

LA ORIGINALIDAD DE LA MIRADA FILOSÓFICA. SOBRE LA FILOSOFÍA EN LA CIUDADANÍA Y LA UNIVERSIDAD.

THE ORIGINALITY OF THE PHILOSOPHICAL GAZE. ON THE PHILOSOPHY IN CITIZENSHIP AND UNIVERSITY.

Víctor Hugo Palacios Cruz¹
Profesor de la USAT

Recibido: 23-10-2017

Aceptado 18-12-2017

Sumilla: Las siguientes reflexiones derivan de una experiencia de 23 años enseñando filosofía en dos ciudades del norte del Perú. Son también una respuesta a los prejuicios comunes, mayores en el precario contexto de esta parte del planeta, que ven en ella la inutilidad, el debate estéril o la especialización a espaldas de lo real. La genuina filosofía es el ejercicio de una pasión por el mundo y de una búsqueda interminable que, consciente de la finitud humana, necesita de las diferencias y alienta, por ello, la conversación, la convivencia y el cuidado de los espacios en que se encuentran todas las miradas.

Palabras clave: Filosofía, originalidad, mundo, condición humana, comunidad.

Abstract: The following reflections derive from a 23-year experience teaching philosophy in two cities of northern Peru. They are too an answer to the various prejudices –most frequent in this part of the world–, that see in philosophy the futility, sterile debate or specialization behind the real. The genuine philosophy is the exercise of a passion for the world and the endless search that, conscious of human infinity, needs the diversity. Therefore, philosophy encourages conversation, coexistence and care of the spaces in which the people’s looks are found.

Key Words: Philosophy, Originality, World, Human Condition, Community.

1. (victorhpc@hotmail.com) Profesor en la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo (Chiclayo, Perú). Diplomado y Maestría en Filosofía por la Universidad de Navarra (España); estudios de doctorado por esta misma universidad. Licenciado en Ciencias de la Educación en la especialidad de Historia por la Universidad de Piura y Diplomado en Filosofía y en Historia también por la Universidad de Piura. Miembro colaborador del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CIPHER) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Acerca de la originalidad

A partir del siglo XV, la imprenta fue gradualmente incrementando la presencia de los libros y, al hacerlo, fue igualmente multiplicando la frecuencia del acto de leer a solas. En el silencio de ese recogimiento, el lector escuchó los murmullos de su mente y descubrió la singularidad de su conciencia, cuyos derechos reclamó a continuación en la sociedad.

Durante este proceso, la palabra «original» mudó de sentido. Antes del siglo XV quería decir “más cerca de la fuente, del manantial o del origen” (Eisenstein 2010: 181). Poco a poco, al impulso del espíritu crítico y el cuestionamiento de lo antiguo propios del Renacimiento y la Ilustración, «original» adoptó el significado de “nuevo”, apartado de la norma y contrario a lo común, que la Real Academia de la Lengua reconoce todavía.

La deriva individualista de la cultura occidental, tanto en sus procesos políticos (los contractualismos de Locke y Hobbes, que fundan la teoría política moderna, parten de la abstracción de una individualidad trazada con anterioridad a cualquier construcción social) como en sus procesos intelectuales y artísticos (la subjetividad como lugar de la búsqueda de la salvación y del saber total en el luteranismo y el cartesianismo respectivamente; la inspección de un yo insospechado en la práctica del diario íntimo, en las pesquisas del psicoanálisis o en el trayecto de la pintura desde los autorretratos de Durero y Rembrandt hasta la inmersión en los estados de la mente —el impresionismo, el cubismo, el surrealismo) fue diezmando la dimensión comunitaria de la identidad y el proyecto personales y, por tanto, acentuando el sentido autárquico de la originalidad, con la especial contribución del interés por el genio creador en el romanticismo europeo.

Hace un siglo, Rainer Maria Rilke aconsejaba a un aspirante a poeta no escribir sobre el amor. “Sálvese de los temas generales —dice— y vuélvase a los que le ofrece su vida cotidiana” y expréselos a través de “las cosas de su ambiente, las imágenes de sus sueños y los objetos de su recuerdo. Si su vida cotidiana le parece pobre, no se queje de ella; quéjese de usted mismo”; para un creador no hay “lugar pobre e indiferente” (1999: 22-23). Luego, añade: “para escribir un solo verso es necesario haber visto muchas ciudades, hombres y cosas; hace falta conocer los animales, hay que sentir cómo vuelan los pájaros y saber qué movimiento hacen las florecitas al abrirse por la mañana” (Pallasmaa, 2012: 135)

Hallazgo interesante. En una coincidencia con Michel de Montaigne —involuntaria sin duda—, la búsqueda de la voz propia, de un estilo definitivamente personal, se confunde con la conciencia de los diversos contactos con el mundo reunidos a través de la escritura. En sus *Ensayos*, Montaigne trata una temática variada, miscelánea, sin sistema ni unidad prestablecidos. Escribe sobre la amistad, los libros, los dedos pulgares, los

carruajes, Atahualpa, unos versos de Virgilio, los caníbales... “Aunque nadie me lea –se pregunta, de repente–, ¿he perdido acaso el tiempo dedicando tantas horas ociosas a pensamientos tan útiles y agradables? [...] No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí” (2007: 1003).

Si, como dice Herman Hesse, cada humano es “el punto único en el que se cruzan los fenómenos del mundo, solo una vez de aquel modo y nunca más” (2007: 9-10), lo que diferencia y hace irreplicable a cada cual es la relación con su medio, la fidelidad a sus momentos. En el repliegue sobre uno mismo no surge el vacío, sino una mezcla de huellas innumerables. El individuo puro es una ficción de la razón. Estamos hechos de acopios y su combinación decide el rostro y el estilo. “El hombre más honesto es el hombre mezclado”, dice Montaigne (2007: 1470).

