

Verdad y vida

José Luis González Quirós, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid,
www.jlgonzalezquiros.es , e mail: jlgonzalezquiros@gmail.com

Publicado en *Falsos saberes. La suplantación del conocimiento en la cultura contemporánea*, Biblioteca Nueva, ISBN 978-84-9940-622-0, Madrid 2013, pp. 195-212,

“Todo hombre que piense: “la vida es una cosa seria”, es un hombre íntimamente religioso”. José Ortega y Gasset, *Personas, obras, cosas*, (1954, I, 436)

Aunque solo sea por sus obvias connotaciones cristianas, *verdad y vida*, son palabras que invitan a pensar, sin necesidad de ser demasiado unamunianos, en una cierta armonía y complementariedad. Pese a ello, querría, si se me permite la expresión, señalar su inconmensurabilidad, y hacerlo para acercarme al problema que se nos ha propuesto, al proceso de *suplantación del saber*, a discutir qué pueda haber ahí de problema teórico, no sin antes advertir que, desde mi punto de vista, nos hemos de enfrentar, sobre todo, con un problema *práctico, político*, aunque con indudables connotaciones de carácter intelectual que son las que pretendo abordar en este momento.

De alguna forma, todos asentimos a aquello de que el tipo de filosofía que se tiene depende del tipo de hombre que se es, una afirmación que, al parecer, se remonta al joven Fichte, y que resulta especialmente cierto en sociedades altamente diferenciadas, oficialmente escépticas y complejas como las nuestras. Un ejemplo de lo dicho: en un libro sobre Richard P. Feynman se afirma que el físico, seguramente el más influyente de la segunda mitad del pasado siglo, se comportaba como un electrón porque, en realidad, él mismo se parecía mucho a un electrón (Mlodinow, 2009, 42). Como metáfora aplicada al personaje no es mala, y seguramente ilumina algunos aspectos de la vida de un tipo que, por ser muy listo, y por haber conseguido que todos supiesen lo mucho que él valía, se pudo comportar de modo tan errático como un electrón, como alguien que parecía difícil de fijar. La anécdota me sirve para recordar que la independencia, o la rareza, son lujos escasamente compatibles con la democratización, y que en una humanidad de miles de millones puede llegar a ser una presunción excesiva la de sentirse libre de una cierta esclavitud intelectual. Dicho por lo corto, puede que un cierto nivel de suplantación del saber resulte ser algo más que inevitable,

acaso tenga un cierto coeficiente de sabia receta política y moral. Me parece que esta es precisamente la impresión que, en mis años mozos, saqué de la lectura de *El juego de los abalorios*, la muy notable novela de Herman Hesse: la vida no parece estar hecha para cultivar en exclusiva la exquisitez intelectual, ni la virtud extrema, y es prudente reconocer que los hombres hemos venido a este mundo a algo más que a hacer Metafísica.

Por otra parte, no deja de ser una interesante y enorme paradoja el que nuestra ciencia más sólida se haya convertido, en más de un aspecto, en un saber que habla de una realidad que se resiste a ser fijada. Esto nos sorprende porque la *teoría natural sobre la ciencia*, si se me permite la expresión, nos inclina a verla, precisamente, de un doble modo, como un acopio de verdades seguras y como un marco de gran solidez, aunque, como se sabe, la filosofía contemporánea de la ciencia lleva ya tiempo subrayando que esa no acaba de ser una imagen adecuada del caso. Hemos de constatar, pues, de que, primero, la ciencia desplazó a la filosofía con el eslogan de la seguridad y la certeza, para acabar ocupando su lugar y contagiarse de cualquier clase de dudas, de las más extravagantes teorías que el más extraño de los filósofos ciceronianos hubiera podido nunca cobijar. La ciencia no solo ha ocupado el lugar que correspondería a la Filosofía, sino que, salvo para los científicos que la hacen ir mucho más allá de lo razonable, se ha convertido en un testigo poco fiable, en una suma de paradojas y una fuente de perplejidades que, además, como escribió con agudeza uno de sus grandes creadores, Erwin Schrödinger, no es capaz de explicarnos por qué nos enamoramos o por qué una melodía puede hacernos llorar, aunque, por cierto, eso es lo que están empezando a estudiar los neurólogos, tal vez más el *cómo* que el *porqué*, como podrá comprobar cualquiera que siga los estudios de Ramachandran (2012, 123-175) sobre las sinestesias, sus fascinantes investigaciones sobre las asociaciones sensoriales, que han abierto nuevos caminos para afrontar de manera positiva uno de los enigmas del funcionamiento del cerebro humano. En cualquier caso, el significado que se puede otorgar a la ciencia ha desempeñado un papel sobremanera equívoco. De manera que si es cierto que se ha llegado a ver en la búsqueda de la verdad una empresa demasiado ambiciosa, tal vez sea porque el tipo de verdad que nos ha ido entregando la ciencia apunte, muy paradójicamente, a que pueda decirse, que la verdad no existe, que nada tiene sentido, que, como ha escrito Nagel (1987, 101),

“Life may be not only meaningless but absurd”.

Es justo en este estado de *desesperación* en relación con la verdad y el sentido de nuestra existencia, una situación que sería ocioso recordar que no es nueva en la historia, cuando puede llegarse a pensar que la preocupación por la verdad haya de ser muestra de

algo inconfesable, lo que da origen a una serie de *rizos* tan peculiares como paradójicos. En cualquier caso, no se le ocultará a nadie que, al preguntarnos por la *suplantación del saber*, lo que hacemos es volver a plantear la pregunta sobre el lugar que *el saber* tiene que ocupar en la ciudad, una cuestión tan precisamente vetusta como el platonismo. Lo que tampoco resultará muy sorprendente a ningún *platónico*, por superficialmente que lo sea, es que apuntemos a que el resultado final de esta pesquisa nos sugiera, de manera bastante clara, que parte importante del problema pueda consistir en que al preguntarnos por el papel que puede y debe jugar la inteligencia en la máquina social, lleguemos a la conclusión de que existe una insalvable contradicción entre los fundamentos con los que se legitima la teoría de la democracia, y los resultados que obtiene, casi universalmente, su puesta en práctica.

