

EL CANTO METAFÓRICO COMO EMPLAZAMIENTO DE ACCIÓN DE LA FILOSOFÍA Y DE LAS HUMANIDADES. DE LO SAGRADO SIMBÓLICO-ICÓNICO EN BEUCHOT Y ZAMBRANO A LA INTENSIVIDAD DE LA PALABRA EN HEIDEGGER Y GADAMER

José Barrientos Rastrojo

Universidad de Sevilla – Universidad de Santiago de Compostela

Resumen: *Actualmente, el estatuto de las humanidades se pone en entredicho. Su ausencia de utilidad se alza como defensa para indicar que deberían ser eliminadas de los estudios formales de secundaria y universidad. Este artículo propone una comprensión del quehacer de los humanistas que no renuncia a sus resultados prácticos ni a mantenerse críticamente respecto a las líneas pragmatistas de la sociedad que le niegan su derecho de existencia.*

Palabras clave: *Palabra, Zambrano, Gadamer, Heidegger, símbolo.*

Abstract: *Nowadays, the status of the Humanities is being challenged. His lack of utility is raised as an argument to show they should be removed from high school and university. This article aims to propose an explication of the work of humanists. That job does not renounce its practical results and, furthermore, it keeps critical views against society pragmatists who deny to Humanities the right to exist.*

Keywords: *Word, Zambrano, Gadamer, Heidegger, symbol.*

1. DIAGNÓSTICO: DESPEÑAMIENTO INSTRUMENTAL DE LA CONTEMPORANEIDAD

1.1. *La caída del simbolismo y la mitología*

Mauricio Beuchot, filósofo mexicano contemporáneo creador de la hermenéutica analógico-icónica, avisa de la pérdida de las dimensiones simbólicas en nuestros días: “Estamos en un tiempo indigente, como decían Hölderlin y Heidegger, refiriéndose a la pérdida de los dioses, pero ahora refiriéndonos a los símbolos. Y es que los dioses acostumbraron a hablar en símbolos. Y ahora han enmudecido”¹. Según *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, “ahora es el tiempo en que se han caído los símbolos, y están rotos, ya no iluminan, ya no guían. El símbolo ha muerto, nosotros lo hemos matado. Lo hemos hecho con esta cultura que acaba con nuestra capacidad de símbolo, que destruye nuestra competencia simbólica, que corroe nuestro *a priori* de simbolización”². La advertencia no supone una alzada contra el laicismo o la secularización de la sociedad, sino que adquiere tintes más preocupantes: apela al desfondamiento metafísico, a la pérdida de la realidad misma. El extravío del símbolo conduce en el hombre a la destrucción de su propia realidad.

El símbolo posee una naturaleza jánica, la metonímica y la metafórica; por ello, su función también es doble: conectar las ideas abstractas con la vida e incentivar el *vuelo* de los entes más allá de las limitaciones impuestas por la cotidianidad. Su retirada incapacita al ser humano para *contemplar* ciertas realidades sutiles o trascendentales. Sin el símbolo, una cruz sólo será un trozo de madera y el *Quijote*, un conjunto de palabras que respetan las reglas sintácticas, pero no se tocará el valor espiritual y de religación con el todo implicado en el primer caso o el sobreañadido estético y ontológico adosado al segundo.

La expatriación del símbolo no se reduce a quedar huérfanos de cada vuelo al que éste nos columbraba sino que nos roba la posibilidad de aprender a perforar su sentido, puesto que el símbolo es un “mistagogo”, el maestro que amplía nuestros campos de visión. Así, se gesta un círculo diabólico de desamparo cuya curación requiere algo más que volver a poner esta entidad delante de los ojos: cuando se es incapaz de descifrar su sentido, aparecerán invisibles ante nosotros.

La evidencia beuchotiana concilia con la realizada a finales de la década de los ochenta del siglo pasado por María Zambrano, autora que vio sus primeros frutos filosóficos en sus viajes por Latinoamérica. Según *De la aurora*, nuestros ojos se encuentran “desnudos de mitología, ávidos de visión,

¹ Mauricio BEUCHOT, *Metáforas de nuestra vida. Antropología e interpretación*, Huelva, Hergué, 2011, p. 49.

² Mauricio BEUCHOT, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México DF, UNAM, 2007, p. 13.

visionarios en ayunas en pleno eclipse de las religiones habidas"³. *El hombre y lo divino* describe la persecución de las dimensiones sagradas y profundas en las épocas originarias y *Filosofía y poesía* nos dibuja al poeta como alguien sumergido en estas mismas entrañas sentientes. Esta circunstancia se transforma con la "liberación previa de la ignorancia total" y "del círculo mágico de la ignorancia y de la servidumbre, del "encantamiento" producido por los dioses y por la vida latiente (y simbólica) y con el surgimiento de la acción primera, del pensamiento argumental y dirigido a fines. La argumentación le ayuda a enfrentar los rigores de la vida mediante una objetividad científico-pragmática; no obstante, la objetividad implica también crear una distancia con respecto a la vida y una difuminación de los bordes⁴.

También, Heidegger cita nuestra época como "el tiempo de la penuria de la noche del mundo"⁵ y describe la ausencia de un dios que aglutine un sentido único para todo. El concepto de ese dios escapa a la religión, pues apela a la fontanalidad formal sagrada y simbólica de lo dado antes que a una concreción religiosa alguna. No obstante, su vacío deja un hueco ostensible en la existencia. Para comprender la idiosincrasia de esta circunstancia, será preciso comprender la nada creada y la entidad que ha ocupado su puesto.

1.2. *El ayuno de vida en la contemporaneidad*

La pérdida de sentidos es deudora de la tiranía racionalista moderna. De acuerdo con Heidegger, el *espíritu* (humano) se ha falsificado en *inteligencia* (finalista) y "decae al papel de herramienta"⁶. El racionalismo lógico-argumental y pragmatista alzó la idea sobre la vida, la primera ya no servía para comprender el mundo sino que el segundo debía plegarse a la imagen que aquella le dictaba: la teoría dejó de ser resultado de la observación de la vida y empezó a rendir pleitesía a ciertos intereses en lugar de a la existencia. Así, se creó un mundo paralelo donde no era importante si había acuerdo con la realidad. Lo trascendente no era explicar el mundo, sino imponerle la visión ideológica creada por la teoría.

El camino que materializa esta subversión responde al tránsito por una serie de fases que explica María Zambrano. En el origen, el sujeto estaba inmerso, como el poeta, en la vida palpitante; contemplaba el mundo *desde* la entraña de la existencia latiente; ésta lo rodeaba y dominaba. No existía distancia con lo real porque él mismo *era* realidad y no conciencia separada. Esta coyuntura contenía el peligro vital de perecer físicamente ante las catástrofes naturales. De hecho, calmar la inquietud por asumir lo dado será la base de la aparición de la ciencia y del pensamiento. Ambos generan una objetividad

³ María ZAMBRANO, *De la aurora*, Madrid, Tabla Rasa, 2004, p. 79.

⁴ María ZAMBRANO, "Apuntes sobre la acción de la filosofía" en *La Torre*, 15-16 (1956) 558.

⁵ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, p. 200.

⁶ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 50.

donde el ser humano puede comenzar a comprender el mundo para controlarlo y protegerse de él. Así, las teorías científicas diseñan un metamundo con el cual puede controlarse la “fysis” que circunda (y atormenta) al sujeto. Concretamente, la ciencia médica lo protegerá de las enfermedades, la meteorología evita que un rayo destruya sus hogares y la psicología previene los desafueros biológicos que, antes, lo sometían y conducían a, por ejemplo, conflictos con sus compañeros. La cruz de esta posición es la pérdida existencial que supone, a saber, el “encadenamiento atroz a los hechos”⁷, al “orden, número y medida”⁸ y el abandono del hábito vital:

Así ha venido sucediendo que la *fysis* se convierta en materia de un conocimiento sin contexto vital alguno. La *fysis* (...) ha decaído en ser dato, dato sin apelación, imperante, ciego y mudo, dato. Tendría, pues, que aparecer una razón donde los datos, incluidos los del más implacable análisis, dan al par forma y figura, símbolo portador de lo más interior de la razón, tal como si ella, la razón fuese a recobrar su intensidad, su íntimo aliento y volver a ser brisa, es decir, acompasado respiro de la naturaleza misma (...). Vida y razón a un tiempo⁹.

Este cambio de coordenadas transforma la relación entre la persona y el mundo. Empieza a tener sentido un concepto de verdad basada en la adecuación entre la cosa y el intelecto. El criterio de verdad deja de ser la sinceridad consigo mismo porque él ya no es realidad, sino que se gestan dos mundos, el de su conciencia y el que le rodea. La palabra verdadera será aquella que consiga representar (en su mente) de la forma más cuidadosa lo que le rodea¹⁰.

