

Filosofía

Josep M. Esquirol

El respeto o la mirada atenta

*Una ética para la era
de la ciencia y la tecnología*



gedisa
editorial

2ª
edición

Josep M. Esquirol

EL RESPETO O LA MIRADA ATENTA

Serie CLA•DE•MA
Filosofía

Serie CLA•DE•MA
Filosofía

SAMUEL WALLERSTEIN *Las incertidumbres del tiempo*

SHEILA BENHABIB *Los derechos de los otros*
Extranjeros, residentes y ciudadanos

CORNELIUS CASTORIADIS *Los dominios del hombre*
Las encrucijadas del laberinto

ERNST TUGENDHAT *Egocentridad y mística*

ERNST TUGENDHAT *Problemas*

ERNST TUGENDHAT *Ser-verdad-acción.*
Ensayos filosóficos

ERNST TUGENDHAT *Lecciones de ética*

ERNST TUGENDHAT *Diálogos en Leticia*

MARIO BUNGE *Crisis y reconstrucción de la filosofía*

HANNAH ARENDT *Tiempos presentes*

FINA BIRULÉS (comp.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*

RICHARD RORTY *Filosofía y futuro*

MARTIN HEIDEGGER *Introducción a la metafísica*

EDGAR MORIN *Introducción al pensamiento complejo*

GILES DELEUZE *Empirismo y subjetividad*

EL RESPETO O LA MIRADA ATENTA

Una ética para la era de la ciencia y la tecnología

Josep M. Esquirol

gedisa
editorial

© Josep M. Esquirol, 2006

Ilustración de cubierta: Juan Santana
a partir de una pintura de José Manuel Ruiz Cruz

Primera edición: marzo de 2006, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-9784-130-1
Depósito legal: B. 5942-2006

Impreso por Romanyà Valls
Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

Índice

I. Introducción: El sentido de la ética del respeto

1. Preguntas
2. A partir de expresiones cotidianas
3. Mirada atenta, mirada ética
4. No hay sociedad sin respeto
5. La oportunidad de la ética del respeto

II. Características de la óptica tecnocientífica

1. Un poder inédito
2. Un sistema
3. Una revelación
4. Un lenguaje

III. Analítica del respeto y de la mirada atenta

1. El movimiento del respeto
2. La mirada atenta: esencia del respeto
 - 2.1. La *mirada* de la mirada atenta
 - 2.1.1. Aprender a mirar, para poder ver
 - 2.1.2. Mirar y ser visto: El mundo que mira.
 - 2.2. El prestar atención y su espiral
 - 2.2.1. Atención, admiración y asombro
 - 2.2.2. Atención, pregunta y examen
 - 2.2.3. Atención y diálogo

IV. Moralidad de la atención y del respeto

1. Predominio de la atención sobre la elección
2. La salida del egoísmo
3. El respeto como sentimiento (en diálogo con Kant)
4. Atención y respeto: recapitulando

V. Lo digno de respeto o lo que percibe la mirada atenta

1. Fragilidad
2. Cosmicidad

3. Secreto

VI. Al final

1. La humildad y la mirada (o la dimensión cognitiva de la humildad)

2. La vida del respeto

I

Introducción: El sentido de la ética del respeto

No se trata del arte de dar [al alma] la vista, porque ya la tiene, sino de procurar que se corrija lo que no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester.

Platón, *La República*, VII, 518 d.

1. Preguntas

Son básicamente tres las cuestiones que planteo en este libro: ¿qué es el *respeto*?, ¿qué es lo que merece respeto? y ¿por qué la *ética del respeto* puede ser una buena propuesta para un tiempo como el nuestro, determinado muy especialmente por la ciencia y la tecnología?

Hay palabras que explican y palabras que necesitan explicación. También hay palabras que, a la vez, explican y necesitan explicación; «respeto» es una de ellas. En principio, la experiencia de respeto a algo o por alguien no es nada extraña o problemática sino que entra dentro de lo más normal, sin pliegues ni misterios. Y sin embargo, puede resultar muy fructífero reflexionar sobre el sentido del respeto. Se trata de una actitud moral muy importante –de las que más– y, a pesar de ello, ha sido muy poco estudiada en comparación con las innumerables páginas dedicadas, por ejemplo, al amor o a la justicia. Como ocurre con otros grandes temas, la misma riqueza de su significado dificulta un poco la tarea de definir su concepto clave; como si de un extenso y variado paisaje se tratara, hay que encontrar lo que de más esencial hay en él. Lo que aquí se defenderá es que lo esencial del respeto viene dado por la *mirada*.

La segunda de las preguntas arriba enunciadas reproduce, de hecho, una manera habitual de hablar del respeto: se cree, y se dice, que hay personas y cosas que deben ser respetadas, que *merecen respeto*. A través de esta expresión, advertimos que el respeto es una actitud ética que nos vincula directamente con las cosas, con el mundo. No es que pretenda con esto resucitar viejos y más o menos ingenuos realismos; después de algunas lecciones de la filosofía moderna, ya no es posible obviar la centralidad de la persona en tanto que sujeto cognoscente, y, sin embargo, eso no quita que, como también se ha intentado abordar en algunos planteamientos contemporáneos, se ensaye una filosofía que gire en torno a la pregnante relación entre el yo y el mundo. En una filosofía de este tipo, el respeto podría ser un tema privilegiado ya que en él se encuentran vinculados, de forma radical, el yo y el mundo, actitud respetuosa (del sujeto) y alguien o algo como términos intencionales de dicha actitud. La reflexión sobre lo que merece respeto nos llevará a las ideas de *armonía*, *fragilidad* y *secreto* y veremos cómo, a partir de ellas, es posible entender porqué hay cosas en el mundo dignas de ser respetadas.

Con la tercera pregunta quisiera poner de manifiesto si no una urgencia, sí por lo menos una oportunidad, es decir, literalmente, un *buen momento* o un momento conveniente para promover una ética basada en el respeto. Nadie discute que vivimos en la era de la ciencia y la tecnología; en un tiempo en el que ciencia y tecnología no son sólo motores de la sociedad sino también formas de ver y de entender el mundo y la vida. De hecho, incluso a escala planetaria, la *cosmovisión tecnocientífica* está siendo cada vez más hegemónica. Pues bien, lo que pretendo no es que *dentro* de esta cosmovisión el respeto tenga un papel más relevante; mi objetivo es distinto y consiste en mostrar que *el respeto es el eje de una cosmovisión distinta de la tecnocientífica*. Cosmovisión, la del respeto, que, al ser asumida junto con la que ya es hegemónica, nos haría menos unidimensionales y más equilibrados, en un momento en que tanto la

superficialidad como el desequilibrio son síntomas inequívocos de nuestra sociedad.

2. A partir de expresiones cotidianas

A menudo la filosofía encuentra en los giros del lenguaje familiar y coloquial no sólo un punto de partida para la reflexión sino también alusiones a los contenidos más esenciales. La palabra «respeto» forma parte de nuestro hablar cotidiano, todo el mundo la usa, sabe lo que significa y entiende que el respeto a las personas y a determinadas cosas es un buen ejemplo de conducta moral. También es uno de los términos más utilizados en los discursos de carácter moral y político y en las teorías éticas de todos los tiempos. Aparece por doquier: «el respeto a la dignidad humana», «el respeto a las cosas públicas», «el respeto al medio ambiente», «el respeto a los mayores», «el respeto a uno mismo», «el respeto a la justicia y la libertad», «el respeto a la ley», «el respeto a las obras de arte», «el respeto a los animales y a la naturaleza», «el respeto a lo sagrado»...

El respeto es una relación intencional, una actitud hacia alguien o algo, actitud que lingüísticamente se refleja en la expresión «*respetar a...*»; pero, dado que podemos pensar en un motivo o en una razón del respeto, se utiliza también la expresión «*respeto por...*»: así, en con «respeto por su vejez» se entiende que la vejez es la principal razón de un tipo de respeto hacia esa persona. También nos encontramos con la expresión «*respeto de...*» cuando nos referimos al sujeto del respeto, al quién de esa actitud; así, por ejemplo: «el respeto de los alumnos a su profesor» o «ganarse el respeto de todos».

Es posible referirse al respeto como un tipo de actitud: «una actitud respetuosa», o como una virtud, la del hombre que es respetuoso. Las acciones también pueden ser calificadas de respetuosas, y entre ellas destaca el uso del lenguaje, vehículo privilegiado de la acción; en efecto, puede darse un «lenguaje respetuoso», a diferencia de cuando se habla de forma basta, descomedida, grosera o, lo que tal vez sea peor, cuando se habla sarcásticamente y se profieren insultos y ofensas. Hablar respetuosamente de alguien significa tener cuidado con las palabras que respecto a él o ella se usan, evitando los términos demasiado directos y escogiendo más bien los que se refieren o alcanzan a esa persona de forma suave y medida; palabras que, en definitiva, son capaces de guardar siempre una distancia, la «distancia respetuosa».

