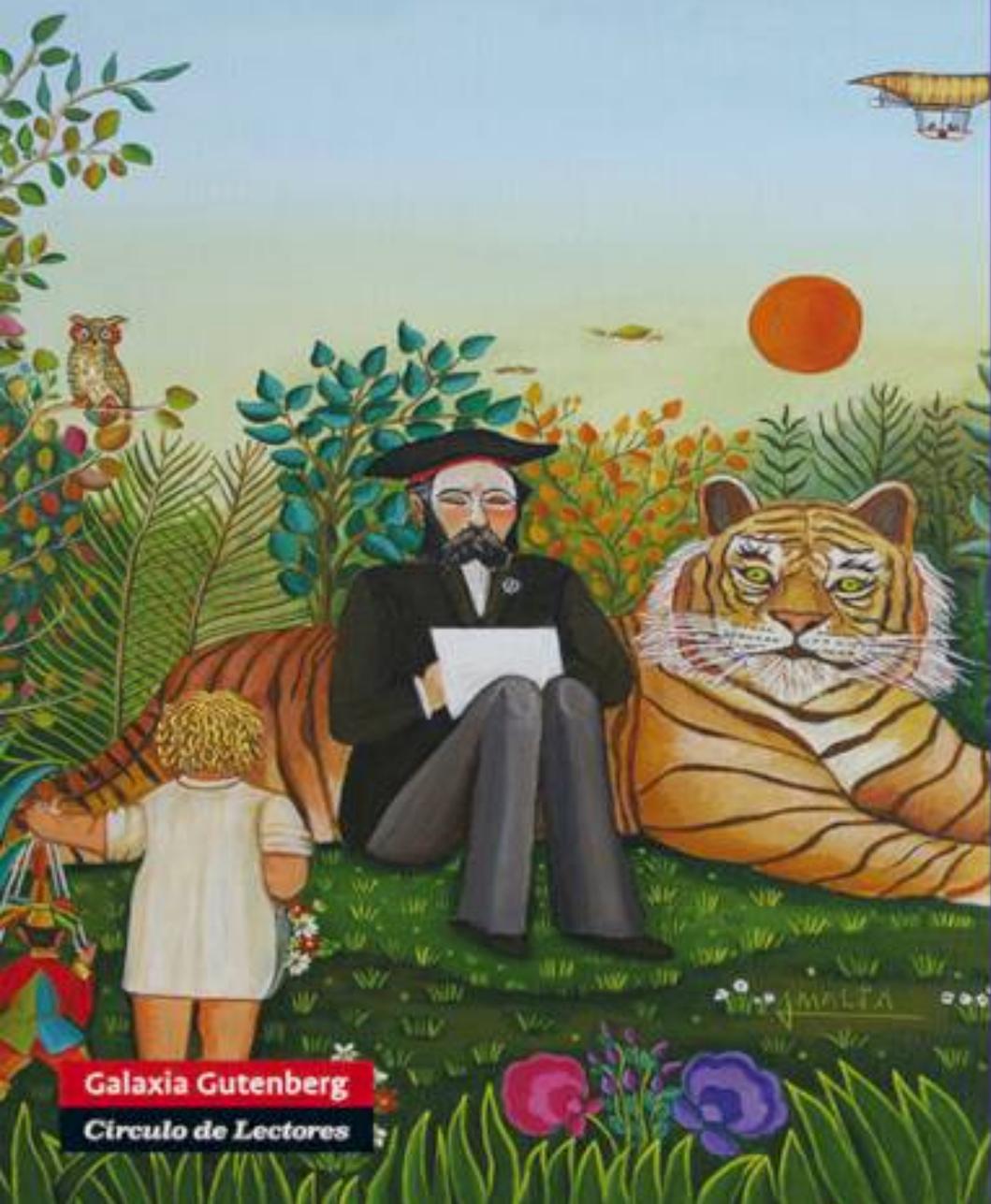


Javier Gomá Lanzón

Ingenuidad aprendida



Galaxia Gutenberg

Círculo de Lectores

Javier Gomá Lanzón nació en Bilbao en 1965. Es doctor en Filosofía y licenciado en Filología Clásica y en Derecho. Fue el número uno de la promoción en las oposiciones de 1993 al cuerpo de Letrados del Consejo de Estado. En 1996 empezó a trabajar en la Fundación Juan March, de la que en 2003 fue nombrado director, cargo que ocupa actualmente. Por su primer libro, *Imitación y experiencia*, obtuvo el Premio Nacional de Ensayo 2004; es autor también de *Aquiles en el gineceo* y *Ejemplaridad pública*, obras de las que se han publicado varias ediciones. Escribe periódicamente en *Babelia*, suplemento literario de *El País*, y en otros medios de ámbito nacional, así como en el diario argentino *La Nación*. En 2010 fue nombrado *Distinguished Visiting Professor* de la IE University.

Ingenuidad aprendida es algo más que el título de este libro; es sobre todo un grito de guerra. El grito de un modo de hacer filosofía que desea apropiarse del presente –asumiendo todas sus contradicciones– y ofrecer para él un ideal positivo capaz de movilizar sus fuerzas latentes, aparentemente adormecidas, en un momento de pérdida de veracidad de la cultura occidental. Un intento de pensar de forma constructiva, como es el anunciado, será tachado de ingenuo por la mentalidad postmoderna hoy hegemónica, la cual ha demostrado ser muy poco ingenua y en cambio muy lúcida, quizá demasiado. La lucidez cumplió la misión histórica de liberarnos de las opresiones tradicionales deslegitimando las pretensiones de verdad de los relatos heredados. Esa misión ha concluido y se impone otra. Para el autor de este libro, somos los hombres prehistóricos de una civilización nueva que ahora está tomando forma. Gomá ha defendido en estudios anteriores la necesidad de progresar desde el paradigma de la liberación hoy vigente en la cultura al paradigma de la emancipación, dado que, en nuestras sociedades ya liberadas, lo decisivo no es ya preguntarse cómo ser «yo mismo» sino cómo «vivir juntos» en el