Si la segunda fase se caracteriza por la fisura con la circunstancia, la tercera es la de la soberbia y el falseamiento de lo real, “ideas desapegadas de la existencia”¹¹: “la soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, del hombre que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree que lo tiene ya desde el comienzo. No cree *estar* en un todo, sino *poseerlo* totalitariamente”¹². A nivel antropológico, se genera un falseamiento de la persona misma debido a la separación entre la verdad de la razón y la de la vida, el individuo no contemplará lo que es sino lo que quiere ser¹³. En el plano epistemológico, esta concepción se materializa con la creación de teorías que no se enraízan en la observación y la experimentación sino en inte-

⁷ María ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000, p. 26.

⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁹ María ZAMBRANO, *De la aurora*, p. 54.

¹⁰ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 12.

¹¹ Cfr. María ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995, pp. 21-34.

¹² María ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Endymion, 1996, p. 20.

¹³ Cfr. María ZAMBRANO, *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 31.

reses específicos (tal como explicaron los anarquistas epistemológicos Paul Feyerabend, en *Contra el método*, y Michel Foucault, en *La arqueología del saber*, o como se explicitan en varios estudios habermasianos de la última parte del siglo XX).

1.3. *La tecnología y la ciencia como raquitismo del horizonte.*

La visión científico-pragmatista pierde las densidades de la palabra y del mundo, puesto que su sentido se reduce a lo útil. Aquí, desentrañaremos ese raquitismo.

Hans-Georg Gadamer apunta que “los métodos de la ciencia natural no alcanzan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y del hombre”¹⁴. Su obra cumbre, *Verdad y método*, estudia los modos estéticos de gnoseología, alternativos al conocimiento científico, y descubre esas verdades ocultas a los físicos o matemáticos. La ciencia puede explicar la obra de arte desde una perspectiva *objetiva* (y desde una distancia y lejanía patentes), ahora bien, no le es inherente tocar su corazón desde el corazón del científico. Esto exigiría aceptar una perspectiva subjetivista que, en su imaginario, es deformador de lo real. Esto implica diferencias manifiestas en la formación del científico y de quien desea comprender el *Quijote* de Cervantes. El primero memorizará técnicas y teorías a las que se amoldará el objeto natural reiteradamente, el segundo ha de aprender a ponerse en contacto con el espíritu (el *Geist*) del autor. Gadamer estudia los modos alternativos de aprendizaje y recalca en la *Bildung* alemana de la tardomodernidad, puesto que en ella existen aprendizajes que facilitan la educación del tacto¹⁵, de la sensibilidad, el orbe del sentido común¹⁶ y todo aquello que permite a una persona cultivada comprender los grosores de lo humano más allá de la anorexia científico-pragmática.

En suma, “la ciencia, con sus métodos, puede ocuparse temáticamente de muchos aspectos de la obra de arte, pero no de la unidad y del todo de su «enunciado»”¹⁷. Acceder tanto a la totalidad como a la unidad exige trascender el análisis (que apela, etimológicamente, a la separación y disolución) para conectar con el espíritu total de la obra, esto es, recorrer el camino zambraniano de modo inverso.

Es más, *Verdad y método II* añade que “no puede haber un *enunciado* que sea del todo verdadero”¹⁸. Esta cita nos traslada a los modos de darse la ciencia frente a los del espíritu: las verdades enunciativas y las verdades *aletheicas*.

¹⁴ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2000, p. 43.

¹⁵ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 38-48.

¹⁶ Cfr. Id., pp. 48-61.

¹⁷ Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 25.

¹⁸ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, p. 58.

Los enunciados científicos son proposiciones cuyo criterio de verdad exige comprobar la citada *adecuación* con lo real, la cercanía entre lo “afirmado” en el enunciado y los datos observados en la naturaleza. La palabra del enunciado *funciona* como instrumento del que no emerge una realidad propia, por eso, se puede intercambiar por cualquier otra. Ahora bien, ¿sucede lo mismo en el poema?, ¿es posible el uso del sinónimo en el poema? No siendo así, ¿cuál es el cambio de naturaleza que se opera en la palabra/enunciado poético? La transformación básica es el paso de su consideración de instrumento a templo, tal como veremos más adelante.

El segundo miembro de nuestra dicotomía son las verdades *aletheicas*. Su dinámica es inversa a las anteriores: entender su entraña demanda quedar a la escucha de su interior. Por eso, funcionan como un templo: hemos de pedir permiso para cruzar su portada. Cuando entramos por su puerta no hay una limitación del saber sino que, como en la fase inicial zambraniana, cada expiración en su atmósfera, implica sentir todo su ser: nuevamente, entramos en contacto con “su” todo y con “el” todo. Se asiste a la experiencia que obtiene un sujeto cuando queda arrastrado por la grandeza de una pintura: pasa de tener que explicar las particularidades a hacerse uno con la totalidad de la obra.

Regresando a nuestro esquema inicial, la altivez científica ha degradado, hoy, otros saberes bajo su yugo y asevera: “la poesía no es sólo error, es una mentira inventada creada voluntariamente”¹⁹, “lo que no responde a la razón es mito, engaño adormecedor; sombra de una sombra moviéndose sin despejarse de la pétreo parada de la caverna”²⁰. Si bien, como sugerimos, el valor de la palabra científico-pragmático-tecnológica se queda en una superficie útil (los términos heideggerianos son “ser a la mano” o “utensilio”²¹, sin densidades anímicas. Por eso, señala Zambrano, si antes “el hombre estaba definido por su alma; en esta etapa cartesiana lo estará por su conciencia”²². Desde la ciencia, “no puede comenzar ningún despertar del espíritu”²³, puesto que, para ello, se necesita una vida que trascienda el repiqueteo reiterado científico-pragmático e inerte del instrumento.

Descendemos en dos ejemplos de estas dos entidades: la científico-pragmática y la espiritual-cromática. Por una parte, se compara la verdad de la pintura *Par de botas* de Van Gogh con la verdad contenida en los enunciados de una campesina relativos a ella. La verdad de la pintura permite a las botas que hablen desde sí mismas, desde su esencia, por eso “ha sido la obra de arte la que nos ha hecho saber lo que es de verdad un zapato”²⁴. Lo que se obtiene

¹⁹ María ZAMBRANO, *Manuscrito 257*, inédito, p. 4.

²⁰ María ZAMBRANO, *Manuscrito 214*, inédito, p.10.

²¹ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 22.

²² María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 166.

²³ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 52.

²⁴ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 23.

de la contemplación del lienzo coincide, en palabras de Ernst Cassirer, con su forma propia²⁵. La labradora se dispone ante ellas robándole su derecho de ser sí mismas, las botas son algo que sirven a ese labrador para un fin específico: “las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja en el campo y sólo en ese momento son precisamente lo que son. Lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente”²⁶. ¡Cuán diferente aparece esa naturaleza en el acto comprensivo del cuadro! La obra de arte hace que las botas demanden poderío sobre el espectador: el contemplador es siervo de ellas y no sólo las tiene *ante sí* en una relación sujeto dominador-objeto dominado; de hecho, la relación de supresión se invierte. Esta inversión consigue que las botas del retrato sea ellas mismas y no aquello que el sujeto quiso hacer de ellas. El paradigma de la obra artística se aplica cada vez que las articulaciones científico-pragmáticas alcanzan cualquier universo: se olvida del ser auténtico a favor de este horizonte reducido y reductor utilitarista²⁷. “Cuando hoy se le recomienda a la ciencia ponerse al servicio del pueblo, se trata de una exigencia necesaria y digna, pero constituye una demanda que exige demasiado poco y no lo auténtico”²⁸. Debido a que el arte constituye un modelo para escapar de las garras reduccionista, conforma un peligro para las soberanía de las ciencias naturales. Por ello, se reduce el museo se convierte en un ámbito para visitar en fines de semana y se aparta de la auténtica realidad, el pragmatismo del día a día que se tilda como la auténtica realidad²⁹. Este motín silencioso no sólo nos ha robado sentidos de la realidad y el significado propio de cada uno de los entes sino que se retira la verdad y el ser³⁰.

El segundo ejemplo procede de Rilke y se formula en los siguientes términos: “el metal siente añoranza. Y quiere abandonar las monedas y ruedas, que le enseñan una vida pequeña”³¹. Nuevamente, el metal echa de menos su esencia originaria, aquella que le ha robado el ser humano que lo obligó a ser un instrumento a su servicio (monedas y ruedas). Su “vida pequeña” es oscurecimiento de los significados corales que presenta el metal: junto a las semánticas utilitaristas estarías todas aquellas que el poeta canta en sus versos o aquellas que el escultor le permite ser en su obra. Ascendiendo metafísicamente, nos percatamos de que el espíritu se falsifica y “decae al papel de herramienta”³².

²⁵ Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1971.

²⁶ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 23.

²⁷ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, pp. 26-27.

²⁸ *Ibid.*, p.102.

²⁹ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, pp. 214-217.

³⁰ Cfr. Martin HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 98.

³¹ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 217.

³² Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 50.

