

PERPLEJIDAD, HERMENEUTICA Y FRONTERA

Jesús Ríos Vicente

Universidad de A Coruña

“Puede afirmarse, sin duda, que en el origen de una búsqueda filosófica siempre hay un extrañamiento, una cierta actitud de no considerar lo que hay como resuelto, de no encontrar natural lo dado que el futuro filósofo encuentra ante sí”.

(Marcel, 1971: 43)

PRIMERA REFERENCIA

Con estas palabras de Gabriel Marcel –uno de los “extrañados”- introducimos estas reflexiones que tratan de conjugar los términos “Perplejidad”, “Frontera” y “Hermenéutica”.

Y lo hacemos recurriendo a Filósofos y poetas, los grandes “perplejos” y los grandes “exiliados” (“el exilio hay que merecerlo, dice María Zambrano”), los habitantes de la “frontera”.

De acuerdo a las palabras iniciales parece que “Toda filosofía nace de la perplejidad, es siempre un pensamiento interrogativo. En Marcel ciertamente la actitud filosófica es de *perplejidad*. El la llama extrañamiento. El hombre se extraña de sí mismo y de las cosas, de cómo aparecen las cosas:

“Acabo de usar –dice Marcel- la palabra actitud, cuando antes había hablado de experiencia. En realidad no existe aquí ninguna contradicción. Porque para la conciencia la actitud de que estamos hablando sólo puede revelarse en cierta forma de reaccionar frente a lo que podríamos llamar su situación fundamental” (Marcel, 1971: 23).

(En el título francés Marcel habla de “sagesse tragique et son audelá”, como si estuviese ya adelantando, sino lo inútil de la búsqueda, sí la dificultad de recuperarnos de ese estado de Frontera).

¿Cómo es esta reacción y ante qué realidad?

“Quizá podría definirse como un extrañamiento que tiende a convertirse en una inquietud”. Comprendemos mejor esta disposición de modo negativo: “Ante todo consiste en no tomar la realidad como ya ordenada”, o como definitivamente ordenada. ¿Qué realidad? “Ciertamente no se trata de tal o cual fenómeno particular, cuya explicación nos preocupa. Lo que está en tela de juicio es la realidad en su conjunto”; o, más exactamente, es ese conjunto o esta totalidad lo que está en cuestión”. (Marcel, 1971: 23-24)

Marcel se plantea y hace hincapié sobre la MISTERIOSA RELACION entre el yo que cuestiona y el mundo sobre el cual ese yo se interroga. Al no ser ajeno a él, en la enajenación de las cosas, queda él enajenado. Es necesario salvarlas con nosotros. Recordad los versos de Rilke en la Novena Elegía:

¿Estamos aquí para decir: casa,
puente, fuente, puerta, vaso, árbol frutal, ventana,
a lo sumo: columna, torre?...
“Estas cosas que viven de su propio declinar
comprenden que tú las celebras; precederas,
nos confían su salvación, a nosotros, los más precederos”.
(Rilke, 1968: 99,101)

¿Dónde está el yo que cuestiona, en este mundo o fuera de él? Si estamos con las cosas “hay que decir que el espíritu filosófico es el que, en presencia del objeto, experimenta una suerte de impaciencia que puede convertirse en ansiedad”.(Marcel, 1971:24) ¿Por qué esta impaciencia y ansiedad? Porque “un espíritu filosófico no se acomodará fácilmente al hecho de que lo que nosotros llamamos realidad se nos hace presente siguiendo un orden de sucesión. Esto quiere decir que este orden –que en algunos casos puede parecer desorden- despertará sin duda en él una desconfianza,... la sensación de no encontrarse sobre un terreno firme”(Marcel, 1971:24), la sensación de saber que todo, y él mismo, está sometido al tiempo, de que todo se desvanece bajo sus pies.

Pero el pensamiento interrogativo no puede conformarse: seguirá investigando sobre sí, frente a toda apariencia, no puede existir algo seguro en sí, alguna certeza, fuera de toda forma de apariencia. Y si yo, que soy el lugar de estas apariencias, o donde se reflejan de modo más cruel, tiendo también a convertirme en otra apariencia más.

Marcel se pregunta si esta experiencia de inquietud y desasosiego frente a la realidad tiene valor aisladamente. Es preciso señalar que “experiencias filosóficas (o artísticas) diferentes pueden entrar en comunicación unas con otras; diría incluso que una experiencia filosófica, que no es capaz de acoger otra experiencia para

comprenderla y si es preciso para superarla, debe ser mirada como desechable”. Aquí nace, pues, la historia de la filosofía, como diálogo constante de unos pensadores con otros, diálogo comprometido compartiendo experiencias de mundo y de vida. Y que “es esencial a la experiencia filosófica, a medida que ella se elabora, el confrontarse con otras experiencias ya plenamente elaboradas y que en general se hallan constituidas en sistemas” (Marcel, 1971: 25)

Esto nos lleva, sin duda, a la idea de que ES ESENCIAL, para salir de la perplejidad o para volver de toda frontera, el concepto de TRADICION, porque nuestra perplejidad ha de contemplarse dentro y unida a la que otros sintieron ante las mismas o semejantes realidades, una vez desvanecido el “asombro” inicial.

Si bien esta experiencia de perplejidad comienza siendo necesariamente algo particular, “tiende en su desarrollo” a hacerse concertante, al implicar una comunicación viviente, un diálogo con otras experiencias elaboradas. Y no debe confundirse con la admiración o con el “estremecimiento” en presencia de grandes realidades misteriosas. La perplejidad parece ser consecuencia de una experiencia negativa. Por ello la situación de “exilio” y de “Frontera” en que el hombre se coloca. Y estas experiencias negativas pueden ser de muy distinto signo. Para Marcel es necesario “tomar conciencia, tan lúcida como sea posible, de la profunda confusión, casi siempre inarticulada, que experimenta el hombre en este medio técnico y burocrático, donde lo más profundo de sí mismo permanece no sólo ignorado, sino continuamente reprimido hasta su raíz” (Marcel, 1971: 34).

A partir de aquí comienza el camino de la filosofía, un camino que podemos calificar de “vuelta” hacia sí mismo y hacia las cosas, un camino “colectivo”, a veces por senderos erráticos, de “exiliados” del camino real y ordenado, porque nadie ha filosofado para salir de su estado de incertidumbre:

“es necesario comprender que no se pretende filosofar exclusivamente para uno mismo, para salir de un estado de incertidumbre o de turbación y con vistas a alcanzar un cierto equilibrio para la propia satisfacción.

Sucede más bien como si pretendiésemos tomar a nuestro cargo la inquietud o la angustia de otros seres que no conocemos personalmente, pero a los cuales nos sentimos ligados por una relación fraterna” (Marcel, 1971: 42).

Si la expresión “compañeros de viaje” no estuviese lastrada por egoísmos, segundas intenciones y abusos intolerables podría valer para designar a todos los que han emprendido el camino. Es mejor la expresión de Marcel: HOMO VIATOR, cargada de disponibilidad y apertura. A todos estos viajeros, vamos a convenir en ello, parece moverlos la búsqueda de la VERDAD. Pero en lo que no parece haber unanimidad es en la HERMENEUTICA a seguir, en cuáles sean las condiciones y los límites en que la aspiración a la verdad pueda quedar satisfecha. Desde luego que

esta hermenéutica debe ser AUTONOMA (la autonomía es el sello propio de la búsqueda filosófica) y a la vez VIGILANTE Y GENEROSA, teniendo presente estos dos presupuestos realistas:

+ que no puedo recuperarme a mí mismo más que a condición de recuperar la realidad a la que me ajusto

+ que la situación siempre es “aristada”:

“Sobra decir que (el filósofo) tiene que caminar sobre una arista y que al mismo tiempo está destinado a una cierta soledad. Y en cuanto a esta soledad, creo que no tiene que enorgullecerse. Representa incluso una tentación a la que debe resistir” (Marcel, 1971: 50).