mundo. En este libro la filosofía se hace «mundana» para asumir una responsabilidad cívica en la nueva tarea de promover la emancipación moral pendiente. Un libro sin duda ingenuo, pero su ingenuidad no es una que ignora los peligros a los que se enfrenta una empresa como ésta, sino una que los conoce y pese a todo elige conscientemente arriesgarse a pensar para así contribuir a hacer viable la nueva civilización en marcha.

Limitarse es extenderse

Ingenuidad aprendida no es sólo el título del libro; es, antes que eso, un grito de guerra.

En mis tres libros anteriores he ido desarrollando mi pensamiento en torno a la idea de ejemplaridad. Otros tienen muchas ideas, yo sólo he tenido una, y ni siquiera la he tenido yo sino que más bien diría que ella me ha tenido a mí, porque, desde mi adolescencia, no recuerdo un solo día de mi vida en que, envuelta tras mil caretas, la noción de la ejemplaridad no se haya presentado a mi conciencia con una necesidad apremiante, con una evidencia insoslayable, que hacía inútil cualquier intento de elegir otro tema. Dulces cadenas.

Y cuando terminé el tercero de los libros, *Ejemplaridad pública*, en el interludio previo a la redacción del todavía pendiente –último de un plan de cuatro–, mientras tomaba aliento antes de ese esfuerzo final, volví la vista atrás y me detuve a considerar qué era eso que suele llamarse filosofía y que absorbía mi tiempo y mis energías de una forma tan desproporcionada, y también qué clase de filosofía estaba yo practicando, comparada con la que se hacía en el pasado y con las corrientes filosóficas contemporáneas. Uno es fiel a sus impulsos interiores y va haciendo su trabajo, pero llega el momento, cuando ha acumulado la experiencia suficiente para formarse un esquema general de la realidad y de los hombres, en que se pregunta qué posición ocupa en la sociedad y en qué clase de hombre le está convirtiendo la lealtad (o sumisión) a su vocación temprana. Es la hora

de la autoconciencia, en la que uno querría tener de sí mismo y de su empeño literario esa misma impresión objetiva que es privilegio del observador imparcial.

