

LAS PREGUNTAS DE LA VIDA. F. SAVATER

Capítulo Primero

LA MUERTE PARA EMPEZAR

Recuerdo muy bien la primera vez que comprendí de veras que antes o después tenía que morirme.

Debía andar por los diez años, nueve quizá, eran casi las once de una noche cualquiera y estaba ya acostado.

Mis dos hermanos, que dormían conmigo en el mismo cuarto, roncaban apaciblemente. En la habitación contigua mis padres charlaban sin estridencias mientras se desvestían y mi madre había puesto la radio que dejaría sonar hasta tarde, para prevenir mis espantos nocturnos. De pronto me senté a oscuras en la cama: ¡yo también iba a morirme!, ¡era lo que me tocaba, lo que irremediamente me correspondía!, ¡no había escapatoria! No sólo tendría que soportar la muerte de mis dos abuelas y de mi querido abuelo, así como la de mis padres, sino que yo, yo mismo, no iba a tener más remedio que morirme. ¡Qué cosa tan rara y terrible, tan peligrosa, tan incomprensible, pero sobre todo qué cosa tan irremediamente personal.

A los diez años cree uno que todas las cosas importantes sólo les pueden pasar a los mayores: repentinamente se me reveló la primera gran cosa importante -de hecho, la más importante de todas que sin duda ninguna me iba a pasar a mí. Iba a morirme, naturalmente dentro de muchos, muchísimos años, después de que se hubieran muerto mis seres queridos (todos menos mis hermanos, más pequeños que yo y que por tanto me sobrevivirían), pero de todas formas iba a morirme. Iba a morirme yo, a pesar de ser yo. La muerte ya no era un asunto ajeno, un problema de otros, ni tampoco una ley general que me alcanzaría cuando fuese mayor, es decir: cuando fuese otro. Porque también me di cuenta entonces de que cuando llegase mi muerte seguiría siendo yo, tan yo mismo como ahora que me daba cuenta de ello. Yo había de ser el protagonista de la verdadera muerte, la más auténtica e importante, la muerte de la que todas las demás muertes no serían más que ensayos dolorosos. ¡Mi muerte, la de mi yo! ¡No la muerte de los «tú», por queridos que fueran, sino la muerte del único «yo» que conocía personalmente! Claro que sucedería dentro de mucho tiempo pero... ¿no me estaba pasando en cierto sentido ya? ¿No era el darme cuenta de que iba a morirme -yo, yo mismo- también parte de la propia muerte, esa cosa tan importante que, a pesar de ser todavía un niño, me estaba pasando ahora a mí mismo y a nadie más?

Estoy seguro de que fue en ese momento cuando por fin empecé a pensar. Es decir, cuando comprendí la diferencia entre aprender o repetir pensamientos ajenos y tener un pensamiento verdaderamente mío un pensamiento que me comprometiera personalmente, no un pensamiento alquilado o prestado como la bicicleta que te dejan para dar un paseo. Un pensamiento que se apoderaba de mí mucho más de lo que yo podía apoderarme de él. Un pensamiento del que no podía subirme o bajarme a voluntad, un pensamiento con el que no sabía qué hacer pero que resultaba evidente que me urgía a hacer algo, porque no era posible pasarlo por alto. Aunque todavía conservaba sin crítica las creencias religiosas de mi educación piadosa, no me parecieron ni por un momento alivios de la certeza de la muerte. Uno o dos años antes había visto ya mi primer cadáver, por sorpresa (¡y qué sorpresa!): un hermano lego recién fallecido expuesto en el atrio de la iglesia de los jesuitas de la calle Garibay de San Sebastián, donde mi familia y yo oíamos la misa dominical.

Parecía una estatua cerúlea, como los Cristos yacentes que había visto en algunos altares, pero con la diferencia de que yo sabía que antes estaba vivo y ahora ya no. «Se ha ido al cielo», me dijo mi madre, algo incómoda por un espectáculo que sin duda me hubiese ahorrado de buena gana. Y yo pensé: «Bueno, estará en el cielo, pero también está aquí, muerto. Lo que desde luego no está es vivo en ninguna parte. A lo mejor estar en el cielo es mejor que estar vivo, pero no es lo mismo. Vivir se vive en este mundo, con un cuerpo que habla y anda, rodeado de gente como uno, no entre los espíritus... por estupendo que sea ser espíritu. Los espíritus también están muertos, también han tenido que padecer la muerte extraña y horrible, aún la padecen». Y así, a partir de la revelación de mi muerte impensable, empecé a pensar.

Quizá parezca extraño que un libro que quiere iniciar en cuestiones filosóficas se abra con un capítulo dedicado a la muerte. ¿No desanimará un tema tan lúgubre a los neófitos? ¿No sería mejor comenzar hablando de la libertad o del amor? Pero ya he indicado que me propongo invitar a la filosofía a partir de mi propia experiencia intelectual y en mi caso fue la revelación de la muerte -de mi muerte- como certidumbre lo que me hizo ponerme a pensar. Y es que la evidencia de la muerte no sólo le deja a uno pensativo, sino que le vuelve a uno pensador. Por un lado, la conciencia de la muerte nos hace madurar personalmente: todos los niños se creen inmortales (los muy pequeños incluso piensan que son omnipotentes y que el mundo gira a su alrededor; salvo en los países o en las familias atroces donde los niños viven desde muy pronto amenazados por el exterminio y los ojos infantiles sorprenden por su fatiga mortal, por su anormal veteranía...) pero luego crecemos cuando la idea de la muerte crece dentro de nosotros. Por otro lado, la certidumbre personal de la muerte nos humaniza, es decir nos convierte en verdaderos humanos, en «mortales». Entre los griegos «humano» y «mortal» se decía con la misma palabra, como debe ser.

Las plantas y los animales no son mortales porque no saben que van a morir, no saben que tienen que morir: se mueren pero sin conocer nunca su vinculación individual, la de cada uno de ellos, con la muerte.

Las fieras presienten el peligro, se entristecen con la enfermedad o la vejez, pero ignoran (¿o parece que ignoran?) su abrazo esencial con la necesidad de la muerte. No es mortal quien muere, sino quien está seguro de que va a morir. Aunque también podríamos decir que ni las plantas ni los animales están por eso mismo vivos en el mismo sentido en que lo estamos nosotros. Los auténticos vivientes somos sólo los mortales, porque sabemos que dejaremos de vivir y que en eso precisamente consiste la vida. Algunos dicen que los dioses inmortales existen y otros que no existen, pero nadie dice que estén vivos: sólo a Cristo se le ha llamado «Dios vivo» y eso porque cuentan que encarnó, se hizo hombre, vivió como nosotros y como nosotros tuvo que morir.

Por tanto no es un capricho ni un afán de originalidad comenzar la filosofía hablando de la conciencia de la muerte. Tampoco pretendo decir que el tema único, ni siquiera principal de la filosofía, sea la muerte.

Al contrario, más bien creo que de lo que trata la filosofía es de la vida, de qué significa vivir y cómo vivir mejor. Pero resulta que es la muerte prevista la que, al hacernos mortales (es decir, humanos), nos convierte también en vivientes. Uno empieza a pensar la vida cuando se da por muerto. Hablando por boca de Sócrates en el diálogo Fedón, Platón dice que filosofar es «prepararse para morir». Pero ¿qué otra cosa puede significar «prepararse para morir» que pensar sobre la vida humana (mortal) que vivimos? Es precisamente la certeza de la muerte la que hace la vida -mi vida, única e irrepetible- algo tan mortalmente importante para mí. Todas las tareas y empeños de nuestra vida son formas de resistencia ante la muerte, que sabemos ineluctable. Es la conciencia

de la muerte la que convierte la vida en un asunto muy serio para cada uno, algo que debe pensarse. Algo misterioso y tremendo, una especie de milagro precioso por el que debemos luchar, a favor del cual tenemos que esforzarnos y reflexionar. Si la muerte no existiera habría mucho que ver y mucho tiempo para verlo pero muy poco que hacer (casi todo lo hacemos para evitar morir) y nada en que pensar.

Desde hace generaciones, los aprendices de filósofos suelen iniciarse en el razonamiento lógico con este silogismo:

Todos los hombres son mortales;

Sócrates es hombre

Luego Sócrates es mortal.