SEGUNDA REFERENCIA : El intento de Husserl

Las palabras de Leszek Kolakowski, en su libro “*Husserl y la búsqueda de la certeza*”, nos introducen de lleno en el tema. Dice que Husserl, “al igual que la mayoría de los filósofos, durante toda su vida estuvo escribiendo el mismo libro, volviendo siempre al comienzo, corrigiéndose, luchando con sus propios supuestos. Y que la meta era invariablemente la misma: cómo descubrir el fundamento absolutamente incuestionable, inamovible del conocimiento; cómo refutar los argumentos de los escépticos, de los relativistas; cómo librarse de la corrosión del psicologismo y del historicismo; cómo alcanzar (en definitiva) un fundamento perfectamente sólido en el conocer” (Kolakowski, 1977: 12).

Este fue su intento. Pero piensa Husserl que también fue el intento colectivo de todo occidente, porque “creía que la búsqueda de la certeza era constitutiva de la cultura europea” y que su abandono llevarían a la destrucción de la misma.

¿Qué cuestiona la perplejidad? Sin duda alguna la “certeza de lo dado”, tanto a nivel físico, como en los ámbitos social y psicológico. Y no porque las cosas se oculten o disfracen, sino porque nosotros somos incapaces de descubrir su misterio. A veces su espontaneidad nos sorprende (“las cosas son una trampa”) debido a la experiencia negativa acumulada. “Es necesario por tanto destruir las certezas aparentes para obtener las genuinas, dudar de todo para librarse de toda duda” (Kolakowski, 1977:15).

Y esta tarea la emprendemos porque estamos convencidos de que es posible salir de la perplejidad, de que es posible llegar al conocimiento de las cosas. Porque, como dice Kolakowski, “una vez que nos entregamos al escepticismo nos negamos el derecho de comprender el mundo”(Ibídem: 25). Pero este convencimiento en el terreno racional, se ve afianzado en el terreno afectivo, puesto que la búsqueda se

convierte en algo compulsivo. Marcel habla de la “Fiebre” que afecta al que busca. Y ya es imposible suspender la búsqueda. Por ello el DETENIMIENTO en la frontera puede causar un “desfase” respecto del incesante “transcurrir” que la haga imposible o inútil. Como para el poeta, que en *La Crecida Noche*, sonó una hora: El tiempo es nuestro gran enemigo.

“Yo la conté demasiado tarde y se me pasó de largo” (Rilke, 1968: 173)

Son estas cuestiones, en esta soledad angustiosa del sujeto, en estas luchas entre las cosas y el hombre por ver si tienen sentido o es nuestra “vuelta” quien les dota de él, las que en definitiva ocuparon a Husserl y llenaron su obra de preguntas”. La Fenomenología puede ser ciertamente definida de diversas maneras, y de hecho lo ha sido. Para Husserl, sin embargo, incluía la reducción fenomenológica. De este modo podríamos preguntar: ¿es la reducción de verdad ontológicamente neutral? ¿Es sólo un método o decide también sobre cuestiones ontológicas? ¿Es un método reversible? ¿Nos permitirá el intento de fundar la objetividad del conocimiento (y de los valores) ubicándolos dentro de la subjetividad trascendental, el quitar alguna vez el paréntesis como impedimentos eternos, ligando para siempre el mundo con el sujeto reducido? (Kolakowski, 1977:59).

Todo parece indicar, según las conclusiones de Kolakowski, que el intento de Husserl, como el de otros muchos, termina en fracaso, reforzando la idea de “frontera” como “estado irreversible”.

Kolakowski hace tres observaciones:

“Primero, Husserl creía haber abierto el camino hacia la certeza en el sentido del conocimiento que es totalmente independiente de nuestra condición como entes biológica, cultural e históricamente determinados. Obtener esta independencia nos lleva a conquistar el puesto de los dioses, quienes pueden observar los espíritus humanos (empíricos) totalmente desde el exterior. Husserl reclamaba al mismo tiempo que volviésemos a una total frescura espiritual, a la posición de la “tabula rasa”, en la que nuestra visión del mundo no es perturbada en forma alguna por el lenguaje o por la herencia cultural. El quería de la filosofía que estuviese en contacto inmediato con las cosas mismas y que, al mismo tiempo, fuese una ciencia estricta – que fuese lenguaje comunicable. Estas dos tareas se contradicen.

En segundo lugar,” que sobre la base del desarrollo de la filosofía desde Husserl en adelante es posible sospechar que (tanto) si comenzamos por “el cogito” (en que podemos reconstruir el mundo solamente en cuanto correlacionado de alguna manera con la subjetividad, a menos que utilicemos algunos recursos lógicamente espurios; como si comenzamos por la cosa o “el ser” en el sentido de Parménides o Spinoza, las categorías aplicables a él no nos permiten describir la irreductible

subjetividad, este “milagro de los milagros”... a menos que lo constituyamos arbitrariamente junto al mundo”.

En ambos casos

“Es muy dudoso el que alguien haya tenido éxito en obtener un lenguaje que reúna estos dos puntos de vista: uno dirigido directamente hacia el “cogito” y el otro dirigido hacia las cosas. Es posible que la filosofía se halle fatalmente condenada a oscilar entre estas dos perspectivas, ambas arbitrarias y que se cierran mutuamente el paso”. (Kolakowski, 1977, 71).

“Finalmente, es posible sostener (...) que una búsqueda de certeza verdaderamente radical termina siempre concluyendo que la certeza es accesible sólo a la inmanencia, que la perfecta transparencia del objeto se halla sólo cuando el sujeto y el objeto (...) llegan a la identidad. Esto significa que una certeza mediatizada en palabras no es ya más certeza. Llegamos a la certeza, o creemos haber llegado a ella, solamente en la medida en que obtenemos o creemos haber obtenido una perfecta unidad con el objeto, una identidad cuyo modelo es la experiencia mística. Esta experiencia, sin embargo, es incommunicable; cualquier intento de transmitirla a otros destruye la inmediatez que se suponía constituir su valor, y consecuentemente destruye la certeza”.

Es también interesante reflejar en estas dos referencias –a Marcel y Husserl- el parentesco que una a la *Perplejidad* con la *sospecha* y el permanente estado de MALESTAR en que colocan al hombre. La perplejidad y la sospecha, de signo intelectual; el malestar, de condición afectiva. Seguramente la sospecha es anterior en el tiempo a la perplejidad como estado que de ella surge. La perplejidad encierra ya una confirmación de la sospecha, que siempre es un mirar más allá y por encima de lo que inmediatamente aparece o “se” nos muestra. La sospecha estaría del lado de la crítica, no de una apropiación lisa y llana de la historia. Y se produce más bien no respecto de las cosas, sino de los que manipulan las cosas. Hay por tanto detrás una conciencia, o una falsa conciencia, que muestra a las cosas como en un disfraz.

