

Humanidad y humanidades, hoy: ¿con rumbo o a la deriva?¹

PALOMA GARCÍA PICAZO

(UNED)

«...la filosofía humanística y renacentista es más bien una actitud que una doctrina, una cultura más que un sistema.»

Miquel BATLLORI, *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos* (1987).

«...el saber aislado, conseguido por un grupo de especialistas en un campo limitado, no tiene ningún valor, únicamente su síntesis con el resto del saber, y esto en tanto que esta síntesis contribuya realmente a responder al interrogante *tínes dé hèmeîs* («qué somos»).»

Erwin SCHRÖDINGER, comentarios a la frase «*hèmeîs dé, tínes dé hèmeîs*» («¿Y nosotros, qué somos en el fondo?») de la *Enneada* IV (4,14) de PLOTINO, en *Science and Humanism* (1951).

«Todo aquel día... Blanquerna viajó a través de bosque. Al anochecer llegó a una bella pradera, bajo un noble árbol. Allí tomó Blanquerna su descanso, y durmió toda aquella noche. Antes del alba empezó sus oraciones, según su costumbre, y en la extrañeza y la soledad del lugar, y bajo los cielos y las estrellas, su alma estaba muy exaltada en la contemplación de Dios.»

Ramon Llull, *Blanquerna*
(escrita en Montpellier, 1283-1285)²

¹ Esta es la versión escrita de la conferencia dictada en el Centre Cultural «Blanquerna» de Madrid, el 3 de febrero de 2005, en la gentil compañía de las profesoras D.^a Victoria Camps y D.^a Julia Butinyà, con quienes tuve el honor de compartir mesa y palabra. Al tratarse de un texto de proyección oral, las citas y referencias son, en su inmensa mayoría, genéricas, quedando la bibliografía implícita, como es evidente, en el propio escrito.

² Cito por Frances YATES, *Ensayos reunidos, I. Lulio y Bruno*, México, FCE, 1990, p. 101. Se basa en la edición de S. GALMÉS del *Libre de Evast e Blanquerna (Els Nostres Clàssics)*, Barcelona, 1935-1954, luego vertida al inglés como *Blanquerna*, por E. ALLISON PEERS, Londres, 1925.

PARTE I. ALGUNAS COSAS EN TORNO A LAS HUMANIDADES

Un saber que se concibe como aventura

«Blanquerna-Llull», retirado a un bosque para dedicarse a la contemplación, asciende a través de la naturaleza hacia sus visiones. El *Arte* luliano elabora la estructura del universo en términos del *Círculo*, el *Triángulo* y el *Cuadrado*. Y es que, como refiere Frances Yates, el lulismo, a lo largo de los siglos, sin duda debe haber ayudado a formar el hábito mental que busca las explicaciones matemáticas o demostraciones de la realidad. No en vano, Descartes (1596-1650) dijo a su amigo Beeckman que su nuevo sistema universal de conocimiento, basado en la geometría analítica, debería tomar el lugar del *Arte* luliano. Ramon Llull fue un constructor de sistemas, según los esquemas elementales de la naturaleza, combinados éstos con los propios esquemas divinos formados por las *Dignitates Dei* (dignidades o atributos divinos), tal como giraban en las ruedas combinatorias de su *Arte* (F. YATES, *Ensayos reunidos I*, 1982, pp.86-102,15,72-75).

Llull nos sitúa ante el «hilo rojo» del saber, ante su urdimbre secreta. A partir de ahí, guiados por Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), podemos seguir su trayectoria, que discurre por la sapiencia infinita de Nicolás de Cusa (1401-1464) para arribar en la infinitesimal erudición de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) que, a su vez, alcanza a, por ejemplo, Werner Heisenberg (1901-1976, Premio Nobel de Física en 1932). Precisamente, en este año de 2005 se cumple el centenario de la publicación de la «Teoría especial de la relatividad» de Albert Einstein (1879-1955); en 1915 ésta reemplazó de forma definitiva a la «Teoría de la Gravitación» de Newton. ¿Qué sucedió de extraordinario en ese momento culminante del saber, la ciencia, la filosofía, las artes ... que es el período de cambio de siglo (*Jahrhundertwende*) comprendido entre los dos figurados paréntesis que forman el denominado «Círculo de Viena» y la «cultura de Weimar», en el área germanoparlante de la Europa Central? (V. KRAFT, *Der Wiener Kreis*, 1966; J. HERMAND y F. TROMMLER, *Die Kultur der Weimarer Republik*, 1988; L. RICHARD, *D'un apocalypse à l'autre. Sur l'Allemagne et ses productions intellectuelles, de Guillaume II aux années vingt*, 1976; A. PHELAN, *The Weimar Dilemma. Intellectuals in the Weimar Republik*, 1985; C. HEPP, *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende*, 1987). Repasar los nombres y las aportaciones de los científicos pertenecientes a este período —Erwin Schrödinger, Niels Bohr, Max y Hedwig Born, Albert Einstein, Wolfgang Pauli...— lleva a maravillarse ante lo que fue una verdadera constelación, equiparable a la del Renacimiento, que, dentro del máximo rigor científico, desarrolló una genialidad, una creatividad, una sensibilidad humana y estética, desde luego, únicas en su género (P. FOREMAN, *Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927. Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment*, 1984; F. RINGER, *The Decline of the German Mandarines*, 1969).

Un saber que se enuncia como «*unitas multiplex*» (Nicolás de Cusa)