Desde un punto de vista más teórico que político, al centrarme en la paradójica, como creo que es, relación entre verdad y vida, pretendo acercarme a la siguiente cuestión: ¿hemos sacado alguna ventaja, digamos, si no sustantiva al menos muy apreciable, del *giro positivista* de la filosofía, si se acoge la expresión con las debidas cautelas, de nuestra atención a *la vida tal como es, al lenguaje tal como es, a la conciencia tal como es, o a la cultura tal como es*, por citar solo unos ejemplos, en la tradicional tarea de ampliar nuestro grado de acercamiento a la verdad? ¿Nos han enseñado esa clase de aventuras intelectuales cosas que antes no supiéramos? ¿Nos sirven de manera decisiva los supuestos avances en esos terrenos para mejorar nuestro rendimiento en las cuestiones decisivas?

Tal vez la filosofía hubiera debido hacer, y en alguna medida ha hecho, una especie de retirada táctica desde unas posiciones, que pueden considerarse excesivamente ingenuas, hasta unos puntos de partida más cercanos a la vida común, a partir de fenómenos que, aunque no hubiesen sido enteramente inadvertidos, habrían podido alterar indebidamente las pretensiones de la Metafísica. Algo así como lo que la ciencia ha sabido hacer cuando ha depurado la fiabilidad de los métodos con que se guiaba y ha aprendido a fabricar instrumentos más precisos y más fiables.

La analogía con la ciencia no es demasiado acertada porque da la sensación de que las pesquisas de los filósofos en campos de apariencia más modesta e inmediata que los tradicionales no siempre han servido para reanudar la tarea de enfrentarse con esfuerzo a las grandes cuestiones. Da la impresión de que muchos autores han pensado que los caladeros clásicos estaban enteramente agotados, y había que irse con los escasos aparejos a otra parte, buscando más nuevos bancos de pesca que formas de afinar los aparejos y las artes de captura. Esto parece ser lo que han hecho muchos autores de la pasada centuria, desde los pragmatistas hasta los posmodernos, con

nuestro Ortega de por medio. Así es, me parece, como la idea de *vida* ha conseguido tener un protagonismo intelectual antes nunca visto.

Pues bien, *verdad* y *vida* no son, desde luego términos que designen lo mismo, ni siquiera ideas que nos refieran a significados similares. Casi habría que decir que, en la tradición de la que vivimos, apuntan, en cierto modo, a lo contrario, a lo que está más allá de cualquier peripecia, y a la peripecia misma. La verdad es siempre un tanto atemporal, al menos algo que aspira a serlo, y la vida humana no es otra cosa que tiempo vivido, tiempo al fin y a la postre, y, encima, tiempo *privado*, algo forzosamente subjetivo, nada que pueda interesar mucho a una ontología fuerte. ¿Cuáles han sido los caminos por los que esta *vida* ha llegado a parecer tan interesante e, incluso, a condicionar la teoría en el sentido fuerte del término?

1. Las paradojas de la vida

La vida, y su expresión más alta, la conciencia, constituye, sin duda alguna, un misterio. Una de las más viejas batallas espirituales se libra precisamente en torno a una cuestión de apariencia sencilla, a saber, si la vida, es, efectivamente un misterio, aunque pueda esconder un sentido, o si, por el contrario, la vida es una casualidad trivial y, en el fondo, un estricto sinsentido. En mi opinión, resulta interesante hacer notar que esta especie de alternativa sobre la vida se plantea tanto si de la vida se tiene una visión científica, como si se tiene de ella una visión literaria, romántica. En ambos casos, la hondura del significado de cualquier cosa a la que llamemos vida está muchos pasos más allá de nuestra comprensión, y es quizá esta desasosegante constatación la que ha llevado a muchos pensadores, sin reconocer del todo el fracaso de fondo, a hacer de la vida un punto de partida, una especie de regla de la razón, lo que ha permitido que la vida se convierta antes que en un objetivo del saber en una especie de método, o, casi mejor, en un punto de partida. Es la labor que han llevado a cabo las filosofías vitalistas e historicistas, y también, a su modo, tanto el existencialismo como el pragmatismo que suelen verse como especies muy diferentes de pensamiento. Dicho en forma de resumen, hay quien ha dicho algo así como lo siguiente: si la vida es incomprensible desde el punto de vista del ser, tratemos de hacer comprensible el ser desde el punto de vista de la vida. Lo diré con palabras de Ortega (2004-2010, V, 237) que me parece reflejan bien este planteamiento:

“Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre.
Todo tiene que hacérselo él”

Pues bien me interesa hablar de este ensayo intelectual, de los riesgos que ha supuesto, pero, sobre todo, de si se pueden obtener determinadas ventajas de que

otros hayan hecho esta experiencia del pensar, que hayan trabajado con esta especie de método. Adelantaré que no creo que se pueda dar una respuesta concluyente a la cuestión de si este experimento *vitalista*, que ya se ve que considero muy multiforme, ha terminado, aunque sí creo que podemos decir que, al tratar la vida de esta manera, sí hemos avanzado algo en su comprensión, obteniendo algo a lo que no habría que renunciar y que marca alguna forma de límite claro a diversas pretensiones de cualquier metafísica. No se trata de defender ninguna *filosofía vitalista*, lo que sería casi tan absurdo como defender, digamos, una *filosofía relativista*, sino de discernir si de nuestros análisis de la vida, o del lenguaje, o de la cultura, podemos extraer alguna herramienta más afinada para hacer filosofía en el sentido más atrevido del término, o que nos permita descargar a la filosofía de tareas que puedan quedar mejor en otras manos. Yo creo que sí, al menos en parte, y trataré de argumentarlo brevemente.