No deja de ser interesante que la tarea del filósofo comience recordando el nombre ilustre de un colega condenado a muerte, en una argumentación por cierto que nos condena también a muerte a todos los demás. Porque está claro que el silogismo es igualmente válido si en lugar de «Sócrates» ponemos tu nombre, lector, el mío o el de cualquiera. Pero su significación va más allá de la mera corrección lógica. Si decimos

Todo A es B C es A luego C es B

seguimos razonando formalmente bien y sin embargo las implicaciones materiales del asunto han cambiado considerablemente. A mí no me inquieta ser B si es que soy A, pero no deja de alarmarme que como soy hombre deba ser mortal. En el silogismo citado en primer lugar., además, queda seca pero claramente establecido el paso entre una constatación genérica e impersonal -la de que corresponde a todos los humanos el morir- y el destino individual de alguien (Sócrates, tú, yo...) que resulta ser humano, lo que en principio parece cosa prestigiosa y sin malas consecuencias para luego convertirse en una sentencia fatal. Una sentencia ya cumplida en el caso de Sócrates, aún pendiente en el nuestro. ¡Menuda diferencia hay entre saber que a todos debe pasarles algo terrible y saber que debe pasarme a mí. El agravamiento de la inquietud entre la afirmación general y la que lleva mi nombre como sujeto me revela lo único e irreductible de mi individualidad, el asombro que me constituye: Murieron otros, pero ello aconteció en el pasado,

Que es la estación (nadie lo ignora) más propicia [a la muerte.

¿Es posible que yo, súbdito de Yaqub Almansur,

Muera como tuvieron que morir las rosas?¹

Murieron otros, murieron todos, morirán todos, pero... ¿y yo? ¿Yo también? Nótese que la amenaza implícita, tanto en el silogismo antes citado como en los prodigiosos versos de Borges, estriba en que los protagonistas individuales (Sócrates, el moro medieval súbdito de Yaqub Almansur o Almansor, Aristóteles...) están ya necesariamente muertos. Ellos también tuvieron que plantearse en su día el mismo destino irremediable que yo me planteo hoy: y no por plantearse escaparon a él...

De modo que la muerte no sólo es necesaria sino que resulta el prototipo mismo de lo necesario en nuestra vida (si el silogismo empezara estableciendo que «todos los hombres comen, Sócrates

¹ Cuarteta, de J. L. Borges, en <<Obra poética completa>>, Madrid, Alianza Editorial

es hombre, etc.», sería igual de justo desde un punto de vista fisiológico pero no tendría la misma fuerza persuasiva).

Ahora bien, aparte de saberla necesaria hasta el punto de que ejemplifica la necesidad misma («necesario» es etimológicamente aquello que no cesa, que no cede, con lo que no cabe transacción ni pacto alguno), ¿qué otras cosas conocemos acerca de la muerte? Ciertamente bien pocas. Una de ellas es que resulta absolutamente personal e intransferible: nadie puede morir por otro. Es decir, resulta imposible que nadie con su propia muerte pueda evitar a otro definitivamente el trance de morir también antes o después. El padre Maximilian Kolbe, que se ofreció voluntario en un campo de concentración nazi para sustituir a un judío al que llevaban a la cámara de gas, sólo le reemplazó ante los verdugos pero no ante la muerte misma. Con su heroico sacrificio le concedió un plazo más largo de vida y no la inmortalidad. En una tragedia de Eurípides, la sumisa Alcestis se ofrece para descender al Hades -es decir, para morir- en lugar de su marido Admeto, un egoísta de mucho cuidado. Al final tendrá que ser Hércules el que baje a rescatarla del reino de los muertos y arregle un tanto el desafuero. Pero ni siquiera la abnegación de Alcestis hubiera logrado que Admeto escapase para siempre a su destino mortal, sólo habría podido retrasarlo: la deuda que todos tenemos con la muerte la debe pagar cada cual con su propia vida, no con otra. Ni siquiera otras funciones biológicas esenciales, como comer o hacer el amor, parecen tan intransferibles: después de todo, alguien puede consumir mi ración en el banquete al que debería haber asistido o hacer el amor a la persona a la que yo hubiera podido y querido amar también, incluso me podrían alimentar por la fuerza o hacerme renuncia de la muerte es muy seguro (a ella se refieren algunos de los conocimientos más indudables que tenemos) pero no nos la hacen más familiar ni menos inescrutable. En el fondo, la muerte sigue siendo lo más desconocido. Sabemos cuándo alguien está muerto pero ignoramos qué es morir visto desde dentro. Creo saber más o menos lo que es morir, pero no lo que es morirme. Algunas grandes obras literarias -como el incomparable relato de León Tolstói La muerte de Iván Illich o la tragicomedia de Eugéne Ionesco El rey se muere- pueden aproximarnos a una comprensión mejor del asunto, aunque dejando siempre abiertos los interrogantes fundamentales. Por lo demás, a través de los siglos ha habido sobre la muerte muchas leyendas, muchas promesas y amenazas, muchos cotilleos. Relatos muy antiguos -tan antiguos verosímilmente como la especie humana, es decir, como esos animales que se hicieron humanos al comenzar a preguntarse por la muerte- y que forman la base universal de las religiones. Bien mirado, todos los dioses del santoral antropológico son dioses de la muerte, dioses que se ocupan del significado de la muerte, dioses que reparten premios, castigos o reencarnación, dioses que guardan la llave de la vida eterna frente a los mortales. Ante todo, los dioses son inmortales: nunca mueren y cuando juegan a morir luego resucitan o se convierten en otra cosa, pasan por una metamorfosis. En todas partes y en todos los tiempos la religión ha servido para dar sentido a la muerte. Si la muerte no existiese, no habría dioses: mejor dicho, los dioses seríamos nosotros, los humanos mortales, y viviríamos en el ateísmo divinamente...

Las leyendas más antiguas no pretenden consolarnos de la muerte sino sólo explicar su inevitabilidad.

La primera gran epopeya que se conserva, la historia del héroe Gilgamesh, se compuso en Sumeria aproximadamente 2.700 años a. de C. Gilgamesh y su amigo Enkidu, dos valientes guerreros y cazadores, se enfrentan a la diosa Istar, que da muerte a Enkidu. Entonces Gilgamesh emprende la búsqueda del remedio de la muerte, una hierba mágica que renueva la juventud para siempre, pero la pierde cuando está a punto de conseguirla. Después aparece el espíritu de Enkidu, que explica a su amigo los sombríos secretos del reino de los muertos, al cual Gilgamesh se resigna a

acudir cuando llegue su hora. Ese reino de los muertos no es más que un siniestro reflejo de la vida que conocemos, un lugar profundamente triste. Lo mismo que el Hades de los antiguos griegos. En la Odisea de Hornero, Ulises convoca los espíritus de los muertos y entre ellos acude su antiguo compañero Aquiles. Aunque su sombra sigue siendo tan majestuosa entre los difuntos como lo fue entre los vivos, le confiesa a Ulises que preferiría ser el último porquerizo en el mundo de los vivos que rey en las orillas de la muerte. Nada deben envidiar los vivos a los muertos. En cambio, otras religiones posteriores, como la cristiana, prometen una existencia más feliz y luminosa que la vida terrenal para quienes hayan cumplido los preceptos de la divinidad (por contrapartida, aseguran una eternidad de refinadas torturas a los que han sido desobedientes). Digo «existencia» porque a tal promesa no le cuadra el nombre de «vida» verdadera. La vida, en el único sentido de la palabra que conocemos, está hecha de cambios, de oscilaciones entre lo mejor y lo peor, de imprevistos. Una eterna bienaventuranza o una eterna condena son formas inacabables de congelación en el mismo gesto pero no modalidades de vida. De modo que ni siquiera las religiones con mayor garantía post mortem aseguran la «vida» eterna: sólo prometen la eterna existencia o duración, lo que no es lo mismo que la vida humana, que nuestra vida.

Además, ¿cómo podríamos «vivir» de veras donde faltase la posibilidad de morir? Miguel de Unamuno sostuvo con fiero ahínco que sabernos mortales como especie pero no querer morirnos-como personas es precisamente lo que individualiza a cada uno de nosotros. Rechazó vigorosamente la muerte - sobre todo en su libro admirable *Del sentimiento trágico de la vida*- pero con no menos vigor sostuvo que en este mundo y en el otro, caso de haberlo, quería conservar su personalidad, es decir no limitarse a seguir existiendo de cualquier modo sino como don Miguel de Unamuno y Jugo. Ahora bien, aquí se plantea un serio problema teórico porque si nuestra individualidad personal proviene del conocimiento mismo de la muerte y de su rechazo, ¿cómo podría Unamuno seguir siendo Unamuno cuando fuese ya inmortal, es decir cuando no hubiese muerte que temer y rechazar? La única vida eterna compatible con nuestra personalidad individual sería una vida en la que la muerte estuviese presente pero como posibilidad perpetuamente aplazada, algo siempre temible pero que no llegase de hecho jamás. No es fácil imaginar tal cosa ni siquiera como esperanza trascendente, de ahí lo que Unamuno llamó «el sentimiento trágico de la vida». En fin, quién sabe...