La misión de quien quiera practicar una sedición contra esta mengua ontológica pasa por “evitar la homologación que hace la técnica, la tecnología, la tecnocracia”³³, contrarrestar “la inmensa transformación tecnocientífica que, en nombre de la racionalidad, controla con una obsesión de medición, productividad y rentabilidad las actividades del hombre”³⁴. El cometido posee dimensiones cósmicas pues requiere rebasar el fundamento científico-tecnológico para tocar “el arraigo” o la raíz auténtica. Ahora bien, “cuanto más decididamente se organiza la cacería encaminada a la domesticación de gigantescas energías (...) tanto más indigente llega a ser la capacidad del hombre para edificar y habitar en el ámbito de lo conforme a la esencia”³⁵.

1.4. *El nihilismo y la pérdida de sentido*

Nuestro diagnóstico no queda en una mera sustitución de un horizonte esencialista por uno pragmático. La imposición de la naturaleza pragmática veta el despliegue del auténtico ser, obligar a que el significante posea un significado que no nace de su entraña sino desde la tiranía de aquel que se lo impone.

María Zambrano ha pintado el valor sagrado de lo real como aquel fondo que distingue su entraña y que le es propio. Si los entes lo pierden, quedan abocados a adentrarse en un “orden profano o meramente humano. Orden que no se da nunca por entero, pues a medida que el orden sagrado se ha ido retirando, la sociedad se ha instalado en vacío”³⁶. Así, no disponer de esa raíz columbra a la nada y el vacío. Paradigmática es la pérdida de esa riqueza en las fórmulas de cortesía (el saludo, la despedida, la petición de favores o el agradecimiento) o en los ritos (matrimonio, sepelio). Actualmente, se realizan por un compromiso social, pero han perdido en gran medida su vocación ontológica, la naturaleza inserta en ellos cuando nacieron: “la pura, invulnerable, inviolable presencia de la verdad que se dio, que se presentó ante [ellos]”³⁷. Se olvida que el matrimonio supone el testimonio de dos vidas delante de la comunidad, se desconoce el valor (y el significado) de las arras matrimoniales, de las alianzas y su posición en el dedo anular, del arroz o los pétalos que se tiran al salir de la Iglesia, de la tarta nupcial. Esta circunstancia termina convirtiéndole el rito y sus símbolos en entidades de uso, pragmáticas y, por tanto, intercambiables. La pérdida de su valor como templo (de la asunción de su nihilismo) permite que, por ejemplo, la tarta nupcial se cambie por un “postre frío” porque es más “cómodo”, esto es, por razones pragmáticas.

³³ Mauricio BEUCHOT PUENTE, *Metáforas de nuestra vida*, p. 88.

³⁴ Luis ÁLVAREZ COLÍN, *Hermenéutica analógica, símbolo y acción humana*, México DF, Torres Asociados, 2000, p. 27.

³⁵ Martin HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, p. 65.

³⁶ María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, p. 219.

³⁷ María ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 27.

Siguiendo esta reflexión, Mauricio Beuchot arguye que “la modernidad fue el triunfo de la “iconoclastia”, de los iconoclastas o destructores de íconos, de símbolos, y el triunfo del mero signo”³⁸. Se enarbola un significante vacío de significado. Al fin y al cabo, esta dinámica se alista a la de asumir el arte (palabra simbólica y templo de la verdad) como adorno.

La generalización de este proceso concluye en el nihilismo, esto es “vivir sin sentido”³⁹. Dentro del contexto metafísico, implica “olvidar el ser y ocuparse sólo del ente”⁴⁰. Desde la musicalidad zambraniana, conduce a habitar palabras (que sirven como instrumento) que han perdido su canto vital.

Ahora bien, el diagnóstico crea el horizonte de la cura: siendo cierto que “no tiene sentido hablar de la verdad de la palabra donde no quede absorbida completamente por aquello a que refiere el discurso”⁴¹, no queda más que desandar el camino para recuperar las vías esencialistas que el pragmatismo hurtó al ser. En síntesis, se anuncia la función de las humanidades simplemente respondiendo a la vocación que podemos contemplar en la historia: ser mistagoga y cantora, esto es, dar voz a la palabra para que entonen su sinfonía desde su propio corazón.

2. TRATAMIENTO HUMANISTA

2.1. *Objetivo de las humanidades: cantar el símbolo y la palabra*

La palabra ha sido convertida en un instrumento que ha violado su esencia: no nos devuelve la realidad o la vida sino una perspectiva pragmatista de la misma (no recuperamos por medio de la palabra la esencia de las botas sino una función que le es ajena). El asunto no es baladí si lo miramos desde el cristal personal: ¿qué sucede cuando esta caracterización alcanza a los individuos? Se confunde su esencia y/o se dilapida en medio de un pragmatismo nihilista.

Un posible tratamiento se origina en la cita de Angelus Silesius difundida por Heidegger: “la rosa es sin porqué; florece porque florece, no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”⁴². Silesius demanda quedar en la dermis del significante, en la pura rosa floreciendo y evitar que su rutilancia quede ocultada por las razones argumentales (y utilitarias) que hurtan a la rosa su esencia. Esas razones podrían referirse a hacer de la rosa el principio activo de un fármaco o la guarnición de un plato de alta cocina. Así, se pasaría del ser de la rosa a la ocultación de su fundamento en un para qué. Por el contrario, Heidegger quiere rescatar la verdad *aletheica* que queda en su aparecer

³⁸ Mauricio BEUCHOT PUENTE, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 22.

³⁹ Mauricio BEUCHOT PUENTE, *Metáforas de nuestra vida*, p. 81.

⁴⁰ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 183.

⁴¹ Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 11.

⁴² Martin HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, p. 71.

floreciendo. “El «porqué» nombra el fundamento; pero el fundamento, en la sentencia, es el simple florecer de la rosa, su ser rosa”⁴³. El reto de las humanidades es cantar esta epidermis fontanal. He aquí su función.

Las humanidades poseen elementos conceptuales que ayudan a orientarse en la vida, es decir, posee potencial para ayudar a un sujeto a enfrentarse al mundo⁴⁴. Aun así, este trabajo defiende que es más propio de las Humanidades perseguir fines autorreferenciales. Se ha de distinguir entre *buscar fines* y *obtener resultados*. Las humanidades, que se deben a sus propios campos disciplinares, son inútiles en la medida en que no *persiguen fines* específicos, pero se alzan con resultados de profundo calado, tal como evidencia la diferencia entre un graduado universitario en cualquier área de humanidades y uno en un área científico-técnica. El primero posee más mundo y la vida goza por medio de sus palabras de una profundidad más florida y con más arabescos. El auténtico humanista genera discursos que en-cantan porque el latido está en su entraña⁴⁵, insufla vida en los conceptos, hace saltar de la epidermis del significante a profundidades o altitudes que dotan de sentido la vida y/o la trasciende e inicia en la comprensión y la escucha de densidades de la vida ajenas para mentalidades científico-tecnológico-pragmatista⁴⁶. A modo de ejemplo, podemos rescatar la imagen del historiador de Cassirer:

El historiador tiene que aprender a leer e interpretar sus documentos y monumentos, no sólo como vestigios muertos del pasado, sino como sus mensajes vivos que se dirigen a nosotros en su propio lenguaje. Lo que el historiador anda buscando es la materialización del espíritu de una edad pasada, (...) no “recolección” sino “resurrección del pasado”⁴⁷.

El principal medio para rozar este escenario es invertir la tendencia de la modernidad: en lugar de imponer un sentido, entregarnos al sentido de lo real, al concepto, al símbolo, a la obra de arte y a la palabra, “dejarlo operar, ofrecerse a ella, entregarse a su mano cruel para que implacablemente

⁴³ *Ibíd.*, p. 100.

⁴⁴ En esta línea, se encuentran disciplinas como la Filosofía Aplicada (cfr. José BARRIENTOS-RASTROJO, *Introducción a la orientación filosófica*, Tenerife, Idea, 2005; *Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y la mediación*. Madrid, Visión, 2011). Asimismo, otros autores, como Gabriel Vargas, han incidido en este punto (cfr. Gabriel VARGAS LOZANO, *Filosofía, ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, México DF, Ítaca-UAM, 2012). Aun bajo este quehacer, entendemos que la Filosofía Aplicada, y las Humanidades en general, es más fiel a su misión cuando, en lugar de perseguir fines pragmáticos, secunda objetivos autorreferenciales, lo cual no obsta para alcanzar *resultados* útiles al ser humano.

⁴⁵ Cfr. María ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995, p. 17.

⁴⁶ “La palabra tiene entonces el poder análogo al de las figuras de los dioses de purificar y, análogamente a los demonios, de destruir o de manchar. Por ello, ciertas palabras, no pueden ser pronunciadas ni ser mostradas a la vista de todos ni para todos los hombres. Se accede a ellas por un grado de iniciación” (*Manuscrito 340 11*).

⁴⁷ Ernst CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 259-260.

opere en nuestro espíritu"⁴⁸. La disposición básica conlleva contemplar estas entidades como "templo"; si se vulnera este posicionamiento, los entes "no hablan, no dicen nada"⁴⁹. Esta última es la ceguera y la sordera que combate el humanista.