En mis obras anteriores había alcanzado conclusiones sobre el estado actual de la cultura y me había atrevido a señalarle a ésta una dirección, que se resume en el progreso «de la liberación a la emancipación» a través, precisamente, de la idea de la ejemplaridad. Sin embargo, no había meditado de forma explícita sobre la misión que la filosofía misma debía cumplir en este tránsito y cómo podía ella contribuir a remover los obstáculos que retrasan la realización histórica de dicha emancipación aún no cumplida. Ahora remedio esta omisión. Este libro trata de definir el estatuto de la filosofía en las condiciones culturales presentes y le asigna un cometido preciso: ser «mundana». Renunciando en este caso a toda pretensión sistemática, los siete capítulos del libro pueden leerse como otros tantos ensayos filosóficos por definir ese «mundo» ético, social, urbano y cívico en el que la ejemplaridad tiene su natural asiento.

Se me ha reprochado algunas veces que, siendo un autor que medita sobre el ejemplo y la ejemplaridad, extrañamente yo mismo pongo en mis textos muy pocos ejemplos. Lo admito, si bien *Aquiles en el gineceo*, que reflexiona sobre el mito de la paradigmática adolescencia del héroe griego, podría interpretarse todo él como un extenso «estudio de caso». De cualquier modo, a fin de compensar en alguna medida esa ejemplaridad deficitaria de ejemplos concretos, aquí se suministran algunos y, tras haber estudiado el concepto en su abstracta profundidad, se obliga a la ejemplaridad a descender del cielo de los conceptos y a ponerse «en marcha» pisando un poco más el terreno aplicado.

Asimismo, es este un libro que va derechamente a las cosas mismas tratando de palpar su tentadora objetividad, sin cuidarse demasiado de todo ese muro de prevenciones que la filosofía contemporánea ha levantado contra un esti-

lo tan directo. Suele decirse que el método hace el objeto, pero a mí me ocurrió al contrario: el objeto que estaba construyendo amorosa y demoradamente había segregado un método propio: el de la ingenuidad. Un libro propositivo y prescriptivo como este, un libro, en suma, intensamente constructivo, corre hoy el riesgo, en efecto, de ser motejado de ingenuo por la mentalidad postmoderna dominante. Y es verdad, hay en él un aliento ingenuo que lo anima, pero su ingenuidad no es de una clase que se confunde con la candidez o la simpleza que ignora los derechos infinitos de la subjetividad moderna, sino de una que, solidario de ésta, aprende a encontrar en su seno rutas y senderos que conducen fuera de su laberinto interior y, en una decisión consciente, crítica y autoirónica, elige la limitación como quien se elige a sí mismo. La «ingenuidad aprendida» que luce en el título del libro anuncia el método adoptado y a la vez sirve de lema a la filosofía mundana que informa su programa sustantivo.

Pero, ¿qué ha de entenderse por ingenuidad?

Entre 1795 y 1796, en tres entregas de la revista *Die Horen* que él mismo dirigía, el poeta alemán Schiller publicó un largo ensayo en el que definía con rasgos contrapuestos la esencia de la literatura antigua y la moderna. Unos cuarenta años antes, Winckelmann, autor de *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura*, había recuperado los modelos griegos como canon orientador del arte de su época: «El único camino que nos queda a nosotros para llegar a ser grandes, incluso inimitables si ello es posible, es el de la imitación de los Antiguos», se leía en su tratado. En la Querrela entre Antiguos y Modernos que todavía continuaba tras su estallido en Francia a fines del xvii, Winckelmann tomaba, pues, decidido partido por los Antiguos, cuya perfección –«noble sencillez y serena grandeza», en su célebre sintagma– estimaba todavía normativa y vinculante, en consonancia con la corriente general del neoclasicismo ilustrado.