Apasionante es, siempre, la lectura de ensayos y textos autobiográficos de estos científicos humanistas. El caso de Werner Heisenberg es muy expresivo. Fue *Gymnasiast*³ del Instituto Maximilian de Munich (*Max-Gymnasium*), durante un período de la historia alemana —y europea— marcado por una gravísima crisis de la sociedad y sus valores dominantes. La derrota del *Reich* guillermino en la Primera Guerra Mundial, el efímero aunque efectivo establecimiento de *Rätrepubliken* (Repúblicas de Consejos Obreros), según el modelo soviético, en diversas partes de Alemania, los enfrentamientos callejeros y la violencia desatada entre facciones políticas rivales, cada vez más escindidas en sus ramas extremas de izquierda y derecha, conducentes después a la implantación de los totalitarismos en Europa, la difícilísima coyuntura económica, agravada bien pronto con el *crack* de 1929, la inflación subsiguiente y el oneroso pago de las reparaciones de guerra prescritas por el Tratado de Versalles ... narrado esto en apurada síntesis de lo que son sólo algunos de los aspectos más representativos de aquella época, sirven para contextualizar aquí la experiencia contada por el propio Heisenberg como una de las más decisivas de su existencia.⁴ En julio de 1919, en plena revolución callejera, con sólo diecisiete años, prestaba servicio con las tropas acuarteladas en el Seminario Eclesiástico de Munich, enfrente de la Universidad. En la *Ludwigsstrasse* se escuchaban algunos títeres, no muy vehementes. Heisenberg no recuerda por qué fueron reclutados él y sus compañeros; todos los mediodías iban a buscar su almuerzo a una cocina de campaña instalada en el patio de la Universidad. Allí mantuvo algunas discusiones con un estudiante de Teología. Desde hacía varios años, cuando comenzó a conocer los primeros rudimentos de Física teórica ya estaba preocupado por la estructura de la materia, en concreto, por el modo en que podía realizarse su aprehensión «intuitiva» mediante las matemáticas. Le molestaba —incluso le irritaba— de un modo particular la burda manera en que esta cuestión se exponía y «explicaba» en un manual que mostraba la representación de los átomos como componentes mínimos e indivisibles de la materia, conectados entre sí —para obtener la necesaria «cohesión»— mediante un tosco sistema de «asas» y «ganchos». Pronto comenzó a interesarse por las teorías de Platón, pero también de Demócrito y Leucipo, que consideraban, como geniales precursores y como poetas o «creadores» inspirados, que los átomos «son las letras con las que está escrito el universo» (W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen I-II*, 1933).

En aquella mañana de julio de 1919, Heisenberg subió a la azotea de su acuartelamiento portando consigo el *Timeo* de Platón; lo leyó en griego. Como es sabido, el *Timeo* pertenece a la denominada «segunda época» del filósofo.

³ Esta condición era muy significativa en la Alemania de la época, ya que sólo en los Institutos de esa denominación, reservados a alumnos de cualificación sobresaliente, se impartía la lengua griega, lo que implicaba la lectura de originales clásicos.

⁴ Para conocer el contexto, propongo, además de los libros reseñados antes, estos autores y obras: Ö. VON HORVÁTH, *Jugend ohne Gott*, 1937; E. TOLLER, *Eine Jugend in Deutschland*, 1933; K. TUCHOLSKY, *Deutschland, Deutschland über alles*, 1933 y *Politische Briefe*, (1913-1935).

Para éste, el concepto de materia se resuelve en el de «forma matemática». Sus átomos no son estrictamente «materiales», sino que los concibe como formas geométricas, los llamados «sólidos regulares» por los matemáticos. En el *Timeo* se combina la geometría pitagórica con la biología de Empédocles, el fundador de la escuela médica de Sicilia, mediante una construcción matemática de los elementos en la que cuatro de los «sólidos regulares» (cubo, tetraedro, octaedro, icosaedro) se consideran las formas corpusculares de los cuatro elementos naturales (correlativamente, tierra, fuego, aire, agua). El quinto «sólido regular» —dodecaedro— comprendería el modelo de todo el universo, por ser el más parecido a la «forma perfecta» que es la esfera.

Esta lectura juvenil de Platón, directamente bebida de fuentes griegas, no «convenció» a Heisenberg en cuanto a criterios de científicidad estricta, cosa más que lógica, pero sí le «inspiró», como él mismo reconoce, liberándole de la asfixiante pseudoteoría enunciada en el burdo manual al uso. Y es él mismo quien dice: «no es posible cultivar la Física atómica moderna sin conocer la Filosofía natural de los griegos» (W. HEISENBERG, cita de uno de los artículos en apoyo de la educación humanística en *Das Naturbild der heutigen Physik*, 1955).

¿Qué malestar hay en la cultura?

Al tomar el ejemplo de Heisenberg mi intención es la de mostrar varias cosas. Una, muy evidente, es que el conocimiento de las lenguas clásicas no sólo no «estorba», sino que favorece el desarrollo cognitivo, lógico, racional, relacional, intelectual, de cualquier ser humano en las etapas de máxima receptividad y plasticidad de su mente, que son las que se corresponden con su educación denominada «secundaria» (Bachillerato y similares). Pensar otra cosa es concebir a la mente humana de un lamentable modo reduccionista, como si tratase, por tosca y vulgar comparación, de una especie de «disco duro» de memoria de un ordenador, atiborrado de datos que, llegados a un punto, no puede absorber ni procesar por saturación «material» y falta de «espacio». Esta concepción de la cibernética es, por su parte, errónea e inadecuada; apela a nociones específicas sobre «sistemas cerrados» y «sistemas abiertos», fascinantes en cuanto a virtual analogía entre «mente-máquina», cuestión sobre la que muchos tecnólogos convertidos en funcionarios disfuncionales —pocos metodólogos y, desde luego, ningún epistemólogo hay entre ellos, pues son mucho más refinados en cuanto a sus análisis— deberían reflexionar más, después de haber profundizado en los conocimientos que hoy representan la ciencia vigente en este campo (A. J. SANFORD, *The Mind of Man*, 1987; A. M. TURING, «Computing Machinery and Intelligence» en: *Mind*, vol.59, 1950, n.236; H. PUTNAM, «Minds and Machines» en: S.HOOK, *Dimensions of Mind*, 1960; P. W. ATKINS, *Creation Revisited*, 1992; J. P. CHANGEUX y A. CONNES, *Matière à pensée*, 1989; F. CRICK, *The Astonishing Hypothesis*, 1994; H. MATURANA y F. VARELA, *El árbol del conocimiento*, 1990; D. DAVIDSON, *Knowing One's Own Mind*, 1986, y *The Conditions of Thought*, 1988; P. NAVARRO, «Cybernetics: from Science of Control to Control of Science», 1989; J. IBÁÑEZ, «Descubriendo las trampas de Dios», 1989). Dicho de forma muy simplificada, la mente humana es un «sistema abierto», ca-

paz no sólo de incorporar *in-puts* y emitir *out-puts*, como cualquier sistema homeostático (o «en equilibrio»), sino de efectuar «transducciones» y dar «saltos cuánticos» o «cualitativos», procesadores y transformadores, a la par que adaptativos y evolutivos, del proceso de información que atraviesa, por así decirlo, sus «circuitos». El sistema de la mente humana es abierto, creativo, dinámico, plástico; en él se producen «emergencias», es decir, cambios profundos y transductivos con un elevado valor de supervivencia biológica y social (M. BUNGE, *Mente y sociedad*, 1989; E. MORIN, *Science avec conscience*, 1982; E. SCHRÖDINGER, *Mind and Matter*, 1958, 1959, 1967).