Desde luego, la idea de seguir viviendo de algún modo bueno o malo después de haber muerto es algo a la par inquietante y contradictorio. Un intento de no tomarse la muerte en serio, de considerarla mera apariencia. Incluso una pretensión de rechazar o disfrazar en cierta manera nuestra mortalidad, es decir, nuestra humanidad misma. Es paradójico que denominemos habitualmente «creyentes» a las personas de convicciones religiosas, porque lo que les caracteriza sobre todo no es aquello en lo que creen (cosas misteriosamente vagas y muy diversas) sino aquello en lo que no creen: lo más obvio, necesario y omnipresente, es decir, en la muerte. Los llamados «creyentes» son en realidad los «incrédulos» que niegan la realidad última de la muerte. Quizá la forma más sobria de afrontar esa inquietud -sabemos que vamos a morir pero no podemos imaginarnos realmente muertos- es la de Hamlet en la tragedia de William Shakespeare, cuando dice: «Morir, dormir... ¡tal vez soñar!». En efecto, la suposición de una especie de supervivencia después de la muerte debe habersele ocurrido a nuestros antepasados a partir del parecido entre alguien profundamente dormido y un muerto. Creo que si no soñásemos al dormir, nadie hubiese pensado nunca en la posibilidad asombrosa de una vida después de la muerte. Pero si cuando estamos quietos, con los ojos cerrados, aparentemente ausentes, profundamente dormidos, sabemos que en sueños viajamos por distintos paisajes, hablamos, reímos o amamos... ¿por qué a los muertos no debería ocurrirles lo mismo? De este modo los sueños placenteros debieron dar

origen a la idea del paraíso y las pesadillas sirvieron de premonición al infierno. Si puede decirse que «la vida es sueño», como planteó Calderón de la Barca en una famosa obra teatral, aún con mayor razón cabe sostener que la llamada otra vida -la que habría más allá de la muerte- está también inspirada por nuestra facultad de soñar...

Sin embargo, el dato más evidente acerca de la muerte es que suele producir dolor cuando se trata de la muerte ajena pero sobre todo que causa miedo cuando pensamos en la muerte propia. Algunos temen que después de la muerte haya algo terrible, castigos, cualquier amenaza desconocida; otros, que no haya nada y esa nada les resulta lo más aterrador de todo. Aunque ser algo -o mejor dicho, alguien- no carezca de incomodidades y sufrimientos, no ser nada parece todavía mucho peor. Pero ¿por qué? En su Carta a Meneceo, el sabio Epicuro trata de convencernos de que la muerte no puede ser nada temible para quien reflexione sobre ella. Por supuesto, los verdugos y horrores infernales no son más que fábulas para asustar a los díscolos que no deben inquietar a nadie prudente a juicio de Epicuro. Pero tampoco en la muerte misma, por su propia naturaleza, hay nada que temer porque nunca coexistimos con ella: mientras estamos nosotros, no está la muerte; cuando llega la muerte, dejamos de estar nosotros. Es decir, según Epicuro, lo importante es que indudablemente nos morimos pero nunca estamos muertos. Lo temible sería quedarse consciente de la muerte, quedarse de algún modo presente pero sabiendo que uno ya se ha ido del todo, cosa evidentemente absurda y contradictoria. Esta argumentación de Epicuro resulta irrefutable y sin embargo no acaba de tranquilizarnos totalmente, quizá porque la mayoría no somos tan razonables como Epicuro hubiera querido. ¿Acaso resulta tan terrible no ser? A fin de cuentas, durante mucho tiempo no fuimos y eso no nos hizo sufrir en modo alguno. Tras la muerte iremos (en el supuesto de que el verbo «ir» sea aquí adecuado) a las preguntas de la vida mismo sitio o ausencia de todo sitio donde estuvimos (¿o no estuvimos?) antes de nacer. Lucrecio, el gran discípulo romano del griego Epicuro, constató este paralelismo en unos versos merecidamente inolvidables: Mira también los siglos infinitos que han precedido a nuestro nacimiento y nada son para la vida nuestra. Naturaleza en ellos nos ofrece como un espejo del futuro tiempo, por último, después de nuestra muerte. ¿Hay algo aquí de horrible y enfadoso? ¿No es más seguro que un profundo sueño? Inquietarse por los años y los siglos en que ya no estaremos entre los vivos resulta tan caprichoso como preocuparse por los años y los siglos en que aún no habíamos venido al mundo. Ni antes nos dolió no estar ni es razonable suponer que luego nos dolerá nuestra definitiva ausencia. En el fondo, cuando la muerte nos hiere a través de la imaginación -¡pobre de mí, todos tan felices disfrutando del sol y del amor, todos menos yo, que ya nunca más, nunca más...!- es precisamente ahora que todavía estamos vivos. Quizá deberíamos reflexionar un poco más sobre el asombro de haber nacido, que es tan grande como el espantoso asombro de la muerte. Si la muerte es no ser, ya la hemos vencido una vez: el día que nacimos. Es el propio **Lucrecio**² quien habla en su poema filosófico de la mors aeterna la muerte eterna de lo que nunca ha sido ni será. Pues bien, nosotros seremos mortales pero de la muerte eterna ya nos hemos escapado. A esa muerte enorme le hemos robado un cierto tiempo -los días, meses o años que hemos vivido, cada instante que seguimos viviendo- y ese tiempo pase lo que pase siempre será nuestro, de los triunfalmente nacidos, y nunca suyo, pese a que también debamos luego irremediabilmente morir. En el siglo XVIII, uno de los espíritus más perspicaces que nunca han sido -Lichtenberg- daba la razón a Lucrecio en uno de sus célebres aforismos: « ¿Acaso no hemos ya resucitado? En efecto, provenimos de un estado en el que sabíamos del presente menos

² De Rerum Natura, de Lucrecio, libro III, 1336-1344, trad. de José Marchena, col. Austral.

de lo que sabemos del futuro. Nuestro estado anterior es al presente lo que el presente es al futuro». Pero tampoco faltan objeciones contra el planteamiento citado de Lucrecio y alguna precisamente a partir de lo observado por Lichtenberg. Cuando yo aún no era, no había ningún «yo» que echase de menos llegar a ser; nadie me privaba de nada puesto que yo aún no existía, es decir, no tenía conciencia de estarme perdiendo nada no siendo nada. Pero ahora ya he vivido, conozco lo que es vivir y puedo prever lo que perderé con la muerte. Por eso hoy la muerte me preocupa, es decir, me ocupa de antemano con el temor a perder lo que tengo. Además, los males futuros son peores que los pasados porque nos torturan ya con su temor desde ahora mismo. Hace tres años padecí una operación de riñón; supongamos que supiese con certeza que dentro de otros tres debo sufrir otra semejante. Aunque la operación pasada ya no me duele y la futura aún no debiera dolerme, lo cierto es que no me impresionan de idéntico modo: la venidera me preocupa y asusta mucho más, porque se me está acercando mientras la otra se aleja... Aunque fuese no objetivamente idénticas, subjetivamente no lo son porque no es tan inquietante un recuerdo desagradable como una amenaza. En este caso el espejo del pasado no refleja simétricamente el daño futuro y quizá en el asunto de la muerte tampoco. De modo que la muerte nos hace pensar, nos convierte a la fuerza en pensadores, en seres pensantes, pero a pesar de todo seguimos sin saber qué pensar de la muerte. En una de sus Máximas asegura el duque de La Roche Foucauld que «ni el sol ni la muerte pueden mirarse de frente». Nuestra recién inaugurada vocación de pensar se estrella contra la muerte, no sabe por dónde cogerla. Vladimir Jankélevitch, un pensador contemporáneo, nos reprocha que frente a la muerte no sabemos qué hacer, por lo que oscilamos «entre la siesta y la angustia». Es decir, que ante ella procuramos aturdimos para no temblar o temblamos hasta la abyección. Existe en castellano una copla popular que se inclina también por la siesta, diciendo más o menos así: Cuando algunas veces pienso que me tengo que morir, tiendo la manta en el suelo y me harto de dormir. Resulta un pobre subterfugio, cuando la única alternativa es la angustia. Ni siquiera hay tal alternativa, porque muy bien pudiéramos constantemente ir de lo uno a lo otro, oscilando entre el aturdimiento que no quiere mirar y la angustia que mira pero no ve nada. ¡Mal dilema! En cambio, uno de los mayores filósofos, Spinoza, considera que este bloqueo no debe desanimarnos: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida».