2.2. *Del escuchar y hablar con autoridad a su aprendizaje humilde*

La puesta en valor de la raíz originaria requiere que la escucha del oyente no imponga un modo de presentación específico, "se precisa reposar a la cosa en sí misma, por ejemplo en su ser cosa"⁵⁰, dejar que la obra emerja por sí misma. Ella ha de guiarnos para mostrar su rostro y el contemplador queda como "un simple puente hacia el surgimiento de la obra", es más, el artista debe manifestar su proclividad a destruirse "a sí mismo en la creación"⁵¹ o en la escucha. En el itinerario zambraniano, se exigiría que el misterio no se convierta en enigma⁵², esto es, lograr un ser que no consiste en una mediación para obtener respuestas (enigma) sino en uno con inclinación a ser contemplado, a ofrecer su naturaleza en el florecer epidérmico.

Según Heidegger, "la obra *e-fectúa* el ser en un ente", es decir, hace que el ser del ente salga de sí misma (*e-fectúe*) y se manifieste y, viceversa, el ser sólo es inteligible en el ente. Apoderarse de esto implica dejar que la dimensión de obra se materialice, esto es, no imponerle significado alguno.

La materialización de esta actividad se vehicula por medio de una escucha atenta del texto, quehacer inherente a de los humanistas. Ellos se encargan de servir a la palabra (a la historia, a la antropología, a las artes en general) y no devaluarla en fines utilitaristas. Las monografías sobre un fragmento clásico de un filólogo, las lecturas poéticas de un buen retor, el estudio histórico o la conferencia de un historiador que nos traiga el ambiente del siglo XVIII o el seminario de un filósofo que incentiva la profundización crítica en la metafísica o la ética de una acción se ponen al servicio del texto y del objeto de

⁴⁸ María ZAMBRANO, *Unamuno*. Barcelona, De Bolsillo, 2003, p. 37.

⁴⁹ Mauricio BEUCHOT PUENTE, *Tratado de hermenéutica analógica*. México DF, Ítaca, 2000, p. 91.

⁵⁰ Martín HEIDEGGER, *Camino del bosque*, p. 22.

⁵¹ *Ibid.*, p. 28.

⁵² "El misterio es en sí respuesta como lo es la poesía. La misma vida en su acontecer, en su cambio, es misterio. No hay necesidad de recurrir a una psicología de lo profundo: en la inmediatez de su entrega la superficie simplemente se refleja. La palabra poética es reflejo. Ella es la luz que no trata de explicar ni de apropiarse nada sino sólo de pro-ponerse a la visión. Y, sin embargo, en su poner aclara, como si el poner fuese en sí un acto distintivo: poner es de alguna forma retraer algo del conjunto en el que se hallaba inmerso. El enigma, por el contrario, es deudor de las profundidades. Donde se supone que hay profundidades ignotas se plantea el enigma, y el enigma debe solucionarse sacando a la superficie –a la luz– los elementos inconexos. La palabra, entonces, debe tornarse transparente" (Chantal MAILLARD, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 34-35).

cada profesión. La escucha y/o asistencia a tales desempeños conecta con la entraña del ser y deja que su epidermis se abra desde sí misma.

La escucha auténtica del humanista, que contiene la lectura y/o el estudio de su disciplina, se interna en el sentido, lo “acatar”, y, con ello, percibe la conexión entre la palabra y el propio ser. El texto le ha conducido del corazón de la palabra a su propio corazón, puesto que leer implica también leerse a uno mismo, en la medida en que el impacto de la palabra hace al contemplador descubrir su propio comportamiento respecto a aquello que mira. Hacer cantar al texto, conduce a descubrir, las capacidades del sujeto para escuchar los matices, aun más, lo capacita para afinar esos talentos auditivos.

Cuando un contenido se canta adecuadamente (en una clase, una conferencia o en un libro), se genera el *inter-és* del público o del lector. Ese *interés*, ese *inter-esse*, se forja como un *ser* que vuela *entre* el proclamador y su auditorio. Si el trabajo no taladra hasta el *ser*, no se materializa el *interés*, puesto que no existe *ser* alguno que genere el juego. Así, “el decir y el escuchar [del humanista] sólo son auténticos cuando se orientan ya de antemano en el ser, en el logos”⁵³.

Este adentramiento en el ser no se opera de modo gratuito sino que reclama una postura activa: “la percepción significa dejar que algo se acerque a nosotros pero no sólo pasivamente sino adoptando una posición activa de espera receptiva frente a lo que se nos muestra”⁵⁴. El estudioso manifiesta un encanto mayor por sus estudios cuando sus resultados son consecuencia de su esfuerzo y cuando lo han ubicado en una localización diferente a la del lego. Al otro lado, el lector atento activamente a su texto obtiene mucho más que quien pasivamente sólo recibe aburrimiento. La escalada ascética por este monte agreste obtendrá como retribución “oír al símbolo y oír al Ser en el símbolo, abandonar su estado de sórdido, de sordera para la simbolicidad”⁵⁵.

La escucha comprende atender no sólo a la palabra (en su sentido formal y material) sino (en el caso de la poesía o de otros objetos humanísticos donde se particularice) al ritmo en que se escancia⁵⁶, puesto que en él reside parte del sentido. El ritmo especifica el significado y determina las unidades de significado del enunciado⁵⁷. Cada época posee un significado y un ritmo. El

⁵³ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 124.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁵ Mauricio BEUCHOT PUENTE, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 19.

⁵⁶ “El hombre primero no era como un embrión ni como un proyecto. No tenía que crecer y menos aún seguir siendo engendrado. La palabra recibida bastaba. Prisciliano dirá cantando, danzando: quiero ser engendrado. Pues que la palabra recibida era ritmo y número. Pues que palabra y número no se habían diferenciado en este principio y en lo que de él resuene todavía. El Verbo principio no se había diversificado en su manifestación; era activo sin padecer. Y si algo del orden de las entrañas había sería el ritmo, sonido propio de cada criatura” María ZAMBRANO, “Acerca del método. La Balanza” en *Analecta malacitana* 1 (1983) 88).

⁵⁷ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 27.

cambio de compás de un periodo de tiempo anuncia la entrada en otro, con un significado diferente. Análoga inferencia puede realizarse con respecto a un argumento filosófico, a un poema e incluso al espíritu de una ley jurídica. Cada unidad semántica de esas áreas se distingue por un ritmo específico.

Verdad y método II ubica al ritmo entre el ser y el alma⁵⁸. Por eso, sólo el maestro en una disciplina es capaz de comprender la urdimbre de cada unidad de sentido. El doctor en Descartes no sólo conoce la teoría del padre del racionalismo modernista sino que comprenderá su alma, esto es, las razones fontanales a partir de las que y en las que se hospeda su discurso. Esta habitación rítmica será diferente a la hegeliana o a la pascaliana. Por su parte, el estudiante de la carrera entenderá la teoría cartesiana, pero precisa de su profesor para que haga de mistagogo de los misterios cartesianos.

La tarea humanista se complica cuando al ritmo se añade la musicalidad. María Zambrano avanza en *Notas de un método* que el término "notas" del título no ha de homologarse con "anotaciones o apuntes" sino con "notas musicales", pues "solamente en la melodía puede haber revelación"⁵⁹. Sólo el maestro que haya pasado por un discipulado educador de su oído podrá entender un mensaje que no se capta sólo con la lectura aséptica de las palabras.

Recuerde el lector que escuchar los acordes sinfónicos de la palabra o la obra de arte no pertenece al universo estetizante, advenedizo y pulsátil del adorno, sino que conforma una responsabilidad gnoseológica con la verdad. Una disonancia no contraria a la aspiración a la belleza del espectador burgués sino que viola la verdad de la obra, haciendo imposible que se manifieste. De ahí la complejidad de la exposición de una obra: su sonido ha de mantenerse firme hasta que se pulse su última palabra o nota⁶⁰. Hablar e impartir una conferencia o dar una clase son habilidades totalmente distintas, puesto que las segundas son "una cuestión de tacto y una cuestión de comprensión"⁶¹. El olvido de la importancia del ritmo o la musicalidad para hacer alcanzar una parte sustancial de la verdad ha catalizado, entre otras, la desaparición o disminución de disciplinas como la retórica o la oratoria.

Este argumento no resulta de una compleja manipulación del autor sino que es perceptible en experiencias vividas por aquel que se encuentra mínimamente cultivado. Existe un placer sensible cuando un poema es proclamado con maestría, pero también se saborea un sentimiento de respeto profundo cuando se asiste a una conferencia pronunciada con autoridad. Esta autoridad procede del maestro que supo comprender y traer a superficie profundidades no perceptibles en el trajín diario⁶². En esos instantes, el lector

⁵⁸ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, p. 79.

⁵⁹ María ZAMBRANO, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 12.

⁶⁰ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 27.

⁶¹ *Ibíd.* p. 44.

⁶² La vida cotidiana nos ofrece opiniones erosionadas por el abuso, puesto que "el abuso del lenguaje en mero palabreo, en los tópicos y frases huecas, nos priva de las referencias

o el espectador sienten el irreprimible deseo de escribir o de conferenciar como su interlocutor, pues la cercanía al ser le hace pensar que es fácil llegar a esa familiaridad.