Aprender lenguas clásicas en una edad adecuada —*ergo* temprana— influye de forma positiva en la formación y educación del ser humano. Y aquí sitúo la segunda cosa que quiero exponer, centrada en la defensa del concepto alemán de *Bildung*, análogo en muchos aspectos al griego de *paideia*, que creo merece un poco de análisis y reflexión (W. JAEGER, *Paideia...op.cit.*).

Añejo es, como sabemos, el famoso ensayo de Sigmund Freud *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930). Provisto de un conspicuo pesimismo antropológico, Freud expuso su particular visión sobre la evolución de la condición humana desde los estadios de animalidad y barbarie hasta la cultura y la civilización progresivas mediante un complejo sistema psicológico en el que la inhibición de las pulsiones instintivas y pasionales se sublima en forma de pautas y normas sociales establecidas con arreglo a unas determinadas coacciones y compulsiones que, interiorizadas a través del proceso de la socialización y la educación, modulan el comportamiento individual tanto como el colectivo, logrando de esa forma instituir sociedades progresivamente más organizadas, eficaces, estables, duraderas y seguras. La conducta humana, inicialmente salvaje y feroz, se hace más aceptable y menos lesiva, al menos para los congéneres más cercanos, miembros de la sociedad en la que los individuos hallan su entorno. Esto, en términos evolutivos, es algo sumamente «útil» para la especie, pero genera en los individuos la necesidad de sublimar, mediante la hipóstasis del *Super-Ego*, ciertas apetencias primarias, propias de su naturaleza biológica, lo que produce en muchos sujetos un «malestar» cierto, en tanto que se ven forzados a reprimir, entre otras cosas, determinantes tan imperiosos como la *libido*.

Se parte aquí de una concepción de la *cultura* que, en gran medida, induce a considerarla como una costra o cáscara de «buenos modales» y convencionalismos, superpuesta a la íntima naturaleza primigenia del hombre, contrariándola incluso, como si éste ocultase en su interior un oscuro y tormentoso ser interno, similar a la metáfora del lobo revestido con pieles de cordero. Esta concepción un tanto fisicista y positivista de la *cultura* es válida en tanto que expresión de «espíritu de los tiempos» (*Zeitgeist*), si es que se opta por un enfoque filosófico idealista, pero se comprende mejor desde una perspectiva histórico-sociológica-semántica que contextualice su generación. El «malestar en la cultura» que puede afectar a las sociedades contemporáneas —a las occidentalizadas, al menos— ya más allá de la reflexión freudiana, prolongada, ampliada y enriquecida luego por Herbert Marcuse (*Eros and Civilization*, 1953), pero, sobre todo, por Norbert Elias (*Über den Prozess der Zivilisation*, 1939), cabe situarlo, en su condición post-moderna —con matices— como «cultura letal» o «cultura letárgica»,

en tanto que «Leteo» simboliza las «aguas del olvido» que marcaban el tránsito mortal a la horrible existencia fantasmal que los antiguos adscribían a la llegada al reino de Hades, después de atravesar la laguna Estigia junto al barquero Caronte, con la consabida moneda de pago en la boca⁵.

Cultura letal, cultura letárgica

La situación actual de la *cultura* es lamentable, en muchos aspectos, en tanto que la han convertido, entre otras cosas, en un comodín semántico que, junto con el empleo del término «filosofía», sirve para designar cualquier estupidez: «cultura» o «filosofía» de tal o cual empresa, para programar una campaña de publicidad o reajustar al personal o arropar una «OPA» hostil o amistosa, según sea. Lo peor es su condición de instrumento de *alienación* —o de «enajenación»,⁶ dicho en un castellano más claro— ya institucionalizado, que genera entre sus naturales productores y destinatarios, que son los seres humanos comprendidos en una sociedad dada, un malestar generalizado, persistente y conspicuo, pero de diferente origen al que señalaba Freud (T. W. ADORNO, *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, 1942-1968; H.-M. ENZENSBERGER, *Mittelmass und Wahn*, 1988; A. GLUCKSMANN, *La bêtise*, 1985; A. FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée*, 1987; G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporaine*, 1983; D. BAECKER, *Wozu Kultur?*, 2001).

La noción «alemana», «ilustrada» —o *aufgeklärte*— de *Bildung*, difícilmente traducible al español si se quiere conservar su sentido y su ánimo en plenitud, se deriva del verbo *bilden*, que es crear, formar, construir, configurar, conformar e incluso informar —y ahora se verán otras implicaciones de esto—, que, a su vez, se relaciona con *Bild*, que significa imagen, cuadro, representación, figura, estampa. *Bilden* es así «dar forma», en clara analogía con los términos aristotélicos de tan profunda raigambre en lo que fueron los buenos Bachilleratos de antaño —cuando lo fueron: si uno contaba con un buen profesor de Filosofía⁷— que planteaban la concepción por parte del Estagirita de dos estados del ser conceptuales como *hylé* (materia) y *morphé* (forma), construcción intelectual que escinde a la realidad en un ámbito de indeterminación y plasticidad adscrito a la materia sobre la que la forma imprime su sello y la determina con ca-

⁵ Las aguas de Leteo producían un sueño parecido al olvido, que hacía que las almas vagasen sin rumbo por el universo infernal; lo importante era beber las aguas de Perséfone-Core (la Proserpina latina), que procuraban la iluminación de la memoria en el Más Allá. De ahí la pasión mística puesta en los ritos eleusinos.

⁶ Debo esta corrección terminológica a Mario Bunge, que me honra desde hace algún tiempo con una correspondencia epistolar electrónica.

⁷ Sea esta Nota un homenaje al Profesor D. José Jiménez Rico, del Colegio Alemán de Madrid, que impartía clases de Historia y de Filosofía con insobornable inteligencia, rigor y sutileza. Tímido y pacífico, era un hombre de gran bondad y sentido del humor, que nunca quiso regresar a la Alemania donde estudió de joven para no ver los destrozos de la guerra. Su generosidad era tan grande que prestaba sus maravillosos libros, en ediciones originales alemanas e inglesas, para que los alumnos leyéramos en voz alta los fragmentos que él seleccionaba y luego los comentásemos en clase. Tuve la inmensa fortuna de ser su alumna entre los años 1966 y 1970.

racteres que devienen en esenciales. Un ejemplo perfecto lo brinda la alfarería: el artesano elabora la materia informe e indefinida que es la arcilla confiriéndole la forma deseada desde su propia inspiración e inventiva, o también moldeándola sobre un modelo prescrito.