Lo que pretende señalar Spinoza, si no me equivoco, es que en la muerte no hay nada positivo que pensar. Cuando la muerte nos angustia es por algo negativo, por los goces de la vida que perderemos con ella en el caso de la muerte propia o porque nos deja sin las personas amadas si se trata de la muerte ajena; cuando la vemos con alivio (no resulta imposible considerar la muerte un bien en ciertos casos) es también por lo negativo, por los dolores y afanes de la vida que su llegada nos ahorrará. Sea temida o deseada, en sí misma la muerte es pura negación, reverso de la vida que por tanto de un modo u otro nos remite siempre a la vida misma, como el negativo de una fotografía está pidiendo siempre ser positivado para que lo veamos mejor. Así que la muerte sirve para hacernos pensar, pero no sobre la muerte sino sobre la vida. Como en un frontón impenetrable, el pensamiento despertado por la muerte rebota contra la muerte misma y vuelve para botar una y otra vez sobre la vida. Más allá de cerrar los ojos para no verla o dejarnos cegar estremecedoramente por la muerte, se nos ofrece la alternativa mortal de intentar comprender la vida. Pero ¿cómo podemos comprenderla? ¿Qué instrumento utilizaremos para ponernos a pensar sobre ella? Da que pensar... ¿En qué sentido nos hace la muerte realmente humanos? ¿Hay algo más personal que la muerte? ¿No es pensar precisamente hacerse consciente de nuestra personal humanidad? ¿Sirve la muerte como paradigma de la necesidad, incluso de la necesidad lógica? ¿Son mortales los animales en el mismo sentido en que lo somos nosotros? ¿Por qué puede decirse que la muerte es intransferible? ¿En qué sentido la muerte es siempre inminente y no

depende de la edad o las enfermedades? ¿Puede haber vinculación entre los sueños y la esperanza de inmortalidad? ¿Por qué dice Epicuro que no debemos temer a la muerte? ¿Y cómo apoya Lucrecio esa argumentación? ¿Logran efectivamente consolarnos o sólo buscan darnos serenidad? ¿Hay algo positivo que pensar en la muerte? ¿Por qué puede la muerte despertarnos a un pensamiento que se centrará después sobre la vida?

Capítulo Segundo. LAS VERDADES DE LA RAZÓN

La muerte, con su urgencia, ha despertado mi apetito de saber cosas sobre la vida. Quiero dar respuesta a mil preguntas sobre mí mismo, sobre los demás, sobre el mundo que nos rodea, sobre los otros seres vivos o inanimados, sobre cómo vivir mejor: me pregunto qué significa todo este lío en que me veo metido -un lío necesariamente mortal- y cómo me las puedo arreglar en él. Todas esas interrogaciones me asaltan una y otra vez; procuro sacudírmelas de encima, reírme de ellas, aturdirme para no pensar, pero vuelven con insistencia tras breves momentos de tregua. ¡Y menos mal que vuelven! Porque si no volviesen sería señal de que la noticia de mi muerte no ha servido más que para asustarme, de que ya estoy muerto en cierto sentido, de que no soy capaz más que de esconder la cabeza bajo las sábanas en lugar de utilizarla. Querer saber, querer pensar: eso equivale a querer estar verdaderamente vivo. Vivo frente a la muerte, no atontado y anestesiado esperándola. Bien, tengo muchas preguntas sobre la vida. Pero hay una previa a todas ellas, fundamental: la de cómo contestarlas aunque sea de modo parcial. La pregunta previa a todas es: ¿cómo contestaré a las preguntas que la vida me sugiere? Y si no puedo responderlas convincentemente, ¿cómo lograr entenderlas mejor? A veces entender mejor lo que uno pregunta ya es casi una respuesta³. Pregunto lo que no sé, lo que aún no sé, lo que quizá nunca llegue a saber, incluso a veces ni siquiera sé del todo lo que pregunto. En una palabra, la primera de todas las preguntas que debo intentar responder es ésta: ¿cómo llegaré a saber lo que no sé? O quizá: ¿cómo puedo saber qué es lo que quiero saber?, ¿qué busco preguntando?, ¿de dónde puede venirme alguna respuesta más o menos válida? Para empezar, la pregunta nunca puede nacer de la pura ignorancia. Si no supiera nada o no creyese al menos saber algo, ni siquiera podría hacer preguntas. Pregunto desde lo que sé o creo saber, porque me parece insuficiente y dudoso. Imaginemos que bajo mi cama existe sin que yo lo sepa un pozo lleno de raras maravillas: como no tengo ni idea de que haya tal escondrijo, es imposible que me pregunte jamás cuántas maravillas hay, en qué consisten ni por qué son tan maravillosas. En cambio puedo preguntarme de qué están hechas las sábanas de mi cama, cuántas almohadas tengo en ella, cómo se llama el carpintero que la fabricó, cuál es la postura más cómoda para descansar en ese lecho y quizá si debo compartirlo con alguien o mejor dormir solo. Soy capaz de plantearme estas cuestiones porque al menos parto de la base de que estoy en una cama, con sábanas, almohadas, etc. Incluso podría asaltarme también la duda de si estoy realmente en una cama y no en el interior de un cocodrilo gigante que me ha devorado mientras hacía la siesta. Todas estas dudas sobre si estoy en una cama o cómo es mi cama sólo son posibles porque al menos creo saber aproximadamente lo que es una cama. Acerca de lo que no sé absolutamente nada (como el supuesto agujero lleno de maravillas bajo mi lecho) ni siquiera puedo dudar o hacer preguntas. Así que debo empezar por someter a examen los conocimientos que ya creo tener. Y sobre ellos me puedo hacer al menos otras tres preguntas:

a) ¿Cómo los he obtenido? (¿cómo he llegado a saber lo que sé o creo saber?);

b) ¿hasta qué punto estoy seguro de ellos?;

³ Ética, de B. Spinoza, parte IV, prop. LXVII

c) ¿cómo puedo ampliarlos, mejorarlos o, en su caso, sustituirlos por otros más fiables? Hay cosas que sé porque me las han dicho otros. Mis padres me enseñaron, por ejemplo, que es bueno lavarse las manos antes de comer y que cuatro esquinitas tiene mi cama y cuatro angelitos que me la guardan. Aprendí que las canicas de cristal valen más que las de barro porque me lo dijeron los niños de mi clase en el patio de recreo. Un amigo muy ligón me reveló en la adolescencia que cuando te acercas a dos chicas hay que hablar primero con la más fea para que la guapa se vaya fijando en ti. Más tarde otro amigo, éste muy viajero, me informó de que el mejor restaurante de la mítica Nueva York se llama Four Seasons. Y hoy he leído en el periódico que el presidente ruso Yeltsin es muy aficionado al vodka. La mayoría de mis conocimientos provienen de fuentes semejantes a éstas. Hay otras cosas que sé porque las he estudiado. De los borrosos recuerdos de la geografía de mi infancia tengo la noticia de que la capital de Honduras se llama asombrosamente Tegucigalpa. Mis someros estudios de geometría me convencieron de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos mientras que las líneas paralelas sólo se juntan en el infinito. También creo recordar que la composición química del agua es H_2O . Como aprendí francés de pequeño puedo decir «jai perdu ma plume dans le jardin de ma tante» para informar a un parisino de que he perdido mi pluma en el jardín de mi tía (cosa, por cierto, que nunca me ha pasado). Lástima no haber sido nunca demasiado estudioso porque podría haber obtenido muchos más conocimientos por el mismo método. Pero también sé muchas cosas por experiencia propia. Así, he comprobado que el fuego quema y que el agua moja, por ejemplo. También puedo distinguir los diferentes colores del arco iris, de modo que cuando alguien dice «azul» yo me imagino cierto tono que a menudo he visto en el cielo o en el mar. He visitado la plaza de San Marcos, en Venecia, y por tanto creo firmemente que es notablemente mayor que la entrañable plaza de la Constitución de mi San Sebastián natal. Sé lo que es el dolor porque he tenido varios cólicos nefríticos, lo que es el sufrimiento porque he visto morir a mi padre y lo que es el placer porque una vez recibí un beso estupendo de una chica en cierta estación. Conozco el calor, el frío, el hambre, la sed y muchas emociones, para algunas de las cuales ni siquiera tengo nombre. También conservo experiencia de los cambios que produjo en mí el paso de la infancia a la edad adulta y de otros más alarmantes que voy padeciendo al envejecer. Por experiencia sé también que cuando estoy dormido tengo sueños, sueños que se parecen asombrosamente a las visiones y sensaciones que me asaltan diariamente durante la vigilia... De modo que la experiencia me ha enseñado que puedo sentir, padecer, gozar, sufrir, dormir y tal vez soñar. Ahora bien, ¿hasta qué punto estoy seguro de cada una de esas cosas; que sé? Desde luego, no todas las creo con el mismo grado de certeza ni me parecen conocimientos igualmente fiables. Pensándolo bien, cualquiera de ellas puede suscitarme dudas. Creerme algo sólo porque otros me lo han dicho no es demasiado prudente. Podrían estar ellos mismos equivocados o querer engañarme: quizá mis padres me amaban demasiado para decirme siempre la verdad, quizá mi amigo viajero sabe poco de gastronomía o el ligón nunca fue un verdadero experto en psicología femenina... De las noticias que leo en los periódicos, para qué hablar; no hay más que comparar lo que se escribe en unos con lo que cuentan otros para ponerlo todo como poco en entredicho. Aunque ofrezcan mayores garantías, tampoco las materias de estudio son absolutamente fiables. Muchas cosas que estudié de joven hoy se explican de otra manera, las capitales de los países cambian de un día para otro (¿sigue siendo Tegucigalpa la capital de Honduras?) y las ciencias actuales descartan numerosas teorías de los siglos pasados: ¿quién puede asegurarme que lo hoy tenido por cierto no será también descartado mañana? Ni siquiera lo que yo mismo puedo experimentar es fuente segura de conocimiento: cuando introduzco un palo en el agua me parece verlo quebrarse bajo la superficie aunque el tacto desmiente tal impresión y casi juraría que el sol se mueve a lo largo del día o que no es mucho mayor que un balón de fútbol (¡si me tumbo en el suelo puedo taparlo con sólo alzar