Deberíamos empezar por aceptar el dictamen del hombre corriente, la idea de que la vida es un negocio que siempre acaba mal, que es, a la vez, lo mejor y lo peor, algo de lo que nadie quiere, cuando está en su juicio, desprenderse, pero algo que, inevitablemente, nos traiciona y abandona que nos lleva a *la mar que es el morir*. Partiendo de ahí es, como poco, un tanto peculiar que algo tan insustancial haya cobrado tanto significado. La premisa oculta para argumentar le legitimidad de ese

otorgamiento está implícita en toda la tarea de subjetivación que ha llevado a cabo la metafísica moderna. Por cierto que se han hecho heroicos esfuerzos para negar que la muerte forme parte de la vida: puede verse, por ejemplo, el comentario de Pedro Cerezo (2012, 93, n. 3) a la idea de Ortega (VIII, 200) según la cual, comenzar a vivir o terminar de vivir no pertenecen a la vida, porque son dos cosas que no toleran reflexividad activa, pero no creo que haya que tomarlos muy en serio, porque la realidad de la vida es más bien, y pese a quien pese, la de una rotunda dependencia de instancias sobre la que no tenemos ninguna clase de control, algo tan obvio como que si de nuestro saber dependiese que siguiera funcionando el corazón, se nos pararía de inmediato, puesto que no tenemos ni mediana idea de cómo se mueve, y, desde luego, no se mueve porque nuestro yo consciente le de órdenes expresas, o porque le sepa explicar cómo ha de hacer su imprescindible trabajo, aunque se ha de reconocer que,

de forma indirecta y a un precio muy alto, tengamos la posibilidad de pararlo. Hay aspectos de la vida que pueden *radicalizarse*, pero olvidarse de las raíces en que se asienta la vida puede acabar siendo un ejercicio de frivolidad.

Fijémonos, pues, en la paradoja que es la vida e, inmediatamente, en lo que habitualmente podemos hacer y hacemos con las paradojas. Una paradoja es, para una inteligencia despierta, como suele decirse, un desafío, una invitación a pensar, a calcular, incluso. No existiría la matemática, por ejemplo, si los hombres tuviésemos que conformarnos con padecer las paradojas. La vida es, por tanto, algo que pide explicación, un poderoso desafío intelectual, que también puede conducir a una trampa, a una situación a la que nuestro entendimiento tratará de buscar salida, sin que buscarla quiera decir que exista, de modo que, aunque podamos ser vencidos por la paradoja al caer en la cuenta de que ese empeño es un acto loco de la misma vida, un deseo tan irreprimible como vano de no morir, como diría Unamuno, nos sentimos impulsados a salir de los límites de la vida, precisamente porque nuestra inteligencia nos muestra con entera claridad que, dígase lo que se diga, entre el cielo y la tierra hay más cosas que las que enseña nuestra filosofía.

Para las filosofías vitalistas, la vida ha sido considerada como una especie de absoluto, especialmente cuando se ponía en contraste con la idea de verdad, cosa que se ha hecho con enorme frecuencia. Es inevitable recordar aquel texto de Nietzsche (1990, 25) en que trata de disolver la idea de verdad como si fuera un específico amargo:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”

Es interesante que la comparación del filósofo alemán acabe haciendo de la verdad un mero objeto de intercambio, olvidando, incluso, que la moneda no vale ni por lo que física o funcionalmente es, sino por tener un respaldo, por inspirar una confianza, que es lo que hace que pueda usarse. Tras esta comparación está la apuesta por considerar que *la existencia precede a la esencia*, o que *en el principio es el verbo*, aunque meramente humano.

Evitando siempre ir a parar a semejante atolladero, Ortega ha explotado a fondo el carácter paradójico de la vida, y ha tratado de hacerlo para subrayar los defectos de lo que él llamó *idealismo*, una filosofía que entendía debiera considerarse por completo superada. La vida se le presenta como un ahogamiento, como una perdición, pero también como un intento de salvación, como un esfuerzo por dejar de ser naufrago, cosa que es posible porque al quedarse sin mundo el hombre se desorienta, pero entonces se le revela la peculiar luz de la vida:

“La vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo más remedio que hacer siempre algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote” (Ortega y Gasset 2004-2010, VIII, 584)

La vida da razón de sí misma porque quiere salvarse del naufragio, pero quiere hacerlo, por extravagante que parezca, para seguir metiéndose en el agua, para seguir sufriendo su peculiar agonía, esa condena a la acción y a la necesidad de encontrarle un sentido a la acción misma, el intento de hacer de la acción una especie de sustancia, el *quehacer* que decía Ortega (1954, IV, 421):

“La vida es quehacer. No se trata de que la vida se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. La vida es lo que hay que hacer.”