Tan acostumbrado está el hombre a tener esta experiencia de engaño y de segunda intención, que no se conforma en ningún sentido con la espontaneidad del mundo. Su sencillez, su estar ahí mostrándose es también sospechosa: no puede ser tan sencillo, es imposible que haya un obrar tan original. Entonces se puede producir “una falsa sospecha”. Es la larga experiencia de mentira y engaños humanos, el lugar de la falsa sospecha.

¿Cómo surge la sospecha?

Dice Ricoeur, en *Ideología y Utopía*, que en una situación de colapso intelectual somos presa de un proceso recíproco de sospecha (Ricoeur, 1994:194).

“Es lo que Mannhein descubre. Se produce la sospecha, porque no existe un criterio común de validez, porque pertenecemos a un mundo espiritual con sistemas de pensamiento fundamentalmente divergentes. Mannhein habla del “crepúsculo, intelectual que domina nuestra época”, “la unanimidad está quebrantada” y hay una “inevitable desintegración”.

Son estas palabras las que nos introducen en el segundo bloque de nuestro trabajo.

LA PERMANENTE FRONTERA

Es el estado permanente en que nos coloca la sospecha y la perplejidad, estado de EXTRAÑAMIENTO, de EXILIO, (de FRONTERA), de UTOPIA, que Marcel describe como SITUACION FUNDAMENTAL DEL YO y Otto Weininger como CRISIS.

“Lo incondicional, dice Marcel, radica en el hecho mismo de encontrarse allí, de tener quizá que amar, de tener por fuerza que sufrir; pero sobre todo (radica) en el hecho de saberse condenado a muerte. En consecuencia, nos encontramos estructuralmente situados más allá de un orden en el que, pensando los “pros” y los “contras”, sólo se puede decir que “quizá sea cierto que..., pero no es menos exacto que...”, es decir, que no tenemos certezas”.

Otto Weininger se suicidó a los 23 años, en 1903, pocos meses después de la publicación de “*Sexo y Carácter*”, el 4 de octubre en una habitación alquilada, en la misma casa donde había muerto Beethoven. “Un disparo en la niebla”, había dicho él de su personaje.

Para Franco Rella, en el “*Silencio y las palabras*”,... “la “mujer” y el “judío”, símbolos y figuras de la diferencia y por tanto de la crisis de la cultura y de la civilización de la racionalidad clásica, conducen, en el texto de Weininger, al abismo de la nada, a lo insensato que empuja a encontrar sentido y significado en otro lugar fuera del mundo, o en la muerte” (Rella, 1992:15).

Es ese “otro lugar”, ahora “nuestro lugar” que Cioran describe en *La Caída en el tiempo*, al que somos arrojados al ser expulsados del paraíso: fuimos lanzados al tiempo y a la libertad, pero también a la muerte.

Desde este punto de vista podemos ver con Ricoeur La FRONTERA COMO UTOPIA no sólo en cuanto pone en tela de juicio lo ya existente, sino que se nos muestra también como el “otro lugar” al que no podemos retornar y del que es imposible volver. Escribe Ricoeur:

“El resultado de una utopía es que ella pone en tela de juicio lo que existe actualmente; hace que el mundo real parezca extraño. Generalmente nos sentimos tentados a declarar que no podemos vivir de manera diferente de cómo lo hacemos ahora. Pero la utopía introduce ciertas dudas que destruyen lo evidente. Trabaja como la “epoché” de Husserl... que requiere que suspendamos nuestros supuestos sobre la realidad” (Ricoeur, 1994, 316).

Pero a la vez Ricoeur, desde el “concepto de Edén como un lugar al que podemos retornar”, ve la yuxtaposición entre “sospecha y recuerdo”, como si el punto inicial de la sospecha y todo el proceso posterior se enfocase hacia una “restauración” de lo “malversado”, de lo “tergiversado”, de lo “adulterado”, el retorno a un paraíso perdido.

Esta posible “vuelta” estará condicionando toda Frontera y va a marcar de un carácter mesiánico este vivir la misma. Sería significativo ver el tono “religioso” (místico) que adopta el lenguaje de Frontera.

¿Hasta que punto la frontera, que es “utopía”, es fundamentalmente un “recuerdo” como impulso de “RETORNO”? Desde luego parece serlo en la Frontera que llamamos “metodológica”. Es su razón de existir. Sin embargo, en la frontera que nos “atrapa y aliena”, ya no hay posible retorno. Se ha olvidado el origen y el “llamado”, que diría Marcel, ya no se escucha o es tan débil que se cree engañoso. Las luces del faro, que es lo real a separar y discernir, se van apagando en la bruma del mar y en la oscuridad de la noche. LOS POETAS LO SABEN BIEN y lo dicen mejor:

Así José Ángel Valente, en “*Fragmentos de un libro futuro*”:

“Todo se deshacía en el aire.

La historia como el viento dorado del otoño
 Arrastraba a su paso los gemidos, las hojas, las cenizas,
 Para que el llanto no tuviera fundamento.
 Disolución falaz de la memoria.

Parecía

Como si todo hubiera sido para siempre borrado.
 Para jamás, me digo.

Para nunca”. (Valente, 2000:19)

Y en otro lugar:

“Estábamos en un desierto confrontados con nuestra propia imagen que no reconocíamos. Perdimos la memoria. En la noche se tiende un ala sin pasado . Desconocemos la melancolía y la fidelidad y la muerte. Nada parece llegar hasta

vosotros, máscaras necias con las cuencas vacías. Nada seríamos capaces de engendrar. Un leve viento cálido viene todavía desde el lejano sur. ¿Era eso el recuerdo?” (Valente, 2000:38).

Fourier dedica muchas páginas al tema del “OLVIDO”. Este tema es también predominante en Nietzsche y en otros como Heidegger; nos hemos olvidado de algo y en consecuencia nuestro problema no es tanto inventar como redescubrir lo que hemos olvidado. En cierto sentido, todos los fundadores de Filosofías, religiones y culturas dicen que están exponiendo algo que ya existía. Hasta los griegos (...) tenían la idea de que en el pasado hubo hombres sabios que lo sabían todo(...). Cuando Platón presenta nuevas ideas, dice que expone un “palaios Logos”, un antiguo “logos”. El nuevo “logos” es siempre un antiguo “logos”.

RETORNO E INVERSION

Nos preguntamos: ¿Acaso este no-retorno- en el caso de la frontera cerrada- está impedido por la sociedad, el orden, el miedo, que no permite la re-volución? Dice Ricoeur: “Este proceso de retorno a menudo estuvo acompañado por el esquema de la inversión. El olvido era una inversión, de manera que nosotros debemos invertir la inversión. El retorno es una re-vuelta. Como ya lo mencioné, esta noción de vuelta, “die Kehre”, no es rara en las filosofías modernas y Heidegger es un buen ejemplo de ello. Pero cuando el retorno es simplemente una inversión, representa el aspecto débil de esta inversión de supuestos vicios en virtudes, con lo cual nos encontramos en cambio ante un mero reemplazo”. (Ricoeur, 1994: 323)

El nuevo “logos” ha de ser necesariamente un antiguo “logos”, es decir, el prestigio de la tradición avala cualquier nueva aportación, decir el presente en la confianza y causalidad virtual de ese pasado.

LA FRONTERA COMO EXTRAÑAMIENTO (Y EXILIO)

El concepto de extrañamiento es importante en Hegel. Es central también en Marcel (“Extranjero”) y en Camus. Conlleva, inmediatamente se advierte, el peligro de ALIENACION, por el mismo estado de ser fronterizo, olvidando que es necesario salir de la perplejidad a que ha dado lugar la contemplación de las cosas.

