

ELEVEMOS NUESTRO CANTO

Publio Virgilio Marón debe su posición de privilegio en el canon de la literatura universal a sólo tres títulos, tres obras paradigmáticas del clasicismo romano. En 42 a. C., con 28 años, este hombre retraído y delicado empezó a componer la primera de ellas, *Bucólicas*, también conocida como *Églogas*. Si en *Geórgicas* y *Eneida* Virgilio consigue prestarle al hexámetro severo ese acento lírico tan peculiar y reconociblemente suyo, *Bucólicas* suena, inversamente, a lirismo épico. Nueve de las diez églogas se inspiran en la poesía pastoril del griego Teócrito (310-250 a. C.), autor de unos *Idilios* ambientados en las regiones arboladas de Sicilia: allí Virgilio presenta a unos pastores que sufren por un amor lejano o desgraciado, se entretienen con cantos amabeos, evocan la muerte y la apoteosis de Dafnis, se lamentan del inevitable destierro o recuerdan a Menalcas, pastor y poeta, cuyas canciones elogian.

Pero una de las églogas, la cuarta, se aparta del modelo griego y, sacudiéndose las ondas de melancolía que bañan las otras, sorprende con un himno de esperanza profética. Virgilio declara con solemnidad que el vaticinio de la Sibila de Cumas, que anunció el retorno de una nueva edad de oro, se ha cumplido ya, precisamente en el año 40, coincidiendo con el consulado de Asinio Polión. La que se inicia será una edad como la de Saturno, al principio de los tiempos, presidida por la paz y por la abundancia de una naturaleza tan pródiga que los hombres estarán dispensados de trabajar y de comerciar. Nada de pastores o amores desdichados a la manera de Teócrito, otra es la índole de la materia tratada. De ahí esa llamada, en el proemio de la égloga, a elevar el tono:

Musas de Sicilia, elevemos un poco nuestro canto.
 No a todos agradan las arboledas y los humildes tamarindos.
 Si cantamos las selvas, sean las selvas dignas de un cónsul.¹

Tras dedicar tres libros a la naturaleza y vicisitudes de la experiencia de la vida —*Imitación y experiencia*, *Aquiles en el gineceo* y *Ejemplaridad pública*²— llegada es la hora de aclarar la garganta y, como Virgilio, invocar a las Musas y atreverse a cantar cosas mayores (*Sicelides Musae paulo maiora canamus*, dice el hexámetro latino). Durante la investigación anterior, sostenida a lo largo de muchos años, habíase decretado una suspensión provisional del estudio de la esperanza.³ Primero era preciso —ésta fue la tesis— abordar con parsimonia la descripción de la estructura de la experiencia sin permitir que apareciera confundida con otros elementos, culturales, míticos o religiosos, que difuminaran o incluso borrarán la raya que la separa de éstos. Para evitar mixtificaciones inconvenientes, el análisis de la experiencia se deslindó escrupulosamente de cuanto no comparte sus propiedades empíricas y universales. Sólo una vez coronada la trilogía de la experiencia, *Necesario pero imposible*, último libro de un plan de cuatro trazado desde antiguo, levanta la suspensión decretada en esos *preambu-*

¹ P. Virgilio Marón, *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*, Madrid, Gredos, 1990, trad. de T. Recio García y A. Soler Ruiz, p. 187.

² Para evitar enfadosas repeticiones, se indican aquí de una vez por todas las referencias bibliográficas completas de cada uno de los tres libros, los cuales después, en el curso de la exposición, serán citados cuando proceda ya sólo por su título y página. Son las siguientes: *Imitación y experiencia*, Valencia, Pre-Textos, 2003 (Barcelona, Crítica, 2005); *Aquiles en el gineceo, o aprender a ser mortal*, Valencia, Pre-Textos, 2007; y *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus, 2009. También habrá remisiones a *Ingenuidad aprendida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, y a *Todo a mil*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2012.

³ Cfr. *Imitación y experiencia*, p. 277: «La teoría filosófica de la imitación que es objeto del presente ensayo indaga un prototipo humano y suspende fenomenológicamente, por así decir, el juicio sobre la dimensión sobrenatural del hombre»; *Aquiles en el gineceo*, p. 73: «El presente ensayo, por su parte, se atiene exclusivamente al orden inmanente de la naturaleza y continúa por un tiempo más la suspensión, iniciada en *Imitación y experiencia*, del juicio y reflexión sobre la dimensión religioso-cristiana de la existencia humana»; y *Ejemplaridad pública*, p. 18: «*Necesario pero imposible, o ¿qué podemos esperar?* abordará por primera vez, tras haber sido suspendida en los escritos anteriores, la problemática interrogación por un Dios que reclama haberse reservado “el regalo de la síntesis” aduciendo unos títulos cuya validez habrá de examinarse».

la spei y, como corolario de ellos, introduce al fin la cuestión de la esperanza.