La obra de Winckelmann fue, sin embargo, el canto del cisne de la doctrina de la imitación de los Antiguos porque, poco después de publicarse, el romanticismo temprano alumbró un nuevo ideal estético que otorgaba al hombre una conciencia de sí mismo que hasta entonces no había conocido y, lleno de confianza en su propia capacidad creadora, le permitió entregarse a la producción de un arte «absolutamente moderno», por usar la expresión de Baudelaire. En este preciso momento de la cultura, en el que ésta experimenta un giro –del neoclasicismo al romanticismo– cuyas consecuencias llegan hasta hoy, hay que situar el mencionado ensayo de Schiller, titulado *Sobre la poesía ingenua y sentimental*. Para él, arte moderno es arte «sentimental», autónomo y enteramente emancipado de la servidumbre del prestigioso canon grecolatino, cuya «ingenua» imitación –la regla del arte durante siglos– es ahora percibida como dique al genio romántico, signado por la originalidad creadora y libre y, como tal, antiimitativa.

Separándose de las clasificaciones académicas tradicionales, basadas en características formales del género, Schiller introduce una distinción en la literatura que responde a dos diferentes modos de sentir. La poesía ingenua abraza gozosamente la naturaleza y celebra sus leyes invariables; es un canto a la exterioridad del mundo, objetivo, sereno, armonioso, cuyos límites son aceptados como parte de su perfección y felicidad. Pero desde aquella primera poesía imitativa de los griegos, añade Schiller, la humanidad ha pasado del estado de naturaleza al estado de cultura y ahora, en el siglo artificioso en el que vive, el poeta siente un anhelo infinito de ideal que no encuentra realizado en la realidad de la experiencia, demasiado limitada, demasiado finita: «El antiguo es, si se me permite expresarlo así, poderoso por el arte de la *limitación*; el moderno lo es por el arte de la *infinitud*.» De ahí ese inquieto corazón del poeta moderno, quien siente sus experiencias exteriores como limitaciones extrañas a su ser y sólo halla la verdad dentro

de sí mismo, en el reino de la libertad interior, donde acuna el sueño de un ideal inmaterial e infinito: «La infinitud de la idea –dice– dilata nuestro espíritu, por decir así, más allá de su diámetro natural, de suerte que nada de cuanto existe puede ya llenarlo. Preferimos sumergirnos contemplativamente en nosotros mismos, donde para el anhelo excitado encontramos alimento en el mundo de las ideas, en lugar de tender hacia objetos sensibles proyectándonos fuera de nosotros. La poesía sentimental es fuente de recogimiento y silencio y a ello nos invita; la ingenua es hija de la vida y a la vida vuelve a conducirnos.»

La contraposición schilleriana entre dos estilos poéticos, uno antiguo y otro moderno, se trastoca por la incómoda contemporaneidad de Goethe, con quien Schiller inicia amistad y correspondencia literaria en el verano de 1794. Goethe es ya en esa fecha el príncipe de las letras germanas –por lo tanto, modernísimo– y, sin embargo, aunque a veces adopte temas sentimentales, Schiller lo adscribe de lleno a la poesía de la ingenuidad. El desmentido de su contraposición literaria a manos precisamente del principal poeta alemán moderno le sugiere a Schiller en algunos momentos, la hipótesis de una superación de la sentimentalidad infinita, siempre inestable y precaria, y un retorno a la ingenuidad que, bien mirado, habría que interpretar como un progreso. Comentando los objetos de la naturaleza, escribe:

Son lo que nosotros fuimos; son lo que debemos volver a ser. Hemos sido naturaleza, como ellos, y nuestra cultura debe volvernos, por el camino de la razón y de la libertad, a la naturaleza.