¿Será este estado algo permanente del hombre y la mayor alienación será no poder recuperarse y volver a sí mismo, a su casa, después de la necesaria salida? La perplejidad nos lleva a un vaciamiento de lo dado en busca de algo nuevo que nos llene. Ricoeur dice (Ibidem: 76) que éste es un tema fundamental en la filosofía alemana: “La idea de vaciarse uno en algo diferente para convertirse en uno mismo”, idea que encontramos en toda la mística:

Dice Ricoeur que quizá los antecedentes se extiendan históricamente hasta S. Pablo, quien, en su epístola a los Filipenses, habla de Dios vaciándose en Cristo.

Toda la filosofía alemana refleja la función creadora de vaciarse de uno mismo para reafirmarse a sí mismo. Porque ¿qué se busca con el estado de fronterizo? El extrañamiento es el abandono de la cómoda seguridad de las certezas dadas a partir de la perplejidad que nos causan las disonancias de las cosas, sus contradicciones, para llenarnos de la “certeza imperiosa”. El extrañamiento puede ser NEGATIVO O POSITIVO. Puede ser tal que se produzca el GRAN SILENCIO –LA MUERTE, por vaciamiento total- sin nueva luz. Al fin la muerte no es otra cosa que un vaciar lo profundo de los ojos en la tierra, para, muy lentamente, desandar el camino hacia el principio. Pero puede ser también algo necesario para la “reapropiación de uno mismo y de las cosas. En todo caso supone siempre una APUESTA (San Agustín, Pascal) que se puede ganar o perder, quedando sin identidad. Las condiciones de la misma frontera la van a condicionar. Pero lo que está en juego es por qué hay “extrañamiento”. Según lo dicho

- + porque hay perplejidad ante las cosas y necesito retirarme de ellas para no verme comprometido con la pregunta.
- + porque necesito adquirir distancia de lo cotidiano y salvar a las cosas salvando al yo.
- + porque necesito reafirmarme en la salida necesaria de mí mismo y en la confrontación con el otro.

¿Cómo habría que entender esta reafirmación? No en el sentido hegeliano en que un primer término queda reforzado en extremo, anulando completamente el segundo, sino como conciliación enriquecedora de los contrarios, que son respetados en su diferencia, al estilo de Gilbert Durand. De no darse esta conciliación desaparecía todo optimismo metodológico.

LA FRONTERA, entonces ¿significa RUPTURA desde la perplejidad inicial?

Parece que si lo fuese no podría producirse la REAPROPIACION. Pero entonces la Frontera se convierte en puramente METODOLOGICA. En algunos casos, aun aparentando ser real, no pasa de ser estética o romántica, consciente el que la practica de que con ello tal vez se haga con un hueco en la historia, acostumbrado como está el hombre a valorar más los gestos que el contenido, las palabras que los estados anímicos reales que no llevan aparejada una expresión llamativa. Aquí la frontera se inclinaría más del lado sentimental y afectivo que intelectual.

Sin embargo, y sin dejarnos llevar por el gesto, la frontera supone no un estado transitorio, sino una verdadera RUPTURA REAL, incapaz el hombre de volver a sí mismo y de reagruparse con las cosas. Y habiendo partido de la máxima libertad en el desprendimiento y crítica inicial, puede convertir este extrañamiento metodológico en auténtica alienación, convirtiéndose él mismo en auténtico

“desterrado”, extranjero y extraño de un lado y de otro, a solas con lo escarpado y abrupto de la arista fronteriza en que se mueve. Es la esclavitud total y es la desesperación y es la muerte. Benjamin no pudo traspasar la frontera física hacia la libertad en la noche del 26 de septiembre de 1940.

Tampoco podía volver atrás, en la hostilidad de las cosas que había dejado. Sólo le quedó la oscuridad de aquella noche sin esperanza. Ya no había frontera: únicamente, el acabar sin permanecer, un viaje a ninguna parte. Y esa misma frontera de oscuridad sin salida ni luz vino a ser para Paul Celan la barandilla del puente Mirabeau, en el recodo oscuro y manso, en la madrugada cerrada del 20 de abril de 1970:

“Del sillar
del puente, del que
él rebotó
hacia la vida, en vuelo
de heridas, del
puente Mirabeau” (Celan, 1999: 9-10)

(Y el autor de “*La Caída en el Tiempo*”, Cioran, es otro ejemplo significativo)

Causas de la no recuperación del estado de frontera

-El desmoronamiento del sujeto (Foucaul).

Marcel, en *Filosofía para un tiempo de Crisis. Para una sabiduría trágica* (Marcel, 1971:232-233), así lo expresa:

“... la autenticidad del fuero interno, sobre todo a partir de Nietzsche, ha sido radicalmente puesta en duda. Hoy en día parece más que dudoso que sea factible para cualquier ser humano descubrir, liberar ese núcleo que hay en sí mismo y que se podría designar como su yo esencial. Y hay que confesar que esta especie de desmoronamiento del sí mismo es como una invitación indirecta a todas las intervenciones, a todas las intrusiones de la sociedad, por variadas que sean las formas que estas intrusiones puedan revestir”.

- El conformismo de lo inútil de la lucha, ante fuerzas contrarias poderosas, y lo trabajoso de la lucha.

... “Para el hombre de hoy, la sabiduría no puede ser sino trágica”. (Marcel, 1971:234)

- Sustitución del individuo por la sociedad, en que la personalidad del sabio está transferida a la sociedad:

“Pero no vacilaremos en responder que la idea de una tal transferencia se basa en una ilusión muy próxima al delirio. En efecto, la sociedad, sean cuales fueren los perfeccionamientos de que es capaz, no puede llegar a ser nunca un auténtico sujeto. Nunca será más que un casi, un seudo sujeto” (Marcel, 1971: 233).

Pero ¿hasta dónde puede llegar esta lucha trágica? (En Nietzsche degeneró en demencia) ¿Dónde están sus límites?

- ¿Es posible mantener la idea de Frontera (en un sentido radical) en este mundo de la técnica y sus desarrollos? El hombre debe tener siempre presente en nuestra conciencia la inseguridad fundamental que le afecta (Marcel, 1971: 235). Ante las técnicas: no basta, ni individualmente ni como grupo
 - + La complacencia en sí mismo, en una suficiencia falsa o en una autonomía de alto precio.
 - + ni tampoco su aceptación entusiasta, con valor redentor y un optimismo planetario no asentado en una fe ciega en la técnicas, sino fundado sobre una mística.

Los límites en que debemos mantenernos, para “hallar el sentido”, lo que sea la “sabiduría”, “en la búsqueda a tientas a que procedemos para intentar descubrir lo que pueda ser en la actualidad una sabiduría” (Marcel, 1971, 239)

- + un progreso puramente científico y técnico no puede contribuir por sí mismo a instaurar entre los hombres la concordia sin la cual no es posible ninguna auténtica felicidad.
- + pero por ello no podemos desconfiar de la ciencia y de las técnicas
- + Y sin embargo es necesario denunciar la ilusión de los que esperan de ellas lo que no pueden dar en ningún caso, es decir, conferir un sentido a nuestra vida.

Es este *sentido* el que LA SABIDURIA pretende descubrir.

(desde las seguridades filosóficas-no teológicas).