un pie!), mientras que la astronomía me da noticias muy distintas al respecto. Además también he sufrido a veces alucinaciones y espejismos, sobre todo después de haber bebido demasiado o estando muy cansado... ¿Quiere todo esto decir que nunca debo fiarme de lo que me dicen, de lo que estudio o de lo que experimento? De ningún modo. Pero parece imprescindible revisar de vez en cuando algunas cosas que creo saber, compararlas con otros de mis conocimientos, someterlas a examen crítico, debatirlas con otras personas que puedan ayudarme a entender mejor. En una palabra, buscar argumentos para asumirlas o refutarlas. A este ejercicio de buscar y sopesar argumentos antes de aceptar como bueno lo que creo saber es a lo que en términos generales se le suele llamar utilizar la razón. Desde luego, la razón no es algo simple, no es una especie de faro luminoso que tenemos en nuestro interior para alumbrar la realidad ni cosa parecida. Se parece más bien a un conjunto de hábitos deductivos, tanteos y cautelas, en parte dictados por la experiencia y en parte basados en las pautas de la lógica. La combinación de todos ellos constituye «una facultad capaz -al menos en parte- de establecer o captar las relaciones que hacen que las cosas dependan unas de otras, y estén constituidas de una determinada forma y no de otra» (le plagio esta definición -modificándola a mi gusto- a un filósofo del siglo XVII, Leibniz). En ocasiones puedo alcanzar algunas certezas racionales que me servirán como criterio para fundar mis conocimientos: por ejemplo, que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí o que algo no puede ser y no ser a la vez en un mismo respecto (una cosa puede ser blanca o negra, blanquinegra, gris, pero no al mismo tiempo totalmente blanca y totalmente negra). En muchos otros casos debo conformarme con establecer racionalmente lo más probable o verosímil: dados los numerosos testimonios que coinciden en afirmarlo, puedo aceptar que en Australia hay canguros; no parece insensato asumir que el aparato con que caliento las pizzas en mi cocina es un horno microondas y no una nave alienígena; puedo tener cierta confianza en que el portero de mi casa (que se llama Juan como ayer, tiene el mismo aspecto y la misma voz que ayer, me saluda como ayer, etc.) es efectivamente la misma persona que vi ayer en la portería. Aunque no espero que ningún acontecimiento altere mi creencia racional en los principios de la lógica o de la matemática, debo admitir en cambio -también por cautela racional- que en otros campos lo que hoy me resulta verosímil o aún probable siempre puede estar sujeto a revisión... De modo que la razón no es algo que me cuentan los demás, ni el fruto de mis estudios o de mi experiencia, sino un procedimiento intelectual crítico que utilizo para organizar las noticias que recibo, los estudios que realizo o las experiencias que tengo, aceptando unas cosas (al menos provisionalmente, en espera de mejores argumentos) y descartando otras, intentando siempre vincular mis creencias entre sí con cierta armonía. Y lo primero que la razón intenta armonizar es mi punto de vista meramente personal o subjetivo con un punto de vista más objetivo o intersubjetivo, el punto de vista desde el que cualquier otro ser racional puede considerar la realidad. Si una creencia mía se apoya en argumentos racionales, no pueden ser racionales sólo para mí. Lo característico de la razón es que nunca es exclusivamente mi razón. De aquí proviene la esencial universalidad de la razón, en la que los grandes filósofos como Platón o Descartes siempre han insistido. Esa universalidad significa, primero, que la razón es universal en el sentido de que todos los hombres la poseen, incluso los que la usan peor (los más tontos, para entendernos), de modo que con atención y paciencia todos podríamos convenir en los mismos argumentos sobre algunas cuestiones; y segundo, que la fuerza de convicción de los razonamientos es comprensible para cualquiera, con tal de que se decida a seguir el método racional, de modo que la razón puede servir de árbitro para zanjar muchas disputas entre los hombres. Esa facultad (¿ese conjunto de facultades?) llamado razón es precisamente lo que todos los humanos tenemos en común y en ello se funda nuestra humanidad compartida. Por eso Sócrates previene al joven Fedón contra dejarse invadir por el odio a los razonamientos «como algunos llegan a odiar a los hombres. Porque no existe un mal mayor

que caer presa de ese odio de los razonamientos» {Fedón, 890-9 ib). Detestar la razón es detestar a la humanidad, tanto a la propia como a la ajena, y enfrentarse a ella sin remedio como enemigo suicida... El objetivo del método racional es establecer la verdad, es decir, la mayor concordancia posible entre lo que creemos y lo que efectivamente se da en la realidad de la que formamos parte. «Verdad» y «razón» comparten la misma vocación universalista, el mismo propósito de validez tanto para mí mismo como para el resto de mis semejantes, los humanos. Lo expresó concisamente muy bien Antonio Machado en estos versos: Tu verdad, no: la Verdad. Y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela. Buscar la verdad por medio del examen racional de nuestros conocimientos consiste en intentar aproximarnos más a lo real: ser racionalmente veraces debería equivaler a llegar a ser lo más realistas posible. Pero no todas las verdades son del mismo género porque la realidad abarca dimensiones muy diversas. Si por ejemplo le digo a mi novia «soy tu pichoncito del alma» y al amigo en el bar «soy ingeniero de caminos» puedo afirmar la verdad en ambos casos, aunque haya pocos pichones que hayan llegado a ingenieros. Las ciudades medievales solían tener en sus afueras una explanada llamada «campo de la verdad» donde se libraban los combates que dirimían agravios y litigios: se suponía que el ganador de la riña estaba en posesión de la verdad de acuerdo con el veredicto de la ordalía o juicio de Dios. Pues bien, una de las primeras misiones de la razón es delimitar los diversos campos de la verdad que se reparten la realidad de la que formamos parte. Consideremos por ejemplo el sol: de él podemos decir que es una estrella de mediana magnitud, un dios o el rey del firmamento. Cada una de estas afirmaciones responde a un campo distinto de verdad, la astronomía en el primer caso, la mitología en el segundo o la expresión poética en el tercero. Cada una en su campo, las tres afirmaciones sobre el sol son razonablemente verdaderas pero el engaño o ilusión proviene de mezclar los campos (dando la respuesta propia para un campo en otro campo distinto) o, aún peor, no distinguir los campos, creer que no hay más que un solo campo para todo tipo de verdades. Hace tiempo escuché a un catedrático de física explicar con la mejor voluntad divulgadora a unos periodistas la compleja teoría del big bang como origen físico del universo. Impaciente, uno de ellos le interrumpió: «De acuerdo, muy bien, pero... ¿existe o no existe el Dios creador?». He aquí un caso flagrante de confusión entre campos de verdad distintos, porque Dios no es un principio físico. También los tipos de veracidad a que puede aspirarse varían según los campos de la realidad que se pretenden conocer. En matemáticas, por ejemplo, debemos exigir exactitud en los cálculos, mientras que el rigor en los razonamientos es todo lo que podemos esperar en cuestiones éticas o políticas (según indicó con tino Aristóteles al comienzo de su *Ética para Nicómaco*). Si nos movemos en la poesía tendremos que intentar alcanzar la expresividad emotiva (!aunque sea tan modesta como la de proclamarnos «pichoncitos» para nuestra amada!) o una verosimilitud bien fundada si intentamos comprender lo que ocurrió en un período histórico. Hay verdades meramente convencionales (como la de que el fuego haya de llamarse «fuego», «fire» o «feu») y otras que provienen de nuestras impresiones sensoriales (como la de que el fuego quema, se llame como se llame): muchas verdades convencionales cambiarán si nos mudamos de país, pero las otras no. A veces la fiabilidad necesaria y suficiente en un campo de verdad es imposible en otro, incluso es intelectualmente perjudicial exigirla allí. Después de todo, nuestra vida abarca formas de realidad muy distintas y la razón debe servirnos para pasar convenientemente de unas a otras. Ortega y Gasset distinguió entre ideas y creencias: son ideas nuestras construcciones intelectuales -por ejemplo, la función fanerógama de ciertas plantas o la teoría de la relatividad-, mientras que constituyen nuestras creencias esas certezas que damos por descontadas hasta el punto de no pensar siquiera en ellas (por ejemplo que al cruzar nuestro portal saldremos a una calle conocida y no a un paisaje lunar o que el autobús que vemos de frente lleva otro par de ruedas en su parte posterior). Tenemos tales o cuales ideas, pero en cambio estamos en tales o cuales creencias. Quizá la extraña tarea de la filosofía sea cuestionar de vez en cuando