Desde esta perspectiva analógica, la persona puede ser concebida también como un ser maleable y plástico, aunque de un modo indeterminista. El educando es un ser en perpetua transformación, evolución y desarrollo, que progresa desde una situación «embrionaria» hasta alcanzar su plena capacidad e integridad como ser humano, las que tenga singularmente. Se trata de lograr una combinación óptima entre las dotes naturales y una socialización adecuada; esta es la vía educativa y formativa (*bildend*) de un ser humano que es *ser* y *potencialidad de ser*. El fin de la *Bildung* es conseguir *la mejor persona posible* latente en cada individuo, inserto en el fluido de un devenir que los alemanes llaman *werden*. Asoma aquí lo mejor, lo más liberador y creativo del Romanticismo alemán, personificado en las facetas más positivas y emancipadoras de Friedrich Hölderlin (*Hyperion*, 1792), Friedrich Schiller (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1793) o Johann Gottlieb Fichte (*Reden an die deutsche Nation*, 1807-1808), tal como son reivindicados desde la recuperación de la *Aufklärung* acometida por la «Escuela de Frankfurt» (T. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, 1970; H. MARCUSE, *Die Permanenz der Kunst*, 1977; J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985).

Tanto Adorno como Enzensberger se expresan de forma meridiana sobre la instalación de «semi-instruidos» (*Halbgebildeten*) y «analfabetos funcionales secundarios» en muchas instancias del poder, el gobierno, las instituciones, la «autoridad», en suma. ¿Qué clase de competencia tienen estas personas para juzgar y decidir sobre los graves asuntos situados bajo su potestad, cuando su principal problema no es tanto la ignorancia absoluta sino su autocomplaciente condición de sentirse «perfectamente informados», *sin saber nada* en realidad? Se ha llegado a un punto en que ser «analfabeto funcional secundario» no es que sea ya una «condición suficiente» para ocupar un puesto de gran responsabilidad política o administrativa, sino que ha llegado a parecer «condición necesaria», y esto es gravísimo (ENZENSBERGER).

Hace muchos años que Einstein pronunció la frase lapidaria: «herramientas perfectas pero propósitos vanos son los signos de nuestro tiempo», por desgracia, muy oportuna aquí. Durante el nazismo, Adorno emigró a los Estados Unidos y así, con bastante seguridad, salvó su vida. Produjo allí algunas obras memorables. Expresó su desconsuelo por los horrores de la guerra y el holocausto de un modo sobrecogedor por su concisión y lucidez ... pero aún así regresó a Alemania, en busca de su auténtica patria espiritual, cosa que el nazismo intentó destruir también con la mayor contundencia: el principal enemigo de la cultura alemana y universal fue aquel régimen totalitario. Adorno no soportó la vulgaridad chabacana de la «cultura» norteamericana, de masas y de elites, expresada en cosas inmediatas de la vida cotidiana. Un ejemplo lo brinda la audición de un programa de radio sobre música «clásica» en el que se emiten «ráfagas» y fragmentos de sinfonías, óperas, conciertos, etc., despojando a la obra de su propia coherencia, ritmo, espíritu, armonía, internos; mutilándola, aislándola, proyec-

tándola en forma de los acostumbrados «repertorios» que son, a su vez, un auténtico compendio de «analfabetismo funcional secundario».⁸ Adorno relata, indignado, cómo en Estados Unidos existen programas y publicaciones tipo «Digest»⁹ en los que un vulgarizador contratado por la emisora o la editorial enumera las obras musicales y los compositores que toda persona «*comme il faut*» debe conocer para desenvolverse y «triunfar» en sociedad, con comentarios que apuntan incluso cuál es la opinión «correcta» que el virtual oyente o lector debe expresar si se le pregunta al respecto en una reunión determinada.

Este asunto ha sido maravillosamente analizado por Pierre Bourdieu (*La distinction*, 1979), en un estudio que muestra cuáles son las bases sociales del gusto y cómo se producen los «enclasmientos» según la disposición de un «capital cultural», relacionado con un proceso de educación, formación y socialización, que tiene que ver no ya sólo con la posición o el estatus sociales —heredados o adquiridos—, sino, en último término, con las condiciones generales que los Estados democráticos occidentales implantan en sus sistemas educativos para la formación emancipadora de sus ciudadanos. Las diferencias sociales se señalan mediante el «gusto», pero éste es susceptible de depurarse, perfeccionarse, convertirse en un instrumento de auténtica *Bildung*, en vez de ser expresión de desigualdad, discriminación, irrisión, enajenación, manipulación... Éste es el espíritu ilustrado, *aufgeklärt*, que dejó sembrado Kant en un momento culminante de la Modernidad.

La cultura apelmazada, fragmentaria, masiva y vulgar, difundida por una gran parte de los medios de comunicación, representa una forma de totalitarismo agudo, que postra al ser humano como objeto, como consumidor, como algoritmo (W. BENJAMÍN; A. S. MOLES; J. IBÁÑEZ). La vulgarización lo convierte todo en trivial, en un «consumible» que pasa, raudo, entre publicidad, reportajes, comentarios banales, crónicas de sociedad... Su símbolo se resume, como apunta Alain Finkielkraut, en lemas o *slogans* oportunistas, lanzados en campañas de recogida de ayuda humanitaria, como ocurrió en una de las recurrentes hambrunas de Etiopía bajo el tópico del concierto retransmitido por todo el planeta «*We Are The World, We Are the Children*», lo que reduce a víctimas y bienhechores a una especie de congregación de seres desvalidos, infantiloides, blandos, «*soft*», en suma. Esto resulta indeciblemente rentable para todas las empresas, organiza-

⁸ Esta práctica se ha generalizado desde hace unos diez años en España, tanto en emisoras de radio privadas como públicas, hasta el punto de que escuchar música «clásica» es hoy una actividad que puede llegar a sumir a las personas en un lamentable estado. Los comentaristas, si es que los hay, alternan informaciones de insufrible altanería que traslucen su cualidad de «expertos», con una difusión aleatoria de retazos musicales sin ninguna coherencia ni pedagogía de la música, lo que contradice el pretendido refinamiento anterior. A ello se suman retransmisiones de toda clase de concursos de aventajados estudiantes y aficionados de las más variadas proveniencias autonómicas, con apoyo institucional, que muestran ejecuciones variopintas de composiciones que, sin esos patrocinadores, serían por completo inaudibles.