Revolucionario de la arquitectura y el urbanismo del siglo XX, Le Corbusier realizó viajes a Italia y Grecia que le animaron a confesar a un amigo en una carta de 1911: “a partir de ahora voy a hablar solo con el pasado; el pasado es mi único maestro. Los antiguos responden a quien sabe interrogarlos” (Daroca B., 2012).

Si la originalidad consiste en la apropiación individual de los suministros del mundo recibidos en el ejercicio de una vida dentro de una comunidad y una época, se reconcilian entonces ambos sentidos de la palabra “original”: hay una atención hacia el pasado, pero a la vez un impulso hacia adelante; una multitud de legados, pero también la síntesis de un curso nuevo y singular. El rechazo expreso de la tradición es incluso un gesto impostado por las influencias de un determinado contexto.

En el siglo XVI, René Descartes concluye en el *Discurso del método* que debe alejarse del bullicio en torno, renunciar a libros y maestros, todos ellos aquejados de contradicción, para únicamente “escuchar la voz de la razón” (1999: 13-14). Pierre Gassendi le escribe en seguida: “decidme con franqueza: ¿el mismo sonido de vuestras palabras no procede de la sociedad en que habéis vivido? Y, puesto que dicho sonido procede de vuestra relación con otros hombres, ¿no procede el significado de ese sonido del mismo origen?” (Mumford, 2011: 133).

Reunir el mundo en la mirada

Si la originalidad es, en definitiva, la consecuencia de una mirada propia de lo circundante y una determinada asimilación de las herencias, ella es también un atributo natural de la filosofía.

Dice Merleau-Ponty que filosofar es “aprender de nuevo a ver el mundo”. Es a través de la reflexión, añade, que nos hacemos “responsables de nuestra historia” (1997: 20). Es significativo que «reflejo» (del latín *reflexus*: “lo que vuelve hacia atrás”), signifique curvarse sobre uno mismo y,

también, reproducir el exterior. Sin duda, no hay vuelta atrás sin un paso adelante previo, ni regreso sin partida.

El filósofo ha sido a menudo objeto de representaciones que lo asocian con la distracción y la torpeza (recuérdese la anécdota de Tales cayendo en un hoyo por mirar al cielo, provocando la risa de su esclava, según el relato de Diógenes Laercio), con la tristeza y el abatimiento (la sabiduría vista como melancolía en un célebre grabado de Alberto Durero), con el silencio grave y solemne (la escultura de Rodin llamada “El pensador”, que es parte del conjunto escultórico *La puerta del infierno*) o con la soledad extravagante (Platón: el hombre, “apartado de humanos menesteres y volcado a lo divino”, es “tachado por la gente como perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado” (2000: 348)).

Pero la soledad del filósofo no es una huida del espacio ni su silencio una ausencia de latidos. Como en el artista, la intimidad del que medita está más bien sobrecogida por las vibraciones, callada por un cúmulo de impresiones realmente inabarcables. Su ensimismamiento no es más que la reacción, el “volver hacia atrás”, de quien ha sido tocado por la fuerza de lo existente.

Apenas un siglo después de la imprenta, Montaigne escribe: “hay más libros sobre libros que sobre cualquier otro asunto. No hacemos sino glosarnos los unos a los otros. Por todas partes proliferan los comentarios; de autores, hay gran escasez” (2007: 1596-1597). Es un presagio de la explosión de hipertextualidad de la academia, del involucramiento profesional de la filosofía tratando una y otra vez sobre sí misma. Lo que no impide reconocer que, en rigor y en atención justamente a sus orígenes, la mirada filosófica y la mirada cotidiana coinciden en que ambas se mantienen delante de la visibilidad de lo real. Aunque sus conceptos asciendan y hagan giros en el aire, el filósofo vuelve siempre a su primera cita con las cosas.

Él es un “perpetuo principiante”, decía Merleau-Ponty (1997: 14) y, por ello, un observador. Observador no de las páginas de Aristóteles, Hegel o Husserl, sino de su tiempo y de su entorno, el ámbito que atañe a su existencia. Más que un espíritu que baja de las nubes o un erudito que rumia en su guarida, el filósofo no es sino un transeúnte que cruza la misma vereda que todos cruzamos.

Desprovisto de un poder especial, en él son más vivas las sensaciones que todos tenemos. “Los sabios ven lo que todos ven –dice Jaime Nubiola–, pero piensan lo que nadie piensa” (1999: 36). La originalidad de la mirada no proviene tanto de una diferenciación o novedad deliberadas, cuanto más bien del mantenerse al lado de las evidencias, inagotables e imprevisibles, que llevan cada tanto a una natural renovación de nuestros aparatos conceptuales.

El paso de la anécdota a la categoría no justifica el abandono de todo aquello que de continuo acude a los sentidos, cuya supresión no haría

sino conducirnos a la cárcel de la lógica o a los fantasmas del “pensamiento ilimitado” al que “ya no molesta nada del exterior” (Arendt 2000: 30-31). Mientras la costumbre esconde y la rutina apaga, el filósofo –al igual que el artista– intenta perforar la pantalla de ideas y palabras que tendemos a levantar entre nosotros y las cosas.

El domicilio de la filosofía es, en todo caso, esa posición fronteriza –por lo demás, tan descriptiva de la condición humana en general– entre la muchedumbre de los sucesos y las figuras con que ensayamos un orden para entenderlos sin llegar jamás a detenerlos o apresarlos.

En el siglo XVII, Francis Bacon explicaba que “los empíricos, semejantes a las hormigas, solo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia” (1984: 89-90).² Desde luego, la labor filosófica no es únicamente acumulativa ni divagatoria, sino más bien sintética. Es decir, apícola.

A propósito, la información disponible y menuda no es lo que precisamente podría echar en falta nuestra era. Nunca como ahora ha estado al alcance de las yemas de los dedos una cantidad de datos prodigiosamente oceánica, navegable. Aunque sabemos que es poca la gente que se sumerge y mayor la que se desliza sobre la superficie. (De paso, observemos que el consumo de información no ha vuelto más culta a la gente ni más sensatos a los electores.)