Pero fijémonos en que, dándose todos estos modos de emplear la palabra, no es evidente cómo deba definirse el respeto. En el lenguaje de las actitudes (en el lenguaje moral) los límites de las significaciones son muy poco nítidos y, a menudo, cual si de materiales flexibles se tratara, se los puede estirar, solapar y entrecruzar con otros significados. Por ejemplo, en la conocida frase de Marx: «El obrero tiene más necesidad de respeto que de pan», vemos que la voz *respeto* significa algo muy afín a reconocimiento (incluso en el sentido filosófico que Hegel había dado a éste término); el obrero, en lugar de ser tenido como mera fuerza de trabajo inserta en un proceso de producción industrial, quiere ser reconocido como sujeto. Y, sin embargo, me parece que el respeto es algo más que el reconocimiento: si bien el respeto presupone el reconocimiento, no necesariamente el reconocimiento presupone el respeto. De modo que tal vez habría estado mejor dicho: «El obrero tiene más necesidad de reconocimiento que de pan».

Para dar con lo nuclear del concepto de respeto conviene fijarse en aquellas situaciones en que equivale a *atención*: tratar a alguien o a algo con respeto significa por de pronto tratarlo con atención. En cualquier diccionario encontraremos que el significado de la palabra respeto se aproxima o viene a ser equivalente a los significados de consideración, deferencia, atención, miramiento... Por ejemplo, esta palabra castellana, *miramiento*, puede funcionar perfectamente como sinónimo de respeto: tratar a alguien con miramiento es tener hacia él una atención, un respeto. En alemán, la palabra *Achtung* significa tanto *respeto* como *atención*. Pues bien, aquí está, a mi parecer, el auténtico núcleo del tema: en la atención. Más precisamente: lo defendido en este libro es que *la esencia del respeto es la mirada atenta*. Naturalmente, vamos a ir analizando el que la mirada atenta sea *condición* de posibilidad del respeto propiamente dicho y, en definitiva, por qué *la esencia del respeto es la mirada atenta*. Seguramente, en el transcurso de esta indagación, no nos faltarán algunas paradojas: aunque el respeto surge de la mirada atenta, hay «respetos» superficiales que precisamente se desvanecen al pasarlos por la criba de la mirada atenta y del examen detenido. Es obvio que no todo lo que miramos atentamente acabamos respetándolo, pero lo que sí puede decirse es que algunas cosas que alcanzamos a mirar atentamente también acabamos respetándolas.

3. Mirada atenta, mirada ética

¿Qué es lo más laborioso? Lo que parece fácil: poder ver con los ojos lo que a la vista tienes.

Goethe

La mirada tiene algo de extraño, de paradójico: la total facilidad de mirar contrasta con la dificultad de mirar bien. Si hay luz, con solo abrir los ojos se nos aparecen las cosas que nos rodean, pero en cambio hay que prestar atención, fijarse bien, para darse cuenta de según qué aspectos de la realidad y, sobre todo, para percibir las cosas de otra manera. El solo ver, el mero percibir visual casi no cuesta ningún esfuerzo (de ahí, por ejemplo, el éxito de la televisión), mientras que el mirar bien, eso sí que cuesta: dirigir la mirada y concentrarse en algo supone ya un esfuerzo y acarrea, por tanto, un cansancio. Además, se da la circunstancia de que muchos de los contextos en que nos movemos nos inducen, en general, a no emplearnos demasiado a fondo, y eso, sumado a nuestra personal economía de ahorro energético, explica que la mirada atenta sea más inusual de lo que en un principio podría pensarse.

Hay que subrayar esta escasez: el movimiento de la atención no es frecuente, sino raro. Por lo común tendemos a tratar a personas y a cosas automáticamente, siguiendo pautas asumidas la mayoría de las veces de forma acrítica. Pero con este proceder las cosas en realidad no se nos muestran, o lo hacen sólo superficialmente. Ocurre, de hecho, que el movimiento de la atención no es sólo para rescatar al otro o a lo otro, sino también a uno mismo. Frente a la asunción y la repetición de tópicos, frente a la eficacia de algunos esquemas ideológicos de los que nos servimos para justificar nuestras opiniones –así como las acciones o las inacciones que las siguen–, la atención se convierte en la tarea del que *debe* empezar de nuevo, del que se sabe sujeto de responsabilidad y llamado a ser uno mismo (tema tan viejo, por lo menos, como la propia filosofía). Resulta tan cómodo dejarse llevar y existen tantos intereses en que la gente se deje llevar que esta apelación al sí mismo es decisiva. Y nadie se engañe pensando que sólo son las «masas» las manipuladas por los eslóganes de la propaganda y por los prejuicios ideológicos; también los intelectuales, y los políticos, y los científicos... repiten los tópicos, sólo que, a veces, adornados con una retórica algo más refinada.

¿Qué es lo que la atención añade a la mirada, hasta el punto de transformarla tan significativamente? ¿Por qué el esfuerzo de la atención supone mucho más que un simple aumento de la lente? Y henos aquí, en fin, con la pregunta clave: *¿Por qué la atención dota a la mirada de una significación moral?*

Huelga decir que lo de la mirada se emplea aquí en un sentido amplio que, si bien incluye la acción de los ojos del rostro, acoge también, y no precisamente en un segundo plano, la «mirada de la mente»: en ocasiones es con los ojos cerrados cuando más claramente vemos: «No todos los que ven han abierto* los ojos, ni todos los que miran ven».¹

Y también el *bajar o apartar la mirada* puede, a veces, hacerse por respeto. Los casos así tienen algo de paradójico pues en ellos *quien aparta la mirada es quien mejor ve*. Precisamente aparta la mirada porque ve o ha visto bien una determinada situación; en cambio, quien ahí continúa mirando es que no se da cuenta de lo que debería dársele, y entonces su mirada se convierte en indiscreción, si no en ofensa. Y luego está el que, en los casos que venimos suponiendo, no aparta la mirada porque, como no ha sabido mirar bien, no ha advertido lo que, por respeto, merecería ese distanciamiento. Porque, en efecto, el apartar la mirada es un distanciamiento.

La oportunidad de, en ciertas circunstancias, bajar la mirada la entenderemos todavía mejor si recordamos que el de la vista es el sentido corporal más directo y más efectivo: llega rápidamente y sin mediaciones. Puede ser también el más indiscreto de los sentidos y de ahí que nos convenga desviarla en más de una ocasión. Por otra parte, esto nos enseña que la mirada atenta no es precisamente la mirada insistente e indiscreta, sino más bien lo contrario: *la mirada atenta es la que sabe mirar con discreción*. Mirar atentamente no es clavar la mirada, es más bien dirigir la mirada con cuidado, sin prisas, y con la flexibilidad suficiente como para poder desviarla cuando la situación lo exija.

En fin, la acción de apartar la mirada, además de mostrarnos que la más lúcida de las miradas no es la de los ojos, nos empieza a enseñar todavía algo mucho más importante: *la dimensión ético-moral de la mirada atenta*. Mirada atenta empieza a ser sinónimo de *mirada ética*.

Lo pertinente de hablar de mirada ética se pone también de manifiesto si recordamos que, en las relaciones interpersonales, *la ignorancia o la indiferencia* que uno puede exhibir respecto a otro tiene ya una significación moral. Ignorar al otro contrasta, precisamente, con tenerlo en cuenta, con atenderle o considerarle. En este sentido, la atención es el primer *movimiento* con significación ética. El respeto requiere una atención, y la atención, un acercamiento, una aproximación.

«Haber tenido una atención hacia alguien» equivale a haberle tratado con respeto. En la práctica puede suponer cosas bastante diferentes, pero con el común denominador de haber mirado bien, de no haber sido indiferente, de haberse fijado en esa persona y, por unos momentos, haberla convertido en destino de nuestra mirada.

Cuando, al andar el camino de la vida, dejamos de atender a lo que nos queda en los márgenes, eso, lo que no es ni siquiera percibido, todavía menos puede ser objeto de respeto. Sin mirar, sin atender, no sólo desconozco, sino que incluso puedo pisar. La ignorancia es antagónica al respeto. De ahí que en la mirada y la atención se mezclen lo cognoscitivo y lo moral. Doble dimensión que, por ejemplo, encontramos reflejada en este interesante pasaje de las *Disertaciones* de Epicteto: «Ahora, cuando digas: “Mañana prestaré atención”, sábetete que lo que dices es esto: “Hoy seré desvergonzado, impertinente, malvado; dependerá de otros el entristecerme; hoy me irritaré, seré envidioso”. Mira cuántos males vuelves contra ti. Pero si mañana va a estar bien, ¡cuánto mejor hoy! Si mañana va a ser conveniente, mucho más hoy, para que también mañana seas capaz y no lo retrases de nuevo a pasado mañana».²

Me interesa muy especialmente este pasaje porque en él Epicteto establece una

estrechísima vinculación entre atención y comportamiento moral. Prestar atención es garantía de buena conducta y de felicidad; dejar de prestarla, lo es de todo lo contrario. Además, advierte Epicteto de lo difícil que es prestar atención cuando ya se ha perdido la práctica de hacerlo. Porque el ser atento es un hábito, una manera de proceder en la vida. Así, sigue escribiendo: «¿Por qué no mantienes constante la atención? “Hoy quiero jugar.” ¿Qué te impide que pongas atención?» Se trata de un hábito que no debe perderse y que puede acompañar algunas de nuestras acciones cotidianas. Aplazarlo es un mal síntoma, ya no sólo por los males que esta baja guardia puede facilitar, sino porque la falta de práctica hace cada vez más difícil la recuperación.