“... el pensamiento (...) se sitúa más allá de lo que llamamos la sabiduría, en una zona confusa y difícilmente delimitable en que ciencia y religión intentan conjugarse”.

La angustia está ligada a la mortalidad, contempla, como en Heidegger, la inmanencia de la muerte en la vida.

En la Frontera, parece que “no nos está permitido apartarnos de lo trágico”.

“El sabio está obligado a tomar posición frente a este dato esencialmente ambiguo de que la vida y la muerte son los aspectos indisociables”. (Marcel, 1971: 211). Y desde la *inseguridad fundamental* del hombre el “saber” que nos saca de la frontera se presenta más como “una aspiración” que como un “estado”. Y esto siempre desde una “vigilancia indefectible”.

Y esta inseguridad fundamental es mayor cuanto mayor es la abundancia de los medios técnicos puestos al servicio del hombre. El hombre trata de dominar esta situación, pero esta posibilidad parece como minada en su interior por fuerzas diversas.

Frontera entre Filosofía y Poesía

“Pero toda la cuestión –y hay que reconocer que en nuestros días normalmente se trata de eludirla, salvo, claro está, en el caso de Heidegger y los que a él apelan– consiste en saber si la sabiduría, cuando es algo más que un conjunto de recetas utilitarias y, en último término, técnicas, puede enraizar en otro terreno que no sea precisamente aquel en que tiene origen la poesía y en el que encuentra su alimento”. (Marcel, 1971: 243).

Mas todo esto parece llevarnos a una conclusión bastante escéptica: tal vez no se pueda salir del “estado de Frontera” y el hombre haya de quedar en esta” aspiración, que en definitiva es la Filosofía:

- el hombre está condenado a la inseguridad
- esta inseguridad ¿no es incompatible precisamente con la maduración que parece implicar toda sabiduría digna de tal nombre?
- Porque no se es sabio, sino que se tiende a serlo.
- Entonces ¿no nos lleva esto simplemente a la angustia?
- Conclusión por tanto negativa.

Pero hay también una conclusión positiva: el principio de la sabiduría está en rechazar el ego y los poderes técnicos como principio ordenador del mundo.

Este rechazo es sin duda el principio de la sabiduría. Se trata de una humildad fundamentada en la razón y que es como la contrapartida de la iluminación que acompaña a todo acto de comprensión.

Sin esta humildad, la VUELTA ES IMPOSIBLE.

El “*exiliarnos*” es fácil (aun contando con todo lo que dejamos, afectiva e intelectualmente). LO DIFÍCIL es volver sin certezas (sin riquezas) inermes y casi derrotados, y aceptar lo dado, aquello a lo que renunciamos, aunque ahora se revista de nuevos brillos e ilusionantes promesas. Porque la experiencia de la perplejidad y la duda, de lo engañoso está ahora más reforzada.

Nunca, además, hay tiempo para un “segundo exilio”. Es difícil y doloroso volver, “porque en todo hombre y en todos los filósofos, su “*pars destruens*” se mostró más fuerte y más convincente que su creencia en haber descubierto un campo propio de certeza. Ello parece ser el destino común de los filósofos”. (Kolakowski, 1977, 51)

Tiempo y Frontera

Interesante sería dedicar un capítulo a estudiar cómo *influye el tiempo*, por un lado, y la *experiencia y maduración psicológicas* del individuo en esta *posibilidad de vuelta*. Y si una de las principales causas de la *imposibilidad* no es la COMPLACENCIA DEL INDIVIDUO y la RENTABILIDAD afectiva y efectiva de su situación de Frontera, sabedor el hombre, consciente o inconscientemente, de que su extrañamiento es martirio y heroicidad para los no-exiliados. ¿La valentía hacia el “no-lugar” que es la muerte se convierte en cobardía de la vuelta a lo dado.

El tiempo de Frontera puede –por la complacencia- ser un “tiempo detenido”, un “tiempo místico”, tiempo de “vejez” o “tiempo de infancia”, en que, en todo caso, se da un alejamiento del transcurrir y acontecer de uno mismo y de las cosas.

“Tiempo místico” y “tiempo detenido” que es una trampa, la negación del tiempo y, en consecuencia, la negación del hombre, historicidad y temporalidad, convertido ahora en puro “deshecho”, “trasto inútil” y objeto de anticuario y arqueólogo. Tal vez esté aquí la acusación más grave en los tiempos actuales a la filosofía. Y tal vez estemos ahora convirtiéndonos por ello en puros “arqueólogos” del saber, incapaces de dar “sentido” a la meta y a lo que me pudo causar más “perplejidad”, pero que, estoicamente –las cosas son como son- pudo más mi “precipitación” que mi atención.

LA HERMENEUTICA, otro intento de “vuelta”

Importa ahora detenernos en el “particular” intento (acaso “universal” intento) que la hermenéutica ha hecho para volver a las cosas y deshacer el “concepto pesimista” que los hombres tienen en cuanto a la posesión del saber y su transmisión:

a/ Un ejemplo gadameriano de Hermenéutica

Ya Heráclito decía que “Los hombres no han llegado al conocimiento de este “*logos*” que ha existido desde siempre, ni antes de haber oído hablar de él ni tampoco después. Pues, viniendo todas las cosas a la existencia según este “*logos*”, los hombres parecen gentes inexpertas, cuando ensayan palabras y actos tales como los que yo escribo detalladamente, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y expresando cómo es. Se les escapa lo que los hombres hacen en estado de vigilia,

igual que se les escapa lo que realizan durmiendo. (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1).

Y Parménides avisa que los caballos “se han lanzado por el camino famoso de la divinidad que conduce al hombre sabio a través de todas las ciudades”, es decir a través de todas las opiniones y experiencias no definitivas. Y que es una gran suerte el haber tomado “este camino tan alejado de los caminos frecuentados por los mortales”(Frag. 1), donde vagan errantes los hombres ignorantes, de doble cara”. (Frag. 6). Sólo el amor a la justicia y a la verdad guía a los primeros.

Y es a través de Maimónides –el cordobés Mosé ben Maimón– en su “*Guía de Perplejos*”, que vamos a desarrollar este particular intento de Hermenéutica gadameriana, pues estamos convencidos que la “*Guía de Perplejos*” es una aplicación –“previsa merita”– de la misma, en que TRADICION Y MODERNIDAD se conjugan de forma admirable.

Es curioso –y significativo también– que Parménides hablase de los caminos “donde vagan “*errantes*” los hombres ignorantes. El segundo término de la “*Guía de Perplejos*”– Mòrèh nebùkîm– fue traducido por Munk como “égarés” (en español: “descarriados”, perdidos y fuera de los caminos “reales”). Parece que dicha traducción no pertenece ni al original árabe de la obra ni a la versión hebrea (Alha’irin y nebùkîm, respectivamente) y que es preferible la traducción de “*perplejos*”, situación que afecta a la mente –confusa, vacilante, embarullada– y a la voluntad– indecisa e irresoluta respecto del obrar–. Esta fue la acepción que empleó Maimónides.

David Gonzalo Maeso, traductor de la obra al español, dice que el traductor hebreo eligió también el participio “nebùkîm” (del verbo “bùk” que significa “desconcertarse”, desorientarse, encontrarse perplejo, confuso, embrollado, andar errante, teniendo presente la expresión del Exodo, 14,3: nebukîm hem ba-‘ares, andar errantes, por la tierra, y que Nácar-Colunga tradujo “perplexi sunt viae ignari”. (Maimónides, 1994: 16-18).