Jorge Luis Borges intuyó el abatimiento que provocaría percibir y conservar implacablemente todo, como en las laberínticas entrañas de un Big Data. En su cuento “Funes el memorioso” parece retratar a uno de nuestros jóvenes frente a su pantalla: “era el solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso. Babilonia, Londres y Nueva York han abrumado con feroz esplendor la imaginación de los hombres; nadie, en sus torres populosas o en sus avenidas urgentes, ha sentido el calor y la presión de una realidad tan infatigable como la que día y noche convergía sobre el infeliz Ireneo”. Sospecho que, pese a todo, no era “capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar”. “En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos” (2002: 85).

Comenta Zygmunt Bauman en una entrevista: “es una paradoja de nuestro tiempo. Ahora tenemos acceso a más información que nunca.

2. Lector de Montaigne, es posible que Bacon haya tomado su idea de este pasaje de los Ensayos: “las abejas liban aquí y allá las flores, pero después elaboran la miel, que es suya por completo, no es ya tomillo ni mejorana” (2007: 193)

Una simple edición dominical del New York Times contiene más información que la gente más educada de la Ilustración consumía en toda su vida. Al mismo tiempo, los jóvenes actuales, los llamados *millennials*, que se hicieron adultos con el cambio de milenio, nunca se habían sentido más ignorantes sobre qué hacer, sobre cómo manejarse en la vida... ¡Todo es tan tembloroso ahora!”

Creo que el único modo de enfrentar este alud de señales es instaurar la pausa y recuperar la dedicación de las abejas. Elevarnos de tanto en tanto para adoptar el ángulo distante y configurador de la teoría (Byung-Chul Han, 2014: 75). Interpretar y conferir significado, antes que amontonar y olvidar. Unificar gracias al dibujo de las ideas (“idea” viene de *eidos*, “forma” en griego), antes que perderlo todo bajo los incesantes borbotones de la actualidad. Esa es la responsabilidad del pensamiento, frente a la cual la “originalidad” en su acepción de ruptura con el pasado únicamente podría exponernos a la confusión, la esterilidad y la repetición.

La diferenciación de las miradas

Arriesgadamente la filosofía se propone una ambición que las demás ciencias desconocen: parafraseando a Julián Marías, ese «imposible necesario» de alcanzar una comprensión de la totalidad de lo existente y de la condición humana en medio de todo. De ahí la grandeza implícita en las discrepancias y las frustraciones de los filósofos, a quienes, por el contrario, se reclama con frecuencia la precisión de ciertas disciplinas o la potencialidad aplicativa de otras.

Desconcertado por la disparidad de las opiniones de los filósofos (1999: 13) —en un dilema similar al de Kant comparando los resultados de las prósperas ciencias naturales con los irresolubles pleitos de los metafísicos—, Descartes encuentra en las *Obras matemáticas* del Padre Clavius —según sugiere Etienne Gilson (2004: 117-118)— unas palabras aleccionadoras: “las disciplinas matemáticas demuestran y justifican con las más sólidas razones todo lo que traen a discusión, de forma que verdaderamente engendran ciencia y expulsan por completo todas las dudas de la mente del estudiante. Dificilmente puede decirse esto de otras ciencias, donde la mayor parte del tiempo el entendimiento queda incierto y en duda sobre el valor exacto de sus conclusiones, tantas son las opiniones y tan discutidos sus juicios”.

Descartes pretendía edificar una nueva sabiduría, superior y definitiva. Con ese fin, creyó hallar en las ciencias de los números “cimientos tan firmes y sólidos” que, en una época en que las viejas creencias se desmoronaban con estrépito, no entendió por qué no se habían apoyado sobre

ellos otras disciplinas, además de la mecánica. Consideró que era posible elaborar un método inspirado en las demostraciones de los geómetras, un procedimiento inusualmente simple gracias al cual no habrán verdades “tan alejadas de nuestro conocimiento a las que, finalmente, no podamos llegar ni tan ocultas que no podamos descubrir” (1999: 27).

Las consecuencias de este método, como es sabido, no permitieron obtener ninguna sabiduría a salvo de la duda sino, por el contrario, planteamientos arbitrarios y desafortunados como la deducción de una ciencia total del mundo a partir de la sola idea innata de res extensa, o la drástica incomunicación entre cuerpo y mente a causa de la distinción entre las ideas del yo pensante y la sustancia extensa.

Confundida por sus naturales incertidumbres e insegura ante el juicio de otras profesiones, la filosofía a menudo ha adoptado un método ajeno buscando un remedio a su inestable reputación. Del mismo modo que las ciencias especializadas, eufóricas ante el triunfo de sus investigaciones y altivas delante del diverso destino de los filósofos, a menudo han realizado pronunciamientos que exceden el campo cubierto por sus métodos. Pienso en las declaraciones taxativas de un Stephen Hawking o un Charles Dawkins sobre el origen del universo y la no existencia de Dios, por ejemplo. En ambos casos, una injusta comparación y, ante todo, una profunda incompreensión de las diferencias entre los respectivos objetos de estudio han provocado una mezcla de planos perjudicial para las partes en litigio.

En cierta forma, entre la mirada propia de la filosofía –panorámica, unitaria, interpretativa– y las ciencias especializadas hay una diferencia parecida a la que existe entre la mano humana y las herramientas. Todas estas fijan una posición determinada que posibilita un movimiento unilateral del que se obtiene una eficiencia específica. Por el contrario, no encerradas en forma alguna inalterable, las manos poseen una plasticidad y una apertura que les permite adoptar todas las formas posibles e, incluso, transferirlas a la materia por medio de la fabricación de utensilios. Al igual que las manos, la virtud de la filosofía reside en su condición inespecializada, en unas reflexiones urdidas a partir de la experiencia, comunes a los fundamentos teóricos de las demás ciencias. Lamentar que no produzca resultados exactos o alguna clase de ganancia se parecería a la burla que el martillo o las tijeras dirigirían contra la mano por no golpear con fuerza ni cortar con finura.