nuestras creencias (¡de ahí la desazón que nos causan a menudo las preguntas filosóficas!) y tratar de sustituirlas por ideas argumentalmente sostenidas. Por eso Aristóteles dijo que el comienzo de la filosofía es el asombro, es decir la capacidad de maravillarnos ante lo que todos a nuestro alrededor consideran obvio y seguro. Sin embargo, incluso el más empecinado filósofo necesita para vivir cotidianamente apoyarse e inútiles creencias de sentido común (¡lo cual no quiere decir que sean irrefutablemente verdaderas!) sin ponerlas constantemente en entredicho...De acuerdo: la razón nos sirve para examinar nuestros supuestos conocimientos, rescatar de ellos la parte que tengan de verdad y a partir de esa base tantear hacia nuevas verdades. Pasamos así de unas creencias tradicionales, semi inadvertidas, a otras racionalmente contrastadas. Pero ¿y la creencia en la razón misma, a la que algunos han considerado «una vieja hembra engañadora», como Nietzsche decía de la gramática? ¿Y la creencia en la verdad? ¿No podrían ser también acaso ilusiones nada fiables y fuentes de otras ilusiones perniciosas? Muchos filósofos se han hecho estas preguntas: lejos de ser todos ellos decididos racionalistas, es decir creyentes en la eficacia de la razón, abundan los que han planteado serias dudas sobre ella y sobre la noción misma de verdad que pretende alcanzar. Algunos son escépticos, es decir que ponen en cuestión o niegan rotundamente la capacidad de la razón para establecer verdades concluyentes; otros son relativistas, o sea, creen que no hay verdades absolutas sino sólo relativas según la etnia, el sexo, la posición social o los intereses de cada cual y que por tanto ninguna forma universal de razón puede ser válida para todos; los hay también que desestiman la razón por su avance laborioso, lleno de errores y tanteos, para declararse partidarios de una forma de conocimiento superior, mucho más intuitiva o directa, que no deduce o concluye la verdad sino que la descubre por revelación o visión inmediata. Antes de ir más adelante debemos considerar sucintamente las objeciones de estos disidentes. Empecemos por el escepticismo que pone en duda todos y cada uno de los conocimientos humanos; más aún, que duda incluso de la capacidad humana de llegar a tener algún conocimiento digno de ese nombre. ¿Por qué la razón no puede dar cuenta ni darse cuenta de cómo es la realidad? Supongamos que estamos oyendo una sinfonía de Beethoven y que, con papel y lápiz, intentamos dibujar la armonía que escuchamos. Pintaremos diversos trazos, quizá a modo de picos cuando la música es más intensa y líneas hacia abajo cuando se suaviza, círculos cuando nos envuelve de modo grato y dientes de sierra cuando nos desasosiega, florecitas para indicar que suena líricamente y botas militares al tronar la trompetería, etc. Después, muy satisfechos, consideraremos que en ese papel está la «verdad» de la sinfonía. Pero ¿habrá alguien capaz de enterarse realmente de lo que la sinfonía es sin otra ayuda que tales garabatos? Pues del mismo modo quizá la razón humana fracasa al intentar reproducir y captar la realidad, de cuyo registro está tan alejada como el dibujo de la música... Para el escéptico, todo supuesto conocimiento humano es cuando menos dudoso y a fin de cuentas nos descubre poco o nada de lo que pretendemos saber. No hay conocimiento verdaderamente seguro ni siquiera fiable cuando se lo examina a fondo. La primera respuesta al escepticismo resulta obvia: ¿tiene el escéptico por segura y fiable la creencia en el escepticismo? Quien dice «sólo sé que no sé nada», ¿no acepta al menos que conoce una verdad, la de su no saber? Si nada es verdad, ¿no resulta ser verdad al menos que nada es verdad? En una palabra, se le reprocha al escepticismo ser contradictorio consigo mismo: si es verdad que no conocemos la verdad, al menos ya conocemos una verdad... luego no es verdad que no conozcamos la verdad. (A esta objeción el escéptico podría responder que no duda de la verdad, sino de que podamos distinguirla siempre fiablemente de lo falso...) Otra contradicción: el escéptico puede dar buenos argumentos contra la posibilidad de conocimiento racional pero para ello necesita utilizar la razón argumentativa: tiene que razonar para convencernos (¡y convencerse a sí mismo!) de que razonar no sirve para nada. Por lo visto, ni siquiera se puede descartar la razón sin utilizarla. Tercera duda frente a la duda: podemos sostener

que cada una de nuestras creencias concretas es falible (ayer creíamos que la Tierra era plana, hoy que es redonda y mañana... ¡quién sabe!) pero si nos equivocamos debe entenderse que podríamos acertar, porque si no hay posibilidad de acierto -es decir, de conocimiento verdadero, aunque todavía nunca se haya dado-, tampoco hay posibilidad de error. Lo peor del escepticismo no es que nos impida afirmar algo verdadero sino que incluso nos veda decir nada falso. Cuarta refutación, de lo más grosero: quien no cree en la verdad de ninguna de nuestras creencias no debería tener demasiado inconveniente en sentarse en la vía del tren a la espera del próximo expreso o saltar desde un séptimo piso, pues puede que el temor inspirado por tales conductas se base en simples malentendidos. Se trata de un golpe bajo, ya lo sé. De todas formas, el escepticismo señala una cuestión muy inquietante: ¿cómo puede ser que conozcamos algo de la realidad, sea poco o mucho? Nosotros los humanos, con nuestros toscos medios sensoriales e intelectuales... ¿cómo podemos alcanzar lo que la realidad verdaderamente es? ¡Resulta chocante que un simple mamífero pueda poseer alguna clave para interpretar el universo! El físico Albert Einstein, quizá el científico más grande del siglo XX, comentó una vez: «Lo más incomprensible de la naturaleza es que nosotros podamos al menos en parte comprenderla». Y Einstein no dudaba de que la comprendemos al menos en parte. ¿A qué se debe este milagro? ¿Será porque hay en nosotros una chispa divina, porque tenemos algo de dioses, aunque sea de serie Z? Pero quizá no sea nuestro parentesco con los dioses lo que nos permita conocer, sino nuestra pertenencia a aquello mismo que aspiramos a que sea conocido: somos capaces -al menos parcialmente- de comprender la realidad porque formamos parte de ella y estamos hechos de acuerdo a principios semejantes. Nuestros sentidos y nuestra mente son reales y por eso logran mejor o peor reflejar el resto de la realidad. Quizá la respuesta más perspicaz dada hasta la fecha al problema del conocimiento la brindó **Immanuel Kant** a finales del siglo XVIII en su Crítica de la razón pura. Según Kant, lo que llamamos «conocimiento» es una combinación de cuanto aporta la realidad con las formas de nuestra sensibilidad y las categorías de nuestro entendimiento. No podemos captar las cosas en sí mismas sino sólo tal como las descubrimos por medio de nuestros sentidos y de la inteligencia que ordena los datos brindados por ellos. O sea, que no conocemos la realidad pura sino sólo cómo es lo real para nosotros. Nuestro conocimiento es verdadero pero no llega más que hasta donde lo permiten nuestras facultades. De aquello de lo que no recibimos información suficiente a través de los sentidos -que son los encargados de aportar la materia prima de nuestro conocimiento- no podemos saber realmente nada, y cuando la razón especula en el vacío sobre absolutos como Dios, el alma, el Universo, etc., se aturulla en contradicciones insalvables. El pensamiento es abstracto, o sea que procede a base de síntesis sucesivas a partir de nuestros datos sensoriales: sintetizamos todas las ciudades que conocemos para obtener el concepto «ciudad» o de las mil formas imaginables de sufrimiento llegamos a obtener la noción de «dolor», agrupando los rasgos intelectualmente relevantes de lo diverso. Pensar consiste luego en volver a descender desde la síntesis más lejana a los particulares datos concretos hasta los casos individuales y viceversa, sin perder nunca el contacto con lo experimentado ni limitarnos solamente a la abrumadora dispersión de sus anécdotas. Tal explicación está de alguna manera presente ya en Aristóteles y, sobre todo, en **Locke**. Desde luego, la respuesta de Kant es muchísimo más compleja de lo aquí esbozado, pero lo destacable de su esfuerzo genial es que intenta salvar a la vez los celos del escepticismo y la realidad efectiva de nuestros conocimientos tal como se manifiestan en la ciencia moderna, que para él representaba el gran **Newton**. También el relativismo pone en cuestión que seamos alguna vez capaces de alcanzar la verdad por medio de razonamientos. Como ya ha quedado dicho, en la argumentación racional debe conciliarse el punto de vista subjetivo y personal con el objetivo o universal (siendo este último el punto de vista de cualquier otro ser humano que por así decir «mirase por encima de mi hombro» mientras estoy