Este abandonarse al tráfago de la vida no se puede hacer ni de manera completa ni de manera gratuita, porque por mucho que el hombre se abisme en sus empeños, de vez en cuando algo le recuerda que se encuentra en un escenario ligeramente más amplio que el de sus planes y quimeras, cosa que suele descubrir al tiempo que nota que la vida se le está yendo de entre las manos, que se le acaba algo que por muy absoluto que lo intente considerar no es otra cosa que un don casual y oscuro. El propio Ortega (2004-2010, IX, 682-683) lo reconoce al decir,

“El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, náufrago en ella, arrastrado instante tras instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene este hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar de ojos, los senos profundos de la nube negra que lo engendró”

La vida humana es una esencial paradoja y puede llevar al más completo error cuando el que la protagoniza, engañado por la sensación de suficiencia que nos proporciona, por lo que pudiéramos

llamar *superbia vitae*, expresión que se remonta, al menos, a la primera epístola de San Juan (2: 15-16), se olvida de que la vida no es razón de sí misma y difícilmente puede serlo de casi nada más, cuando se desconsideran las raíces de la vida. La vida puede ser, pues, cualquier cosa, pero no sirve de explicación del misterio en el que se origina, no nos da luz sobre casi nada, nos azora con sus urgencias y embelecocos pero no nos muestra claramente la explicación de sí misma, una demanda que, sin embargo, se le plantea inevitablemente a nuestra inteligencia.

La paradoja de la vida consiste esencialmente, por tanto, en que la vida apunta a una excelencia que defrauda y a una esperanza que se desvanece, a algo que promete pero que siempre acaba mal. Los seres humanos nos hemos empeñado en luchar siempre contra este fracaso constitutivo, hemos tratado de remediar ese destino inevitable con diversos procedimientos. Con frecuencia, hemos constatado que el hombre, como lo dijo Nietzsche, es un animal enfermo precisamente por esa certeza de su anonadamiento, por su anomalía intelectual, y hemos intentado proponer algún remedio moral felicitario, pero, más radicalmente aún, hemos tratado de construir una civilización, que se puede considerar *babélica*, pero que trata de ser una herencia que nos enseñe a librarnos de tal horror. El hecho de que los hombres se empeñen en alargar su vida, en prolongar hasta más allá de lo que puede parecer razonable nuestra existencia por medio de tecnologías que reemplacen nuestra *obsolescencia* natural, es la muestra más obvia de este carácter insatisfactorio y paradójico de la vida.

Como consecuencia de esa paradoja radical de la vida que está obviamente a nuestro alcance, la filosofía ha debido ser siempre, de uno u otro modo, una *meditatio mortis*, y en esa tarea se han puesto a prueba, en el plano puramente natural, esos dos grandes expedientes de salvación, el de la moral como intento de dignificación de la vida mortal, y la construcción de una civilización que vaya más allá de lo que somos cada uno de nosotros. Ahora bien, estos remedios pueden conllevar un olvido de las raíces de la vida, de dimensiones que la dotan de mayor realidad que la que pueda aportarnos la admirable ambición humana, nuestro fértil ingenio y nuestra tozuda voluntad. La vida humana se acaba, aunque podamos esperar su perduración eterna, y eso puede parecer un resumen de la vida del universo, con certeza más larga, o bien, una anécdota irrelevante que, pese a todo, nos ha permitido la evidencia de que hay cosas que están más allá de nuestra mera presencia y, también, de que aunque la verdad pueda cumplir una innegable función biológica, hay algo en la verdad, un signo de intemporalidad, que apunta a algo que pudiera llevarnos mucho más allá de *esta* vida.

2. Las raíces de la vida

La vida humana que pudo ser considerada por Ortega como realidad radical, es, más modestamente, un algo que asienta sus raíces en realidades más sólidas, menos perecederas y, en cierto modo, más comprensibles que la vida misma. Es cierto que hay una radicalidad de nuestra experiencia de la vida en función de que toda suerte de realidad comparece a juicio en el tribunal de nuestra conciencia y que allí es juzgada conforme a normas y procedimientos que tienen, o pueden tener, mucho más de biográfico y de cultural, que de biológico, que se vinculan a una forma de entender y de valorar de la que somos autores y jueces, pero también reos, como subrayaría en diversas ocasiones el propio Ortega.

Ahora bien, lo que sabemos con suficiente certeza de nuestra propia vida nos indica muy claramente diversas formas de dependencia, de derivación y no tenemos razones para confundir la *ratio essendi* con la *ratio cognoscendi*. La pretendida suficiencia ontológica de la vida humana es consecuencia de una magia verbal, de una retórica y de una historia conceptual que debe ser sometida a un tratamiento deconstructivo para abrir paso a una perspectiva más realista y, digamos, *científica*. Nuestra vida no es autosuficiente, no es sustancial sino, por el contrario, muy contingente y dependiente. Cabe recordar a este respecto la peripecia que narra *Into the Wild*, una película (<http://www.imdb.com/title/tt0758758/>) de Sean Penn basada en un libro de Jon Krakauer, e inspirada en un caso real, la derrota de un joven audaz, socialmente desarraigado y de inteligencia brillante que se alejó por completo de la civilización para ir a vivir a la montaña solitaria, donde perece, tras una serie de desastres, por ingerir unos hongos venenosos. La voluntad de vivir libre de toda atadura y más allá de la civilización, y de los anclajes que ella establece para asegurarnos la supervivencia en nuestros tratos con la naturaleza, no es capaz de mantener la vida del aventurero ante adversidades a las que no sabe cómo enfrentarse una vez que se ha desposeído de las técnicas básicas de su cultura. El caso pone de manifiesto la fragilidad biológica, cultural y social del individuo, del que querría vivir sin tener la autosuficiencia de una alimaña ni la de un dios.