La exactitud, por lo demás, es el lujo que únicamente podría permitirse quien trabaje con números y polígonos, es decir con encantadoras irrealidades. Dice Hans Blumenberg: “cuanto más se aproxima una disciplina científica al «ideal» de exactitud empírica, tanto más exclusivamente trabaja con preparados y datos métricos que la hacen indepen-

diente de la contingencia de la fenomenicidad de los objetos” (2000: 16). Más devotamente Pitágoras, aun creyendo que todo consistía en números, llamó al universo *kosmos* que connota “belleza” (de kosmos deriva la palabra «cosmética»).

La química, la astronomía, la geografía o la física escogen una parte de lo real y omiten el resto. Esta delimitación regula su metodología y explica que puedan ser llamadas ciencias “particulares”. El caso es que la realidad es siempre unitaria y no únicamente química, geográfica o física. No es una parte; tampoco una suma de partes.

Al humano lo examinan biólogos, sociólogos y economistas. Pero no somos algo puramente biológico, sociológico o económico. El dolor es un hecho físico, psicológico y médico; pero la física, la psicología y la medicina describen el dolor cada cual a su manera sin decirnos nunca qué es en sí ni qué significa. Incluso la praxis médica contemporánea, de modo precavido, se recuerda a sí misma que no trata con órganos ni enfermedades sino con personas. Por la misma razón, una enciclopedia no es sabiduría, sino apenas una reunión de especialidades.

Julio Cortázar urde un ingenioso juego literario que titula “Posibilidades de la abstracción”: “el lunes pasado fueron las orejas. A la hora de entrada era extraordinario el número de orejas que se desplazaban en la galería de entrada. En mi oficina encontré seis orejas; en la cantina, a mediodía, había más de quinientas, simétricamente ordenadas en dobles filas. Era divertido ver de cuando en cuando dos orejas que remontaban, salían de la fila y se alejaban. Parecían alas”. “El miércoles preferí [...] los botones. ¡Oh espectáculo! El aire de la galería lleno de cardúmenes de ojos opacos que se desplazaban horizontalmente”. “Mi secretaria lloraba, leyendo el decreto por el cual me dejaban cesante. Para consolarme decidí abstraer sus lágrimas, y por un rato me deleité con esas diminutas fuentes cristalinas que nacían en el aire”. “La vida está llena de hermosuras así” (1999: 60-62).

Vaya. El protagonista es despedido por culpa no de sus fantasías sino de sus abstracciones. “Abstraer”, dice la Real Academia, “es separar por medio de una operación intelectual un rasgo o una cualidad de algo para analizarlos aisladamente”. Sin embargo, dice Henri Bergson, “entre las ciencias la filosofía es la única que no es abstracta. Cualquier ciencia considera un aspecto de la realidad, o sea, una abstracción”, en cambio, la filosofía “es la ciencia que contempla la realidad íntegra en su desnudez, sin velos que la cubran” (Melendo, 2007: 121).

Reunir las miradas en el mundo

En el plano de las relaciones entre el conocimiento y la realidad desde el punto de vista del interés en la acción, lo planteado anteriormente

permite juzgar que una carrera universitaria será juiciosa en tanto que proporcione una visión del humano y del mundo que restituya a las partes el conjunto que las explica. Si toda profesión es una intervención particular sobre el entorno, resulta más coherente una propuesta curricular de carácter multidisciplinar, pues solo el diálogo continuo con las humanidades podría preservar la primigenia integridad de los hechos y de la condición humana, lo que a su vez favorecerá un desempeño experto más prudente y creativo. En este sentido, la filosofía representa, para el estudiante de cualquier especialidad, la ocasión de reconocer las infinitas líneas que terminan y las que asimismo comienzan en cada movimiento de sus manos.

Recíprocamente, ninguna ciencia como la filosofía está, por su parte, tan obligada a prestar atención permanente a los saberes particulares, que son algo así como viajeros adelantados reportando el estado de cada territorio. Sin una pluralidad conveniente de insumos, la teoría filosófica se deseca y se torna un artificio refinado pero irrelevante. Una mirada amplia requiere senderos que, como extensiones de sus brazos, le permitan no dejar de abrazar el mundo. En toda suerte de foro, la filosofía debe mostrar una sensibilidad a cualquier variedad de voces y señales.

Se diría, aun, que ninguna fuente de documentación reemplaza al trato con las cosas mismas: la experiencia, que para Da Vinci vale más que los libros, pues “quien puede ir a la fuente no se contenta con la jarra de agua” (2002: 101). Ahora bien, ¿cuánto alcanzan a ver nuestros ojos? ¿De cuánta experiencia es capaz un mortal? Una ligera inspección de nuestro equipaje revela que solo una ínfima porción de lo que sabemos ha sido personalmente vivido. Comparados con la vastedad del universo y la longitud de la historia, el radio de cada biografía cubre apenas un átomo en la inmensidad de lo real. Esa pequeñez es un destino. Pero también una esperanza.

Byung Chul-Han recuerda unas palabras de Platón: “cuando miras las estrellas, estrella mía, ojalá fuera yo el cielo, para mirarte desde arriba con mil ojos”. (2015: 62) No estoy seguro de que sea una desgracia que no miremos como miran los dioses. Esos mil ojos no nos los da el cuerpo, pero sí la vida y la interrelación.