“El Sefardí” Maimónides –así firmaba– (¿qué acentos de actualidad tiene este calificativo, en un momento de confrontación entre las culturas árabe, judía y occidental o cristiana!) (Córdoba 1135, El Cairo, 1204) se propone dar reglas para salir de la “perplejidad” y mostrar el camino que lleve a la certeza, como modo de “aquietar” nuestro ánimo.

Y lo hace con una obra de “exégesis escrituraria”, es decir, de Interpretación o hermenéutica de la Sagrada Escritura, pero desde la Escritura misma, dejando hablar a los textos. Explica la verdadera ciencia de la Torá o Ley, sus dificultades, sus secretos, comenzando siempre por la elucidación de los términos y la aclaración de los símbolos (Maimónides, 1994: 20).

Pero la “Guía de Perplejos” es mucho más que un Tratado de Hermenéutica bíblica. Porque “la obra no va dirigida ni a los filósofos, ni tampoco a los ayunos de toda formación intelectual, sino más bien al círculo de estudiosos que se ven “desconcertados” por ciertos problemas que aparentan contradicción entre la religión y la filosofía o simplemente la razón natural, extremos ambos que la *Guía de Perplejos* se propone acordar”. (Ibidem,15)

“Seguro estoy de que todos los principiantes que no hayan efectuado todavía estudios especulativos sacarán provecho de algunos capítulos del presente tratado; pero los hombres ya formados, imbuidos en el estudio de La Ley y que, como ya dije, se sienten perplejos, sacarán fruto de todos los capítulos, cuánto se alegrarán y qué placer experimentarán con su lectura”.

Su propósito adquiere así un carácter universal, como respuesta a la urgente pregunta ¿qué puedo saber?, convencido de que mi saber es limitado, respecto de un “saber absoluto”, y que necesita alguna clase de *iluminación*.

b/ Disposición, deseo y competencia. Momentos del Método

En las primeras palabras de la Introducción declara ya Maimónides la “disposición” que ha de tener el que ha de salir de la “perplejidad”:

“... mi aprecio hacia tu persona se acrecentó por tu gran afición al estudio, y por descubrir en tus poemas decidida inclinación a lo especulativo...” (Maimónides, 1994: 53)

Ya Parménides nos habló del “deseo” para salir de la perplejidad:

“Los caballos que me llevan me han conducido a donde deseaba mi corazón” (Fragm.1).

Pero esta “búsqueda” ansiosa, que hace soportable el camino –a veces largo por la espera (recuérdense los versos de santa Teresa

“Vivo sin vivir en mí
y de tal manera espero
que muero porque no muero”) –ha de ir acompañada de la

“suficiente capacitación”. El maestro podrá sin cuidado depositar sus semillas, sabedor de que el tempero de la tierra es suficiente:

“... se reafirmaron en ti mis esperanzas, al verte capacitado para declararte los misterios de los libros proféticos y en condiciones de comprender lo que cumple a los perfectos” (Maimónides, 1994: 54)

Parece, pues, que la capacitación –de orden especulativo- no es suficiente. Que ha de estar uno en condiciones de comprender lo que cumple a los perfectos. No porque lo sean, sino porque les será dado el saber de acuerdo a su deseo, a su búsqueda desinteresada, a su corazón limpio. Sólo los “perfectos” pueden comprender los misterios de la Sagrada Escritura, lo que les está permitido –por su naturaleza- comprender.

Desde el principio es consciente Maimónides de su propósito: dar reglas de interpretación de lo oculto. Hasta donde se pueda desvelar y se deba desvelar, porque no todo ha de ser descubierto al ignorante.

Es ahora, en este momento “psicológico” del método –vista la disposición y la capacidad- cuando Maimónides trata de evitar el *bloqueo* que puede causar la “perplejidad”:

+ la decidida inclinación a lo especulativo, que aumenta conforme se practica

“Empecé, pues, a iniciarte en ellos (los misterios), y observé que inquirías más y más, insistiendo en que te explicara cuestiones metafísicas y te dilucidara lo que al respecto opinan los mutacálimes” (Maimónides, 1994: 54)

+ el estar acuciado por la necesidad de saber más

+ el saber ya un poco, gustando ya las mieles de la sabiduría y recogido de diferentes maestros...

+ la confusión que puede generar el lenguaje lleva al estado mental de la PERPLEJIDAD y de la Estupefacción:

“Me di cuenta sabías algo sobre el particular, aprendido con diferentes maestros, y te hallabas perplejo, poseído de estupefacción; tu noble espíritu te urgía a “encontrar el objeto de tus anhelos”. (Ibídem; Ecl. 12,10)

E inmediatamente trata Maimónides de APACIGUAR ESTA URGENCIA, porque toda precipitación lleva aparejados el error y la equivocación:

“Yo no cesaba de disuadirte, recomendándote abordar las cosas por su orden, pues mi intención era que la verdad se fuera asentando en ti por sus pasos, y la certeza no llegara como por casualidad”(Ibídem, 54).

Descartes, retirado en su alojamiento de Neuburg, cerca de Ulm, a orillas del Danubio, y al calor de la confortable estufa (“poële”) sonreía; y Bacon; y Galileo; y Campanella; y Luis Vives: Toda precipitación lleva aparejado el error. Para evitarla

es necesario abordar las cosas con orden, una a una, yendo de lo más simple a lo más complejo. De este modo evitaremos muchas causas de error y la verdad se irá posesionando del espíritu por sus pasos contados. Y la certeza, como estado de ánimo contrario a la perplejidad, se alcanzará de un modo natural, no por casualidad.

c/ Hermenéutica de la explicación

Pero, “apaciguar esta urgencia” puede contrariar al discípulo. La actitud de Maimónides no es nada dogmática, tratando de establecer y de aplicar principios hermenéuticos que han de regir la explicación. No impone, sugiere únicamente, trata de motivar a que cada uno investigue por sí mismo, trasladando la responsabilidad de la búsqueda al discípulo mismo. En una palabra, despierta la atención:

“En mis escritos talmúdicos ya expuse algunas normas generales sobre este asunto, despertando la atención sobre múltiples cuestiones” (Maimónides, 1994: 56)

DESPERTAR LA ATENCION: sólo eso. Como si dijese: de nada sirve el señalar los principios si por una descuidada atención el lector o el oyente no los interioriza. Sócrates procedía así. Y a la vez, dice Maimónides, la cautela en la exposición y explicación ha de ser máxima, pensando que no todo se puede explicar a todos, en particular, las cuestiones más metafísicas. ¿Qué razones pueden llevar a Maimónides a identificarse con esta precaución extrema de no exponer la Merkabah ni siquiera a uno solo, salvo que se trate de un auténtico sabio que comprende por sí mismo?

“Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir al designio divino –cosa por otra parte imposible-, el cual encubrió a la masa general las verdades tendentes a la aprehensión de la divinidad, conforme a la sentencia. “los arcanos de Yhwh son para los que le temen” (Salmo 25, 14; Maimónides, 1994: 56)

El designio divino coincide aquí con lo que nuestra naturaleza alcanza, siendo imposible en la realidad contravenirlo, la postura realista será la de aceptarlo. De otro modo o será un empeño vano o un empeño utópico. En todo caso estaría fuera de aquellos a quienes se abren los arcanos de Dios: “los que le temen”. No con un temor paralizante, sino reverencial y que reconoce las distancias.