Luego «debemos volver a ser» tan ingenuos como los objetos de la naturaleza, según Schiller, pero se trataría ahora de una ingenuidad de segundo grado, hasta cierto punto artificial y construida –como un producto más de la cultura– «por el camino de la razón y de la libertad», lo cual

hace de ella una ingenuidad problemática, no dada, como la primera, sino conquistada por la subjetividad tras duro aprendizaje: es decir, la definición misma de una ingenuidad aprendida, que comprende la poesía ingenua de los antiguos y la sentimental de los modernos conciliadas en una síntesis cuyo sujeto es toda la humanidad: «Hay un concepto más alto que las abraza a ambas (clases de poesía) y no tiene nada de extraño el que ese concepto coincida con la idea de humanidad.»

La recuperación de la ingenuidad para la causa civilizatoria resultaba en la época de Schiller una tarea intempestiva, teniendo en cuenta que, en los umbrales del romanticismo, lo prioritario era llevar los derechos de la subjetividad, sentimental, lúcida y por primera vez consciente de su irrestricta dignidad, hasta sus últimas consecuencias. Y eso es lo que se hizo en los dos siglos siguientes: una remoción total por parte del sujeto de las tradicionales limitaciones impuestas a su libertad, sentidas como gravosas en un grado insoportable. Pero ha pasado el tiempo y las prioridades civilizatorias cambian. Ahora que todas esas opresiones limitativas han quedado deslegitimadas y el sujeto no reconoce fronteras a su espontaneidad definitivamente desinhibida, el hombre se encuentra con que la poética sentimental que le sirvió para desembarazarse del yugo tradicional, no le es útil ya, una vez liberado, para la civilizada vida en común, la cual exige la aceptación positiva de determinados límites. Y, con la comprensión de esta necesidad, ese mismo hombre echa mano de la ingenuidad de un Goethe que supo decirse y decirnos: «Limitarse es extenderse.»

La realidad se nos resiste en todas sus modalidades –la realidad física, psicológica, social y cultural que se empeña en no ceder a nuestro arbitrio– y esa limitación efectiva a nuestra libertad no hemos de reputarla siempre una negatividad que anula lo más genuino que hay en nosotros, como tampoco la paloma reniega del aire que sostiene su vuelo. Limitarse es extenderse porque el ser no se realiza en po-

tencia sino en acto y su actualidad exige su determinación; y a esta regla no es excepción el ser humano, quien –esta es la tesis de *Aquiles en el gineceo*– sólo en la socialización halla la llave secreta de su individualidad.

Una cierta dosis de ingenuidad es, pues, siempre exigible al hombre para que llegue a ser verdaderamente hombre, lo que sucede sólo cuando consiente en interiorizar algunos límites a su vida, aquellos que estime propios e informadores de su personalidad, y abandona ese mar sin riberas en el que flota la adolescencia. Ahora bien, a la cultura de las democracias contemporáneas sería recomendado administrar una dosis de esa medicina aún mayor de lo habitual, porque la anomia residente en ellas, elevada en nuestros días a la ley suprema de la moralidad, las hace ingobernables, y los conocidos excesos a que ha dado lugar la ausencia de reglas éticas, por abundantes que sean las jurídicas por compensación, nos ha hecho evidente la urgencia de volver a señalar límites a los hombres.

La invitación goethiana a extender el yo por la vía de la gozosa autolimitación era, ya se ha dicho, una verdad que apenas pudo entenderse en su época, vibrante de un anhelo infinito de libertad, pero, en la hora actual, tras la reciente consumación del proceso liberatorio, ha empezado a resonar en nuestros oídos con la fuerza de un imperativo. Este libro se toma muy en serio este imperativo y desea responder a él: quien, merced a la limitación, extiende su radio vital, lo hace siempre, de una forma o de otra, en el «mundo» de las cosas y de los hombres y, en consecuencia, la filosofía contemporánea ha de abandonar su tradicional misantropía y hacerse apresuradamente «mundana». No sólo el primer capítulo sino el libro entero es justamente –el lector me perdone esta tierna ingenuidad– un amistoso ensayo de filosofía mundana.¹

1. En el cuerpo del libro se citan las obras propias sólo por su título. Las referencias bibliográficas completas 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.