En cualquier caso, está claro que la radicalidad de la vida es una realidad de segundo nivel, puesto que depende claramente de factores que no obedecen a su libre determinación, que la condicionan fuertemente hasta decidir su ser o no ser. En la filosofía

orteguiana, esta *radicalidad* de la vida puede verse como un eco, por supuesto distorsionado, de la doctrina leibniziana de las mónadas, de la pretensión de que las sustancias individuales *no tienen ventanas* y administran cabe sí toda una imagen del mundo, del orden real de las cosas. No son pocos los aspectos del pensamiento orteguiano que remiten a Leibniz, a quien dedicó, al menos nominalmente, su obra más trabajada, y cuya visión metafísica de la pareja realidad/posibilidad inspira el análisis del filósofo madrileño en su importante conferencia en Darmstadt sobre la técnica.

El problema puede estar en que, en todo caso, la vida es también una fuente de entendimiento, e incluso nos facilita la posesión de un determinado canon, y aquí, hacia *arriba* en vez de hacia *abajo*, si que la vida exhibe cierto nivel de radicalidad. Sin embargo la confusión del papel de esa proclamada radicalidad se consume cuando se amalgaman y confunden las *cosas en que se piensa con los conceptos o ideas con que se las piensa*. Es claro que la *idea de vida* se da en la *vida real*, y en este sentido depende de alguna forma de ella, pero no menos claro resulta que esa *vida biográfica* de la que depende como idea no es radicalmente real sino, en parte muy decisiva, una consecuencia altamente compleja de realidades subyacentes, cosmológicamente más radicales, la materia, el tiempo, la vida en el plano puramente biológico, etc. La retórica cultural y la argumentación filosófica no debiera llevarnos a confundir planos tan distintos.

Si volvemos al trágico destino del aventurero al que nos hemos referido, se hacen transparentes las dos fuentes radicales de las que depende la posibilidad misma de la vida personal. En primer lugar, del orden biológico, natural, y en segundo lugar del orden cultural, libre y diversamente creado, pero que nos dota de una serie de instrumentos conceptuales sin los que nos sería imposible sobrevivir y, si se me admite el término, *sobrepensar*. Una de las características más notables de la forma de vida de la especie humana es que no sea posible reducir el orden cultural al orden natural, lo que es perfectamente claro, aun olvidando algo que, sin embargo, conviene recordar, a saber, que las diversas formas de pensar acerca de la naturaleza son, a su vez, un producto cultural, un fruto complejo del acontecer histórico.

Lo más notable que nos enseña esa *vida* que podemos estudiar con la misma objetividad que estudiamos cualquier otro aspecto de la realidad natural, es que, además de resultar un fenómeno hipercomplejo, la vida tiene un origen que nos es desconocido, un tema sobre el que hay conjeturas, pero en el que escasean las certezas, ya que, entre otras cosas, no estamos seguros de hasta qué punto la vida sea un fenómeno realmente excepcional, o sea, por el contrario, un fenómeno frecuente en otros órdenes planetarios.

Tampoco conocemos bien, ni de lejos, las propiedades esenciales de los fenómenos vivos, por más que discutamos más o menos acerbamente acerca de las leyes que puedan explicar su desarrollo en el tiempo, y, desde luego, carecemos de la capacidad necesaria para dominar la vida y para entender una inmensa cantidad de sus más peculiares propiedades. No es que no poseamos información, es que no comprendemos lo que significa. Tomando un ejemplo que he citado muchas veces y que debo a mi maestro Saumells, se conoce hasta el más íntimo nivel molecular la consistencia de algunos virus *asesinos*, pero eso no nos da la habilidad necesaria para detenerlos porque, sencillamente, no sabemos en qué *código* operan. Esta constatación de los límites bien hirientes de nuestro saber sobre la vida se extiende de manera intensa y dolorosa en cuanto atañe a la salud y a nuestro bienestar y autocontrol. Se trata, en fin, de que un fenómeno que puede parecer simple en determinados niveles de descripción, oculta auténticas y misteriosas selvas si estamos en condiciones de hacer preguntas pertinentes, y es un algo de lo que, aunque a veces caigamos en la tentación de sentirnos *señores*, somos, más bien, siervos o tributarios.

Pues bien, esta vida biológica es indiscutiblemente el asiento de la vida humana y limita de manera inescusable la presunta soberanía del hombre sobre su propia vida, la supuesta radicalidad de la vida misma, y con ello la pretensión de que la vida pueda servirnos como marco para mejor comprender lo real. Se trataría, en todo caso, de una función subordinada, de un marco un tanto ilusorio en tanto no seamos capaces de dar cuenta de las formas en que la vida biológica condiciona y limita la supuesta luminosidad que la vida humana pueda proyectar en cuanto canon para mejor comprender la realidad.

La vida humana se asienta también sobre otros fundamentos, por más que presupongan en el fondo, los puramente biológicos, y lo hace de tal manera que ese nuevo nivel de dependencia no sea completamente reducible, como ya hemos indicado, al nivel orgánico o biológico. Me refiero, naturalmente, al aspecto cultural, moral, político y social de la vida humana, unos reinos en que además de las leyes naturales ordinarias, bien conocidas o no, reina otro tipo de realidad muy distinta, lo que llamamos libertad y, con ella, la moralidad, el juicio siempre falible sobre lo que ocurre bajo la perspectiva del bien y del mal. No cabe duda alguna de que cada una de esas raíces determina y condiciona con sus peculiaridades y sus exigencias la forma de existir que llamamos vida humana y que, en consecuencia, es sensato no perderlas de vista cuando el hombre pone en marcha sus *instrumentos conceptuales* para entender la realidad, en la casi infinita complejidad de sus diversas formas, y para manejarse con ella. El riesgo que se corre al hacerlo, al olvidar las raíces y limitaciones de toda vida, es el de confundir el todo con la parte o, dicho de otra forma, el de incurrir en alguna forma de

confusión categorial por emplear el término que se ha hecho habitual en la filosofía contemporánea.