razonando). Pues bien, los relativistas opinan que tal cosa es imposible y que mis condicionamientos subjetivos siempre se imponen a cualquier pretensión de objetividad universal. A la hora de razonar., cada cual lo hace según su etnia, su sexo, su clase social, sus intereses económicos o políticos, incluso su carácter. Cada cultura tiene su lógica diferente y cada cual su forma de pensar idiosincrásica e intransferible. Por tanto hay tantas verdades como culturas, como sexos, como clases sociales, como intereses... ¡como caracteres individuales! Quienes no hablan de verdades sino de la verdad y sostienen la pertinencia de los versos de Antonio Machado que antes citábamos suelen ser considerados por los relativistas diversas cosas feas: etnocéntricos, logocéntricos, falocéntricos y en general concéntricos en torno a sí mismos; es decir gente despistada o abusona que toma su propio punto de vista por la perspectiva de la razón universal. Resulta imposible (y sin duda indeseable) negar la importancia de nuestros condicionamientos socioculturales o psicológicos cuando nos ponemos a razonar pero... ¿puede asegurarse que invaliden totalmente el alcance universal de ciertas verdades alcanzadas a partir de ellos y a pesar de ellos? Los hallazgos científicos de la única mujer ganadora de dos premios Nobel, Madame Curie, ¿son válidos sólo para las madames y no también para los monsieurs? ¿Deben desconfiar los japoneses del siglo XX del valor que tenga para ellos la ley de gravitación descubierta por un inglés empelucado del siglo XVII llamado Newton? ¿Se equivocaron nuestros antepasados renacentistas europeos al cambiar la numeración romana, tan propia de su identidad cultural, por los mucho más operativos guarismos árabes? ¿Utilizaron una lógica y una observación experimental de la naturaleza muy distinta a la nuestra los indígenas peruanos que descubrieron las propiedades febrífugas de la quinina siglos antes que los europeos? ¿Invalida los análisis de Marx sobre el proletariado el hecho indudable de que él mismo perteneciese a la pequeña burguesía? ¿Debería Martín Luther King por ser negro haber renunciado a reclamar los derechos de ciudadanía iguales para todos establecidos por los padres fundadores de la constitución estadounidense, los cuales fueron blancos sin excepción? Por último: ¿es una verdad racional universal y objetiva la de que no existen o no pueden ser alcanzadas por los humanos las verdades universales racionalmente objetivas? Parece evidente que el peso de los condicionamientos subjetivos varía grandemente según el «campo de la verdad» que en cada caso estemos considerando: si de lo que hablamos es de mitología, de gastronomía o de expresión poética, el peso de nuestra cultura o nuestra idiosincrasia personal es mucho más concluyente que cuando nos referimos a ciencias de la naturaleza o a los principios de la convivencia humana. En cualquier caso, también para determinar hasta qué punto nuestros conocimientos están teñidos de subjetivismo necesitamos un punto de vista objetivo desde el que comparar los unos con otros... ¡y todos con una cierta realidad más allá de ellos a la que se refieren! En fin, hasta para desconfiar de los criterios universales de razón y de verdad necesitamos algo así como una razón y una verdad que sirvan de criterio universal. Sin embargo, la aportación más valiosa del relativismo consiste en subrayar la imposibilidad de establecer una fuente última y absoluta de la que provenga todo conocimiento verdadero. Y ello no se debe a las insuficiencias accidentales de nuestra sabiduría que el progreso científico podría remediar, sino a la naturaleza misma de nuestra capacidad de conocer. Quizá por eso un teórico importante de nuestro siglo, Karl R. Popper, ha insistido en que no existe ningún criterio para establecer que se ha alcanzado la verdad, sin dejar al tiempo de conservar para la epistemología un criterio último y definitivo de verdad (la noción tarskiana⁷ de verdad). Lo único que está a nuestro alcance en la mayoría de los casos, según Popper, es descubrir los sucesivos errores que existen en nuestros planteamientos y purgarnos de ellos. De este modo, la tarea de la razón resultaría ser más bien negativa (señalar las múltiples equivocaciones e inconsistencias en nuestro saber) que afirmativa (establecer la autoridad definitiva de la que proviene toda verdad). Seamos modestos: decir que algo «es verdad» significa

que es «más verdad» que otras afirmaciones concurrentes sobre el mismo tema, aunque no represente la verdad absoluta. Por ejemplo, es «verdad» que Colón descubrió el continente americano a los europeos (aunque sin duda navegantes vikingos llegaron antes, pero sin dar la misma publicidad a su logro ni intentar la colonización) y es «verdad» que el vino de Rioja es un alimento más sano que el arsénico (aunque bebido en dosis excesivas también puede ser letal, mientras que pequeñas cantidades de arsénico se utilizan en la farmacopea para fabricar medicinas). Etcétera. Como resumió muy bien otro gran filósofo contemporáneo, George Santayana: «La posesión de la verdad absoluta no se halla tan sólo por accidente más allá de las mentes particulares; es incompatible con el estar vivo, porque excluye toda situación, órgano, interés o fecha de investigación particulares: la verdad absoluta no puede descubrirse justo porque no es una perspectiva»⁴. Pero que toda verdad que alcanzamos racionalmente responda a cierta perspectiva no la invalida como verdad, sino que sólo la identifica como «humana». El último grupo de adversarios de la razón (o, más bien, del razonar argumentalmente) no lo son también de la verdad, como ocurría en los dos casos anteriores. Al contrario, éstos creen en la verdad, incluso en la Verdad con mayúscula, eterna, resplandeciente, sin nada que ver con las construcciones trabajosas que mediatizan el conocimiento humano: en una palabra, esta Verdad absoluta e indiscutible no nos debe nada. Tampoco piensan que puede llegar hasta ella por el laborioso y vacilante método racional sino que es una verdad que se nos revela, bien sea porque nos la descubran algunos maestros sobrehumanos (La propuesta por el lógico Alfred Tarski, según la cual -por ejemplo- «el enunciado "la nieve es blanca" es verdadero si y sólo si la nieve es blanca». ...ancestros inspirados, etcétera), porque se nos manifieste en alguna forma privilegiada de visión o porque sólo sea alcanzable a través de intuiciones no racionales, sentimientos, pasiones, etc. Es curioso que los partidarios de estos atajos sublimes hacia el conocimiento suelen fustigar el «orgullo» de los racionalistas (cuando precisamente la racionalidad se caracteriza por la humilde desconfianza de sí misma y de ahí sus tanteos, sus laboriosas deliberaciones, sus pruebas y contrapruebas) o ridiculicen su fe en «la omnipotencia de la razón», disparate irracional en el que jamás ha creído ningún racionalista en su sano juicio. Desde luego la Verdad así revelada -la Verdad visionaria- es irrefutable, porque cualquier intento de cuestionarla demuestra precisamente que el incrédulo carece de la iluminación requerida para su disfrute, bien sea por su impiedad ante los Maestros adecuados o por el embotamiento de las emociones necesarias para intuirlo. Y en ello mismo estriba sin embargo la principal objeción que puede hacerse. Porque esta forma de acceso a la Verdad mayúscula es algo así como un privilegio de unos cuantos, que los menos afortunados sólo lograrían compartir indirectamente por obediencia intelectual ante los iniciados o quedando a la espera de una revelación semejante. Pero en ningún caso pueden repetir por sí mismos el camino del conocimiento, que se presenta como inefable y repentino. La Verdad así alcanzada debe ser aceptada en bloque, incuestionada, no sometida al proceso de dudas y objeciones que son fruto del ejercicio racional. El método de la razón en cambio es totalmente diferente. Para empezar, está abierto a cualquiera y no hace distinciones entre las personas: en el diálogo Menón, **Sócrates** demuestra que también un joven esclavo sin instrucción ninguna puede llegar por sus propias deducciones a avanzar en el campo de la geometría. La razón no oxigenada especial para funcionar, ni fe, ni preparación espiritual, ni pureza de alma o de sentimientos, ni pertenecer a un determinado linaje o a determinada etnia: sólo pide ser usada. La revelación elige a unos cuantos; la razón puede ser elegida por cualquiera, por todos. Es lo común de la condición humana. Se puede fingir una revelación sublime o una intuición emotiva pero no se puede fingir el ejercicio racional, porque cualquiera puede repetirlo con nosotros o en nuestro lugar: no hay conclusión