Si buscáramos antecedentes, cabría decir que la tesis de que la mirada ética es la mirada atenta ya fue defendida por Sócrates,³ el mejor maestro que pueda tener la filosofía. La ética del respeto tendría algo o mucho de socrático. Pero se distanciaría en un aspecto importante del intelectualismo moral –a veces algo abstracto y elitista– que de Sócrates se ha derivado. La ética del respeto no es una ética intelectualista; la atención nos sitúa, como también se subraya en las palabras de Epicteto, en contacto directo con las cosas de la vida; no es una ética especulativa, elaborada en la torre de marfil o en la academia, que pocos nexos tienen con estas cosas y sólo a posteriori habrá que mundanizar; la ética del respeto y de la atención surge en el seno de la vida misma. Dicho de otro modo: la atención a que aquí nos referimos no procede de la escuela filosófica, sino de la escuela de la vida. Llegados a este punto, se me ocurre un buen ejemplo, sacado de la cinematografía: el de la película de Akira Kurosawa, *Dersu Uzala*, inspirada en las novelas de viajes de Vladimir Klavdievic Arseniev. Su protagonista, Dersu, es un viejo cazador cuya vida se encuentra muy ligada al medio que le rodea; parece como si él y la naturaleza formaran una misma realidad. Dersu es contratado como guía por Arseniev, oficial de una expedición que va a explorar desolados parajes de Siberia. A lo largo de todo el relato, lo que se nos hace evidente es que la *mirada* de Dersu es muy distinta de la de los demás exploradores. Y es distinta, sobre todo, en esto: se trata de una mirada atenta. Cuando los expedicionarios miran a su alrededor, ven cosas muy distintas. La mirada de Dersu es más rica que la de Arseniev: ve más y más profundamente. Por eso, Dersu se orienta mejor, conoce mejor la importancia de las cosas, incluso las más pequeñas, y es más capaz de sobrevivir en esa tierra durísima. Pero hay todavía algo más importante para lo que aquí nos ocupa: precisamente porque la mirada de Dersu es más atenta, es más respetuosa: Dersu *respeto porque ve*; su lucidez es simultáneamente respeto hacia las personas, los animales, la naturaleza. Arseniev aprende de la mirada de Dersu; gracias a Dersu, descubre otras dimensiones de la naturaleza y de la vida.

Así pues, la ética del respeto no puede ser ninguna huida del mundo de los problemas cotidianos. En primer lugar, porque la mirada atenta está al servicio de la orientación, y no de la orientación meramente teórica, sino de la orientación en la vida, *tout court*. Lo mismo que en medio del bosque hay que mirar bien para saber dónde estamos y hacia dónde debemos caminar, la mirada atenta es la condición para orientarse en la vida. Y, en segundo lugar, porque la mirada atenta nos conecta estrechamente con el mundo, en

ningún caso es una evasión de éste, ni una pretendida mirada especulativa desde la atalaya del pensamiento.

Quien más atención presta, mejor se orienta y más respeta.

4. No hay sociedad sin respeto

No forma parte del centro de gravedad del tema, al menos del centro de gravedad que en esta propuesta va a ir definiéndose y, sin embargo, en esta primera aproximación al respeto conviene hacer una breve referencia a la importancia que tradicionalmente y todavía hoy se le da en tanto que puntal de nuestra existencia colectiva.

Se estará fácilmente de acuerdo en que sin respeto alguno es imposible la sociedad humana. Desde luego, ninguno de nosotros estaría ahora aquí si, en general, los hijos no hubiesen tenido respeto alguno a sus padres; si las leyes y las costumbres sólo hubiesen sido objeto de burla y menosprecio, si no se respetasen los lugares y las instituciones públicas... y, en suma, si nadie respetase a nada y a nadie.

Es cierto que lo que ha sido y es objeto de respeto ha ido cambiando a lo largo del tiempo y difiere también de unas culturas a otras. Hay cosas que, afortunadamente, han dejado de ser objeto de respeto como, por ejemplo, ciertas prácticas sacrificiales violentas vinculadas a determinadas creencias religiosas, o, también, toda una larga serie de derechos y privilegios ligados a una concepción jerárquica de la sociedad que según la categoría social hacía respetables a unos pocos y relegaba a la mayoría a lo más bajo e insignificante. Para evitar que se den esos y otros muchos abusos es preciso reflexionar a fondo sobre lo que «merece» respeto, pues por desgracia es demasiado frecuente que lo que debe ser respetado no lo sea, y que lo que sí es respetado no debería serlo.

Pero, sin entrar ahora en este examen de lo que merezca o no merezca respeto, lo que, sin necesidad de compartir ningún especial conservadurismo ni nostalgia de tiempos pasados, considera la gente un mal síntoma social es la falta de respeto; como si, en nuestro interior, no dejase de resonar la certidumbre de que sin respeto no habría sociedad humana. Tan enraizada está esta creencia que incluso nos ha llegado vehiculada en los mitos. Viene aquí muy a cuento una versión del mito de Prometeo pues no sólo pone de manifiesto el carácter fundante del respeto, sino que, en cierto modo, lo sitúa al mismo nivel de importancia que se le suele reconocer a la capacidad técnica. Y, por de pronto, es evidente que no subsistiría la ciudad de los hombres sin la técnica, de la que la ciudad misma es expresión privilegiada –más adelante presentaré esta dimensión técnica de la condición humana bajo el concepto de *cosmopoiesis*. El grado de sofisticación técnica al que hemos llegado hoy es tal que no sólo se nos hace difícil imaginarnos nuestra vida sin algunos elementos técnicos fundamentales (la casa, el fuego, la rueda y sus derivados, el viejo arado y los que le han sucedido...), sino que ni siquiera concebimos el desenvolvernos sin adelantos mucho más recientes como son la luz eléctrica, los electrodomésticos, los coches, los ordenadores... Pues bien –como decía– resulta muy significativa y muy oportuna para lo que nos ocupa la versión del mito de Prometeo que encontramos en el *Protágoras* de Platón.⁴ Allí, el sofista Protágoras cuenta, a su modo, este mito, que resumo brevemente: hubo una vez un tiempo en que sólo existían los dioses, pero llegado el momento de que todas las especies animales y el hombre saliesen a la luz, Epimeteo fue el encargado de distribuir entre ellas los distintos talentos y capacidades. Pero lo hizo de tal modo que cuando llegó a la raza humana

había gastado ya todos los dotes y no sabía qué hacer. Entonces Prometeo, viendo al hombre desnudo y descalzo, robó a los dioses la capacidad técnica y el fuego, para ofrecérselos al hombre. El resultado fue bastante notable: los hombres inventaron el lenguaje, construyeron casas y vestidos, cultivaron el campo... Pero pasaba el tiempo y vivían todavía dispersos, lo cual los exponía a muchos peligros de la naturaleza. Cuando intentaban vivir juntos con la creación de ciudades, pronto discutían entre sí y se atacaban unos a otros tanto que de nuevo se dispersaban y perecían. Entonces Zeus, al percatarse de ello, decidió intervenir para dotar al hombre con algo de lo que aún carecía: justicia y respeto: «Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes encargándole que diera a los hombres el respeto y la justicia (*aidos y dike*), para que hubiese orden en las ciudades y vínculos de amistad entre sus habitantes».

El respeto, junto con la justicia, es visto ahí como elemento indispensable para la creación de las ciudades (es decir, de la sociedad humana); tiene, pues, un carácter fundacional y va unido al orden que hace posible que exista la ciudad de los hombres. En muchas culturas antiguas, la ciudad se concebía precisamente como un pequeño mundo, un «cosmión», que, a su vez, tenía cierta relación con otro orden, de carácter trascendente (el orden de lo divino). Se pensaba que los hombres formaban parte de un orden humano, que a su vez participaba de un orden trascendente. Aquí entra en juego el tema de lo sagrado. No dejemos de tener en cuenta que la relación entre el respeto y lo sagrado es de las más originarias: el respeto máximo era precisamente el respeto que se debía a lo sagrado. Relación ésta originaria, que explicaría bastante bien la dificultad de mantener hoy el sentido del respeto en una sociedad como la actual de Occidente que casi ha perdido ya del todo el sentido de lo sagrado, pues, efectivamente, en la cosmovisión tecnocientífica no parece que haya lugar para lo sagrado. A decir verdad, no es este fenómeno ningún motivo de optimismo, sino más bien, como ya le había ocurrido a Zeus, de preocupación.

En muchas culturas, el vínculo con lo sagrado se actualizaba en forma de respeto a lo fundante, venía a ser un «inclinarse» ante lo que precedía como fuente de vida; tal es siempre, en gran parte, el significado del respeto a los dioses, a los ancestros y a los textos fundacionales (cuando los hay): la relación respetuosa con lo fundacional es lo que garantiza la perduración y la subsistencia del mundo humano. Esta creencia, tan antigua como sensata, podría seguir interpelándonos hoy día, aunque quizás –eso sí– con una formulación más genérica y susceptible de ulteriores concreciones: *el orden –las cosas– que respetamos y servimos es, a la vez, el orden que nos sirve y permite nuestra vida.*

Aquí, sobre todo para evitar interpretaciones erróneas y tendenciosas, no vamos a tomar el concepto de lo sagrado ni como punto de partida ni como eje de nuestra exposición. La insistencia en que lo esencial del respeto es la mirada atenta ha de ser suficiente como para llegar, por otro camino, a recuperar, al menos en parte, la significación que lo sagrado ha tenido en otras épocas. Con la ventaja añadida de que la mirada atenta no sólo puede llevar a la cuestión de lo sagrado, sino también y con entera naturalidad a temas vecinos indicados por términos como: pudor, moderación, vergüenza, escrúpulo, indulgencia, consideración, etcétera.