Con seguridad reside aquí, en esta imposibilidad de reconocimiento de nuestra realidad, la dificultad primera de poder volver de la “Frontera”: Empeñados en lo utópico de nuestra lucha, cómodos en el “dulce” sabor de sentirnos diferentes, casi únicos.

La atención, la cautela y el detenimiento son necesarios a la explicación. Y también el guardar, como hemos visto, este designio divino que se acomoda a lo que

nuestra naturaleza es. Por ello no deben exponerse directamente tales cuestiones en un libro, porque equivaldría a explicarlas a miles de individuos. Esta dificultad hace que no puedan exponerse tal como son en la realidad.

“Por tal motivo esas materias aparecen en los libros proféticos también bajo alegorías, y, a ese tenor de los libros sagrados, los doctores (¡bendita sea su memoria!) recurren a enigmas y alegorías, porque son asuntos relacionados con la metafísica, en la cual están integrados”(Maimónides, 1994:56).

Quedan así, mutuamente implicados, los dos objetivos que Maimónides se plantea en la “*Guía de Perplejos*”, y en toda explicación e iniciación posibles:

Primero, sacar al hombre de la “perplejidad” y de la EXTERIORIDAD o EXTRAÑAMIENTO en que le coloca la ley (el orden y lo dado).

Segundo, necesidad de explicar “el lenguaje”, primer obstáculo a la certeza o primera causa de la perplejidad, consciente de que “lo arcano” sólo puede explicarse mediante alegorías.

Así declara Maimónides el primer objetivo:

“La razón de ser del presente tratado en toda su integridad, y de todos sus similares, es el estudio científico de la Torá en su auténtico sentido, o más bien ilustrar al hombre religioso en cuya alma está anclada la verdad de nuestra ley como objeto de creencia, que se muestra perfecto en su religiosidad y costumbres, ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos, y al cual la razón humana atrae y guía a sus dominios; pero se encuentra desorientado por la exterioridad de la Torá y aquello que siempre entendió u otros le imbuyeron respecto a dichos términos polivalentes, metafóricos o anfibológicos, reducido a un estado de perplejidad y confusión”. (Maimónides, 1994:55)

Pero este objetivo mediato no se alcanzará si no se cumple otro inmediato: la necesidad de “explicar las alegorías ocultas que encierran los libros proféticos, sin clara evidencia de que lo sean, y que, en cambio, el ignorante o el irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno”.

Tanto éste, como el instruido, si las interpretan en su aparente significación, caerán en honda perplejidad.

“Pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido que se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad. Por ello titulé el tratado *Dalalat al-ha’irin*, “*Guía de Perplejos*”. (Ibídem, 54)

d/ Dificultad en la transmisión del saber

Pero advierte Maimónides que es muy difícil transmitir lo que uno ha intuitido y es imposible transmitirlo sin metáforas. De ahí la absoluta necesidad de explicar el lenguaje, y en particular el lenguaje metafórico, porque sólo en éste nos ha sido dado lo que podemos “entrever” de lo “arcano”.

“Has de saber que cuando un hombre cabal, conforme al grado de su perfección, desea expresarse de palabra o por escrito sobre lo que ha captado de estos misterios, no le es posible exponer ni siquiera lo que haya aprendido, con absoluta claridad y orden, como lo haría en otras ciencias...

Por el contrario, le sucederá al instruir a los otros, lo mismo que cuando lo aprendió para sí, a saber: el asunto parecerá iluminarse y en seguida se obnubilará, como si tal fuese su naturaleza, tanto en lo mucho como en lo poco. Por tal motivo, todos los grandes sabios metafísicos y teólogos, amantes de la verdad, al explicar algo sobre esta materia, siempre recurrían a alegorías y enigmas, incluso desarrollando esas alegorías en todas sus especies y géneros...

En consecuencia, pretender enseñar sin alegorías ni enigmas origina oscuridad y restricción verbal equivalentes al uso de las mismas, como si los sabios y doctores fueran guiados al respecto por la voluntad divina, al igual que los determinan sus disposiciones físicas”. (Maimónides, 1994: 57)

Se origina así una especie de *Determinismo psíquico*, en paralelo al Determinismo físico que el hombre sufre, de la *verdad* respecto del lenguaje y del *sabio* respecto de Dios. No usar el lenguaje metafórico produce oscuridad y restricción mental, porque no podemos “conocer” abiertamente estos misterios; porque no podemos declararlos con palabras directas. La única posibilidad es usar “metáforas” que declaren “aproximadamente” lo entendido.

El lenguaje y su explicación serán, pues, la llave de lo arcano, la “clave”, para adentrarse en lugares cuyas puertas están cerradas. Cuando éstas se abran y se haya penetrado en su interior, las almas encontrarán en ellos reposo, los ojos deleite, y los cuerpos, solaz de sus fatigas y trabajos. Finalidad práctica, sosiego y quietud que da la certeza de la verdad poseída. Se ha traspasado ya el umbral, borrado toda frontera:

“Entrado se ha la esposa
 en el ameno huerto deseado,
 y a su sabor reposa,
 el cuello reclinado
 sobre los dulces brazos del amado”

[*Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz]

e) Hermenéutica de la recepción

Paralela a la Hermenéutica de la transmisión del saber y su dificultad está la Hermenéutica de la recepción, ya aludida en páginas anteriores.

Se detiene aquí Maimónides en señalar, reiteradamente, que hay cosas perceptibles que el humano intelecto está capacitado, por su naturaleza, para comprender; pero que también hay otras que es absolutamente incapaz de aprehender, también por naturaleza. Y que su capacidad no es infinita, dado que tiene un límite infranqueable.

Sentado esto, señala, con Alejandro de Afrodisia, las causas del “*desacuerdo*” y del “*disentir*” sobre un mismo asunto:

- primera, el afán de sobreponerse y primar, que impide al hombre la percepción de la verdad en su autenticidad.
- Segunda, la sutileza y obscuridad del objeto mismo debatido y la dificultad de captarlo.
- Tercera, la ignorancia del perceptor y su impericia en aprehender incluso aquello que es perceptible.

Maimónides añade una cuarta:

- La costumbre y educación, dado que es connatural en el hombre sentir amor y atracción hacia aquello que le es familiar (Maimónides, 1994: 103).

Se inscribe así Maimónides en la larga lista de Filósofos del Método que insistieron con vehemencia en las diversas causas de error, ídolos o prejuicios a los que estamos fervientemente adheridos. Algunos de estos “prejuicios”, lo advertirá más tarde Bacon, provienen del *lenguaje*. En evitarlos y deshacerlos ocupa la mayor parte del tiempo nuestro autor:

“El lenguaje empleado en esta obra no lo ha sido al azar, sino con toda exactitud y extremada precisión, procurando no dejar ningún punto oscuro y sin aclarar. Nada se ha dicho fuera de lugar, sino para explicar algo que está en el suyo propio. No abordes su lectura a través de tus prejuicios, pues yo saldría perjudicado y tú no te beneficiarías” (Ibidem, 62).

Señaladas las causas subjetivas de error en la recepción del saber, indica ahora Maimónides las que provienen del estudio directo de las verdades metafísicas, que cohíben la iniciación a la enseñanza. Son cinco:

- Primera causa: Dificultad, sutileza y profundidad de la materia en sí misma, según lo dicho: "Lejos se queda lo que estaba lejos y profundo; lo profundo ¿quién lo alcanzará?" (Ecl. 7, 24).
- Segunda causa: Común deficiencia mental en los comienzos, dado que el hombre no alcanza desde un principio su última perfección, existente en él sólo en "potencia" y en los inicios le falta el acto.
- Tercera causa: Larga duración de los estudios preparatorios. El hombre experimenta un deseo natural de llegar hasta las cimas y, a menudo, se hastía de los preliminares, mostrándose reacio a su prosecución.
- Cuarta causa: Radica en las disposiciones naturales. Queda expuesto, e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales ..., y la perfecta racionalidad solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno.