⁹ Menciona, por ejemplo, el *Great Symphonies* de Sigmund Spaeth. Lo expone en su «*Theorie der Halbbildung*», *op. cit.*, pp. 66-94. El terreno abonado de los totalitarismos de cualquier corte es, como mostró también su ilustre compañera de exilio, Hannah Arendt, esta cultura masificada, apelmazada, auténtico bodrio en sentido literal.

ciones e instituciones que se lucran de ello, propaladoras de una «cultura del paliativo» frente a la realidad terrible de la «cultura de la violencia» que está en la base de todo ello y que debe ser aprehendida y transformada con otras herramientas (A. FINKIELKRAUT, J. GALTUNG).

PARTE II. SOBRE LA HUMANIDAD

We Are the World: ¿qué humanidad y qué humanidades en qué mundo?

El concepto de *humanidad*, predilecto de estoicos, utópicos y cosmopolitas de toda especie, aparece ante muchos como una noción fría, lejana, impersonal. Es realmente difícil que una persona actúe de forma solidaria impulsada tan sólo por esa idea vaga e imprecisa, que apela a un «género humano» al que es complicado ponerle cara, voz, sentimientos, ademanes¹⁰. En el mundo «*soft*» y «*light*» que hoy promueve la cultura de masas se actúa y se vive, como dice Finkielkraut, en virtud de unos «*feelings*», un híbrido entre percepciones y sentimientos que configura una cultura lábil, indefinida, indiferente, pastosa y blanda, en la que «ya no hay ni verdad ni mentira [...] ni belleza ni fealdad, sino una infinita paleta de diversas y las mismas satisfacciones» (FINKIELKRAUT, *La défaite de la pensée...*, op. cit.).

Lo que sí se entiende en un plano común son las, por así decirlo, «instancias mediadoras» entre la individualidad de la persona singular, inscrita en su círculo más cercano, y los ámbitos progresivamente más distantes de la sociabilidad humana que, en su extremo, llegan no ya sólo al concepto de «humanidad» sino al de «mundo» o «universo». Esto fue expuesto de forma imperecedera por Cicerón según un esquema de círculos concéntricos que denota su genuino sentido común de estoico pasado por la romanidad. En síntesis, Cicerón propone una visión en la que el círculo íntimo y familiar del individuo se articula como *domus*, insertándose esa realidad incuestionable de la familia extensa en el ámbito más dilatado de la consanguineidad del linaje o la estirpe ampliada que es la *gens*. La *natio*, el siguiente círculo, emparentado etimológicamente con *nascor* y *nascentia*, designa la demarcación del territorio o lugar del nacimiento, como comunidad territorial vinculada al nacimiento, en tanto que el *populus* encarna a la población ligada por leyes e instituciones propias, por ejemplo, en condiciones de portar las armas ante un eventual ataque a la comunidad, que en Roma personificaba la *urbs*. Sobre estos círculos gravita la noción de *civitas*, que es la comunidad política hoy adscribible, por aproximación, a la idea de Estado, recinto que establece las condiciones legales y jurídicas de la ciudadanía. Más allá de la *civitas* se abre el ancho horizonte de la *humanitas*, designación del género humano en su conjunto, como sociedad más extensa que, siglos más tarde daría lu-

¹⁰ No en vano el cristianismo invoca al «prójimo», que, en sentido trascendente representa a la imagen humana y sufriente del Dios hecho Hombre, y en sentido inmediato apela a sentimientos de familiaridad, solidaridad, compasión y «humanidad» con los «semejantes», es decir, con personas en cuya situación es posible representarse que puede estar o llegar a estar uno mismo en un momento determinado.

gar a concepciones tan interesantes como la *societas humanae generis* de los teólogos de Salamanca, Suárez y Vitoria, o a la posterior *civitas maxima* de De Wolff. El postulado «revolucionario» de un Bartolomé de las Casas plantea la comprometida cuestión de: «¿es la humanidad una?» (P. GARCÍA PICAZO, *¿Qué es esa cosa llamada Relaciones Internacionales?*, 2000; L. HANKE, *All Mankind is One*, 1974)

A la luz de la ciencia moderna no caben dudas de que el género humano es uno: *Homo Sapiens Linn.* es su denominación biológica (R.B. LEAKEY, *The Making of Mankind*, 1981; S. L. WASHBURN y R. MOORE, *Ape into Human - A Study of Human Evolution*, 1980; G. H. R. VON KÖNIGSWALD, *Die Geschichte des Menschen*, 1960 y 1968; J. ROSTAND, *L'Homme*, 1941; E. MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, 1973). Un aspecto genuinamente «humano», quizá el más específico de su naturaleza, es que el animal humano es un productor de *cultura*, algo que, en sentido figurado, forma su «segunda naturaleza». La oposición entre *natura* y *cultura* es, en el hombre, una disquisición semántica y filosófica, interesante en tanto que especulación, pero carente de validez última (P. GARCÍA PICAZO, «Totalidad y fragmentación: el mundo de la cultura, el universo de la civilización» en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1993).

En síntesis, puede decirse que la «humanidad es una» sobre la base de cuatro proposiciones con valor de argumentación científica. La primera radica en la biología, que muestra cómo el ser humano, independientemente de su morfología racial, salvo que exista alguna incompatibilidad genética fundamental, es capaz de producir descendencia híbrida fértil, lo que abona el mestizaje y la evolución conjunta de todos los grupos humanos.

El segundo argumento se basa en la tesis antropológica, debida a Claude Lévi-Strauss, que muestra la universalidad del tabú del incesto, común a toda la especie humana, que estructura globalmente todos los sistemas humanos de parentesco, con independencia de la obvia variabilidad de las formas que revisite contingentemente la familia.

El tercer punto se funda en la noción, propuesta por Noam Chomsky, de la innata competencia lingüística de toda la especie humana, provista de facultades fisiológicas y cognitivas que hacen que una de sus determinaciones como tal se manifieste en forma de lenguaje articulado, reductible además idealmente a una sola lengua (lo que implicaría la traducibilidad estructural de todos los lenguajes, según el por otro lado utópico esquema de Johann Gottfried Herder sobre la *Ursprache* o lengua adánica, prebabélica u originaria, la «*lengua perfecta*» de Umberto Eco: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, 1993). Pruebas aportadas por la Paleantropología muestran cómo la disposición del hueso hioides de la laringe, ya entre Neanderthales, evidencia una competencia lingüística desarrollada tempranamente.