En fin, quedémonos por ahora con la idea de que el respeto, como querido por los dioses, ocupa un lugar importante en la aptitud moral del ser humano; la misma importancia que en otros planteamientos religiosos y filosóficos se ha dado al amor, a la piedad o al egoísmo.

5. La oportunidad de la ética del respeto

Que apelemos a la *oportunidad epocal de la ética del respeto*, es decir, a su conveniencia para el mundo de hoy, no significa sino que esta actitud –que ya de siempre ha acompañado en mayor o menor medida la existencia humana– puede ser de gran valor para hacer frente a problemas específicos del contexto contemporáneo y, más en general, que puede ayudar a orientarnos mejor, es decir, a tener una visión más rica y más profunda del mundo en que vivimos... desviviéndonos.

Así, por ejemplo, con una mayor presencia de la actitud respetuosa cabría esperar que se contrarrestaran dos rasgos desafortunadamente muy extendidos en nuestra sociedad: la *indiferencia* y la avidez de *posesión* y de *consumo*. Es la nuestra una época de encumbramiento de la facilidad: ser indiferente no cuesta nada; para ser indiferente basta con no hacer nada. Y, excepto dinero, el consumo tampoco cuesta: todo el potente sistema económico actual parece una inmensa conjura tramada para sumergirnos en un consumo fácil y desahogado. Con estas predominantes tendencias contrasta el *movimiento* del respeto: mientras la indiferencia es la *distancia total*, y la posesión y el consumo suponen la *supresión de toda distancia*, el respeto coincide precisamente con la *proximidad* (con ese acercamiento que mantiene a la vez cierta distancia). No se trata de movimientos excluyentes: también la posesión y la distancia tienen y deben tener su papel en la vida humana. Lo preocupante es el *exceso* de un tipo de movimiento y la carencia del otro: la sociedad contemporánea se caracteriza mucho más por la indiferencia y el consumo que por el respeto.

Pero el motivo por el que, ya en el subtítulo del libro, poníamos en relación la ética del respeto con la ciencia y la tecnología es porque nuestro tiempo es el de la técnica, el del desplegamiento del poder tecnocientífico tanto en la configuración social como en la transformación de nuestro hábitat y en la reconstrucción de nosotros mismos. La ingeniería genética, las nuevas fuentes de energía, la revolución de los medios de comunicación y de la virtualidad informática, así como los problemas y peligros asociados a la propia ingeniería genética, al deterioro medioambiental, al despliegue del ciber mundo... ocupan conversaciones, informaciones y artículos de la prensa, redacciones en las escuelas y controversias entre los expertos. Signo de los tiempos, la técnica configura no sólo la vida sino también la *visión* de la vida. La ética del respeto pretende establecer un diálogo con esta visión de la vida.

Como consecuencia del desarrollo científicotécnico y de sus aplicaciones, han aparecido durante las últimas décadas éticas sectoriales como la bioética, la ética ecológica, la ética de la informática, etcétera. La ética del respeto o de la mirada atenta no es una ética más de este tipo, ni corresponde ni delimita un nuevo campo, sino que es una propuesta que debería preceder a todas ellas y que, en el mejor de los casos, podrá ser desarrollada luego por cada ética sectorial en su área específica. Que el respeto acabara utilizándose en estas éticas sectoriales no –según sucede a menudo– como un concepto operativo y funcional, sino en toda su densidad como formando parte central del planteamiento, sería lo que mejor reflejase su consistencia y sus posibilidades.

Por otra parte, con una adecuada teoría del respeto serán más factibles tanto la corrección de argumentos impropios o equívocos (y por lo tanto débiles e ineficaces) como la promoción de certeros planteamientos basados en el respeto. Un ejemplo de la primera situación: abundan los llamamientos a respetar la naturaleza hechos en aras de la salud y del bienestar del hombre actual y de las generaciones futuras; pero ésta es una manera impropia de hablar, puesto que el respeto nada tiene que ver con un cálculo de costes y beneficios.⁵ Un ejemplo de la segunda: en el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 aparece dos veces la palabra respeto: queda claro que *la principal finalidad* de la declaración es desarrollar el *respeto* de los derechos y de las libertades. En este caso, el esclarecimiento y la profundización en el sentido del respeto puede ser una contribución efectiva al progreso de la citada finalidad.

La ética del respeto representa una novedad en el campo de la ética; una novedad porque si bien del respeto se ha hablado siempre, salvo Kant –y aun en él de forma muy especial, como en su momento comentaré– no se ha ideado un planteamiento que lo tuviese por centro. Lo que sí hay que reconocer son las deudas que la ética del respeto tiene contraídas: he de destacar la filosofía socrática –a la que ya me he referido–, la estoica, la kantiana y la personalista de autores como Lévinas o Ricoeur, entre otras. Para un trabajo ulterior, aplazo el diálogo que la ética del respeto puede establecer con otros discursos contemporáneos como el de Hans Jonas y su principio de responsabilidad o el de Jürgen Habermas y su ética discursiva. Así como también queda pospuesta la proyección de la ética del respeto a problemáticas o ámbitos específicos.

Tras esta primera aproximación, en las páginas siguientes analizaremos las ideas de mirada atenta y de respeto, para lo cual nos servirá de ayuda examinar previamente los rasgos de *otra* perspectiva distinta, la tecnocientífica (pues además de ser hoy la que prevalece, sus contrastes con el mirar que aquí propugnamos nos resultarán muy instructivos).

Cuando Simone Weil escribía que «lo que nos salva es la mirada», suponía, naturalmente, que era la mirada atenta la que gozaba de ese necesario y saludable efecto. Este presupuesto es mi convicción.

Puesto que de la mirada atenta surge el respeto, casi todo lo que tenemos que contar se podría resumir parafraseando las conocidas palabras agustinianas, «ama y haz lo que quieras», de este modo: «presta atención –mira atentamente– y haz lo que quieras».

Notas al pie

* *sic* (grafía del autor).

1. Gracián, B., *Oráculo manual y arte de la prudencia*, [par. 230], Madrid: Cátedra, 2003, p. 228.

2. Epicteto, *Disertaciones*, [Libro IV, XII], Madrid: Gredos, 1993.

3. Como es sabido, Sócrates pensaba que la virtud, la *areté*, se fundaba en el conocimiento, en el conocimiento de sí mismo y en el conocimiento de la verdad de las cosas. Nadie es malo conscientemente, sólo lo es por ignorancia.

4. Platón, *Protágoras*, [320c-322d], en *Diálogos*, vol. I, Madrid: Gredos, 1981.

5. La misma denuncia que hace Kolakowski en su ensayo *Libertad, fortuna, mentira y traición*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 95.

II

Características de la óptica tecnocientífica

¿Cuáles son los enfoques determinantes de la mirada tecnocientífica?

El tiempo o la era de la técnica, tal es la expresión con la que numerosos pensadores, filósofos, historiadores y escritores, ya desde comienzos del pasado siglo XX, han intentado dar cuenta de la especificidad de nuestro presente. Lewis Mumford, Bertrand Gille, Karl Jaspers, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, Ernst Jünger, Jan Patočka, Jacques Ellul, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Michel Foucault, Hans Jonas... han visto en la técnica la esencia de nuestro tiempo, el elemento que mejor expresa el marco y el fondo de la realidad que es la nuestra.

Por descontado que nunca debe de haber sido fácil responder a la pregunta «¿dónde estamos?» entendida como cuestionamiento sobre la especificidad de un determinado tiempo, de una determinada época. Y, sin embargo, es ésta una tarea que no debemos eludir puesto que se trata precisamente de nuestra orientación, es decir, del esclarecimiento de la situación; sólo cuando uno comprende dónde está, y cuáles son los rasgos más relevantes de su contexto, se hace más capaz de actuar, de decidir y, en definitiva, de vivir y convivir mejor. *El primer paso para orientarse o para cambiar una situación consiste en comprenderla* y, consecuentemente, el más esclavo de todos los hombres siempre es el que ni tan siquiera sabe que lo es.

Es obvio que el esclarecimiento de las claves de nuestro tiempo debe hacerse con prudencia, pues inevitablemente nos falta perspectiva; ocurre, sin embargo, que hoy la técnica domina en la superficie y en el fondo de nuestro mundo. De modo que cuando los autores antes citados hablan de «la era de la técnica» no están diciendo nada raro o sorprendente; lo interesante de su aportación es que, después de poner este rasgo en el centro, logren explicar, más allá de los tópicos, el porqué y las consecuencias de esta centralidad.

Siempre han existido técnicas e instrumentos. El hombre primitivo tallaba las piedras de sílex, y por eso, allí donde las encontramos, adivinamos las huellas de los primeros hombres. Han sido muchas las técnicas que desde los albores de la humanidad, pasando por las grandes civilizaciones antiguas (Mesopotamia, China, India, Egipto, Grecia, Roma...) hasta la revolución industrial del siglo XIX, han acompañado nuestras vidas. ¿Por qué, pues, ha de ser especialmente la contemporánea la que reciba la calificación de «era de la técnica»?; ¿cuáles son las características que la diferencian de las demás?