De todas las acepciones que tiene la palabra «esperanza» en el uso corriente, aquí se usará en un sentido muy ceñido. Se distingue de las expectativas de poseer un bien de los que están disponibles en el mundo de la experiencia —como felicidad, placer, salud, honor, poder, fortuna o éxito— y se refiere siempre a una expectativa trasmundana: la de que el hombre, después de la muerte, siga siendo un yo individual como antes de morir; en suma, aquello que el tratado clásico de filosofía designaba como la inmortalidad del alma.

Se trata de una preocupación primariamente humana. El libro privilegia el enfoque ontológico y antropológico sobre el teológico. Interroga sobre una hipótesis que, si fuera razonable creerla, aumentaría las posibilidades del hombre (antropología) y ensancharía el campo de una realidad no restringida a los límites de la experiencia observable (ontología). Ciertamente se ocupa también de materias como la intervención de Dios en el sostenimiento de esa individualidad *post mortem* o su relación general con el mundo, que sólo admite ser calificada de desconcertante. Queda pendiente una monografía específica sobre Dios que llevaría el título de *Deus absconditus* y que habría de dar razón de su invisibilidad y su pasividad, teniendo en cuenta que la única alternativa a su ocultamiento, si no logra explicarse de alguna forma humanamente entendible, sólo puede ser la admisión de su inexistencia, lo cual sería recibido como un objetivo empobrecimiento por todos aquellos que son capaces de repetir los versos de Verlaine:

Ô mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour
Et la blessure est encore vibrante
Ô mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour.⁴

Pero ése sería otro libro. En éste, el protagonismo recae, se insiste, en el hombre, en su destino y en el universo de sus posibilidades existenciales.

Desde el Sócrates platónico hasta la segunda *Crítica* de Kant, el tratado sobre la inmortalidad del alma ha formado parte de pleno

⁴ Del poemario *Sensatez* (1880), en P. Verlaine, *Poesía completa*, tomo 1, edición bilingüe, Barcelona, Ediciones 29, 1975, trad. de R. Hervás, pp. 274-275.

derecho de la gran tradición filosófica occidental. Después, durante el siglo XIX, desaparece súbitamente como tema filosófico y se entrega *in toto* a la teología y a la piedad religiosa. ¿Qué tienen que decir sobre el tema nombres como Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Ortega y Gasset o Sartre? Nada. Y la segunda mitad del siglo XX no hace más que confirmar aún más esta tendencia omisiva. Con pocas excepciones (Unamuno es una de ellas), la filosofía ha abdicado de pensar sobre materia tan trascendental para el individuo, asumiendo —la mayoría de las veces de forma sólo implícita, sin discusión, como asunto ya resuelto y decidido— el axioma positivista que concede a la experiencia del mundo el monopolio de la realidad.

Si toda realidad posible se resume en aquel mundo del que tienen experiencia directa los sentidos, es obvio que huelga cualquier cavilación filosófica acerca de una existencia humana individual después de la muerte. Pero esa asunción, la de que la experiencia ostenta el monopolio exclusivo de la realidad, es ella misma una creencia y, como tal, de una naturaleza no muy distinta de la esperanza misma. Lo que interesa, a la postre, es establecer cuándo y bajo qué condiciones parece sensato sostener una creencia determinada. Una vez sentado esto, bien pudiera suceder que fuera aplicable a la esperanza en una supervivencia trasmundana aquello que el abate Vécard espetó al señor Thibault sobre Dios en el curso de una conversación confidencial: «Un poco de ciencia aleja de Dios; mucha lleva a él».⁵

Una reivindicación para la filosofía del tratado de la inmortalidad del alma como la que propone este libro ha de empezar por reconocer que los fundamentos espirituales que vieron nacer ese antiguo tratado ya no son los nuestros. En sus primeras formulaciones, la inmortalidad se concebía como una liberación de las ataduras del cuerpo y la elevación del alma a las regiones superiores del cosmos, la bóveda celeste donde se hallan las estrellas y moran los dioses. Para el yo moderno la imagen de un cosmos perfecto, regular y completo, que integra todos los seres, incluido el hombre y su supervivencia *post mortem*, ha dejado hace mucho de ser una interpretación veraz de su experiencia del mundo.

El yo moderno hace en determinado momento el paradójico descubrimiento de que, como totalidad autónoma, escindida del

⁵ R. Martin du Gard, *Los Thibault*, tomo 1, Madrid, Alianza Editorial, 1971, trad. de F. Caballero, p. 158.

cosmos, es una individualidad única e irrepetible pero también el de que, pese a esta suprema dignidad, el mundo le tiene preparado un destino indigno: su muerte. Ser contemporáneo significa aceptar con honestidad tanto esta condición antitética del yo como el hecho de la injusticia estructural del mundo con él. Ninguna filosofía puede hoy ignorar este dato fundamental sin incurrir en anacronismo.