Eduardo Galeano narra una sencilla y luminosa anécdota: “Diego no conocía la mar. El padre lo llevó a descubrirla. Viajaron al sur. Ella, la mar, estaba más allá de los altos médanos, esperando. Cuando el niño y su padre alcanzaron por fin aquellas cumbres de arena, después de mucho caminar, la mar estalló ante sus ojos. Y fue tanta la inmensidad de la mar, y tanto su fulgor, que el niño quedó mudo de hermosura. Y cuando por fin consiguió hablar, temblando, tartamudeando, pidió a su padre: «¡Ayúdame a mirar!»” (2003: 3)

La autosuficiencia de la memoria o la cultura ha sido siempre una tentación. Nietzsche advertía: “¡infinito es el más pequeño fragmento del

mundo!” (2001: 81) También cuando abro un libro o doy una clase en secreto imploro: «ayúdenme a mirar». Cada voz que nos habla es un don, y al mismo tiempo el arribo de otras voces. Cada cual mira desde su propio camino, que es el término de otros caminos. “¿Quién ha tocado el fondo de sí mismo?”, se pregunta San Agustín (*Confesiones*, 2005: 322) Cada uno es apenas un punto en el tiempo y el espacio, pero un punto irrepetible que registra el universo desde un ángulo propio y único. Certeza que motiva el aprecio de cada oportunidad en que dos puntos se encuentran.

Luego, si amamos saber no bastan los fragmentos privados. Escribe Marcel Proust: “unas alas, otro aparato respiratorio, que nos permitiesen atravesar la inmensidad, no nos servirían de nada, pues trasladándonos a Marte o a Venus con los mismos sentidos, darían a lo que podríamos ver el mismo aspecto de las cosas de la tierra. El único viaje verdadero, el único baño de juventud, no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de otros cien; ver los cien universos que cada uno de ellos ve, que cada uno de ellos es” (2001: 286).

Los mil ojos por los que suspira Platón son en alguna medida posibles por obra del intercambio, que es el lugar donde acontecen las verdades del mundo, no las de la lógica o la geometría. La natural heterogeneidad de las personas y los pueblos justifica las diversas formas de comunión: el viaje, la lectura, la conversación. Prefiero perder la vista antes que el oído, declara Montaigne, porque “no hay acción más grata en la vida que conversar” (2007: 1377-1378). ¿A qué vamos cuando acudimos a una muestra fotográfica, una obra de teatro, un recital literario o una feria artesanal, sino a presenciar el curso de otros itinerarios y a recibir el obsequio de aquello que nunca podríamos experimentar?

“Si alguien me contradice –dice Montaigne– no despierta mi ira sino mi atención” (2007: 1380-1381). Es llamativo que diga “atención”, y no “respeto” o “tolerancia”, por ejemplo. En el orden de la convivencia, es evidente que la tolerancia es tan indispensable como insuficiente. Se tolera incluso lo que por dentro se repudia. En el trato cotidiano, hasta el respeto puede ser una forma de crueldad, el trazo de una distancia. Tolerar impide la hostilidad, pero no posibilita la interacción que el aprendizaje y el trabajo mancomunado requieren. Conformarse con la tolerancia alentaría el encierro de los sujetos dentro de sus fueros privados, a salvo de toda intromisión, y haría de la sociedad un espacio donde se dirimen, pero no se entrelazan las inevitables diferencias. Una sociedad perfectamente tolerante sería un imaginario conjunto de individualidades nítidamente separadas, sincronizándose como lo harían las mónadas en la teoría de la armonía preestablecida de Leibniz.

Si la comunicación es el regalo de otras trayectorias, mejor que abstenerse de interferir es aproximarse y acoger, hacerle un lugar a la otredad que de alguna manera también nos manifiesta. “Soy humano y nada de lo

humano me es ajeno”, reza una famosa sentencia de Terencio (inscrita en una de las vigas del techo de la biblioteca de Montaigne, en la torre de su castillo). La contradicción puede ser aun la inminencia de una amplitud estimulante. ¿No es acaso más alentadora la ignorancia que asegura el recorrido y el descubrimiento?

En la búsqueda del saber, las formas académicas ponen un razonable énfasis en la articulación de los conceptos. Sin embargo, al levantar la cabeza reparamos en que importa que ellos concuerden con las cosas antes que entre sí. “Cuanto más riguroso y consecuente es un pensamiento –decía Elias Canetti–, más distorsionada es su visión del mundo” (2008: 153).

Amar saber comporta, primero, aceptar la propia finitud y la pluralidad de las miradas. Y, a continuación, escuchar otras posiciones, dispuestos a abandonar nuestra mente con la intención no de inmolarla sino de acrecentarla. Propiciar encuentros que necesitan de ciertas condiciones. En suma, reconciliarnos con nuestra pequeñez y abrirnos a la polifonía de los pareceres (admitir, de paso, las diferencias entre las ciencias y la filosofía), no podría sino incentivar conductas apreciables también para la ciudadanía y la sociedad como la cortesía, la hospitalidad, la cordialidad, la cooperación y el cuidado de los espacios que acogen la coincidencia y la aparición de las personas y sus testimonios. (Con ello, librar a las miradas de la dispersión de solipsismos que conviene interesadamente al consumismo.)

En el anhelo de saber, el valor de los títulos profesionales no convalida el desprecio de otras perspectivas. Mientras haya una rectitud en la voluntad y una confianza en la argumentación, a la hora de observar el mundo todo el que ocupa un lugar dentro de él tiene, por supuesto, algo que decir.

Es interesante, a propósito, lo que dice el músico norteamericano Wynton Marsalis al hablar sobre su oficio. Una banda de jazz, asegura, es una auténtica escuela de virtudes cívicas, pues en ella se trata de “hacer algo juntos y permanecer unidos”. Querer ahondar en mi estilo “me hacía ser más consciente de los demás, ya que mi libertad de expresión estaba estrechamente vinculada a la expresión de los restantes miembros de la banda. Yo tenía algo que decir, pero ellos también. «Cuanto más libres eran, más libre podía ser yo, y viceversa». Ser oído implica tener que escuchar al otro. Y hacerlo, además, atentamente. Y para que sonara bien, debíamos confiar los unos en los otros” (2012: 33-34).

