría utilizarse la metáfora de los «enanos subidos a hombros de gigantes»), y no simplemente de practicar esa especie de arqueología hagiográfica que practican los celosos guardianes de la *religión de los textos y los contextos*.

Pues bien, hechas estas salvedades, creo que no hay reparos que poner al uso que hace de la historia de la filosofía el autor del libro que comento. En general se abstiene de introducir citas o referencias textuales, lo que acentúa su distanciamiento de los enfoques meramente historiográficos. En cambio, nos obsequia con luminosas contraposiciones teóricas y, sobre todo, demuestra cómo se puede seguir a fines del siglo XX la inspiración y la estela filosófica de un clásico como Platón, sin incurrir en una sola de las muchas inverosimilitudes que plantea la interpretación literal de su filosofía *hic et nunc*. En efecto, el *platonismo* de Alvira dista de ser trivial: no tiene nada que ver con naves y pilotos, aurigas y caballos, o almas separadas que corren en

pos de dioses eidéticos más allá de los confines del universo. Remite más bien a una interpretación de la filosofía como saber originario y vital, esto es, como saber de *juventud* (p. 27). Obedece a la misma inspiración cuando revigora el valor gnoseológico de la voluntad —amor como dimensión fundamental de la sabiduría (p. 83)—, o cuando tematiza la repercusiones antropológicas de la teoría de la evolución —paralelismo de la doctrina «espacial» de los grados de ser con el «temporalismo» darwiniano (p. 172)—...

Igualmente aguda y enriquecedora es la discusión que el autor plantea a lo largo de su investigación con Aristóteles. Se acerca a él con una actitud llena de respeto y, al mismo tiempo, atenta a sus insuficiencias teóricas. Critica en particular la explicación aristotélica de la unidad humana, basada en la dialéctica entre las partes y la unidad, concebida como acto formal, como unidad inteligible (p. 116). Esto habría arrastrado al estagirita a cierto intelectualismo —del que, sin embargo, Sócrates y Platón habrían sabido en el fondo zafarse—, incapacitándole para reconocer el estatuto de la voluntad. Asimismo, Aristóteles sería proclive a la «naturalización» del hombre, a ponerlo en dependencia de ciertos principios preestablecidos del ser y el actuar (p. 180). En este punto, Alvira plantea su más decidida opción teórica. Para él, en efecto, hay casi una incompatibilidad congénita entre el hombre y la naturaleza en cualquiera de sus acepciones: «Es natural para el hombre ser sobrenatural» (p. 112).

Más allá de acuerdos y discrepancias con los filósofos del pasado remoto o reciente y con los de la actualidad, el pensamiento antropológico del autor se despliega vigorosamente a partir de la idea de *apertura* esencial. Tiene que ver, en primer lugar, con la contraposición entre imposibilidad y contradicción que ya he comentado. Se manifiesta en la reiterativa *recursividad* de la mente, capaz siempre de colocarse detrás de cualquier objetivación que pueda hacerse de sí misma, lo que impide —un poco como ocurre con la aritmética de acuerdo con el teorema de Gödel— que podamos nunca «atrapar» al hombre en una fórmula estanca (p. 85). Por eso, la única forma de hacerse cargo de esa abertura constitutiva de la conciencia sin empobrecerla es el socrático «*sólo sé que nada sé*», que abre una dinámica cognoscitiva vacunada de cualquier tentación «fiscalista», es decir, abierta a una continua superación. La naturaleza queda entonces suplantada por el principio de *lo mejor*, por una decidida vocación de trascendencia: hombre como ser abierto por excelencia. Sorprendentemente, el desfundamiento y la eliminación de los límites pueden llegar a convertirse en el *principio unificador* de lo humano, como revela la posibilidad de traducción universal de sus expresiones, de cualquiera de sus lenguajes a cualquier otro, sin perjuicio y más allá de sus inconmensurabilidades, de las casi abismales diferencias culturales, o de la insondable e irreplicable soledad de cada individuo (p. 164). Por otro lado, así se presenta la que tal vez sea única forma de dar una respuesta filosófica a los enigmas de la antropogénesis: lo que nos une no es lo que nos *distingue* (¿qué rasgos positivamente distintivos podemos inequívocamente compartir con nuestros más remotos antepasados?), sino lo que nos *universaliza*, lo que nos hermana por encima de cualquier diferencia (el primer hombre sería entonces el que consiguió «romper» la ancestral cárcel bioquímica que guió hasta aquel momento la evolución).