3. A modo de conclusión, las posibilidades de la vida: esperanza, libertad y verdad

Esta vida que no es radical realidad sino realidad radicada, ofrecen, como ya hemos dicho, unas vías que superan el ámbito de comprensión de lo puramente físico puesto que se abren a lo espiritual, lo objetivo y lo moral, a los reinos de la libertad, las ideas y del bien y del mal. En todos esos casos, la vida humana se abre a algo que la supera, a algo por lo que, para decirlo de una vez, podemos, incluso, *dar la vida*. Nos sabemos vinculados a formas de realidad básicas, pero también impulsados o llamados a otras formas, más difíciles de comprender, y cuyas relaciones con el resto de la realidad son sobradamente misteriosas, pero que, salvo empeño, en buena medida quimérico y absurdo, no podemos *reducir*, y aquí me gustaría subrayar el tono bastante pretencioso y hasta sádico que tiene el término, a otras formas de realidad que creemos comprender mejor, que nos resultan menos extrañas, que nos dejan sentirnos peculiarmente superiores.

Cuando contemplamos con serenidad, y algo de temor, el orden de realidades que nos superan, por problemático que sea, tenemos básicamente dos opciones; en primer lugar, la más corriente y *sensata*, olvidarnos en buena medida de él para volver al mundo práctico, de manera que todo ese mundo, digamos, suprasensible, quede relegado a la categoría de lo incierto y lo inefable, pero también de lo sospechoso. No es fácil hacer esa renuncia si nos interesan los problemas filosóficos, pero, cuando se hace así, nuestros problemas empiezan a ser apenas meros acertijos y fruslerías. Sin embargo, si nos enfrentamos directamente con ellos, y en todo su espesor, el panorama también es frustrante porque, salvo para los muy entusiastas, no parece fácil establecer verdades sólidas en relación con este campo.

Nuestra tradición nos ha dotado de un arsenal de términos y de conceptos para tratar de poner algo de orden en esa región de lo metafísico. Se trata de términos que, además, gozan de una

indudable utilidad en el terreno práctico y que, por tanto, pueden engañarnos respecto a su verdadero alcance cuando intentamos aplicarlos en cuestiones menos inmediatas. Por poner un ejemplo sencillo, las ideas de sujeto y objeto no son apenas problemáticas en el espacio práctico, pero se convierten en un auténtico semillero de paradojas cuando nos enfrentamos a ellas de una manera más radical, y lo mismo cabría decir de conceptos absolutamente decisivos como el de verdad, o los conceptos de carácter moral como el de justicia o el de bien. No existiría la filosofía ni tendríamos problemas con la noción de verdad (ni con la de bien, ni con tantas otras) si pudiéramos manejarnos con absoluta certeza, con la precisión con que se maneja un código o se realiza un cálculo, cuando hacemos uso de esta clase de conceptos.

De ninguna manera estoy proponiendo que renunciemos ni a manejarlos ni a tratar de mejorar el rendimiento que podamos obtener de ellos, simplemente recuerdo que son ideas que hay que utilizar con mucha precaución, aunque, sin embargo, tenemos perfecto derecho a sospechar, y a creer y a esperar, que su manejo tiene y tendrá perfecto sentido, y que en algún *momento* tal vez nos llegue la oportunidad de descorrer el velo que nos impide contemplar la realidad en toda su riqueza. Mientras tanto, bueno será que, dejando espacio a la libertad y a la esperanza, nos ocupemos en tejer del modo más fiable *modelos* prácticos de la promesa que suscitan esos términos metafísicos, que tratemos de construir lo más parecido a una *ciudad perfecta*, ya que no somos capaces de obtener el retrato simple de la verdad rotunda que la diosa le prometió al filósofo en un rapto, ni, por tanto, de fundar ahí un orden social definido.

Nuestra idea de la verdad, y nuestra impresión de lo que es *ser verdad*, tiene un origen más modesto y menos divino. Al fin y al cabo, que sepamos con toda certeza que existen el error, el engaño y la mentira es un hecho decisivo para comprender la importancia de la idea de *verdad*. Nos pueden decir o hacer creer que algo es lo que no es, precisamente porque suponemos que existe la posibilidad de saber que algo es lo que precisamente es y no otra cosa. Pero tratemos de darle a esta idea una vuelta de tuerca más práctica y veremos si eso ayuda o no a entender las razones por las que lo que hemos llamado la *suplantación del saber* haya logrado ser un programa de tanto éxito.

En realidad, nuestra idea más intuitiva de verdad se basa en una doble convicción, la de que, en ocasiones, nos engañan, o nos engañamos, pero también en la evidencia de que hay cosas que desconocemos, que no sabemos la verdad a su respecto. En este sentido práctico, la idea de verdad no es demasiado problemática, pero cuando tratamos de precisar qué es lo que hace que la verdad sea verdadera, por decirlo así, la cosa se complica bastante. Pese a

ello, es un hecho que necesitamos de la idea de verdad y que reconocemos sin demasiadas dificultades que abundan las verdades de hecho, además de las puramente formales, y que ambas ideas son absolutamente básicas para hacer posible cualquier ciencia.