Pues bien, las cuatro características que, a mi juicio, mejor justifican hoy esta denominación epocal están relacionadas, respectivamente, con un *poder*, un *sistema*, una *revelación* y un *lenguaje*.

Aunque manteniendo en este capítulo un enfoque preferentemente descriptivo, sin embargo, no dejaré de plantear también algunos interrogantes y de expresar varias preocupaciones. Veo urgente recuperar el arte de preguntar; de mirar las cosas y de cuestionar, de empeñarnos en asumir la responsabilidad que nos corresponde y que, sin embargo, se nos aleja. Y, en principio, para evitar precipitadas lecturas, me siento en la necesidad de subrayar una obviedad: quien pregunta, pregunta; no es necesario que, ya de antemano, detrás de la pregunta se esconda una posición tan segura y definitiva que haga de la pregunta un mero recurso retórico.

1. Un poder inédito

Para este aspecto, tomo como punto de partida el fragmento de un texto que el filósofo Emmanuel Mounier publicó en 1949 (conviene, en este caso, tener muy presente la época); un texto revelador de una experiencia específicamente contemporánea: «Finalmente, acabamos de dar el giro decisivo. La ciencia y la técnica iban metiendo cada vez más, como dijo Valéry, el milagro en el comercio. Atisbar las más lejanas estrellas, crear y dirigir la vida, vaciar los mares, allanar las montañas, captar la energía de las nebulosas, retrasar la muerte...: ya no hay conquista alguna de la que no sepamos afirmar sin presunción que sea imposible a la humanidad, a poco que disponga de unos cuantos miles de años. Por otra parte, la ciencia nos permite algunos billones más antes de la congelación fatal de nuestros descendientes. Mas he aquí que, puestos en camino, se nos presenta una nueva sorpresa: un poder único ya adquirido, contrario a todos los demás, el poder de hacer saltar este planeta y la humanidad que lo habita, así como su mismo poder de crear otros poderes. Instante solemne. Hasta ahora no se podía decir de la humanidad que fuera dueña de su futuro, pues estaba aún *condenada* a un porvenir, mientras que cada hombre individualmente puede, llevando al límite negativo su libertad, practicar la autooccisión. Ahora la humanidad como tal va a deber tener que autoelegirse y será necesario, con toda evidencia, un esfuerzo heroico para no elegir la mala facilidad, el suicidio. Podemos decir que su madurez comienza justo en esta hora».⁶

Contenidas en este texto están las expresiones y las ideas que ahora quiero resaltar: el «giro decisivo», dado gracias a la ciencia y la técnica; un «poder único» e inédito capaz de poner un punto y final; un «esfuerzo heroico», es decir, una gran responsabilidad del conjunto de todos nosotros, mujeres y hombres, para orientar bien nuestro poder.

El texto es, en efecto, una muestra excelente de una experiencia, compartida por muchos intelectuales de la primera mitad del siglo XX, consistente en advertir que la humanidad ha llegado a tener un poder tan grande que ya es capaz de llevar a cabo su propia autodestrucción. Las dos guerras mundiales, y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, manifiestan inequívocamente tan enorme poder. «Instante solemne», dice Mounier, he aquí que, por primera vez, es posible el suicidio de la humanidad entera. Las preguntas más atinentes a la tragedia de las guerras; preguntas sobre si la civilización sería capaz de emprender otro camino, de tomar vías de compromiso con la paz y la convivencia... son preguntas lógicamente afines a otra más general: ¿estaremos a la altura del enorme poder que tenemos entre manos? Y esto es lo que, a finales de los años sesenta, Hans Jonas formula en su libro *El principio de responsabilidad*:⁷ ¿somos capaces de asumir una responsabilidad proporcional a nuestro poder? La pregunta no es en absoluto retórica; una auténtica duda, nada abstracta, sino existencial y vivida profundamente, está detrás de la formulación. La bomba atómica es, sin duda, el mejor símbolo del poder destructor, y durante muchos años, la imagen más eficaz de nuestros malos sueños.

El poder que, de la mano de la ciencia y la técnica, los hombres tenemos entre manos desde el siglo pasado es de tal calibre que, respecto a otras épocas, no supone un simple

aumento cuantitativo sino, por las cotas a las que ha llegado, un cambio verdaderamente cualitativo. En efecto, conocemos situaciones en las que algo se mantiene a lo largo del tiempo más o menos de forma constante, así ocurre por ejemplo con lo que percibimos como la duración de los días y las noches y las estaciones del año; conocemos otras en las que anotamos unos cambios, como, por ejemplo, cuando estudiamos las formas de elaboración del vino a lo largo de la historia; pero conocemos otras aún en las que las variaciones han sido tan importantes que han cambiado sustancialmente la situación. En términos políticos, a este tipo de cambios, cuando son más o menos puntuales, se les llama «revoluciones». El cambio al que me estoy refiriendo podría ser llamado «revolución». Más concretamente, en las últimas décadas del siglo xx, se ha hablado de revolución cibernética, de revolución informática, de revolución digital, y de la sociedad de la telemática o los «multimedia» (red matricial que incluiría las telecomunicaciones, la informática y el mundo audiovisual). Aunque también se ha advertido acerca de la banalidad de hablar de revolución, de nueva era, etcétera,⁸ lo cierto es que se han dado y se están dando suficientes hechos y hay buenos argumentos para afirmar que, especialmente con la confluencia de las tecnologías de la información y la informática y la biotecnología, se está ante un cambio social, político, económico y cultural de enorme relevancia. Hablar o no de «revolución», utilizar o no el calificativo de «nueva era», no es lo más importante, ya que, en este caso, el nombre no hace a la cosa.

Si reparamos en el poder técnico del que los hombres han dispuesto a lo largo de la historia, del poder técnico que unos pueblos han utilizado para luchar contra otros, o que han empleado para la defensa frente a las dificultades y las inclemencias de la naturaleza, o para la transformación de la misma, constatamos, en efecto, que el cambio contemporáneo está siendo de proporciones ingentes. El punto clave se podría sintetizar recurriendo a una frase de Esquilo –el conocido autor de numerosas tragedias en la Grecia clásica– y a otra de uno de los filósofos actuales más atentos a la transformación técnica del mundo, Gilbert Hottois. La de Esquilo refleja la forma de concebir la relación entre la técnica y la naturaleza en su tiempo, la de Hottois, la manera como esta relación aparece hoy en día. Ésta es la de Esquilo: «La técnica es mucho más débil que la necesidad».⁹ Y ésta la de Hottois: «La tecnociencia trastorna, hace estallar, física y conceptualmente, el mundo y el orden llamado natural».¹⁰ Parece como si las dos expresiones indicasen el inicio y el final de un trayecto.

Aunque ya la mitología griega se hace portavoz de la gran potencia de la técnica (hasta concebirla, según el mito de Prometeo, como algo que procede de los dioses), la naturaleza era para los antiguos griegos el referente más importante para la vida. La palabra «necesidad» (*ananke*) que aparece en la frase de Esquilo se refiere obviamente a la naturaleza. Es la necesidad que regula la naturaleza la que ningún proyecto humano puede transgredir y la que fija los límites de todo proyecto técnico. La naturaleza es la norma (*nomos*) y sobre esta norma los hombres edifican sus leyes (*nomoi*) y sus morales. La naturaleza es, pues, la orientación de la vida humana y su límite. Las certezas y las creencias, los hábitos y las costumbres, tenían en la naturaleza su paradigma. Hoy esto ya no es así. La naturaleza ha sido sustituida por la técnica, por el

universo técnico, siendo sobre todo en él donde, desde el nacimiento hasta la muerte, las personas y los colectivos recibimos protección y pautas de comportamiento. La naturaleza ha cedido ante el poder de la técnica, que ya se ha mostrado mucho más fuerte que «la necesidad». He aquí el poder inédito.

Y con él, o debido a él, estas otras experiencias decisivas: la de la fragilidad, la del peligro y la de la responsabilidad. Es este poder inédito el que provoca fascinación por una parte y por otra miedo. Algunos mundos posibles, creados por nosotros mismos, se descubren en el horizonte, y situaciones bastante preocupantes, incluso desastrosas, se dibujan como abismos bajo nuestros pies. De ahí las apelaciones a la responsabilidad; las llamadas a asumir una responsabilidad proporcional al poder. ¿Se estará a la altura?; ¿sabremos emplear bien la potencia transformadora que tenemos?; ¿vamos a convertirnos, como parece, en nuestros propios artífices?; y, entonces, ¿qué vamos a hacer de nosotros mismos?; ¿hasta qué punto explotaremos este pequeño planeta llamado Tierra?; ¿al servicio de qué modelo de persona estamos dirigiendo el progreso científico y tecnológico?; ¿qué tipo de sociedad y de mundo queremos construir?; ¿estamos siendo ya ahora mismo suficientemente responsables?... Éstos son algunos de los interrogantes que expresan nuestra inquietud y nuestra preocupación.