Muchos de esos autores o conferenciantes caen en el error de pensar que ese éxito es resultado de su esfuerzo, como si ellos fuesen los artífices del ser. Otros se aperciben de la auténtica realidad y, por ello, padecen un exceso de abrumamiento por los halagos que no les corresponden. Si su éxito respondiese únicamente a sus esfuerzos, podrían repetir el éxito cada vez que tomasen la pluma o pronunciasen la palabra. Sin embargo, éxitos y fracasos se suceden en su carrera.

El modelo gadameriano de la fusión de horizontes explica el punto exacto de valor que posee el individuo en su actualización del ser: la comprensión no consiste en el acto en que dos sujetos intercambian opiniones sino en el que dos horizontes se funden a través de la acción de las personas. “El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”⁶³. El autor o el conferenciante son *instrumentos* que permiten que el lector, al contemplador o al alumno que asiste a sus alocuciones entre en contacto con algo que superar a esos seres limitados. Si tal quehacer ha sido un éxito, el autor no ha de engreirse, pues, aunque posee un papel más activo, son tan espectadores de acontecimiento del ser emergente como el interlocutor. Regresando al esquema de Silesius, el sentido de la rosa no es creado por este retor o escritor, sino que ha sido recibido graciosamente en el florecer de la rosa. De hecho, el ser ha emergido no a resultas, exclusivamente, de su labor sino por el diálogo mantenido con el otro (sea éste una persona o una tradición), pues “escuchar y permanecer en la tradición es, sin duda, el camino a la verdad”⁶⁴.

En síntesis, el humanista, al igual que el poeta “son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten en el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio”⁶⁵. “Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de *estos* poetas”⁶⁶.

auténticas a las cosas” (Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, pp. 22-23). En esta circunstancia, “la palabra sola, decae adensándose, camino de hacerse piedra, o asciende volatilizándose, defraudando. Gracias a la música, la palabra no defrauda; privada de ella, aun siendo palabra de verdad, y más si no lo es, se desdice” (Martin HEIDEGGER, *Claros del bosque*, pp. 97).

⁶³ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, p. 360.

⁶⁴ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, p. 46.

⁶⁵ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 201.

⁶⁶ *Ibíd.* p. 202.

2.3. *Ver la dermis metafísica con sutileza.*

María Zambrano apela a dos coyunturas en su vida que le obligaron a aprender a mirar: (1) una enfermedad de juventud le impidió durante un año leer cualquier libro, siendo la única actividad permitida mirar y contemplar lo que le rodeaba; (2) sus visitas recurrentes al *Museo del Prado* en sus años como estudiante. Esta costumbre le descubrió las dos consideraciones heideggerianas de arte: la hedónica y la ontológico-epistemológica. Así, para nuestra pensadora, “el arte que se ve como arte es distinto que el arte que hace ver”⁶⁷.

La descripción inicial de Zambrano del arte de ver se vincula con un “quedar adherido” a aquello que se contempla⁶⁸, o que sucede en esa visión. La sumisión activa a lo observado yergue a una participación en ello y, como en la rosa, liberar su esencia:

Saber mirar un icono es liberar su esencia, traerla a nuestra vida, sin destruir la forma que la contiene, dejándola, al mismo tiempo, allí; es difícil y necesita entrenamiento (...). Saber contemplar debe ser saber mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y hasta con todo el cuerpo, lo cual es “participar”, participar de la esencia contemplada en la imagen, hacerla vida⁶⁹.

Estas consideraciones se vinculan con otro de los conceptos centrales de su pensamiento: la evidencia. Se trata de aquellas revelaciones en que un individuo toca el ser y las verdades profundas, “donde la verdad de la mente y de la vida se tocan”⁷⁰. El contenido intelectual, la teoría, de la evidencia es restringido, aunque su poder transformador es enorme, pues ella forja las creencias sobre las que construimos la existencia⁷¹. Ejemplos de evidencias surgen cuando una mujer da a luz a su primer hijo y descubre el significado de “ser padre”, cuando un aparato le permite escuchar después de haber sido sordo desde la infancia y se comprende el sentido de la música. El paso por ciertas experiencias abre la capacidad para *ver* el sentido de ciertos contenidos. Siguiendo este venero, Gadamer fue coonestado con su incapacidad para ver ciertos contenidos desde esta teorización: “cuando sea tan viejo como yo, usted también lo sabrá” le dijo un viejo físico⁷².

Regresando a la visión como modelo de comprensión auténtica, Heidegger propone la obra de arte y su contemplación puesto que en “la obra está

⁶⁷ María ZAMBRANO, *Delirio y destino (los veinte años de una española)*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 152-153.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 24-25.

⁶⁹ *Ibid.*, 160.

⁷⁰ María ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, p. 67.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 69.

⁷² Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, p. 46.

en obra la verdad"⁷³ y consigue "la apertura de lo ente en su ser"⁷⁴, esto es, en su verdad. Ahora bien, ¿cuántas veces no pasa por delante del *Guernica* o de *Las Meninas* el turista de museos y es incapaz de ahondar en su verdad?

La proposición del fundamento explica cómo la modernidad ha cifrado en la argumentación el axioma sobre el que se sustenta toda la realidad. El leibniano "omnes ens habet rationem" exige una razón de ser, una explicación, para cualquier ente. Esta razón de ser se conecta con el pragmatismo ya aludido al ser un apuntar, pero el fundamento que nosotros buscábamos era más epidérmico y vital: el florecimiento de la rosa que es "brotar desde sí misma"⁷⁵. De modo semejante, se trazan el concepto de filosofía (la argumentabilidad) en Zambrano frente al poeta: el primero busca y exige a la realidad una forma de ser acorde a su metodología, la poesía es la que sin buscar lo recibe esa figura⁷⁶. La exigencia racionalista crea una imagen de la rosa, le roba la vitalidad floreciente y se aparta de su auténtico ser. La esencia de la flor es el acto mismo de florecer sin llamada a que este florecer sirva para algo o proceda de lugar alguno. La imagen racionalista no responde a este ser sino que materializa su existencia en una concreción absoluta más allá de todo espacio y de todo tiempo. De hecho, esta es la base del olvido del ser a la que en tantas ocasiones alude Heidegger⁷⁷.

La mirada que se aferra a esta epidermis sin sancionar con esquemas previos es la más acorde al carácter de desocultación, de verdad aletheica, que buscamos. Apréciase que, aquí, se mantiene esa tarea de vitalizar o dejar respirar al ser de cada cosa (en este caso de la flor) desde su misma entraña. Caso idéntico es el de la palabra y lo será el del símbolo, el de la obra de arte, el del texto y el del trabajo del humanista. Al igual que en la evidencia, el agente humanista que atrae a su oyente a estas circunscripciones realiza en él más que obligarle a memorizar una lección. La asistencia a esa clase, lo transformará o, cuanto menos, lo enamorará de la verdad recibida.

2.4. *Narrar y cantar*

¿Qué es más propio de un humanista que narrar, glosar o explicar? Las mentes romas y no pulidas y las de los pragmatismos, extendidas en los tiempos actuales, no comprenden la importancia ontológica y epistemológica de esta narración con el consiguiente desprecio de su valor. Aunque habremos de hacer de abogados del diablo, pues no es suficiente la capacidad de escucha sino la de exposición para asistir al milagro de la comprensión. Esta con-

⁷³ Martín HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 39.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁵ Cfr. Martín HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, pp. 73-75.

⁷⁶ Cfr. María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 17-18, 44, 98, 106, 111-112; María ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, p. 73.

⁷⁷ Cfr. Martín HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, pp. 124-125.

clusión nos dirige a otra dosis de fármaco ontológico, parcialmente expuesto más arriba, para curar la enfermedad de nuestro tipo: crear una narración genuina.

Gadamer diferencia el “verdadero actor” de aquel que “nos deja siempre la impresión de estar diciendo la lección”. El primero reproduce un hablar genuino⁷⁸ que se identifica con “una referencia al espíritu” creada por el orador y percibida por el público⁷⁹. Ese espíritu, seducido por un ritmo y una musicalidad específicos, contiene un sentido originario que no aparece cuando el mismo texto es declamado por un niño de primaria. Asimismo, se distingue el profesor novel que repite de memoria la lección ante sus alumnos y aquél que ha vivido cada uno de los textos que defiende en sus alocuciones, el filósofo que narra la historia de la ética de los animales y aquél que es incapaz de alimentarse de productos cárnicos, el abogado que comienza a llevar sus primeros casos en el turno de oficio y aquél que se implicó en la creación de las leyes con las que, más tarde, defiende a sus clientes. Los segundos de cada pareja no sólo *narran* sino que *cantan* y “cantar el canto significa estar presente en lo presente mismo”⁸⁰, es decir, fusionarse y trascender la dicotomía moderna sujeto-objeto. Este canto ni siquiera se traza con las líneas de un sujeto que entona un lenguaje misterioso, sino que él mismo es canto.