El cuarto elemento, relacionado con el anterior, remite a la facultad de elaborar un pensamiento simbólico, estructurado no ya sólo en forma de lenguajes verbales, sino mediante lenguajes artísticos y religiosos, *lato sensu*, también desde el período Neanderthal, por lo menos, que reúne a todo el género humano

bajo formas de representación simbólica que tienen mucho de universal e incluso de arquetípico (A. LEROI-GOURHAN, *Les religions de la Préhistoire*, 1964; E. E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of primitive Religion*, 1965; R. OTTO, *Das Heilige*, 1917, M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, 1957).

En un plano extenso y evolutivo, tanto biológico como social, el hombre se define y configura por sus *culturas*. Según la teoría de Ludwig von Bertalanffy, desde una perspectiva general y sistémica éstas siguen un proceso, que resumo a continuación.

La historia no es la evolución de una humanidad amorfa ni de una especie biológica, *Homo sapiens*, sino que muestra la evolución de entidades holísticas (o sistemas) llamadas «culturas» o «civilizaciones», localizados en el espacio y en el tiempo.

Las culturas muestran un desarrollo autónomo en el sentido de que sus transformaciones no se explican sólo a partir o como cambios en su medio ambiente, físico o «cultural» (*sensu lato*), sino que están provistas de «dirección interna», sentido u orientación (*sens* o *Richtung*). No son sólo reactivas ante diversos estímulos, sino que poseen una dimensión activa o creativa (o generadora o emergente).

Este segundo punto se relaciona con aspectos como son la evolución y la difusión culturales. La difusión cultural es un hecho generalizado que implica el cambio de la realidad afectada, pero esta transformación no es meramente pasiva como simple recepción sino que se produce también como asimilación activa en el «sistema abierto» que es la propia cultura. Las culturas interactúan. Por otro lado, la difusión cultural no es la única o exclusiva explicación que determina un «estilo» cultural o un origen de una cultura (VON BERTALANFFY, «*Cultures as Systems...*, *op. cit.*).

Las culturas son sistemas abiertos, no compartimentos estancos. Los sistemas cerrados mueren por asfixia, por implosión, por sobreespecialización, por colapso. Las culturas interactúan y coexisten y aun conviven, produciéndose entre ellas relaciones de mimesis, emulación, asimilación, simbiosis, mezcla, contagio, amalgama, síntesis... Ahí radica su propio valor de supervivencia. En este sentido, parece mucho más fino y valioso el análisis de Fernand Braudel que el de Samuel P. Huntington, pero esto nos desviaría de la reflexión en curso.

Cultura, modernidad y entropía

Como sistemas simbólicos, las culturas responden —a la par que también las configuran y reproducen— a pautas y claves identitarias, pues, entre otras cosas, son sistemas codificados y codificadores, que generan respectivas visiones del mundo (*Weltanschauungen*), tanto individuales o personales como colectivas, vigentes durante períodos a veces muy dilatados de tiempo y extendidas a conjuntos también a menudo muy significativos de población.

Una de las determinaciones más visibles de la cultura es que proporciona la fijación de un «Nosotros», generalmente articulado en yuxtaposición —cuando

no enfrentado— a un «Los Otros» (K. JASPERS, H.-G. GADAMER). Las culturas sirven socialmente como medio de adquisición de identidad individual y colectiva; contribuyen a definir, articular y establecer la pertenencia a un grupo culturalmente definido y sus condiciones de «ingreso» y «exclusión» como miembro. El prefijo *ba*— en el África comprendida en el área lingüística bantú confiere a sus titulares la cualidad de «pueblo» o «Nosotros» por excelencia: *batonga*, *ba-sutu*, *ba-tusi*, etc. Por otro lado, como mostró Clifford Geertz (*The Interpretation of Cultures*, 1973), en el archipiélago indonesio la frase «*sampundjawa*» implica «ser humano es ser javanés», en tanto que «*adurungjawa*» significa «aún no javanés», siendo los sujetos adscritos a esta condición los cretinos, inmorales, enfermos, rústicos, niños y palurdos, esto es, los excluidos *a priori* de la comunidad de individuos útiles. Estas denominaciones identitarias, llamadas «endoétnicas», son universales. Por poner otro ejemplo, éste europeo, «*slovo*», adjetivo del que deriva «eslavo», equivale a ser famoso, locuaz e inteligible, del mismo modo que en el antiguo germánico «*thiot*», que encarna a la *totalidad* del «pueblo» —emparentado con el «*totus*» latino— se prefigura el «*deutsch*» (*dutch* en inglés, *tedesco* en italiano) que designa a la «alemanidad» posterior.

Las culturas pueden verse así también como «comunidades imaginadas», según la fértil determinación que Benedict Anderson inventó para estudiar a la nación (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1991). Sus miembros no sólo se ven representados en ellas, sino que, muy a menudo, adquieren rasgos de sobre-representación y eso permite, entre otras cosas, localizarlas en el espacio y en el tiempo, como antes indicara Ludwig von Bertalanffy. En el espacio, la extensión de las culturas define los ámbitos de su implantación, territorial en sentido material, pero también en un plano simbólico.¹¹ Esta cuestión, interesantísima, se quedará, no obstante y en los márgenes de esta disertación, a un lado de un eje reflexivo que me parece aún más sugerente, como es su evolución en el tiempo.

Hace ya muchos años que Lévi-Strauss propuso su genial distinción —analítica y no axiológica o valorativa— entre «sociedades frías» y «sociedades calientes» para diferenciar las sociedades humanas «primitivas» o «salvajes» de las «civilizadas» (*La pensée sauvage*, 1962), según un grado de evolución que sigue fielmente, aunque en términos metafóricos, la «Segunda Ley de la Termodinámica» que, aplicada sobre los sistemas, muestra cómo éstos, en virtud de la entropía que gobierna el curso de la flecha del tiempo, se vuelven cada vez más calientes, desordenados, homogéneos y, en suma, «entrópicos». Partiendo de esta premisa, la cultura ofrece, por su propio componente de progreso y esfuerzo (verticalidad, ascensionalidad, diferenciación),¹² una evidente dimen-

¹¹ Abordé este asunto con mayor detenimiento, aparte de en mi Tesis Doctoral *Mente y mundo. Aproximación sistémica a las Relaciones Internacionales desde la cultura*, Madrid, UCM, 1993, en mi trabajo «Las Relaciones Internacionales y la cultura: entre el particularismo y la universalidad» en: *Papeles y Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Tribuna Joven de Relaciones Internacionales y Derecho Internacional*, Madrid, 2001, pp.53-66.