Probablemente uno de los campos en los que más se refleja la novedad del poder técnico sea el de la ingeniería genética, y la posibilidad de modificarnos nosotros mismos que con ella se empieza a abrir. Es evidente que, desde sus orígenes, el hombre ha modificado su entorno con los instrumentos de los que ha dispuesto; desde los sílex que le servían como punta de lanza y como útil para cortar, hasta las naves espaciales al servicio de nuestra avidez para ver mundos que todavía no conocemos, o nuestros multifuncionales y polifacéticos ordenadores personales, la técnica ha ido modificando el medio. Hemos transformado nuestras viviendas, y nuestras ciudades, y las maneras de viajar y de comunicarnos, y la producción de alimentos... Hemos ido controlando los «elementos» del mundo o, por lo menos, con las paredes y los tejados, los fármacos y la utilización de energías... hemos aprendido a resistir, incluso con comodidad, las inclemencias de algunos de estos elementos. Sí, ciertamente, en todo este camino, también nosotros mismos nos hemos ido cambiando. Pero normalmente estas modificaciones eran lentas, a veces indirectas, y también, la mayoría de las veces, modestas. Ahora, en cambio, es otra cosa la que ya empezamos a tener entre manos. No es exactamente un presente, pero sí un futuro que empieza a vislumbrarse en el horizonte. Parece que podremos modificarnos nosotros mismos, convertirnos en artífices del futuro humano o de lo que haya de sucedernos en el camino de la «evolución». La biotecnología es la expresión máxima de este nuevo panorama; palabra llena de posibilidades y de riesgos, de esperanzas y de angustias... que nos convierte en autocreadores, es decir, en una especie de dioses. Después de haber obtenido considerables victorias –aunque nunca absolutas ni definitivas– en la lucha contra el medio, el hombre se dispone ahora a dominar su propia constitución. Y del mismo modo que el dominio sobre el medio ha ido acompañado de una cierta desacralización de la naturaleza, también el incipiente dominio sobre la vida va a comportar el progresivo

abandono de su misterio.

2. Un sistema

La Técnica no tiene bastante con *ser* y, en nuestro mundo, aun siendo ya el *factor principal* o determinante, incluso se ha convertido en Sistema.¹¹

¿Cómo debemos concebir la técnica hoy en día? y ¿cuál es la relación entre ciencia y técnica? Creo que para responder a ambos interrogantes es muy útil –y necesario– recurrir a la noción de sistema.

Una breve referencia a la labor de los enciclopedistas del siglo XVIII nos puede servir de contraste y de ayuda. Propongo una ojeada a algunas de las más de trescientas planchas de la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dirigida por Diderot y D’Alembert; se trata de grabados que representan de forma meticulosa las diversas actividades humanas: desde los trabajos agrícolas a la actividad del carnicero o la del fabricante de baúles y maletas; desde las artes militares a los molinos de viento y a las fábricas de tabaco... La calidad de estas representaciones es extraordinaria, cada una es una pequeña obra de arte. Con ellas no se pretendía un simple complemento a las explicaciones escritas, sino una parte perfectamente consistente, que procedía de la convicción de sentido común, compartida por Diderot, de que «una mirada sobre la representación de la cosa dice mucho más que una página de discurso». Diderot y D’Alembert se propusieron elaborar un repertorio completo y «razonado», es decir, en el que se pusiera de manifiesto para cada dedicación, cada oficio y cada arte la relación entre saber y actividad. El trabajo que llevaron a cabo se hizo acercándose lo más que pudieron a cada una de esas realidades («a las cosas mismas», que se diría en fenomenología); de ahí que no escatimaran tiempo para visitar los distintos talleres, ni para los encuentros y conversaciones con los protagonistas de aquellas actividades, verdaderos depositarios de los distintos saberes y artes. «Hay cosas que sólo pueden aprenderse en los talleres», escribía D’Alembert. Estos saberes, no necesariamente esotéricos, estaban vinculados a la tradición familiar, a los gremios y a la práctica misma, por lo que su riqueza y diversidad estaban aseguradas.

A partir de esta referencia, hagamos dos observaciones, y la primera sobre la idea del conjunto. La finalidad de los enciclopedistas era ordenar los materiales, clasificarlos y ofrecer una visión global; pero el resultado por ellos obtenido no da la imagen de *sistema técnico*, lo cual, evidentemente, no supone ningún defecto de su labor. Aunque no falta en su trabajo algún tipo de unidad, es obvio que no presenta la fuerte unidad y el dinamismo propios de la técnica contemporánea, respecto a la cual sí que es adecuada la noción de *sistema técnico*. (Entiendo por «sistema» el conjunto de interrelaciones entre las distintas técnicas y elementos próximos a las mismas que configura una especie de entramado dinámico con cierta tendencia a la autonomía, es decir, a moverse y desplegarse por sí mismo.)

Y segunda observación: en el paisaje técnico y artístico descrito por los enciclopedistas, ¿dónde están los interrogantes éticos?, ¿dónde los conflictos? A diferencia de nuestra actual situación, en la que los problemas son explícitos y de gran relieve, allí no se ve, si es que la hay, problemática alguna. ¿Cuál es la diferencia entre un

dieciochesco taller de curtido de pieles y cualquiera de nuestros actuales laboratorios de ingeniería genética? ¿Puede esa diferencia proporcionarnos alguna pista sobre por qué surge tan persistente en nuestros días la problemática ética?

La noción de sistema es, sin duda, bastante amplia como para que se la pueda utilizar de múltiples formas y sirva para calificar realidades muy distintas. Así, historiadores de la técnica de la talla de Mumford y Gille¹² han hablado de los sistemas técnicos de las diversas épocas. Tomado esto al pie de la letra y sin ninguna aclaración más, habría que rectificar lo que pocas líneas arriba hemos dicho a propósito de la *Encyclopédie*, lo de que no se observa allí ningún sistema, como si la realidad de la que hablaban no diese para ello. Sin embargo, sí ocurre a veces que un cambio cuantitativo determina otro cualitativo, y, a mi entender, la realidad sistémica actual, precisamente por su intensidad, poco o nada tiene ya que ver con las realidades sistémicas de otro tipo, como sin duda eran aquellas a las que se referían Mumford y Gille. A la pregunta: ¿qué es hoy la técnica?, nadie que esté enterado dejará de responder que es un complejo y potente sistema. Y un sistema no es un simple conjunto de distintos escenarios y elementos.

Si hoy quisiéramos hacer una labor equivalente a la de Diderot, ¿cómo procederíamos?; ¿cómo podría elaborarse hoy una enciclopedia de las técnicas?; ¿tendría la apariencia de un repertorio? Si se nos encargara un proyecto así, en seguida advertiríamos que, para comprender nuestra realidad, la parcelación y la descripción aislada de cada una de las técnicas no tienen demasiado sentido. Hoy, no sólo es necesaria una visión sinóptica, sino que asistimos, por ejemplo, a una interesantísima confluencia de las técnicas informáticas con las de las telecomunicaciones y con las de la ingeniería genética, lo cual supone, por una parte, homogeneización y, por otra, una progresiva extensión de las distintas partes de este entramado.

Y, ¿qué láminas dibujaríamos? La realidad sistémica, pese a su enorme potencia y efectividad, es algo un tanto abstracto e intangible. Piénsese, si no, en lo que llamamos «sistema económico»: sus efectos son evidentes, pero, de hecho, el sistema no se deja ver. ¿Cómo, pues, dibujar algo que adquiere consistencia sistémica y que se interrelaciona con otros sistemas, igualmente complejos y abstractos? Pues también esta dificultad de dibujarlo nos dice algo sobre la entidad sistémica, y sobre el carácter necesariamente más abstracto de una hipotética actualización de la *Encyclopédie*. El sistema técnico actual tiene algo de «invisible», y, sin embargo, está ahí, con toda su fuerza, con toda su enorme potencia; su presencia se hace notar por todas partes.

Esta constitución sistémica explica también el que la técnica contemporánea sea un *universum*, un englobante. Está por todas partes, y allí impone sus condiciones; empapa las relaciones sociales y determina formas de pensar y de imaginar. Es el universo del hombre, lo que le es inmediato y lo que mediatiza todo lo demás. Su inmediatez se nos pasa desapercibida: cuando alargamos la mano es para agarrarnos a la técnica: en casa, en la calle, en el trabajo, en los lugares públicos... Es una inmediatez tan natural que resulta irreflexiva, sin distancia. Es un medio tan inmediato y evidente como lo serían el bosque y las montañas para el hombre del Paleolítico.

Ahora bien, si admitimos la pertinencia de la noción de sistema para hablar de la

técnica y de la ciencia actuales, hemos de preguntarnos ante todo en qué relación están hoy la ciencia y la técnica. No por nada hablé antes como si se tratara de un solo sistema (el sistema de la tecnociencia). Pero esto, de ser así, merece una explicación.