La poesía y la confesión proporcionan dos modelos donde se asiste a esta amalgama. Para Gadamer, “la palabra se consume en la palabra poética”⁸¹. Su exigencia de ritmo y de musicalidad conduce a “instaurar su sentido”⁸². María Zambrano comenta que “poeta quiere decir en la lengua griega creador, no fantaseador. Creador de criaturas de carne y hueso, alma, espíritu, razón”⁸³. *Filosofía y poesía* entiende que el poeta recupera la disolución inicial entre mente y *fysis*. Es coherente pensar que sólo alguien tan íntimamente unido con la naturaleza puede traérmola o llevarnos a ella. La obra de esta pensadora cumple esta misión: no desea explicar conceptos sino en exponerlos, llevarlos fuera de su caparazón, y trasladar al lector a sus universos. La tarea es titánica, puesto que “al ser le pertenece ocultarse”⁸⁴, por lo que es fácil que al llevarlo a la luz sólo se consiga una imagen (irreal). Por eso, Zambrano prefiere generar mecanismos que tomen de la mano al lector o que lo empujen al abismo de los entes.

⁷⁸ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, pp. 41-42.

⁷⁹ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, pp. 88-89.

⁸⁰ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 235.

⁸¹ Heidegger mantiene esta misma predilección, pues la desocultación del ser sólo es posible por medio de la palabra poética (cfr. Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 53).

⁸² Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 29.

⁸³ María ZAMBRANO, *La España de Galdós*, Barcelona, Biblioteca de autores andaluces, 2004, p. 164.

⁸⁴ Martin HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, pp. 110 y 117.

La segunda narración en la que el ser emerge es el género literario de la confesión. María Zambrano lo señala como otro lugar kairótico para la apertura del ser o para la fusión entre mente y vida y como orbe oportuno para desvelar evidencias ontológicas. Las confesiones coinciden con aquellos relatos contados en primera persona donde se producen transformaciones súbitas consecutivas a evidencias ontológicas. Ejemplo de ellas podrían ser las *Confesiones* de Agustín de Hipona, las *Memorias* de Rousseau u otras como las *Coplas a la muerte de mi padre* de Jorge Manrique o la *Guía de los perplejos* de Maimónides. La confesión vuelve a romper el binomio modernista sujeto-objeto. Desde la perspectiva del autor, no se pretende escribir una biografía aposentada en datos o fechas sino ex-poner una vivencia espiritual específica. Desde el lector, la comprensión exige el traslado ontológico a aquella experiencia, de modo que la aprehensión del contenido será tanto más fructífera cuando se haya vivido una circunstancia análoga.

El rescate de la verdad de estos textos requiere la misma ascesis vista hasta ahora: el sentido sólo se abre si el quien acude a los contenidos permanece fiel a la superficie del relato, no exige respuestas en su camino y se deja arrastrar por su trama de un modo ontológico y por el ritmo y la musicalidad de las frases.

2.5. Preguntar y abrir sentidos

La tecnología clausura caminos al ofrecer respuestas y soluciones unívocas y definidas a problemas. Así, “obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto”⁸⁵, puesto que la pregunta inicial es saldada y archivada. Esta actitud no se distancia de la del razonador argumental expuesto por Zambrano: busca consuelo ante los envites mortales y dolorosos de la vida⁸⁶, actúa para minimizar sus efectos⁸⁷, reforma el mundo de forma autónoma y pragmática⁸⁸ y, para ello, genera una distancia objetiva desde la que programa su salvación. Sus acciones resultan indudables frente a la agresividad de la naturaleza, aunque, como hemos indicado, presenta una dificultad inorillable: el olvido del ser y la fuga de la vida y de su esencia en la palabra, en las ideas o en cualquiera de sus acciones.

La vida se recupera regresando a la embriaguez inicial, actividad propia del poeta, y volviendo a la pulsátil adolescencia o a la infancia que olvidaron la seriedad distanciada de la persona madura⁸⁹. El joven y el niño despliegan

⁸⁵ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 218.

⁸⁶ Cfr. María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, pp. 33-34.

⁸⁷ Cfr. María ZAMBRANO, *Unamuno*, p. 121; María ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002, p. 153; María ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, p. 34.

⁸⁸ Cfr. María ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 1996, p. 16.

⁸⁹ Cfr. Juan Carlos MARSET, *María Zambrano. I. Los años de formación*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004, p. 352.

su vida en lo abierto, según la imagen zambraniana, como árboles que abrazan toda la realidad⁹⁰. La consecución de esta podría investigarse a través del concepto “experiencia”⁹¹, pero esa vía no es objeto de este artículo. No obstante, podemos recorrer una alternativa que conduce a la misma circunscripción, el sendero de la pregunta.

El apego gadameriano al diálogo procede de los años en que escribió su tesis doctoral sobre Platón. El griego le descubrió cómo la lógica de la pregunta cruzaba el Rubicón de las aperturas: “Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta”⁹². Si el ser es lo más abierto y la apertura se actualiza con mayor potencialidad en la pregunta, esta estrategia es un camino oportuno para llegar a él.

Transitar esta carretera se adecua al quehacer del filósofo por dos razones: su especialidad y labor depende de un buen manejo del arte de la pregunta y su objeto es el ser. Sin embargo, otros profesionales de las humanidades se unen en esta misión. Véase, en este sentido, las vinculaciones entre filosofía y obra de arte. El poeta Antonio Machado defendía la necesidad la conexión entre sus versos y la metafísica:

Todo poeta –dice Juan de Mairena– supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya implícita, –claro está nunca explícita–, y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al poeta del mero señorito que compone versos”, citando del Tratado de metafísica “Los siete versos”⁹³

Filosofía y poesía tienen la capacidad de concluir en un universo idéntico, tal como descubre Emilio Prados en una carta remitida a María Zambrano: “Estamos, lo adivino, en un punto mismo que hay que salvar, ¿como poesía? ¿como filosofía? ¡No sé! ¿Tú lo sabes? Tal vez, con una fusión total irremediable de las dos humildemente”⁹⁴.

Por otro lado, según Heidegger “la obra de arte abre un mundo”⁹⁵ en análoga dirección que la pregunta. La obra de arte es la puesta por obra de la

⁹⁰ Cfr. María ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 48.

⁹¹ Cfr. José BARRIENTOS-RASTROJO, “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana”, en *Endoxa* 25 (2010) 279-314; José BARRIENTOS-RASTROJO, “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión”, en *Themata* 24 (2011) 79-96.

⁹² Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, p. 440.

⁹³ María ZAMBRANO, *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu)*, Valencia, Pretextos-Universidad Politécnica de Valencia, 2002, p. 261.

⁹⁴ María ZAMBRANO, *Carta de Emilio Prados a María Zambrano* fechada el 11/12/1958, inédita, p. 2.

⁹⁵ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 30.

verdad abierta en la medida es que fomenta *cuestionamientos* sin necesidad de pronunciarlos en una frase.

Regresando a Gadamer, la *pregunta* nace de la necesidad de construir el sentido. Esta construcción no se obtiene por medio de la respuesta dejada por el artista en su obra sino a través de la comprensión del horizonte de la pregunta⁹⁶. El objetivo es alcanzar la pregunta, cuyo resultado es esa obra, en primer lugar, y, en última, se pretende rozar el cuestionar de la pregunta inicial de la que emanó la obra. De esta forma, se comprende la idea de que saber, más que aprender ciertos contenidos materiales, “es poder aprender”⁹⁷. Desde una localización metafísica, la finalidad consiste en “estar en lo abierto del proyecto del ser”⁹⁸.

La consecuencia para la filosofía resulta obvia: su rol no se cifra en dar respuestas sino en incentivar las preguntas. Algunos teóricos han derivado el quehacer filosófico de una acción emancipadora del sujeto. Por ejemplo, la educación dialógica de Paulo Freire sigue esta orientación⁹⁹. Sin embargo, la potencia de la filosofía (y de las humanidades) perfora esta misión, laudable por sí misma. Mantenerse en lo abierto ayuda a conectar con la vida, con el despertar constante y con la comprensión de la existencia humana como una narración de la que el propio sujeto es su autor, tal como describe Ortega y Gasset en su antropología. Desistir de tal empeño lesiona la dignidad y capacidades de nuestro ser como descubridores constantes de la verdad y nos hace abandonar nuestra autenticidad y nuestra búsqueda del fondo insoportable que nos guía. Renunciar a las humanidades y a su capacidad para generar discursos y para profundizar en la realidad traslada, *eo ipso*, al mayor de los extravíos humanos: perderse a uno mismo.

3. INDICADORES PARA EVALUAR LOS RESULTADOS: LA DIMENSIÓN VIVIFICANTE

3.1. *Palabra transformadora*

Nuestra investigación quedaría amputada si no ofreciésemos indicadores para evaluar la calidad del trabajo realizado. Este epígrafe resumirá las características básicas que habrá de contener la acción y los resultados obtenidos por el humanista, aquellas que germinan en “la noche del sentido” y nos dirige a “la aurora”¹⁰⁰. A tal fin, indagará en la categoría de palabra cuyas características habrán de trasladarse a los discursos, clases o escritos de nuestros profesionales para evidenciar su buen hacer.