Como en cualquier grupo, también el de quienes desean saber, los músicos tocan distintos instrumentos y es la diferencia de sus sonidos lo que contribuye a la ejecución gracias a la coordinación de las partes, cada una de las cuales aporta en la medida en que es fiel a sí misma sin separarse del resto. Un solo instrumental es la exhibición de un talento en un

ámbito creado por el público y el acompañamiento de los demás músicos. Cuando el solista es un compañero, es uno quien sostiene su protagonismo. La individualidad es, pues, un don de la comunidad, del mismo modo que la comunidad es una reunión de individualidades.

Como entre los músicos, conversar es saber esperar, dado que “mi palabra depende de la palabra del otro” (Bauman, 2005: 156). Por ello, el desenlace de una charla es naturalmente imprevisible –como un concierto de jazz–. De lo contrario, se trataría de la marcha rectilínea de un monólogo, o de los efectos calculados por la manipulación y la propaganda. En el curso de una conversación dos o más fisonomías se alumbran mutuamente, brindándose el mundo que cada una encierra a fin de habitar el único mundo sobre el cual se vive. Sin duda, ver juntos es siempre ver más.

Mirar y salvar el mundo

A todo esto, es justo recordar que la filosofía “no sirve para nada” y que es ello lo que precisamente le confiere su valor. Como se contaba antes, Tales de Mileto salió una tarde y, al dar unos pasos, cayó en un hoyo que no había advertido por tener la vista dirigida al cielo. Quien se mofó de Tales fue, por cierto, su esclava tracia.

La historia admite variados tipos de lectura. Uno de ellos alude a la distracción frecuente en los filósofos, así como al hecho de que no es posible aspirar a entender lo remoto sin haber intentado entender antes lo inmediato.³ Otra, no necesariamente incompatible, refiere la dificultad de la vida práctica para juzgar los intereses de la vida contemplativa.

Aristóteles decía que el saber práctico es esclavo por hallarse al servicio de otra actividad (1998: 15-16). El sentido de la ingeniería es el puente como el de la medicina la salud. Pero, ¿para qué sirve un verso de Horacio, *La Gioconda* de Da Vinci o una suite de Chopin? ¿Para divertir, adornar o relajar? Reduciríamos el arte a un globo de fiesta o un sedante de farmacia. ¿Para transformar la sociedad y cambiar el mundo? Usurparíamos, entonces, los actos que incumben a los humanos no en tanto que filósofos sino en tanto que ciudadanos.

El saber teórico, en cambio, es libre, pues su único fin es la comprensión, y no la solución de problemas o la producción de artefactos. Si viviéramos solo creando bienes para subsistir o complacernos, seríamos

3. Blumenberg añade la variante de lectura que hace Montaigne: “me parece bien lo de la muchacha milesia, que observando al filósofo Tales ocupado sin cesar en la contemplación de la bóveda celeste, con los ojos siempre dirigidos hacia arriba, le puso algo en el camino para que tropezara, con el fin de recordarle que sería tiempo de ocupar su pensamiento con objetos que están en las nubes solo cuando estuviera al tanto de los que están a sus pies. Fue un buen consejo el que le dio, el de dirigir la atención más bien a sí mismo que al cielo” (2000: 95).

apenas unos animales más hábiles que otros. El arte, el amor y la reflexión son ejemplos de que el humano estima no solo la utilidad o el beneficio. Son, asimismo, las tangentes por donde abandonamos, siquiera por instantes, el férreo círculo de los menesteres de la mortalidad. En los mismos términos, una existencia únicamente consagrada a los afanes especulativos concerniría más a una divinidad que a un ser humano.

Sin embargo, el perfil utilitarista y mercantilista de nuestro tiempo deja claro qué lado de la cuestión merece una insistencia. Al respecto, Byung-Chul Han explica que una economía de consumo “sucumbiría si de pronto la gente empezara a embellecer las cosas”, es decir a protegerlas de su compulsiva renovación (2015: 133). Martin Heidegger describía al humano como “pastor del ser”, un ser al que cuida y apacienta por medio de “la guarda de la verdad” (1970: 21).

El consumismo desalienta la relación con las cosas al fomentar la adquisición antes que la duración, y la caducidad antes que la conservación. La vertiginosa sucesión de las mercancías tras un escaparate de vidrio, que añade a la posibilidad de la transparencia la imposibilidad del contacto, multiplica la sensación frustrante y nos sume en la ansiedad de un lobo al acecho de rebaños fantasmales antes que en el sosiego del pastor que custodia sus ovejas.

El mundo tiene muchos seres, solo uno de los cuales tiene mundo. Nuestro corazón es el único lugar donde lo real, expuesto a distintas tempestades, halla al fin cobijo gracias a la palabra y la mirada. Sin nuestra voz, en cierta manera el universo callaría en todos sus estruendos.

Julio Ramón Ribeyro observa que, pasado un tiempo, el hogar donde crecimos se vende, se destruye o se abandona; pero una parte de nosotros llevará consigo “el color de sus muros y el aire de sus ventanas” (2006: 48). Al nacer, la fuerza de la luz lastima unos ojos habituados a la penumbra maternal. Al aprender a andar precisamos una pequeña porción de universo que dé forma a nuestros pasos. Llegado un tiempo, la casa se pierde, se deja o se abandona; y no queda más alternativa que ser nosotros mismos la casa. Nos volvemos la memoria de sus rincones, y el recuerdo es un fortín contra la evanescencia de las cosas. Quizá por ello el olvido es una grave negligencia, la pérdida de uno mismo.

El monje japonés Ryokan (1758-1831), que además era poeta y calígrafo, vivía austeramente en una choza. Durante su ausencia, un intruso penetró en ella buscando piezas de valor. No halló nada y al salir malhumorado vio a Ryokan que regresaba. Este, al advertir el rostro disgustado del extraño, sintió lástima y le entregó las prendas que llevaba puestas. El forastero, perplejo, huyó a prisa con su escaso botín. Por la noche, sentado

sobre el duro piso de su morada, el monje miró al cielo y escribió: “al ladrón se le olvidó la Luna en la ventana”.