La apertura implica alteridad, y la alteridad es lo que permite pasar del *ser* al *existir*. «La persona es un ser que se sabe existente porque existir significa estar *ante otro* distinto de mí según el ser. Si hubiera un único ser, *sería*, pero no *existiría*. (...) Ahora bien la razón de *alteridad*, el otro *en cuanto otro*, es lo que vive la voluntad» (p. 83). Una vez más, la *voluntad* aparece como la clave de la trascendencia del hombre, como saber que salta las barreras, incluso las del tiempo, y en este sentido nos comunica con *lo eterno* (p. 85).

La estrategia heurística del libro se apoya en parte en el establecimiento de esquemas tipológicos triádicos que sirven para explorar la problemática antropológica y establecer las bases de una comprensión integradora. Así aparece la triada fundamental *verdad, bien, belleza* que puede ser abordada absoluta o condicionalmente, lo cual a su vez, cuando se absolutiza, da lugar a seis actitudes antropológicas fundamentales, que encarnan respectivamente como paradigmas el *filósofo*, el *religioso*, el *artista*, el *científico*, el *utilitarista* y el *hedonista* (p. 28). Lo llamativo de ésta y otras clasificaciones propuestas y desarrolladas por el autor es que no trata de separar —y mucho menos de condenar unos *ítems* para consagrar otros—, sino que quiere propiciar la síntesis de todas las posibilidades. Aunque corresponda a la filosofía la descripción de las diferentes actitudes antropológicas (p. 31), la identidad del hombre se encuentra en la ordenada relación de las seis actitudes (p. 39). También aparecen tres modos de usar el lenguaje: la *magia*, la *filosofía* y el *mito*, relacionados con pero obviamente no idénticos a las formas culturales que llevan esos nombres, y de nuevo no se trata de privilegiar uno de ellos en perjuicio y devaluación de los otros, sino de encontrar el justo punto de equilibrio que potencie al máximo sus respectivas virtualidades (p. 40). Si la magia, vertida a la inmediatez de lo aparente es el lenguaje propio del artista, la mediación de la idea es lo que caracteriza el lenguaje filosófico, y el mito se vuelca a la inmediatez de lo oculto que cultiva la religión, todo ello es legítimo y debe quedar reflejado en un ideal antropológico sin fisuras. Por eso hay que huir de los peligros que acechan al arte, la filosofía y la religión «puros». La única opción acertada está orientada a la totalidad, y en este sentido la plenitud de lo humano es inseparable de la vocación intermediadora. El autor se cree obligado a no desechar ninguna de las dimensiones fundamentales de la realidad, el lenguaje y el hombre: todo lo asume y justifica, relativizándolo recíprocamente en una concepción global integral e integradora. Su reivindicación de la voluntad, a la que ya dedicó un libro con anterioridad, no responde a un *voluntarismo* solapado o explícito, sino que tiene que ver con un déficit que se detecta en la situación histórica que vivimos. Nuestra civilización, condicionada aún por la agobiadora primacía de lo científico y entregada a la creciente valoración de lo artístico, encara lo aparente y el mundo de las mediaciones, pero está vuelta de espaldas a lo oculto, vale decir a lo interior, y a la facultad que propicia su acceso: «Por eso el déficit antropológico más característico de nuestros días es el de la voluntad. Se aceptan los datos sensibles, y el uso de la razón, pero no la voluntad en sentido propio. El resultado ineludible es la desorientación, la frustración y la falta de interioridad, pues si el mundo sensible nos abre a *lo exterior* y el intelecto a la *mediación*, la voluntad nos hace ver *lo interior*» (p. 54).