⁹⁶ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, p. 439 y ss.

⁹⁷ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 29.

⁹⁸ Martin HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, p. 134.

⁹⁹ Cfr. Paulo FREIRE, *Pedagogía do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

¹⁰⁰ María ZAMBRANO, *De la aurora*, pp. 109-110.

Arte y verdad en la palabra señala que la palabra que buscamos ha de adjetivarse como “diciente”¹⁰¹, pues ha de ser el punto de partida de discursos que nos *digan* algo de modo profundo. Este “decir” abandona su limitación espacio-temporal y se eleva a un nivel que la trasciende. Como veíamos en la obra de arte, nos alojamos en una consideración de, por ejemplo, una pintura que trasciende las limitaciones de su marco de madera para convertirse en símbolo y forma de una entidad meta-espacio-temporal. Cuando el espectador la contempla, no se encuentra sólo frente a la obra de *alguien particular* que habitó una época y un espacio *concretos* sino que vive el *acontecimiento* donde dos *horizontes*, el que procede de sí mismo y el del autor, que se funden. Nos alojamos en “estos modos del ser palabra que, en verdad, «hacen cosas» y no pretenden transmitir simplemente algo”¹⁰². *De la aurora* explica elocuentemente su acción en los siguientes términos:

Mas en el ser humano, uno de los elegidos por la palabra, ella abre la herida más aguda y de bordes siempre abiertos, aun anhelantes se diría de mantenerse siendo viva herida, viviente, hasta en algunos llegar a consumir todo su ser. Una herida devoradora, una palabra nunca hallada, mas nunca acallada, nunca dormida; que, aun en sueños, entre esos sueños fantasmas del ser, se abre más, se enciende, llama que devora y puede crear, a su vez, algo no visto ni oído hasta entonces, eso que se llama una obra que vivirá siempre, mientras el cuerpo que la sustentó cae en cenizas sin nombre siquiera, sin nombre¹⁰³.

Gadamer distingue entre “la letra muerta de la escritura” y “la palabra resucitada (hablada o leída)”¹⁰⁴. La palabra o el discurso están vivos y, al mismo tiempo, dan vida. El auditorio de una conferencia con palabras de esta índole se transforma esencialmente e inclusive puede llegar a transmitirlo con palabras: el texto que le cambió la vida, la conversación que le enseñó lo errado que estaba o la clase que le descubrió la superficialidad del camino de su existencia y el auténtico destino de su vida.

La energía de esta acción descende del maridaje entre la palabra o la obra de arte con la verdad. El éxito no es fruto de la acción del sujeto, como veíamos previamente, puesto que él sólo es un transmisor de una entidad que lo supera. El individuo no crea la verdad sino que, a lo sumo, la cuida: “La realidad efectiva más propia de la obra sólo es fecunda allí donde la obra es cuidada en la verdad que acontece gracias a ella”¹⁰⁵. Este cuidado (o pastoreo) de la palabra es la misión de cada humanista en su propio área disciplinar (filosófico, filológico, religioso, jurídico, antropológico, histórico, poético, pedagógico, etc...); también en “la frase especulativa de los filósofos

¹⁰¹ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 14.

¹⁰² *Ibíd.* p. 12.

¹⁰³ María ZAMBRANO, *De la aurora*, p. 119.

¹⁰⁴ Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 21.

¹⁰⁵ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 50.

y la unidad lógica fundamental del juicio predicativo¹⁰⁶ y hasta en la carta cuando se troca su localización en un contenido universal¹⁰⁷, tal como sucede en las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca o en otros intercambios epistolares de los ilustrados a miembros de la nobleza de los siglos XVII y XVIII (Leibniz, Voltaire-Savater). La cruz de esta palabra es situada por Gadamer en aquellos lenguajes nacidos en lo volátil del trasiego diario, en la transmisión de una información ontológica pulsátil y aquel que obvia la naturaleza esencialista de la verdad.

3.2. *Palabra presente y que hace presente*

La senda correcta del humanista alcanza y expone una palabra que se puede ver (intuir) y palpar y que “habita entre los hombres”¹⁰⁸. Semejante fenomenología concuerda con la realizada por María Zambrano respecto al libro. Éste es un “ser viviente”, pues “se nota su presencia física, respira ante todo, irradia (...). Antes de entrar en un recinto, por particular que sea, se nota si dentro hay libros”¹⁰⁹. “Se advierte su presencia (del libro) desde antes de entrar en la casa misma”¹¹⁰.

La presencia del libro se presiente por su vinculación con la *fysis* griega. De acuerdo con Heidegger, la *fysis* coincide con “la fuerza imperante que brota y permanece”¹¹¹, que “surge”, “perdura”¹¹² y “nace en cada momento”¹¹³. Esta fuerza no es, parafraseando a Cassirer, *ergon* sino *energeia*, volátil energía que mantiene la realidad en una constante ebullición naciente, en dialéctica permanente entre el permanecer y el renacer; si sólo “permaneciera” se transformaría en ente material fallecido por perder energía, pero si no permaneciese de alguna forma sería constante desvanecerse que no podría leerse. El discurso o la obra se inserta en esta naturaleza ontológica del ser: “devenir, entendido como «brotar»”¹¹⁴. De hecho, el estudio etimológico del ser, aquí vinculado con la verdad y la palabra dicente, muestra las relaciones, por una parte, con “asus” (“vida, lo viviente, aquello que se sostiene, se mueve y descansa desde y en sí mismo”) y, por otra, con “bhû, bheu” (“imperar, brotar, llegar a sostenerse y permanecer en sí mismo”¹¹⁵).

¹⁰⁶ Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p.16.

¹⁰⁷ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, pp. 37-38; Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, p. 205.

¹⁰⁸ Hans Georg GADAMER, *Arte y verdad en la palabra*, p. 11.

¹⁰⁹ María ZAMBRANO, *Las palabras del regreso*, Salamanca, Amaru ediciones, 1995, p. 111.

¹¹⁰ María ZAMBRANO, *Las palabras del regreso*, p. 105.

¹¹¹ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 25.

¹¹² *Ibíd.*, p. 65.

¹¹³ María ZAMBRANO, *De la aurora*, p. 131.

¹¹⁴ Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 109.

¹¹⁵ *Ibíd.*, pp. 71 y 96.

La ebullición se manifiesta tras el velo de la palabra, cuando la palabra inorgánica de los libros se hace *presente* por el discurso del humanista. La *praesentia* en Heidegger se identifica con la base epidérmica fontanal de los entes: ir al porque y no al porqué. Esa presencia no es mera superficie sino que, sin despegarnos de ella, aparece como “fondo-y-abismo”¹¹⁶. La *presencia* de la palabra se conecta también con la sacralidad. Realizar una promesa o dar la propia palabra conlleva apostar el propio ser porque uno sólo posee una única palabra; si se pierde la jugada se habrá perdido más que dinero. La palabra sagrada no es intercambiable: “es flor única”¹¹⁷. No pertenece “a las *pragmata* sino a las *onta*, no a las cosas del hacer sino a las del ser”¹¹⁸, “son formas sin contenido lógico”¹¹⁹. Alternar con estas palabras se asimila al trato con un dios o con un templo. Por eso, como hemos señalado, la comprensión de estos discursos se optimiza si la audiencia realiza una ascesis.

Por último, no existe palabra en esta tesitura que a la vez no ofrezcan su propia vida: “no son simples ilustraciones subsiguientes, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellas representan”¹²⁰. Proferirla implica cantarla y danzarla: “La palabra, criatura viviente desde el principio, nacida y danza en corro, no puede detenerse, perdería su vida convertida en cosa”¹²¹. En síntesis:

No es palabra que se agite en lo que dice, dice con su aleteo y todo lo que tiene alas, se va, aunque no para siempre, que puede volver de la misma manera o de otra, sin dejar de ser la misma. Lo que viene a suceder según el modo de la situación de quien recibe según su necesidad y su posibilidad de atenderla: si está en situación de poder solamente percibirla, de atenderla, o si está en disposición de sostenerla, y si, más felizmente, tiene poder de aceptarla plenamente, y de dejarla así, dentro de sí, y que allí, a su modo, al de la palabra, se vaya haciendo indefinidamente, atravesando duraciones sin número, abrigada en el silencio, apagada¹²².

3.3. *Palabra verdadera*

La evidencia de que esta palabra, la palabra hecha obra, no sea un mero adorno sino una radical apelación a la verdad se rescata con particular claridad en *Verdad y Método II*¹²³ y en varios puntos de la obra zambranaiana.

¹¹⁶ Martin HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, pp. 92-93.

¹¹⁷ María ZAMBRANO, *De la aurora*, p. 131.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 118-119.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁰ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método I*, p. 192.

¹²¹ María ZAMBRANO, *De la aurora*, p. 94.

¹²² María ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 85.

¹²³ Cfr. Hans Georg GADAMER, *Verdad y método II*, pp. 369 y ss.