En la práctica, frente a la infinita abundancia de verdades hay una tentación muy explicable, la de reducir las verdades de hecho a puras *versiones*, afirmando que todo consiste en una versión, que la única verdad es una verdad perspectiva y que la verdad misma depende del punto de vista. Sin embargo, una cosa es reconocer que ciertas verdades sean difíciles de establecer y otra que no existan, porque, en último término, aunque cada perspectiva pueda contener alguna forma de verdad, también hay una verdad sobre cualquier perspectiva, pese a lo difícil que pudiese resultar llegar a ella. El hecho de que el reconocimiento de una verdad cualquiera suela traer consigo un acuerdo, ha conducido a que se pueda pensar en la verdad como en una especie de lugar de encuentro, bien como una coherencia entre proposiciones, bien como un acuerdo entre personas. Volviendo a ideas de Ortega (1983, XII, 16), es lo que nuestro filósofo afirma cuando escribe: "Verdad es, por lo pronto, aquello que aquietta una inquietud de nuestra inteligencia". Ahora bien, o admitimos que el acordar sea la esencia de la verdad, o reconocemos que el acuerdo es un criterio operativo para reconocer la verdad, pero no es su causa. Confundir la esencia de la verdad con el poder o capacidad para identificarla puede implicar un cierto riesgo teórico, porque el acuerdo es un criterio operativo para reconocer y admitir la verdad, pero no vale de nada cuando pueda estar en contra de lo que en verdad es verdad. Puesto que una definición metafísica, lógica o semántica de la verdad no nos dice de manera explícita el cómo llegar a la verdad, y eso nos plantea diversas dificultades y nos obliga a caer en complicados razonamientos circulares, muchos filósofos han considerado que tales definiciones constituyen una especie de malentendido y que es inútil darle vueltas a tal discusión, que lo razonable es atenerse a una definición pragmatista de la verdad, comenzar a pensar en el conocimiento no como una relación entre proposiciones y cosas, sino como una relación entre personas y proposiciones.

No es de ahora la preocupación para hacer funcionar la idea de verdad en un contexto vitalista, por definirla en términos de un proyecto humano: decía Bergson (1963, 1440 y ss.), comentando la obra de James, que toda verdad es una ruta trazada a través de la realidad, que la verdad tiene más de invención que de descubrimiento, es decir, que aparece determinada no por el mero ser de aquello a que se refiere, sino también por consistir en algo que ocurre y se le ocurre a un ser viviente. En una concepción pragmatista de la verdad, lo que hace que podamos hablar de la verdad de una proposición es que esa proposición nos otorga una

determinada ventaja, que tiene una utilidad para la vida humana. Se trata de salir de una discusión metafísica, a la que no parece haber solución plenamente satisfactoria, y entrar en un análisis pragmático de lo que queremos decir cuando afirmamos tener una verdad, poseer un conocimiento verdadero. Este tipo de análisis puede verse como imprescindible en el ámbito político, puesto que equivale a la aceptación democrática de que *nadie es más que nadie*, como según Juan de Mairena se decía por tierras de Castilla, ya que hoy no estaríamos demasiado inclinados a aceptar la solución que sugiere Hobbes (2010, 313) de que

“debe pues haber un intérprete canónico cuya legítima función es dar fin a las controversias iniciadas [...] una y la misma persona ha de ser un *intérprete de la Escritura y un juez supremo de toda clase de doctrinas.*”

El poder, político o de otro tipo, siempre tiende a extralimitarse, carece, en realidad, de cualquier capacidad para acercarnos a la verdad, pero aunque tenga medios para imponer creencias, para imponernos su verdad, debería procurar y preservar, sobre todo, un *modus vivendi* soportable y compatible con la libertad de conciencia de cada cual, aunque a Hobbes se le antojase imposible. Frente a la posibilidad de que el *dogmatismo* sea la vía para una imposición autoritaria de *la verdad*, que unos tienen y otros no, la visión pragmatista sirve para subrayar que, al menos en el orden de la ciencia, y en el orden de la política, la verdad es siempre un objetivo, una meta cuyo alcance depende sobre todo de que hayamos conseguido establecer un régimen de libertad, de discusión libre de coerciones intelectuales o de cualquier otro tipo, una situación también ideal que raramente se da en la práctica de manera perfecta. Un corolario de esta discusión es que lo que debería preocuparnos es preservar las libertades, antes que imponer cualquier forma de ortodoxia científica, política o académica. Naturalmente, esto significa implantar un régimen, que la palabra *tolerancia* describe de manera un tanto sesgada, un orden jurídico y cultural abierto que, como toda obra humana, también tendrá que tener sus límites puesto que como dijo Hölderlin, todos los intentos de lograr el paraíso en la tierra han conducido a un nuevo infierno.

La concepción pragmatista de la verdad puede servir, pues, para subrayar el valor de la libertad intelectual. El poder político tiene celos de esa libertad, le suele molestar la actividad intelectual porque sufre la tendencia a desbordarse, a imponer un reconocimiento sin limitaciones, a un peligroso absolutismo. Frente a tal riesgo, apostar por la libertad implica preservar el ámbito en el que siempre pueda prender la posibilidad de la verdad, no se trata pues de preterir la verdad tanto como de garantizar las condiciones en que puede

buscarse, aunque esas condiciones impliquen riesgos y puedan ser confundidas con alguna especie de relativismo.