¹² Así lo expuse en *Mente y mundo...*, *op. cit.*

sión neguentrópica, en el sentido de «poner orden», según lo que Stephen Hawking concibe bajo la rúbrica del «principio antrópico» (eventualmente «fuerte») (*A Brief History of Time. From the Big Bang to the Black Holes*, 1988; *The Universe in a Nutshell*, 2001).

Las culturas y sociedades evolucionan en tanto que son «sistemas abiertos»; si se cierran —en forma de bucle redundante— sobre sí mismas se asfixian en su sobre-representación y colapsan; a menudo intentan eliminar, siquiera de forma simbólica, el tiempo y la historia, elaborando «mitos de eterno retorno» que impiden cualquier reflexión auténticamente veraz y científica sobre sí mismas. Se quedan así detenidas y congeladas y se convierten, sea cual sea su grado de evolución, en «sociedades frías», en sociedades fuera del tiempo, anacrónicas, discrónicas o ucrónicas, hasta que se extinguen y perecen, de forma inevitable, como es posible que sucediera, según ciertas versiones, con dinosaurios y Neanderthales, incapaces de desarrollar una conducta adaptada al cambio de medio ambiente, natural y cultural.

Valor, valores y valoración de Occidente

Occidente, como entidad cultural y civilizatoria, representa, en el conjunto de la evolución cultural de la humanidad, un proceso de inmensa envergadura que ha afectado, para bien y para mal, a la totalidad del planeta Tierra como ecumene global de la especie. Un hito principal de su historia es lo que se conoce como «Modernidad» —cuestionada por las diversas proyecciones y perspectivas tanto de la Tradición como de la Postmodernidad— que se inicia con el Renacimiento y que muestra un avance imparable del saber científico, como actividad especulativa, pero también de la tecnología que es su aplicación sobre todas las facetas de la vida humana (MUMFORD, *op.cit.*). Siguiendo una maravillosa frase de Heisenberg que cito a menudo, el «*credo ut intelligam*» de la escolástica medieval se transforma en «*credo ut agam, ago ut intelligam*», una fórmula que resume a la perfección esta disposición general de una determinada cultura humana en un momento concreto (HEISENBERG, *op.cit.*).

El «discurso duro» de la Modernidad apela a criterios de racionalidad, científicidad, objetividad, universalidad, que, extendidos mediante el proceso conocido como la «*dilatatio europaea*» o expansión de la Europa occidental por todo el globo, han contribuido a configurar la actual civilización hegemónica en el mundo. Un presupuesto fundamental de la Modernidad es el ejercicio consciente y deliberado del juicio crítico, establecido por el individuo sobre fundamentos de libertad y responsabilidad; en este sentido, un núcleo discursivo de la Modernidad es la progresiva emancipación del hombre de las restricciones y constreñimientos impuestos, entre otras cosas, por la naturaleza, ante la que se adopta una posición dominante y predatoria. Pero la Modernidad posee, como parece evidente, un componente no tan «racional» o «desapasionado» como sería imaginable, pues su actitud psico-emocional es de una lucha activa para lograr esa deseada emancipación con el concurso de la razón, auténtica «luz» que despeje las sombras del oscurantismo, la superstición, la opresión y la tiranía, personificados en la Tradición y el Antiguo Régimen. De ahí que no deba

extrañarnos por tanto leer frases como esta, tan regocijante, de Kant: «La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad» a la que añade la irónica exclamación: «¡Es tan cómodo no estar emancipado!» («¿Qué es la Ilustración?», 1784 [*Schriften zur Geschichtsphilosophie*]; E. CASSIRER, *Philosophie der Aufklärung*, 1932).

A partir de un acuerdo fundamental con las teorías emancipatorias del ser humano, parece preciso, no obstante, subrayar otra cosa: desde nuestra atalaya occidental nos hemos acostumbrado a contemplar la evolución del mundo con arreglo a una serie de concepciones históricas asumidas en las que la noción positivista de *progreso* ocupa un lugar principal, con sus correspondientes supersticiones «racionalmente» instituidas, aunque convenientemente examinadas en sentido crítico por los propios occidentales encargados de darle la vuelta al discurso formal de la Modernidad (desde la Postmodernidad, entre otras perspectivas) (J. BURY, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth*, 1971; R. NISBET, *History of the Idea of Progress*, 1980). Dentro de lo que puede llamarse la «ideología del progreso», el decurso lineal de la *Historia*, con mayúsculas, es proyectado como una alternancia de períodos de luces y de sombras, sobre un esquema ondulatorio que muestra cúspides «luminosas» como serían la Antigüedad greco-latina, el Renacimiento, la Ilustración..., etapas en las que imperan la civilización, la racionalidad y el saber, precedidas o seguidas de valles «sombrios» como los de la cultura de Mesopotamia o del antiguo Egipto (éste, un poco ambiguo) o de Persia, la Edad Media, el Barroco, el Romanticismo... presididos por el oscurantismo, la superstición y la barbarie (R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979, Ídem, *Geschichte, Historie*, 1975). Es evidente que este discurso, simplista, no es válido por ningún concepto —en tanto que, como en el *yin* y el *yang*, en la luz hay sombras y en la sombra hay luces—, pero éste forma parte de una cosmovisión vulgar muy generalizada entre occidentales necesitados de afirmarse en su imaginaria identidad, justificadora de su dominio hegemónico del mundo; de hecho, tal concepción subyace bajo la mayoría del discurso oficial de los políticos occidentales insuflado sibilinamente por asesores del tipo de Huntington, Brzezinski o Fukuyama.