Con razón decía Fernando Pessoa: “soy del tamaño de lo que veo y no de mi estatura” (2002: 48). Hay más realidad en la modesta soledad del contemplativo que en la tumultuosa riqueza de un magnate, por ejemplo el Charles Foster Kane de la película Ciudadano Kane (Orson Welles, 1941) que, hacia el final de la historia, erra a lo largo de los pasillos de su opulenta mansión, atestada de bienes apilados y sin heredero, cuidados no por el celo de parientes, sino por el trajín de domésticos y administrativos que observan, atónitos o indolentes, el andar lento, robusto y desdichado de un hombre incapaz de amar.

El pensamiento como amor y gratitud

¿Cuánto se ve al mirar las estrellas? ¿Cuánto abarcamos desde la cima de una montaña? ¿Cuánto conocimiento duerme en la reunión de todas las bibliotecas y destella en la penumbra de todos los místicos? ¿Cómo mira quien filosofa al asomarse a una ventana incluso cuando camina?

Que filosofía sea etimológicamente “amor a la sabiduría” proporciona una primera aclaración. La filosofía no es un repertorio de definiciones o un inventario de certezas. Ninguna disciplina tuvo jamás tan bello nombre, que habla no de posesión u ostentación, sino de una tendencia perpetua, un anhelo insaciable y por ello perennemente vivo. La filosofía tiene el perfil de la esperanza.

En la escena del *Génesis*, la serpiente dice a Eva: “sabe Dios que el día que comiereis de este árbol, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como dioses sabedores del bien y del mal. Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella”.

¿Qué significa comer del árbol del conocimiento? Ir directamente al fruto y ahorrarse la incertidumbre del cultivo, el tiempo de la espera. Por consiguiente, escoger un atajo revela la impaciencia de la meta y el desprecio del camino. Si la búsqueda es la consecuencia de nuestra pequeñez en el universo, el pecado original es un acto de rebeldía contra el ser criatura, la impaciencia ante el viaje que la finitud vuelve inevitable.

La cultura moderna ha exacerbado el ansia de obtener el infinito “de un solo golpe”, como dice Charles Baudelaire (2008: 149) al hablar del opio y otros fármacos a los que llama “paraísos artificiales”. Una denomi-

nación nada ajena, por cierto, al lenguaje publicitario que garantiza la felicidad absoluta y sin postergaciones gracias al pago de un producto.

Según Baudelaire, la primera víctima de las drogas es la voluntad: “un hombre que, con una cucharada de confitura, puede procurarse instantáneamente todos los bienes del cielo y de la tierra, nunca ganará ni la milésima parte de estos por el trabajo”. Es justo por ello que “le está prohibido, bajo pena de decadencia y muerte intelectual, trastocar las condiciones primordiales de su existencia, así como romper el equilibrio entre las facultades y los medios en que ellas están destinadas a moverse” Al fin y al cabo, concluye atterradoramente, “todo hombre que no acepta las condiciones de su vida, vende su alma” (2008: 186).

El amor es voluntad y la filosofía es amor por definición. Puesto que, como cuenta Platón en su alegoría de la filosofía como eros, “ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es” (2000: 247), a los mortales se nos ha dado a cambio el placer de recorrer y reunir a cada paso trocitos de mundo que canjear al encontrarnos los unos con los otros. Se nos ha dado el encargo de amar en común lo existente a través de la mirada y la palabra. Los mil ojos de Platón son los “nuestros” y no los de cada cual.

Escribe Montaigne: “la persecución y la caza corren propiamente de nuestra cuenta; no tenemos excusa si la efectuamos mal y con impertinencia. Fallar en la captura es otra cosa. Porque hemos nacido para buscar la verdad; poseerla corresponde a una potencia mayor. El mundo es solo una escuela de indagación. La cuestión no es quién llegará a la meta, sino quién efectuará las más bellas carreras” (2007: 1385).

Amar saber es amar la verdad. ¿Y qué es la verdad? La famosa pregunta de Pilatos ante Jesucristo ha merecido a lo largo de la historia las respuestas más enrevesadas. Si nos atenemos a la sencillez del sentido común, estaremos de acuerdo en que la verdad es la consonancia entre lo que se piensa y lo que es. Lo que, a su vez, supondría una sintonía entre el yo y el medio, una acentuación de nuestra presencia entre lo real. Permanecer en el engaño o la ilusión sería, por tanto, una disonancia, un vivir fuera del mundo. Amar la verdad es acercarnos al ser, cultivar la pertenencia al espacio compartido. Amar la sabiduría es celebrar la existencia entre las cosas.

En el inicio de su “Discurso con motivo de la concesión del premio de literatura de la ciudad de Bremen”, en 1958, el poeta Paul Celan cuenta que en alemán *denken* (pensar) y *danken* (agradecer) tienen una raíz léxica común (2002: 497)⁴. Otro hallazgo interesante.

Agradecer significa: primero, ser consciente de algo recibido, de algo que nos es dado con independencia de la voluntad; segundo, percibirlo

4. “Pensar (*denken*) y agradecer (*danken*) son en nuestra lengua alemana palabras de un

como un cierto bien; y tercero, integrarlo en la rutina, utilizándolo, luciéndolo o conservándolo. Podemos recibir algo y no reconocerlo como recibido, no estimarlo como bueno, o aun deshacernos de ello.

Pensar es “agradecer” considerando que: primero, el pensar se dirige al mundo que nos es dado por el hecho de existir; segundo, desea por medio de la verdad la armonía con el mundo como un bien que nos otorga realidad por medio de su realidad; y tercero, preserva lo pensado gracias a la memoria y el lenguaje, puesto que conocer es llevar lo conocido por dentro.