⁴ Los reinos del ser, de G. Santayana, Prefacio, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura

racional si otro (cualquier otro con voluntad de razonar) no está facultado para seguir al menos nuestro razonamiento y compartirlo o señalar sus errores. Frente a tantos vehículos privados, supuestamente velocísimos pero que quizá no se mueven de donde están, la razón es un servicio público intelectual: un ómnibus. En este sentido, la razón no sólo es un instrumento para conocer sino que tiene relevantes consecuencias políticas. El proceso de razonamiento -argumentos, datos, dudas, pruebas, contrapruebas, preguntas capciosas, refutaciones, etc.- está tomado del método que seguimos para discutir con nuestros semejantes los temas que nos interesan. Es decir, todo razonamiento es social porque reproduce el procedimiento de preguntas y respuestas que empleamos para el debate con los demás. Tal es precisamente el origen de la razón, si hemos de hacer caso a Giorgio Colli: «Muchas generaciones de dialécticos elaboraron en Grecia un sistema de la razón, del logos, como fenómeno vivo, concreto, puramente oral. Evidentemente, el carácter oral de la discusión es esencial en ella: una discusión escrita, traducida a obra literaria, como la que encontramos en Platón, es un pálido subrogado del fenómeno originario, ya sea porque carece de la más mínima inmediatez, de la presencia de los interlocutores, de la inflexión de sus voces, de la alusión de sus miradas, o bien porque describe una emulación pensada por un solo hombre y exclusivamente pensada, por lo que carece del arbitrio, de la novedad, de lo imprevisto, que pueden surgir únicamente del encuentro verbal de dos individuos de carne y hueso»⁵. Razonar no es algo que se aprende en soledad sino que se inventa al comunicarse y confrontarse con los semejantes: toda razón es fundamentalmente conversación. A veces los filósofos modernos parecen olvidar este aspecto esencial de la cuestión. «Conversar» no es lo mismo que escuchar sermones o atender voces de mando. Sólo se conversa -sobre todo, sólo se discute- entre iguales. Por eso el hábito filosófico de razonar nace en Grecia junto con las instituciones políticas de la democracia. Nadie puede discutir con Asurbanipal o con Nerón, ni nadie puede conversar abiertamente en una sociedad en la que existen castas sociales inamovibles. Desde luego la Grecia clásica no fue una sociedad plenamente igualitaria (¿lo ha sido alguna, habrá alguna que lo sea alguna vez?) y las mujeres o los esclavos no tenían los mismos derechos de ciudadanía que los varones libres: pero en el Banquete platónico interviene Diotima como interlocutora y en Menón Sócrates ayuda a razonar al esclavo. Y es que razonar consecuentemente exige la universalidad humana de la razón, el no excluir a nadie del diálogo donde se argumenta. De modo que la razón fue por delante en Grecia de su propio sistema social y va siempre por delante de los sistemas sociales desiguales que conocemos, hacia la verdadera comunidad de todos los seres pensantes. A fin de cuentas, la disposición a filosofar consiste en decidirse a tratar a los demás como si fueran también filósofos: ofreciéndoles razones, escuchando las suyas y construyendo la verdad, siempre en tela de juicio, a partir del encuentro entre unas y otras...

Actualmente se ha extendido una versión que me parece errónea de la relación entre la capacidad de argumentación y la igualdad democrática. Se da por supuesto que cada cual tiene derecho a sus propias opiniones y que intentar buscar la verdad (no la tuya ni la mía) es una pretensión dogmática, casi totalitaria. En el fondo, no hay planteamiento más directamente antidemocrático que éste. La democracia se basa en el supuesto de que no hay hombres que nazcan para mandar ni otros nacen para obedecer, sino que todos nacemos con la capacidad de pensar y por tanto con el derecho político de intervenir en la gestión de la comunidad de la que formamos parte. Pero para que los ciudadanos puedan ser políticamente iguales es imprescindible que en cambio no todas sus opiniones lo sean: debe haber algún medio de jerarquizar las ideas en la sociedad no jerárquica, potenciando las más adecuadas y desechando las erróneas o dañinas. En una palabra, buscando la verdad. Tal es precisamente la misión de la razón cuyo uso todos compartimos (antaño las

⁵ El nacimiento de la filosofía, de G. Colli, Barcelona, Tusquets

verdades sociales las establecían los dioses, la tradición, los soberanos absolutos, etcétera). En la sociedad democrática, las opiniones de cada cual no son fortalezas o castillos donde encerrarse como forma de autoafirmación personal: «tener» una opinión no es «tener» una propiedad que nadie tiene derecho a arrebatarnos. Ofrecemos nuestra opinión a los demás para que la debatan y en su caso la acepten o la refuten, no simplemente para que sepan «dónde estamos y quiénes somos». Y desde luego no todas las opiniones son igualmente válidas: valen más las que tienen mejores argumentos a su favor y las que mejor resisten la prueba de fuego del debate con las objeciones que se les plantean. Si no queremos que sean los dioses o ciertos hombres privilegiados los que usurpen la autoridad social (es decir., quienes decidan cuál es la verdad que conviene a la comunidad) no queda otra alternativa que someternos a la autoridad de la razón como vía hacia la verdad. Pero la razón no está situada como un árbitro semidivino por encima de nosotros para zanjar nuestras disputas sino que funciona dentro de nosotros y entre nosotros. No sólo tenemos que ser capaces de ejercer la razón en nuestras argumentaciones sino también -y esto es muy importante y quizá aún más difícil- debemos desarrollar la capacidad de ser convencidos por las mejores razones, vengan de quien vengan. No acata la autoridad democrática de la razón quien sólo sabe manejarla a favor de sus tesis pero considera humillante ser persuadido por razones opuestas. No basta con ser racional, es decir, aplicar argumentos racionales a cosas o hechos, sino que resulta no menos imprescindible ser razonable, o sea acoger en nuestros razonamientos el peso argumental de otras subjetividades que también se expresan racionalmente. Desde la perspectiva racionalista, la verdad buscada es siempre resultado, no punto de partida: y esa búsqueda incluye la conversación entre iguales, la polémica, el debate, la controversia. No como afirmación de la propia subjetividad sino como vía para alcanzar una verdad objetiva a través de las múltiples subjetividades. Si sabemos argumentar pero no sabemos dejarnos persuadir hará falta un jefe, un Dios o un Gran Experto que finalmente decida qué es lo verdadero para todos. Probablemente tendremos que volver más adelante sobre esta cuestión de lo racional y lo razonable. De momento, creo que basta lo dicho. Recapitulemos. Acosados por la muerte, debemos pensar la vida. Pensarla, es decir: conocerla mejor a ella, a cuanto contiene y a cuanto significa. Tenemos múltiples fuentes de conocimiento, pero todas han de pasar la criba crítica de la razón, que verifica, organiza y busca la coherencia en lo que sabemos... aunque sea provisionalmente. Pero la vida está llena de preguntas. ¿Por cuál empezar, tras habernos preguntado cómo responderlas? La primera de todas bien puede ser ésta: ¿quién soy yo? O quizá: ¿qué soy yo? Da que pensar... ¿Cuál es la pregunta previa a las restantes preguntas de la vida? ¿De dónde nos viene lo que creemos saber? ¿Podemos estar medianamente seguros de tales conocimientos? ¿A qué llamamos razón? ¿Cuál es la relación entre la razón y la verdad? ¿Cuánto hay en la razón de subjetivo y cuánto de objetivo? ¿Se puede compartir la razón y la verdad con otros, quizá con todos? ¿Cuáles son los argumentos de los escépticos y cómo se les puede responder? ¿En qué consiste el relativismo? Si todo es relativo, ¿será el relativismo relativo también? ¿Podrá llegarse a la Verdad sin utilizar la razón, por fe o por intuición, quizá por una corazonada? ¿Por qué no puede haber una razón muda y qué tiene que ver «conversar» con «razonar»? ¿Tiene implicaciones políticas el método racional de llegar a la verdad? Para utilizar correctamente la razón ¿basta con ser racional o hay que ser también razonable? Puedo ser racional contra mi prójimo pero ¿puedo ser razonable contra los demás? ¿Consiste la democracia en el derecho a defender públicamente las propias opiniones o en la obligación de tenerlas a todas por igualmente válidas? ¿Es irracional o humillante dejarse convencer por los argumentos racionales?