Es natural que ese yo en continua intimidad consigo mismo, a quien se le permitió nacer y madurar en este mundo, al sorprenderse un día ya adelantado en el camino de la vida, anticipe la destrucción que le está reservada y sienta el deseo de no morir y, dado lo inflexible de la ley que lo ordena, el de seguir siendo después con un yo tan individual y corporal como antes. En consecuencia, la pregunta por la supervivencia *post mortem* es perfectamente pertinente y aun ineludible, incluso en nuestro tiempo positivista, siempre que sepa formularse de una manera verosímil para una mentalidad actual.

Para nosotros, *los modernos*, lo primero es llegar a ser individuales y todo lo demás en la vida —felicidad, sabiduría, santidad, placer, gloria— lo juzgamos positivamente sólo en cuanto ya somos individuos en el más plenario significado del término. Por otra parte, esta individualidad moderna autofundante, que halla en sí misma el sustento de su «ser» y no depende de una fuente más originaria, se caracteriza esencialmente por su condición finita.

Sólo ahora, en el presente estadio de la cultura, puede el hombre complacerse en su condición finita porque la secularización nos ha enseñado a estimar la dignidad y la densidad del modo contingente del «ser» y las de aquellos entes mortales sin necesidad lógica de existir y por eso mismo merecedores de ser contemplados como un lujo ontológico.⁶ Cuando Aristóteles escribe: «Debemos en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»,⁷ presupone que lo inmortal y eterno ha de ser admitido como lo más excelente por

⁶ El fundamento último de la realidad y de sus diversos elementos, su paradigma original, la fuente de fuerza y consistencia de todos los entes existentes, en el libro se designará «ser», escrito siempre entre comillas para evitar la confusión con otros usos.

⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1178^a1, citado por la edición de Madrid, Gredos, 1985, trad. de J. Pallí, p. 398.

principio, lo que responde a la antigua cosmovisión que organiza el mundo en región sublunar corruptible y, encima, firmamento estable y eterno, siendo la aspiración humana progresar en esa ascensión por la escala del «ser». Para nosotros, los modernos, la individualidad mortal, finita y contingente ya es de hecho la culminación de los entes de este mundo, la última etapa de la evolución de la vida y su manifestación óptima, y no anhela ninguna transformación en otra cosa superior ni ambiciona superación alguna de su mortalidad finita. Ser individual equivale a ser mortal porque la mortalidad es la materia en la que está tallada la forma de nuestra individualidad más propia y genuina.

Esta conclusión obliga a reinterpretar desde la nueva perspectiva el antiguo tratado de la inmortalidad del alma para depurarlo de unos ingredientes tributarios de la cosmovisión clásico-medieval en la que se forjó. Antes del alumbramiento de la subjetividad moderna los hombres pudieron imaginar la supervivencia *post mortem* como una eternización del alma —esa centella divina— ocurrida dentro de los confines del cosmos, pero para la conciencia moderna esa concepción es inasumible. Primero, porque, habiéndose constituido el yo en una totalidad independiente del cosmos, su supervivencia no habrá de consistir en un nuevo estadio dentro de la experiencia del mundo sino en una salida de ese mundo. Además, no cabe pensar en una existencia futura del yo que implique una ruptura de su unidad psicosomática —desechar por inservible, como un despojo, el cuerpo corruptible para permitir la divinización del alma inmortal—, en la medida en que el cuerpo forma parte de la identidad del individuo tanto como el alma, si es que esta distinción entre cuerpo y alma conserva algún sentido.

Por último, ese eternizarse o divinizarse del alma inmortal implicaría por fuerza, conforme a lo arriba establecido, desvirtuar la condición finito-mortal del hombre y, por consiguiente, una lamentable pérdida de su individualidad, y nadie, entre los modernos, querría immortalizarse al precio de sacrificar su yo, justamente aquello que se trataba de preservar desde el principio y a todo trance, porque la supervivencia o es individual o no es en propiedad supervivencia.

De modo que, el antiguo tratado, remozado desde la perspectiva contemporánea, no versaría propiamente ni sobre la inmortalidad ni sobre el alma: si hubiera razones para sostener la esperanza, lo

sería no de un alma inmortal sino en todo caso de una *mortalidad indefinidamente prorrogada*.⁸

En el momento presente la esperanza se halla custodiada y administrada por la teología, la religión organizada y la piedad, y este libro desea reclamarla también para la filosofía. Pero de ello no se sigue que a la filosofía le esté vedado utilizar para sus fines algunos de los resultados que suministra la investigación teológica, la cual en el pasado siglo escaló las más altas cimas. En concreto, vale la pena mencionar dos líneas de pensamiento particularmente fértiles para una visión filosófica de la esperanza.