Tradicionalmente se ha venido distinguiendo entre ciencia y técnica y estableciendo una relación de dependencia de la segunda con respecto a la primera: los descubrimientos científicos se consideraban el punto de partida posible para aplicaciones y desarrollos técnicos; entendida así, la técnica significaba aplicación de la ciencia o ciencia aplicada.¹³ Pero durante el siglo XX y muy especialmente en su segunda mitad se fue produciendo una progresiva anulación de la frontera y de la jerarquización entre ciencia y técnica. De ahí que haya hecho fortuna la expresión «tecnociencia», puesta en circulación sobre todo a partir de las obras de Gilbert Hottois.¹⁴

Que exista una ciencia desinteresada (heredera de la *theoria* griega) y que el campo de la técnica venga definido por la aplicabilidad de dicho saber teórico, no es efecto de ninguna alucinación pasajera; responde a una clasificación secular (perfectamente sistematizada ya en Aristóteles cuando distinguía tres tipos de actividad: *theoria*, *poiesis* y *praxis*, y sus correspondientes saberes: *sophia*, *techné* y *phrónesis*), y responde también a una realidad histórica y a unas actitudes personales siempre posibles. También es cierto que problematizaciones de esta línea o propuestas distintas no datan sólo de los últimos años. En este sentido, se dieron, por ejemplo, ciertos planteamientos de carácter marxista, y hay que reconocer algo tan elemental como que la genealogía de muchas teorías nos retrotrae al mundo de los *prágmata* y de la experiencia. Pero una discusión sobre este punto nos llevaría demasiado lejos de lo que ahora nos ocupa. Limitémonos, pues, a lo que ocurre con la ciencia moderna, y dejemos también aquí de lado reflexiones, por lo demás tan interesantes como la que versa sobre el hecho de que no le es extraña a la ciencia la intención de dominar el mundo, la aspiración a que su conocer sea también poder,¹⁵ u otras relativas a lo que Husserl ha llamado «proceso de tecnificación de la ciencia moderna».¹⁶ Limitémonos aquí a considerar algo más cercano y de otro nivel de abstracción. Hoy los intentos de trazar una estricta línea de demarcación entre ciencia y técnica resultan un tanto forzados pues lo que en la inmensa mayoría de los casos se nos muestra es siempre una misma cosa. La ciencia ha sufrido una transformación muy profunda: en la organización de la investigación, en la política científica, en la dependencia de la inversión económica, etcétera, y toda esta transformación tiene mucho que ver con su interrelación con la técnica. Por ejemplo, respecto a la política científica, el omnipresente I+D no es una simple etiqueta, y que los parámetros de I+D se impongan en todas las universidades y centros de investigación (¡científica!) tampoco es ninguna broma.

La relación entre ciencia y técnica no se establece ya sólo en un sentido. Cierto es que aún puede afirmarse que la investigación científica es el motor del desarrollo tecnológico, pero es obligado añadir que el propio desarrollo tecnológico es la condición *sine qua non* del progreso de la investigación científica. Un caso emblemático de tal condicionamiento lo tenemos en la investigación sobre el genoma: sólo mediante las modernas técnicas de

la informática fue posible lograr la primera seriación. En general, la investigación científica actual requiere importantes plataformas e innovaciones técnicas junto con las gigantescas inversiones económicas que éstas necesitan.

De modo que *investigación* es una palabra que ya no casa únicamente con la de ciencia, sino también con la de *técnica*. La informática y la biotecnología son campos de desarrollo típicamente tecnocientíficos, en los que confluyen diversas ciencias (física, matemáticas, biología) e ingenierías. Lo cual no quiere decir que no existan ámbitos y personas que ejemplifiquen lo de la investigación fundamental y el saber desinteresado, aunque, incluso en estos casos la investigación científica está también muy condicionada por los desarrollos técnicos. Hasta el punto de que el auténtico motor del progreso científico más que los descubrimientos aislados es el trabajo técnico en equipo y diseñado como tal. En este sentido, el premio Nobel de física Jack Steinberger comentaba en una entrevista: «La investigación ya no es asunto de pioneros como mi gran maestro, Enrico Fermi. Hoy en mi campo sólo se hacen grandes descubrimientos con grandes equipos humanos de cientos de investigadores y con aparatos increíblemente costosos».

Así pues, la estrecha relación entre ciencia y técnica, tecnificación de la ciencia y cientifización de las técnicas, justifica sobradamente el uso de los conceptos y correspondientes neologismos de «tecnociencia» y de «sistema tecnocientífico» (pese a las tampoco menospreciadas argumentaciones que puedan hacerse en contra, como las que expone Jean–Pierre S ris).¹⁷ La tecnociencia lleva ya en su intencionalidad la modificación del mundo; es operatividad y productividad. Por ello, las cuestiones éticas no sólo tienen que ver con aplicaciones, sino con la misma base de la investigación tecnocientífica.

Pero, así como las técnicas no deben concebirse aisladamente, tampoco los sistemas. Se dan, en efecto, interacciones intersist micas y posiblemente la más decisiva de todas sea, hoy en día, la interrelación entre sistema tecnocientífico y sistema económico. Ambos sistemas están siendo los protagonistas principales de nuestra sociedad. Incluso hay quienes quieren ver en la relación entre genética y economía la clave del futuro: los genes serán –según dicen– el oro del futuro. Son numerosos los biólogos moleculares –contratados muchos de ellos por empresas multinacionales– que se dedican a investigar con finalidades comerciales los mapas genéticos de plantas, microorganismos, animales y también el del ser humano. Es algo sorprendente cómo, en este nuevo campo, se patenta todo lo que se puede. Se empezó patentando organismos genéticamente modificados y ahora la práctica habitual es ya que, cuando se marca un gen, su descubridor solicite de inmediato una patente, incluso antes de conocerse la función que ese gen desarrolla. De esta manera podría acabar sucediendo que gran parte de los cien mil genes de la especie humana fuesen patentados y pasasen así a ser exclusiva propiedad intelectual de empresas farmacéuticas, químicas o biotecnológicas. Y lo mismo podría ocurrir con los genes de otras especies.¹⁸

El caso es que no podemos dejar de tener muy en cuenta el íntimo nexo que se da entre biotecnología y sistema económico. Todos sabemos que son cada vez más los recursos necesarios para la investigación puntera y, naturalmente, nadie puede suponer

que la financiación privada –e incluso la pública– sea desinteresada. ¿Qué áreas de investigación son las prioritarias, y por qué éstas y no otras? Las grandes empresas del sector contratan a los mejores científicos, y muchos grupos de investigación de organismos públicos dependen de proyectos de investigación costeados por empresas privadas. La financiación de la investigación, las estrategias comerciales de las grandes compañías, el mercado y las necesidades de los consumidores... todos estos factores hacen que no se pueda creer ingenuamente que la investigación biotecnológica y sus aplicaciones formen parte de una hipotética neutralidad de la ciencia y la tecnología.

Resumiré en tres afirmaciones lo dicho hasta aquí:

— Es oportuno hablar hoy de sistema tecnocientífico para referirse al potente entramado entre ciencia y tecnología.

— Se da, a su vez, una muy estrecha relación entre sistema tecnocientífico y sistema económico.

— Si asumimos la noción de sistema tecnocientífico, hay que revisar a fondo la tesis de la neutralidad (ética) de la técnica.

Tradicionalmente se ha venido considerando que la técnica es un mero instrumento en manos del hombre: éste está en el centro, es el protagonista, y en función de sus objetivos encamina la utilización de la técnica en una dirección o en otra. Así, el «sentido común» mantiene la idea de que la técnica no es sino un conjunto de instrumentos (y, como tales, éticamente neutros) y de que el desarrollo tecnocientífico está guiado y dirigido por proyectos humanos (éticamente significativos). Pero si hoy admitimos esta consistencia sistémica de la ciencia y la técnica, no cabe ya ver tal sistema como un mero instrumento.

3. Una revelación

Hablar aquí de «revelación» quizás parezca al principio algo extraño, pero no tardará en comprenderse que puede ayudar mucho, porque prepara el terreno para plantear el contraste entre la «revelación tecnocientífica» y la «revelación del respeto».

Hoy, la ciencia y la técnica son una revelación; una revelación en sentido literal, es decir, una forma de mostrar, de manifestar, de hacer presente.

Un simple instrumento contribuye a ver las cosas de manera distinta de como se las veía cuando aún no se contaba con él. El telescopio o el microscopio son ejemplos privilegiados y evidentes: inventado el microscopio se empezaron a ver con él estructuras de la realidad cuya existencia ni siquiera se sospechaba antes. Pero lo mismo acontece con otras cosas no tan evidentes a primera vista: cualquier técnica trae consigo una mirada diferente sobre el mundo. Los instrumentos agrícolas fueron mostrando la tierra como algo cultivable; las barcas y los botes –las técnicas de la navegación– revelaron el mar como navegable. Es muy posible que el mar fuera antes visto como lo inmenso y especialmente poderoso, como el infranqueable límite del mundo conocido, pero con la construcción de barcos la visión cambió; perduraría sin duda algo de la antigua manera de verlo –y quizás se mantiene todavía– pero, con los barcos que lo navegan, y cada vez a más velocidad y casi sin ningún peligro de naufragio, nuestra visión del mar, es decir, la revelación del mar, lo que del mar se nos muestra, es ya otra cosa.

Que la técnica es una manera de mostrar, de revelar, compréndese también en seguida si reparamos en las técnicas artísticas. La escultura, la pintura, la música... son formas de revelar, de sacar a la luz: la figura humana que aparece esculpida en la piedra, el paisaje que aparece sobre la tela, la melodía que llega a nuestros oídos. Pero no sólo eso: un tipo de escultura, un tipo de pintura, un tipo de música... inciden, luego, en nuestra manera de ver y apreciar otras realidades, otras parcelas del mundo. Todas las técnicas comparten con el arte el ser vehículos de revelación.

Así mismo, el sistema de la tecnociencia nos revela el mundo de un determinado modo, nos proporciona la cosmovisión que hoy en día es hegemónica. Lo cual explica que una opinión de la que se diga con razón que «no es científica» pierda toda credibilidad.