Por otro lado, la Postmodernidad muestra también una doble faz, que, de una parte, implica la formulación de un discurso crítico —o alternativo— que, al desconstruir semántica y epistemológicamente el *Gran Relato* (*Grand Récit*) de la Modernidad, sirve a que se produzca una mayor emancipación intelectual y moral del ser humano (M. FOUCAULT, J. DERRIDA, R. BARTHES, J.-F. LYOTARD, J. BAUDRILLARD, etc.), pero que, de otra parte, contribuye a relativizar, banalizar, anular y destruir muchos logros de libertad auspiciados por la Modernidad, como puede deducirse de las pulsiones retrógradas auspiciadas por el ejemplo de un Roger Garaudy desencantado del comunismo que se convierte a un islamismo fundamentalista. Bajo la rúbrica del «Todo vale», predilecta de la versión más «*devole*» del *pensiero devole*, se arriba finalmente al corolario lógico del «Nada vale», volviéndose todo *indiferente* en razón de que se hipostasia la *diferencia* como categoría inconmensurable, *ergo* excluyente de cualquier categorización comprometida. La función crítica de la Postmodernidad es muy valiosa en tanto en cuanto ironiza sobre la «civilización de los civilizados», descomponiendo sus

elementos más arrogantes e hipócritas, pero resulta peligrosa cuando acomete la justificación —sobre postulados de una inmanentista autenticidad y bonhomía intrínseca del «Buen Salvaje»— de la barbarie presente en muchos ámbitos culturales y civilizatorios, occidentales y no occidentales. En cualquier caso, no me resisto a recuperar, desde la provocación, este texto de Jean-Paul Sartre, de su «Prólogo» a *Les damnés de la Terre* de Frantz Fanon (1961), una obra que es, en sí misma, toda una alegoría de la «descolonización de los descolonizados», cuando ironizaba: «No hace tanto tiempo, la Tierra contaba con dos mil millones de habitantes, o sea quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado. [...] La minoría selecta europea se dedicó a fabricar un indigenado selecto ...» Las «mentiras vivientes» comenzaron a resonar por todo el planeta. De «París, de Londres, de Amsterdam lanzábamos las palabras: «¡Partenón! ¡Fraternidad!» y, en algún lugar de África, de Asia, los labios se abrían: «...¡tenón!... ¡nidad!» [...] Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, creado una nueva especie, los negros greco-latinos».

Inventar Otras Modernidades

Ante la entropía que representa del modo más dramático y sobrecogedor la problemática evolución de una *sociedad de riesgo* (*Risikogesellschaft*) cuya deriva lleva a un recalentamiento que afecta a todos los planos de la existencia humana (U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, 1986; Ídem, *Das Schweigen der Wörter. Über Terror und Krieg*, 2001), Ulrich Beck propone la invención de «Otra Modernidad», en la que otras culturas, además de la occidental, tengan un discurso pleno, instituido en un plano de diálogo, cooperación y respeto mutuos. Esta invención o creación de nuevas modernidades supone abordar el reto de que éstas sean, a su vez, generadoras de modelos críticos y creativos.

Frente al relato uniforme y mítico de la Modernidad, constituido como discurso único y excluyente, se abre el sistema abierto de las culturas y civilizaciones repartidas por toda la Tierra, patrimonio universal del ser humano como especie en evolución. Una especie que parece haber llegado a un punto crítico de virtual involución o «selección negativa» si no corrige los errores inducidos por un enloquecido proceso civilizatorio que propugna una explotación insensata de los recursos de todo tipo: materiales, humanos, biológicos, naturales. Esta «selección negativa» es la que se deduce de los términos expuestos por Erwin Schrödinger: «en las plantas y en los niveles inferiores del reino animal, el comportamiento adecuado se pone a punto por un lento proceso de selección, es decir por ensayo y error, mientras que la inteligencia del hombre le permite proceder por elección». Hallar y proceder a realizar la elección adecuada: ése es el principal requisito de una vida humana sobre la Tierra que merezca tal nombre.

Comenzaba esta disertación preguntándose por el *rumbo* y la *deriva*. Si el rumbo es el prefijado por nautas como Huntington y sus partidarios, que proponen que Occidente («*The West*»), personificación civilizatoria de la Modernidad, se repliegue en un cierre reactivo frente al resto del mundo («*The Rest*»), éste

nos llevará a la ruina como especie, como género humano en su conjunto, y también como ecosistema planetario. Pero si el rumbo se procura como acción intelectual, hermenéutica, emancipadora y creativa, entonces el presente y el futuro son, al menos, esperanzadores. Incluso en esos términos, la *deriva*, vista como un «vagar», es posible que llegue a extraer «orden» a partir del «ruido» (*order from noise principle*: E. MORIN: «Disorder and Order, 1981, en *Science avec conscience...*, *op. cit.*), integrando el azar en un proyecto de aventura semejante al que guió, en su momento, a «Blanquerna-Llull» por el Bosque de la Sabiduría.

Epílogo

La *humanidad* es un concepto frío, abstracto, lejano, con el que es difícil identificarse. Nadie «ama» realmente a la humanidad, aunque el corazón tiene razones que la razón no entiende, como decía Pascal. Pero lo corriente es que se ame aquello que se conoce. En clave identitaria, lo que se conoce, por afinidad y cercanía, es lo que podemos llamar las «patrias» (*Heimatland, Vaterland*), que ¿por qué no empezamos a pensarlas como «matrias» o como «fratrias»? Hannah Arendt, desde no ya el exilio, sino desde los exilios múltiples que tuvo que padecer a lo largo de su vida, consideraba que su patria era su lengua materna, su *Muttersprache*. Para mí también las «patrias» son las lenguas. Son, creo, las mejores «patrias», las únicas con valor de supervivencia, pues encarnan el *lógos*, el universo cognitivo y afectivo del *Verbo*. Y en este punto hablo de lenguas «vivas» y de lenguas «muertas», que son a menudo patrias espirituales de altísimo valor.

La devoción a estas patrias se expresa en pensamientos, en sentimientos, en inteligencia, en cultivo del saber y de las artes, en búsqueda sin término de la Verdad (*alétheia*), o de lo que más se le aproxima, la Certeza (L. WITTGENSTEIN, *Über Gewissheit [On Certainty]*, 1949-1951). Hay lenguas científicas y literarias, trenzadas con la música y con el paisaje, con el habla y con el vuelo de los pájaros, y también con la Iluminación: aquella que se recoge en *Blanquerna*, en el *Mabinogion*, en las *Sagas* y las *Eddas*, en el *Sigurd-Siegfried...* en todos los lugares donde se habla del lenguaje de los pájaros, aquél que Pau Casals trazó, con signos sutiles e inspiración melodiosa, como el *Cant dels Ocells*.