Es admirable que lo haya dicho Paul Celan, un poeta nacido en territorio rumano que, después de la Segunda Guerra Mundial, quedó bajo el poder soviético. Sus padres eran judíos, pero su madre leyó al pequeño Paul la literatura alemana que ella amaba. En 1942, sus padres fueron deportados a campos de exterminio nazis. Su padre murió de tifus y su madre fue asesinada con un disparo en la nuca. Paul fue recluido en un campo de trabajo, pero llegó a salvar su vida. Se estableció en Francia, dominó varios idiomas, pero como escritor eligió el alemán. Elección tormentosa: era la lengua de sus abominables verdugos, y a la vez la de los libros que lo amamantaron.

En 1970 Paul Celan se quitó la vida arrojándose al río Sena, en París.

Él, que fue lastimado por el mundo, declaró que pensarlo es decir “gracias”. ¿O acaso su muerte debe negar que la gratitud por la vida está por encima del más abominable dolor? Su corazón, roto por el conflicto entre su conciencia de sobreviviente y su conciencia de escritor; envenenado el recuerdo de la infancia donde la identidad personal busca su raíz. Qué difícil ha de ser soportar una interioridad helada e hiriente, llevar dentro la negación de uno mismo.

Sea como sea, las aguas del Sena se llevaron para siempre los pensamientos del poeta. Después de todo, el mundo está a salvo más que en la ciencia que lo disecciona o en la propiedad que lo consume, en el silencio del pensamiento, en el aire entre dos que conversan, o en el espíritu que alza el vuelo al desembocar en el océano.

mismo origen. Quien sigue su sentido entra en el campo de significación de *gedenken*, «pensar en, recordar», *eingedenk sein*, «recordar», *Andenken*, «recuerdo», *Andacht*, «meditación, recogimiento, oración». Permítanme expresarles mi agradecimiento en este sentido.”

Bibliografía

AGUSTÍN, SAN (2005) *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

ARENDDT, HANNAH (2000) *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen.

ARISTÓTELES (1998) *Metafísica*, Madrid, Gredos.

BACON, FRANCIS (1984) *Novum Organum*, Madrid, Sarpe.

BAUDELAIRE, CHARLES (2008) *Pequeños poemas en prosa / Los paraísos artificiales*, Madrid, Cátedra.

BAUMAN, ZYGMUNT (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, trad. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide, México DF, FCE.

BAUMAN, ZYGMUNT (2016) entrevista “En el mundo actual, todas las ideas de felicidad acaban en una tienda”. Recuperado de:

<http://www.elmundo.es/papel/lideres/2016/11/07/58205c8ae5fdeaed768b45d0.html>

BLUMENBERG, HANS (2000) *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-Textos.

BORGES, JORGE LUIS (2002) *Ficciones en Ficciones / El libro de arena*, Lima, Peisa.

BYUNG-CHUL-HAN (2014) *La agonía del Eros*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder.

BYUNG-CHUL HAN (2015) *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona, Herder.

BYUNG-CHUL HAN (2015) *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder.

CANETTI, ELIAS (2008) *Apuntes II*, Barcelona, Debolsillo.

CELAN, PAUL (2002) *Obras completas*, Madrid, Trotta.

CORTÁZAR, JULIO (1999) *Historias de cronopios y de famas*, Barcelona, Edhasa.

DA VINCI, LEONARDO (2002) *Cuadernos de notas, En Cuadernos de notas. / El tratado de la pintura*, Madrid, EDIMAT Libros.

DAROCA BRUÑO, JOSÉ LUIS (2012) *Influencias mediterráneas en las cubiertas de Le Corbusier. De la Acrópolis de Atenas a la unidad de habitación de Marsella*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, España. Recuperado de:

http://fondosdigitales.us.es/media/thesis/2207/Q_Tesis_DAR-introduccion.pdf

DESCARTES, RENÉ (1999) *Discurso del método*, Madrid, Tecnos.

ELIZABETH L. EISENSTEIN (2010) *La imprenta como agente de cambio. Comunicación y transformaciones culturales en la Europa moderna temprana*, México DF, FCE.

- GALEANO, EDUARDO (2003) *El libro de los abrazos*, México DF, Siglo XXI.
- GILSON, ETIENNE (2004) *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp.
- HEIDEGGER, MARTIN (1970) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus.
- HESSE, HERMAN (2007) *Demian. Historia de la juventud de Emil Sinclair*, Buenos Aires, Argonauta.
- MARSALIS, WYNTON y WARD, GEOFFREY C. (2012) *Jazz. Cómo la música puede cambiar tu vida*, Barcelona, Paidós.
- MELENDO, TOMÁS (2007) *Introducción a la filosofía*, Pamplona, EUNSA.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1997) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- MONTAIGNE, MICHEL DE (2007) *Ensayos*, Barcelona, Acantilado.
- MUMFORD, LEWIS (2011) *El pentágono del poder. El mito de la máquina II*. Logroño, Pepitas de Calabaza.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2001) *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- NUBIOLA, JAIME (1999) *El taller de la filosofía. Una introducción a la escritura filosófica*, Pamplona, EUNSA.
- PALLASMAA, JUHANI (2012) *La mano que piensa. Sabiduría existencial y corporal en la arquitectura*. Barcelona, Gustavo Gili.
- PLATÓN (2000) *Fedro en Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- PLATÓN (2000) *Banquete en Diálogos III*, Madrid, Gredos.
- PESSOA, FERNANDO (2002) *Libro del desasosiego*, Barcelona, Acantilado.
- PROUST, MARCEL (2001) *En busca del tiempo perdido. V La prisionera*, trad. Consuelo Berges, Madrid, Alianza Editorial.
- REALE, G. Y ANTISERI, D. (2008) *Historia del pensamiento filosófico y científico I*, Barcelona, Herder.
- RIBEYRO, JULIO RAMÓN (2006) *Prosas apátridas*, Lima, Seix Barral.
- RILKE, RAINER MARIA (1999) *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza Editorial.