En primer lugar, las brillantes aportaciones de la teología de la secularización que desde Bonhoeffer tanto han contribuido a reconocer la autonomía del mundo —el lugar de la experiencia universal del «común de los mortales»— alejando del hombre contemporáneo el peligro, tan frecuente en la historia de la humanidad, de rendir culto idolátrico a lo que no es Dios sino cultura, política o negocio hecho en su nombre.

Y, en segundo lugar, los admirables estudios científicos sobre el Jesús histórico. Cuando los discípulos del profeta itinerante, muerto en la cruz, afirmaron que habían visto a éste resucitado —tan individual como antes, aunque fuera del mundo—, introdujeron en la historia del pensamiento universal una idea absolutamente novedosa sobre la posibilidad de una supervivencia *post mortem*, no deducible de préstamos anteriores. Ya sólo por eso una teoría de la esperanza está obligada a tomar en consideración la figura del profeta de Galilea.

Sin embargo, la resurrección no es, ni siquiera para sus seguidores, un hecho de experiencia y en consecuencia sólo tangencialmente lo toca la investigación científica sobre el Jesús histórico, la cual, en cambio, ha destacado con energía la peculiar ejemplaridad de su persona, que incluso los más acreditados anticristianos como Nietzs-

⁸ Conclusión anticipada en la trilogía de la experiencia: cfr. *Aquiles en el gineceo*, p. 73, n. 1: «El aprendizaje de la mortalidad es compatible con la esperanza *post mortem*, siempre que esa existencia prorrogada no se conciba como inmortalidad (una suerte de revancha del yo adolescente, que recuperaría escatológicamente la pérdida autodivinización), sino una mortalidad que no cesa, y que no se adquiere por derecho sino que se recibe de lo alto como un don». Y *Ejemplaridad pública*, p. 19: «Una experiencia vaciada de Dios deja espacio para el sentimiento de un “Dios otro” que no se experimenta pero del que se espera —contra toda esperanza— que sostenga una mortalidad indefinidamente prorrogada *post mortem*».

che han reconocido sin miramientos.⁹ Los filósofos hasta el día de hoy vuelven una vez y otra, incansables, a la figura de Sócrates, a quien mencionan a cada paso con ocasión o sin ella en sus cogitaciones, pero en cambio se olvidan casi siempre de ese otro ágrafo de Galilea, muerto en circunstancias similares, de vida y doctrina al menos tan incitantes para una meditación filosófica libre de prejuicios como las del ateniense y sin parangón posible en la proyección de su influencia sobre la historia de la humanidad.

Es oportuna la alusión a la ejemplaridad porque este concepto sirve de hilo conductor al ciclo de cuatro libros que *Necesario pero imposible*, su última entrega, completa finalmente. La trilogía anterior dedicada a la experiencia de la vida estudió la historia de la ejemplaridad y presentó los fundamentos de una teoría general, dividida en una parte pragmática y otra metafísica; siguió el camino existencial —estadio estético y estadio ético— recorrido por Aquiles hasta convertirse en paradigma de la ejemplaridad humana; y aplicó la idea de la ejemplaridad a una filosofía de la cultura, a una teoría de la democracia y de la ética, con sus implicaciones en estética y en antropología.

Ya se ha insistido en la distancia que separa la *experiencia* del mundo y la *esperanza* en una posibilidad humana allende el mundo así como en la necesidad de evitar la frecuente mixtificación entre ambas dimensiones separables de lo humano, lo que justifica una presentación diferenciada de ellas como la que aquí se lleva a cabo.

Y, con todo, si puede hablarse aquí de un plan es porque el conjunto de los cuatro libros ofrece una misma visión de la realidad —la que sobrevino al autor de golpe una tarde de primavera y le ha tenido rehén de las Musas durante más de treinta años—, imagen panorámica descomponible en un pequeño número de axiomas que fueron definiéndose poco a poco mientras se sostenía la emoción primera y de los que se infiere un teorema de validez general sobre la experiencia y la esperanza. El bastidor que soporta la integridad del cuadro es, una vez más, la *ejemplaridad*, idea-eje que atraviesa de un extremo a otro la trilogía antecedente pero también el estudio que sigue sobre la esperanza, y que por ese motivo presta unidad sistemática a todo el proyecto filosófico.

⁹ Para un cuadro general sobre el tema, mi «En busca del Jesús histórico», *Cultura/s*, núm. 510, 28 de marzo de 2012, pp. 1-5.