Así como parece una posición desesperada contraponer o supeditar la verdad a la vida, al modo de Nietzsche, tampoco parece muy inteligente tratar de someter la vida a un determinado tipo o concepción de la verdad. *Verdad* es un concepto esencial a la teoría, un concepto límite difícilmente definible, pero inescapable. Pero, a parte de cumplir, con las dificultades del caso, esa función esencial, la idea de verdad tiene un uso más práctico o pragmático, especialmente en el ámbito político, en la vida colectiva. Aunque se puedan oponer objeciones de peso al asunto, a estos efectos, verdad es lo que se convierte en lugar de encuentro de muchos, lo que acaba explicando las convicciones compartidas. El riesgo real de una definición de este tipo se convierte en un auténtico peligro cuando no se advierte que, en cuestiones de tejas abajo, toda verdad, por práctica o política que sea, debe poder ser expuesta a los embates de la argumentación, debe poder ser objeto de discusión. Si se admite esto, por el contrario, entonces el fondo de provisión metafísico de la idea de verdad pierde relevancia, y su carácter regulador de la conducta nos conduce con naturalidad hacia una idea que, en cierto modo, cumple una función equivalente, a la idea de libertad, especialmente el ideal de libertad intelectual, de modo tal que la mejor preocupación por la verdad es aquella que se traduce en un auténtico respeto a la libertad, a la más amplia libertad compatible con el orden, la ley o la constitución política. Si se piensa detenidamente, ésta es, en realidad, la mejor definición posible de un régimen liberal, el sistema en el cual la preocupación por la verdad ha sido sustituida con ventaja por el respeto a la libertad de todos, tesis que podrá sonar a muchos como *mero relativismo*, una objeción que supondría una confusión de planos y categorías, por más que resulte ser razonable y habitual en quienes reclaman un estricta vinculación entre metafísica y moral y/o política.

A nadie se le puede escapar que esta maniobra pragmatista no está libre de discusiones, aunque algunos argumentos contrarios puedan ser considerados mera petición de principio, mala retórica. En la filosofía contemporánea quien ha defendido de manera más expresiva esta estrategia ha sido Richard Rorty. Simplemente los títulos de los textos en que se ha ocupado de estas cuestiones dan cuenta de que, a su modo de ver, la democracia debe de gozar de una evidente prioridad intelectual y moral sobre la filosofía, entendiendo por filosofía, por mucho que nos moleste, la discusión de argumentos que no tienen una estricta relevancia política o científica. La única alusión razonable a la verdad en este contexto es la que se refiere a la *veracidad*, a la evitación de la mentira, algo que a Rorty le parece, tal vez de un modo un tanto ingenuo, que puede resultar más fácil en el contexto tecnológico contemporáneo, de forma tal que se llega con

facilidad a su conocida fórmula: preocupémonos de la libertad que la verdad ya se ocupa de sí misma.

El fundamento de esta actitud se encuentra, desde luego, en una posición epistemológica bastante definida, en la persuasión de que, a la mayoría de los efectos socialmente relevantes, el conocimiento debe considerarse más como una relación entre proposiciones y personas que, a la manera aristotélica o clásica, en tanto que una relación entre proposiciones y cosas. Si lo que llamamos, con una expresión que debería ponernos en alerta, *los hechos*, un término honesto que no trata de ocultar su carácter *manufacturado*, no pueden ser establecidos sino de conformidad con reglas que determinan la posibilidad y el sentido de nuestro lenguaje, y si la suposición de que podamos comparar hechos con proposiciones puede ayudarnos a ocultar una auténtica petición de principio, entonces nos vemos obligados a reconocer que el valor de verdad de las opiniones características de una determinada comunidad solo puede ser establecido mediante las reglas válidas del lenguaje de esa comunidad, reglas que son tanto más universales cuanto más vacías o puramente formales, de forma que no tiene demasiado sentido que demos mayor valor *político* a la supuesta verdad de unas u otras opiniones que a la efectiva libertad de poder formular y sostener cualquiera de ellas. Nuestro lenguaje solo puede enlazar consigo mismo, y no con ningún supuesto *lenguaje natural*, ajeno a cualquier clase de convenciones y reglas artificiales, de manera que más que de la correspondencia entre proposiciones y cosas, que puede ser vista como una inalcanzable quimera desde diversas perspectivas pragmáticas, deberemos preocuparnos porque nuestra conversación sea capaz de resolver dificultades entre personas.

La idea de vida, digamos, como *realidad radical*, aun sin estar exenta de interés filosófico, es una salida en falso para la metafísica, pero debiera considerarse seriamente como un buen paradigma teórico desde el que abordar la política y la moral pública, algo en lo que carecemos y careceremos de una ciencia más precisa en la medida en que pertenecen al reino de la libertad. Es obvio que esto se presta a una mixtificación, pero es el precio que hay que pagar por la abundancia, de personas, en primer lugar, y de libertad, de sus opiniones, en consecuencia, algo que podríamos entender como un canon político que las democracias imponen a la filosofía, mientras que la filosofía deberá continuar siendo algo que jamás pueda reducirse, por definición, a la opinión vigente, ni siquiera en lo que se refiere al régimen de libertades. Rorty, me parece, era muy propicio a considerar, también lo dijo Borges, la filosofía como un mero género literario, pero no me parece que esa sea una consecuencia inevitable de aceptar el hecho de que la filosofía deba ponerse al servicio del diálogo, de la *conversación de la humanidad*.

Referencias

- Bergson, Henri, *Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- Cerezo Galán, Pedro, "Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 24, 2012, pp. 86-107.
- Hobbes, Thomas, *De Cive, Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Traducción de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2010.
- Mlodinow, Leonard, *El arco iris de Feynman. La búsqueda de la belleza en la física y en la vida*, Barcelona, Crítica, 2009.
- González Quirós, José Luis, "El drama de la libertad, entre la metafísica, la ética y la política", pendiente de publicación, accesible en www.jlgonzalezquiros.es
- Nagel, Thomas, *What does it all mean?*, New York, Oxford University Press, 1987
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1983.
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2004-2010.
- Ramachandran, Vilayanur S., *Lo que el cerebro nos dice. Los misterios de la mente humana al descubierto*, Barcelona, Paidós, 2012.
- Rorty, Richard, *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Madrid, Trotta, 2005.