Se puede decir que todo el libro de Alvira está animado por un mismo aliento: trabaja sin descanso por desbordar los límites reconocidos del conocimiento sin dejar de reconocerlos como tales, buscando la trascendencia del saber hacia el sentir y el querer. No se trata en absoluto de un ejercicio de pensamiento «débil», ni tampoco de una acomodaticia adaptación al espíritu que proclama la superación de la modernidad, aun cuando tampoco sea ni mucho menos complaciente con ésta. La idea conductora es, ya lo he dicho, la justificación del hombre (*antropodicea*), y para ello teoría y práctica aparecen indisolublemente entrelazadas, y no sólo por la vocación de realidad, por la pretensión de que las ideas conecten de verdad con la vida de los que las sustentan, sino también por una original concepción de lo que podríamos llamar *filosofía experimental*, en el sentido de que la consecuencia práctica y la vivencia de la teoría aplicada a los problemas sirve a veces como procedimiento para detectar la verdad y, más a menudo, como criterio de *falsabilidad*. La confrontación con los resultados de las ciencias positivas y con las corrientes actuales del pensamiento es fresca, estimulante, sugestiva. El lector comprueba con sorpresa que las concepciones defendidas en el libro, que el prejuicio consideraría con frecuencia *intempestivas*, se alejan de los caminos trillados y de las recetas apriorísticas y superan por elevación muchos de los tópicos en boga. Por ejemplo, la impugnación del *relativismo* no se basa en la consabida recomendación de que es necesario buscar apoyo en principios absolutos, sino en la sutil advertencia de que quizá estamos absolutizando los límites de nuestras peculiares respectividades, en lugar de permitir que sean mediatizadas por las relaciones que de modo espontáneo surgen entre ellas. Después de todo, un relativismo cultural y antropológico bien entendido, esto es, exento de *trampas devaluadoras*, que igualan a la baja todas las culturas² y prohíben dogmáticamente la posibilidad de contrastarlas, y abierto a la libre competencia de las creencias y al consiguiente proceso de *selección natural* de las mismas, podría deparar muchas sorpresas en su aplicación.

La rehabilitación que el autor propone de la voluntad dentro del mismo ámbito gnoseológico, no implica poner en precario la razón. De hecho, la coherencia del proyecto es uno de los aspectos más llamativos y conseguidos, aunque no se establezca por medio de tediosas demostraciones, sino por una bien trabada y ágil lógica de ideas, iluminada de vez en cuando por clarividentes expresiones de sabiduría aforística, como esta refutación del escepticismo en una sola línea: «En esta vida siempre es demasiado pronto para “estar de vuelta”» (p. 59); o el siguiente diagnóstico del sentido práctico de la finitud humana, presentando la muerte como densificación ontológica de los límites de la existencia: «La muerte es la invitación permanente a tomarnos en serio la vida» (p. 193). Otro aspecto metodológico a destacar es el

² En este sentido, el autor sostiene la tesis de que *la igualdad por decreto crea marginación*, como expresa en la que tal vez sea la afirmación más polémica de todo el libro: «Cada declaración de igualdad se hace para la desventaja de alguien y, a la larga, para la desventaja de todos. La igualdad de sexos, para la desventaja de la mujer; la igualdad general, para la de niños y ancianos; la igualdad económica, para los más pobres o los menos dotados para el negocio o con menos medios para él; la igualdad política, para la de los que pierden en las elecciones» (p. 137).

mecanismo de indagación crítica a partir de una profundización rigurosa en las connotaciones de las palabras en el lenguaje natural (como el análisis de las implicaciones del *habitar*, el *quehacer* y el *jugar* (pp. 194-200). La temática es tan amplia, que lo que se ofrece en muchos casos es ante todo una panorámica, una toma de postura, un programa —que el lector quisiera a veces ver convertido en desarrollo sistemático, como en lo que atañe a la interrelación entre individualidad y libertad (p. 126)—.

Pongo punto final a esta deshilvanada madeja de impresiones. Creo que estamos ante un libro que ha sabido asumir los riesgos de pensar sin concesiones a lo «políticamente correcto» en una situación como la actual, tan hipócritamente sumisa a lo que conviene decir y a lo que es aconsejable callar. Tal vez nos ayude a descubrir que nuestros miedos a caminar apoyándonos sobre nuestros propios pies son meros «tigres de papel». Y, si no lo son, siempre consuela que continúe habiendo «amantes de la sabiduría» y no sólo de las prebendas de los que oficialmente son tenidos por sabios.

* * *