La transformación de la entraña de la palabra desde el campo pragmatista al ontológico modifica los criterios de verdad: se pasa de la *adecuación* entre la imagen y la realidad a la *sinceridad* consigo misma. Esto obliga a que el método del humanista no se cierna sobre la acuidad experimental y metodológica sino sobre la capacidad para no falsearse a sí mismo y, por ende, a su discurso. La labor del humanista es la consecución de una autenticidad o de un respeto a su dedicación cada vez más profundos. La negación de su sí mismo le aparta de la verdad por lo que hay que cuidar el tipo de vinculación que se generan entre humanidades y pragmatismo.

Lo anterior no implica que las humanidades no posean una función social, pero *perseguir* una dedicación utilitarista y *obtener* resultados del respeto al propio ser son empeños diferentes. El objetivo es la fidelidad a la palabra, si bien, las consecuciones trascienden ampliamente esta acción.

La aurora de la palabra, que, según Zambrano, concluye en el nacimiento de la «palabra perdida»¹²⁴, facilita al lector a inteligir realidades que sin humanidades no pudo ver. Por ello, realizar la senda humanista, salva de la falsedad a la realidad y al propio sujeto

Una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida ni olvidada. Una palabra para ser consumida sin que se desgaste. Y que si parte hacia arriba no se pierde de vista, y si huye hacia el confín del horizonte no se desvanece ni se anega: Y que si desciende hasta esconderse entre la tierra sigue allí latiendo, como semilla. Pues que fija, quieta, no se queda, que si así quedara se quedaría muda¹²⁵.

En resumen,

Las palabras de verdad y en verdad no se quedan sin más, se encienden y se apagan, se hacen polvo y luego aparecen intactas: revelación, poesía, metafísica, o ellas simplemente, ellas. "Letras de luz, misterios encendidos", canta de las estrellas Francisco de Quevedo. "Letras de luz, misterios encendidos", profecías como todo lo revelado que se da o se dio a ver, por un instante no más haya sido"¹²⁶

4. CONCLUSIÓN: DE PERSECUCIÓN A LA CONSECUCIÓN EN LAS HUMANIDADES

4.1. *Las dimensiones simbólicas de la palabra*

Comenzamos este trabajo con una llamada de atención a la crisis del símbolo en las sociedades contemporáneas. El lector avisado habrá comprendido que esta situación era síntoma de una realidad previa más preocupante:

¹²⁴ Cfr. María ZAMBRANO, *De la aurora*, p. 142.

¹²⁵ María ZAMBRANO, *Claros del bosque*, p. 85.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 92.

el exilio de las densidades cromáticas y ontológicas de la palabra y del resto de objetos de las humanidades. El símbolo mostraba orfandad de su sentido trascendente puesto que el lugar al que proyectaba quedaba oculto para la mirada del ciudadano medio. Esta ocultación se infiere de una modernidad que desterró a la palabra al ámbito inmanente: la palabra sería mero útil convencional para exponer contenidos y su verdad dependía de la adecuación entre lo que afirmaba y la realidad. Se la reducía a un carácter meramente instrumental o pragmático y se olvidaría su carácter ontológico, su ser como esencia que por sí misma realiza actos en el sujeto.

Si el trabajo del filósofo, del filólogo, del historiador o del antropólogo se reduce a rescatar *históricamente* el pasado, su papel se convierte en el de un mero “agregador de conocimiento”, un agente de la acumulación de saber inorgánico, conocimiento que manifiesta el *rigor mortis* en su rostro. En la medida en que un ordenador memoriza información mejor que una persona, no puede negarse a su eliminación de la sociedad. Ahora bien, si ese conocimiento nos traslada a la fuente de la que bebió tanto el pasado como lo hace el presente, su labor no periclita puesto que rescata al sujeto llevándolo a su esencia. En este caso, hacer historia es más que leer el pasado, llevar al sujeto a la fuente para hacer presente y construir futuro con autenticidad. Análogas consideraciones han de realizarse de cualquier humanista.

En la medida en que la ciencia ha absolutizado una tonalidad específica de la palabra, la pragmática, canceló su apertura ontológica y, aun más grave, cegó a la sociedad para adquirir esta posibilidad. En la medida en que la política se adscribe al cientificismo pragmatista, antepone intereses economicistas a los esencialistas y demanda la clausura del pensamiento y de la palabra poniendo en duda su necesidad en la contemporaneidad.

4.2. *La labor de la filosofía y de las humanidades*

La filosofía y otras ciencias de la palabra han demandado, legítimamente, fines pragmatistas entre sus actividades. Ciertos orientadores filosóficos han descrito su labor como una resolución de problemas sobre la base de que disponen de herramientas de análisis conceptual y de argumentación para decidir cuál es la mejor opción entre un elenco vasto de las mismas. Algunos filósofos, como Tim Lebon, han llegado a generar métodos para decidir cuál es el mejor valor y tomar una decisión¹²⁷. Otros han planteado talleres poniendo su vista en diseñar con grupos el mejor proyecto existencial. Estas labores son válidas y lícitas; sin embargo, corren el riesgo de perder de vista el objetivo último que los mueve: la verdad, la autenticidad o, si se quiere, el amor a la sabiduría y la fidelidad a la palabra. La felicidad, en términos generales, es resultado de la adhesión a la sabiduría o, en sentido senequista, a la

¹²⁷ Cfr. Tim LEBON, *Wise Therapy*, London, Continuum, 2001

virtud (intelectual)¹²⁸. Ahora bien, cuando el fin de la filosofía se restringe a la felicidad equivoca su camino al confundir medios con fines.

La propuesta de este artículo se dirige a defender a las humanidades desde la actividad que realiza desde hace varios milenios: cantar la palabra. Esta defensa, en el tiempo de indigencia ontológica que vivimos, no necesita ser ampliada sino amplificada, esto es, difundir la comprensión de su sentido entre la población.

Hoy, necesitamos acceder al sentido de los artículos sobre un literato, un filósofo o de una época histórica, puesto que muchos olvidaron el papel decisivo que esto tiene en nuestro ser. Ernst Cassirer recordaba que la determinación humana básica, aquella que nos diferenciaba de los animales, se identificaba con nuestro ser simbólico. Las formas simbólicas se estructuran desde las entidades culturales: el arte, el lenguaje, la religión o el mito¹²⁹. Cada una de ellas nos ha narrado o nos hemos narrado en su seno, es decir, nos han constituido como personas.

“El pensamiento instrumental, o sea, pensar cómo conseguiré, qué haré para coger, esto o aquello, es cosa que hacen muy bien los chimpancés”¹³⁰. Por el contrario, la ausencia de la naturaleza simbólica, la ausencia de esta palabra (discurso, obra de arte, clase) que se canta a sí misma implicará, *eo ipso*, la destrucción de nuestra base humana, al menos, tal como la conocemos actualmente y viceversa: cada vez que un autor lleva a su obra una realidad profunda, que se hace clásica, amplía el horizonte de la humanidad.

Por eso, podríamos resumir el quehacer del humanista (mediante la escritura, la elaboración de conferencias, de artículos, la exposición de clases, el trazado de pintura, escultura, de música) en los siguientes puntos:

— Desde la palabra:

- Cuidarla:
 - Retomar sus densidades cromáticas.
 - Vivificar la palabra fallecida en los libros o erosionada por el abuso.
 - Perforar el pragmatismo aplicado a la palabra para dejar que despierte desde su entraña.
- Rescatar la autenticidad y la entraña del discurso, pues “la correcta manera de cuidar la obra” sólo nos la enseña “la propia obra” en su despliegue¹³¹.
- Transformar los actos en que se usan la palabra (dentro o fuera de la academia) en un acontecimiento vívido y vivificador, litigando contra las reducciones pragmatistas.

¹²⁸ Cfr. Lucio Anneo SÉNECA, *De vita Beata*, Madrid, Gredos, 2000.

¹²⁹ Cfr. Ernst CASSIRER, *Antropología filosófica*, o.c.

¹³⁰ Erich FROMM, *El arte de escuchar*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 175.

¹³¹ Martin HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, p. 49.

- Desde la persona y la sociedad:
 - Incentivar el acceso al sí mismo al confrontar a los sujetos con verdades básicas y universales.
 - Rescatar al individuo como obra de arte en la medida en que lo pone en lo abierto del ser y le marca como único camino la formalidad de la autenticidad.
 - Ayudarle a comprender que su acción no siempre ha de ser revolución, esto es, oposición crítica que se alimenta de sí misma. Por el contrario, la acción es resultado de un compromiso con la autenticidad, con la exposición de la palabra como destino del hombre. Así, la acción política, por ejemplo, no sólo se ejercerá desde la trinchera pragmática sino desde la pluma con vocación ontológica.
 - Empoderar a cada ciudadano desde sus dimensiones esencialistas.

En síntesis, la labor del humanista consiste en que todo aquel que lea, escuche o contemple su obra, “aquellos heridos o al menos flechados por la palabra”, repitan desde el corazón las palabras de *Claros del bosque*: “no volveré a hablar como he hablado. Ni a escribir como lo he hecho, sea cual sea la forma en que lo hice”¹³².

¹³² *Ibíd.*, p. 144.