1

Ensayo de filosofía mundana

I

La filosofía, que ha ido siempre a la busca de la verdad, se enfrenta últimamente a un serio problema de veracidad.

La *verdad* es algo que se predica de las proposiciones lógicas y compara la correspondencia de éstas con el objeto. La *veracidad*, en cambio, compara esa misma proposición, declaración o juicio con la conciencia del sujeto: no atiende a la concordancia del juicio con la realidad sino al asentimiento que a sus contenidos le presta quien emite o quien escucha dicho juicio. Kant ensalzó la importancia de la veracidad por parte de quien pronuncia juicios morales porque esta «sinceridad consigo mismo», que también denomina «escrupulosidad formal» y que ve encarnada de forma eminente en la figura del Job bíblico, es el presupuesto de la virtud, mientras que su ausencia constituye una infidelidad reprochable y corruptora del corazón humano. A diferencia de la verdad, la veracidad es siempre éticamente exigible, considerando que, como dice Kant, «puedo, desde luego, errar en el juicio *en el que creo tener razón*, puesto que esto pertenece al entendimiento, que sólo juzga objetivamente (verdadero o falso); pero en la conciencia de *si yo creo de hecho tener razón* (o solamente lo pretendo), no puedo errar en absoluto, porque este juicio o, mejor, frase, dice meramente que yo juzgo así el objeto». ¹ En suma, si yo digo algo, la medida de la verdad de lo que digo se halla en el mundo de la objetividad exterior, pero si yo soy veraz al decir eso que digo, lo soy porque presto sincero asentimiento a mi declaración y creo íntimamente en ella,

lo cual es transparente a mi propia conciencia. Por tanto, la veracidad es un deber inexcusable porque nada puede impedir su cumplimiento al yo, mientras éste no se engañe a sí mismo.

Es posible tomar un punto de vista distinto del asumido por Kant. A éste le interesa reflexionar sobre la veracidad como requisito condicionante del obrar moral y de ahí que en su exposición se centre en la sinceridad de la persona que emite el juicio. Pero a esta perspectiva cabe añadir otra que tenga en cuenta la veracidad que ese mismo juicio merece al resto de las personas que han llegado a conocerlo; o yendo aún más lejos, no sólo la veracidad de un juicio aislado sino la de una teoría, una doctrina, un sistema filosófico, o incluso, con total independencia de su creador circunstancial, la veracidad de ese precipitado de creencias inconscientes y anónimas que todos compartimos en un momento histórico y que llamamos «imagen del mundo», «cosmovisión» o *Weltanschauung*. Las ideas se presentan siempre como una propuesta de verdad y, sin que esa verdad haya sido en la mayoría de los casos refutada, con el paso del tiempo los hombres dejan de prestarles su asentimiento porque en su sentir han perdido vigencia como vehículo para comprender el mundo y comprenderse a sí mismos. De manera que la historia universal del pensamiento filosófico, a diferencia del científico, podría ser presentada como una secuencia de verdades que, sin dejar de serlo, sucesivamente adquieren y pierden validez para el hombre, el cual, llegado un cierto momento, les retira su adhesión íntima porque ya no le resultan tan convincentes como lo fueron antes.

La filosofía de Platón, por ejemplo, acertó a definir una gran verdad en cuanto que supo enunciar, por medio de conceptos, un dualismo de la realidad preintuido desde la ontología arcaica y que distingue, por un lado, el mundo sensible-fenoménico de la experiencia y, por otro, el mundo inteligible e ideal, así como la conexión entre ambos