Y esta causa, que insiste en las disposiciones temperamentales incompatibles con la perfección ética, se completa en otra, de mayor contenido social.

- Quinta causa: la ocupación requerida por los menesteres corporales, constitutivos de la "primaria perfección", particularmente cuando se junta al cuidado de la mujer e hijos, y aún más si a eso se añade el afán por las superfluidades de la vida que, debido a la vituperable conducta y malas costumbres, han llegado a ser una necesidad natural ineludible.

Concluye Maimónides que todas estas causas hacen que dichas materias sólo sean aptas para un corto número de individuos aislados y selectos y deba evitarse su enseñanza a la masa y al principiante.

f) Diversos grados de saber

De lo dicho se sigue que, en el terreno de las aprehensiones intelectuales, las diferencias son notables, distinguiendo Maimónides diversos grados de saber y haciendo de él algo colectivo.

- * nadie puede alcanzar la verdad de modo pleno:

"Ni pienses que tales misterios sean conocidos en toda su amplitud *por uno solo de nosotros*, sin que, a veces, la verdad brille hasta imaginárnosla tan clara como el día, pero otras la oscurecen la materia y la rutina hasta sumirnos en una noche lóbrega, como anteriormente estábamos" (Maimónides, 1994: 65).

- * A este tenor varían los grados de los hombres perfectos:

- unos están en la continua luz, envolviéndolos plenamente:

“Hay personas que ven centellear ese fulgor una y otra vez, como si la luz les envolviese sin intermisión ni tregua, y para ellos la noche es como el día, supremo grado de profecía, al que se refiere la expresión: pero tú quédate conmigo” (Deut. 53, 31)

frase última a la que claramente alude el episodio evangélico de la trasfiguración en el monte Tabor: ¡qué bien se está aquí!, transformación recogida ya en el Deuteronomio y Éxodo (34, 29) con la expresión “su faz se había hecho radiante” (Maimónides, 1994: 56).

Y es esta trasfiguración, en la luz y por la luz, la que recoge de nuevo san Juan de la Cruz, luz que hace perder todo sentido:

La luz guía al hombre hacia donde desea su corazón

“En la noche dichosa,
en secreto que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino lo que en el corazón ardía” [*Noche oscura*, 296].

Es luz que hace perder todo sentido

“En la interior bodega
de mi amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega,
ya cosa no sabía
y el ganado perdí que antes seguía” [Cántico, 282].

Y es, finalmente, luz que transfigura y embellece con el sólo mérito de su deseo:

“Cuando tú me mirabas
tu gracia en mí tus ojos imprimían;
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en ti vían” [Cántico, 287]

- Si unos hombres están en la continua luz, “los hay asimismo a quienes en toda su nocturnidad, ese relámpago relumbra una sola vez”, “con los que, entre una y otra fulguración, ven transcurrir intervalos mayores o menores [Maimónides, 1994: 57]

- Pero hay también quien no alcanza un grado tal, de tal manera que su noche sea iluminada por un solo relámpago. Maimónides piensa que la mayoría de los hombres pertenecen al último grado. Son los que no perciben la luz ni un solo día; que andan errantes en la noche; para los que la verdad se halla totalmente encubierta,

por manifiesta que esté; son también y, sin duda ellos sobre todo, los que no se dejan iluminar, en su engrandecimiento y empeño prometeico. Su estado parece irrecuperable.

g) Teoría de la Iluminación. Inspiración divina y Tradición

El presente apartado merece un mayor detenimiento y un trabajo especial, que dejamos para otro momento. Es un tema de gran tradición en Filosofía, de resonancias también socráticas, pero que de modo especial expone san Agustín el año 389, en su libro *De Magistro*, y con el que trata de superar “la frontera” entre Filosofía y Sabiduría, Filosofía y Religión.

En Maimónides *todo posible conocimiento y toda posible interpretación de la realidad requiere de una iluminación anterior por parte de Dios o de la Tradición*. No podemos “conocer” de verdad estos misterios y no podemos declararlos con palabras. En algún momento las palabras de Maimónides parecen conducirnos a una especie de “determinismo psíquico”, que él salva reconociendo a la naturaleza humana una cierta entidad y bondad, puesto que sólo se perfecciona aquello que ya tiene un cierto grado de bondad: “deseo de perfeccionarnos”; de igual modo se reconoce una cierta entidad y bondad a la sociedad: “Dios mejora mediante sus leyes positivas el estado de nuestra sociedad”. Esta cierta entidad, individual y social, es la que permite el juego de la libertad, en cuanto a aceptar o rechazar la ayuda e iluminación. Esta libertad la ve como disponibilidad o indisponibilidad.

Pero no sólo habrá que destacar la necesidad de la iluminación, sino también cómo aparece en los textos de Maimónides el “determinismo” de la verdad respecto de la tradición. Ciertamente en un sentido muy semejante a como aparece en *Verdad y Método*, de Gadamer. En éste la tradición ilumina nuestro presente y es, diríamos, “causa” única de nuestro conocimiento: causa virtual, no física ni mecánica [véase *El Acontecer histórico*, de Carlos Baliñas].

Reconoce Gadamer, en *Verdad y Método*, que la comprensión total es imposible, tanto respecto a la situación individual como respecto a la situación hermenéutica:

“El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero”.

Y respecto de la tradición:

“Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. Tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación ...; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión,

sino que está en la misma esencia del ser histórico que somos” [Gadamer, 1977: 272].

El presente no puede ser sin la tradición y la tradición sin el presente. Es esta tradición la que venera Maimónides y a la que apela siempre que se refiere a la Divinidad, a los Sabios y Doctores, al Saber: “El Altísimo ¡exaltada sea su memoria!”. “Los Sabios y Doctores, ¡bendita sea su memoria!”. Memoria de la Divinidad, de lo perfecto, recurso infinito, “arcano profundo”; memoria de los Sabios y Doctores, recurso inmediato, exaltación de la tradición y dignificación del conocimiento y del saber, al que considera Maimónides “el mayor bien”; memoria como algo necesario, individual y socialmente, sin la que es imposible el conocimiento.

OBRAS CITADAS

CELAN, P. 1999. *Obras completas*. Madrid. Trotta.

GADAMER, H.-G. 1977. *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme.

KOLAKOWSKI, L. 1977. *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid. Alianza.

MAIMONIDES. 1998 [1994] *Guía de Perplejos*. Madrid. Trotta

MARCEL, G. 1971. *Filosofía para un tiempo de Crisis* [*Pour une sagesse tragique et son au-delà*]. Madrid. E. Guadarrama.

RELLA, F. 1992. *El Silencio y las Palabras*. Barcelona. Paidós.

RICOEUR, P. 1994. *Ideología y Utopía*. Barcelona. Gedisa.

RILKE, R. M. 1968. *Elegías Duinesas y Poemas a la Noche*. Madrid. Rialp.

VALENTE, José A. 2000. *Fragmentos de un libro futuro*. Barcelona. Galaxia Gutenberg..