Ahora bien, *¿de qué manera la tecnociencia revela el mundo?*, *¿cuáles son las especificidades de la visión tecnocientífica del mundo?* Para responder a estas preguntas hay que hacer por lo menos una breve referencia al origen de la ciencia moderna y al cambio que supuso en la revelación del mundo, de las cosas, de la naturaleza. La ciencia moderna, que se va iniciando entre los siglos xv y xvii, se basa en el presupuesto de que todo es determinable. Un sujeto cognoscente, ante un mundo objetivo, puede ir descubriendo –determinando– lo verdadero de ese mundo. Tal tarea se verá como inacabable, debido precisamente a nuestros límites, pero es una tarea con un sentido perfectamente definido. Así, por ejemplo, Laplace opinaba que una inteligencia divina –sin limitaciones– podría deducir, a partir del conocimiento completo de una determinada situación del mundo, situaciones pasadas o futuras.

En este presupuesto filosófico, la matemática jugó un papel decisivo. Así, por ejemplo, Galileo entiende que la matemática y, en especial, la geometría pura, constituye el método de conocimiento del ser del mundo, que es de naturaleza matemática. En principio, la aplicación de la matemática se hace sobre el campo de las estructuras espaciotemporales, pero luego se proyecta inclusive a las llamadas «cualidades sensibles», que a primera vista no parecen calculables con exactitud (el color, el olor, la dureza...). De hecho, una de las consecuencias importantes de la matematización de la naturaleza es la supresión de las cualidades sensibles, consideradas meras derivaciones del mundo en sí matemático. La segunda consecuencia importante es la supresión, o por lo menos la abstracción, del sujeto en su vida personal y espiritual (pues ésta no atañe a la determinación científica del mundo). La tercera consecuencia es el creciente poder que empieza a desplegarse. El hombre del «conocer es poder» es a la vez el hombre del poder técnico. Como vieron y celebraron autores tan diversos como Bacon y Descartes, el nuevo conocimiento del mundo es también dominio del mundo. La operatividad forma parte esencial de la ciencia moderna y nos pone en el camino de convertirnos en maestros y poseedores de la naturaleza: «[...] En lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos para los que sean propias, y de esta suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza».¹⁹ Esta idea de la posesión se podrá plantear con más o menos fuerza, pero, en cualquier caso, ya no se separará nunca del progreso científico; dicho de otro modo: la dimensión operativa forma parte indisoluble de la ciencia moderna. Por eso, en el apartado anterior argüimos sobre la conveniencia de ver la estrecha relación que se da hoy en día entre la ciencia y la técnica y sobre la oportunidad de hablar de *tecnociencia*. Ya sea que la técnica haya fagocitado a la ciencia y ésta haya pasado a ser un simple medio de aquélla, o que la ciencia se desarrolla ya siempre con miras a dominar y manipular el mundo.

Pero volvamos a la pregunta inicial: ¿qué tipo de mundo nos es revelado por la tecnociencia? Por de pronto diríamos que un mundo desencantado y manipulable, que vienen a ser dos caras de lo mismo.

El primero de estos aspectos es lo que Max Weber comentaba así: «La intelectualización y racionalización crecientes *no* significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe, o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber, que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo».²⁰ Aunque desde luego el desencantamiento del mundo es un proceso nunca del todo acabado y siempre minado por nuevas reencantaciones, ha sido y está siendo un proceso muy eficiente y, por lo menos en parte, irreversible, ligado al desarrollo de la ciencia y la

técnica, que lleva a una progresiva desaparición de las fuerzas ocultas, de los poderes mágicos y de lo divino (así como también ha supuesto una disolución de lo simbólico). El mundo desencantado es un mundo menos enigmático, menos temible, menos misterioso, menos propenso a la imaginación y a las fábulas y más de raciocinio y de exploración científica. Además, el conjunto de la realidad se ha unificado, se ha homogeneizado; la realidad es una y la misma, pero con menos misterios.

Además de desencantado, el mundo revelado por la ciencia moderna es un mundo manipulable. Heidegger ha usado muy acertadamente la palabra «existencias» para referirse a este aspecto.²¹ Como cuando va uno a comprarse unos zapatos y al pedir el modelo preferido y decir el número que calza, la persona que le atiende le dice que va a ver si todavía quedan existencias. Éstas están almacenadas y disponibles en la trastienda, esperando su venta y su uso posterior. En efecto, las existencias no están allí para ser contempladas, o para conservarlas y preservarlas durante mucho tiempo; están para ser vendidas y usadas. Ésta es su única razón de ser. Tienen «poca» consistencia y una vida efímera. No están concebidas, ni son vistas, como algo que tenga que durar. Precisamente por eso, cuando se acumulan (y no se gastan), hay que hacer algo como, por ejemplo, rebajar su precio, devaluarlas, para favorecer así su paso a la fase del uso y consumo.

La conversión en recurso de casi todo lo que nos rodea es obra del sistema moderno de la tecnociencia, en complicidad con un sistema económico basado muy especialmente en el consumo. De modo que hoy el mundo tiende a aparecérse nos (a revelarse) como un enorme almacén de existencias.

Para poner esto de realce y no hacer un planteamiento simplista ni maniqueo en el que se hable de la técnica en general sin ninguna precisión, aduciré algunos ejemplos que nos muestren entreveradas distintas situaciones técnicas y distintas formas de ver.

Junto con el viejo arado tirado por la mula, se daba una experiencia de la tierra: dureza y grandeza en comparación con la pequeñez de lo humano. El campesino muy a duras penas, con mucho esfuerzo, lograba sacar provecho de la tierra, la cual año tras año seguía mostrándosele con la misma faz exigente de arduos trabajos. Gracias al arado y a la ayuda de sufridos animales domesticados, se iba entonces sobreviviendo. La tierra, tan inmensa y tan fuerte, soportaba a los hombres sin ni siquiera notar su presencia. Y los hombres vivían sobre la tierra y de la tierra a la que, a pesar de su dureza, recababan el sustento. La tierra les permitía vivir, y les acogía al morir. El arado es un instrumento de modificación superficial de la que la tierra apenas se resiente. Y el hombre es consciente de que sólo interviene ligeramente en la epidermis terráquea y de que, aun así, el esfuerzo requerido para ello gasta todas sus energías cotidianas. A través del arado tradicional de la tierra el hombre veía el mundo y a sí mismo de una determinada manera. El arado no era un mero instrumento, sino, también, algo que contribuía, con los demás instrumentos agrícolas, a una forma de ver las cosas, de revelarse el mundo. ¿Qué pasa, en cambio, hoy con los modernos instrumentos agrícolas? Con las potentes escavadoras, se allanan los campos o incluso se crean otros nuevos allí donde antes había pequeños, o no tan pequeños relieves; con los abonos artificiales se da a la tierra la

composición que se cree adecuada para el tipo de cultivo previsto; con los potentes tractores hodiernos se labra en pocas horas lo que antes era tarea de semanas enteras. Y otro tanto digamos de la siembra y de la cosecha. Pero no se trata sólo de si hoy es más o menos fácil el trabajo agrícola. Lo importante es fijarse en cómo se ven actualmente las cosas a través de estos nuevos instrumentos. En los países industrializados, la tierra, lo que se labra y se cultiva, ha perdido parte de su dureza y su inmensidad, para convertirse en lo disponible, un recurso a nuestro alcance, una existencia. Obviamente, no es que sólo podamos ver la tierra de esta manera. Todavía cabe aproximarnos a ella con los ojos del poeta, o del caminante, o del pintor...

Otro ejemplo lo podemos obtener de lo que está ocurriendo con las energías fósiles. Resulta especialmente extraño que cuando se habla de esta energía se utilice a menudo la expresión evidentemente de lo más inadecuada «producción de energía». El petróleo no se produce, está ahí, y, simplemente, lo hemos convertido en –lo vemos como– existencia de almacén. Y lo extraemos de donde está almacenado. Y casi sarcásticamente hablamos de «reservas energéticas» que, eso sí, ¡no tendríamos que agotar!

Pero esta forma de revelación alcanza al hombre mismo y hay expresiones que reflejan ya este dominio: «capital humano», «recursos humanos»... Parece que también nosotros mismos nos vemos como existencias, lo que se pone perfectamente de manifiesto en las guerras: los hombres son simples elementos del «contingente» armado... (que se «desaparecen», y hay que «reemplazar»...). Pero, más sutil todavía, en la normalidad democrática de los países occidentales, los votantes también son concebidos como recursos (en parte como recursos, en parte como consumidores). El predominio de las estadísticas es una muestra de esta mentalidad. Las estadísticas son como los recuentos y los inventarios de las existencias del almacén; responden a la pregunta de cuánto queda disponible.

Sobre todo en estos dos últimos ejemplos, es prácticamente imposible evitar un tono de queja y desagrado ante las situaciones que reflejan. Pero no pasa lo mismo con el ejemplo de las técnicas agrícolas, en el que la situación es más ambivalente. Y para dejar claro que lo que interesa aquí es describir una forma de revelarse de las cosas y no ya emitir en este momento una valoración moral, acabaré poniendo un último y también significativo ejemplo de esta revelación tecnocientífica. ¿Acaso no es otra consecuencia de esta revelación que en el ámbito médico, y desde hace ya bastante tiempo, se proceda a la acumulación de reservas de sangre y de otros elementos del cuerpo humano? Y ¿no supone esto que la sangre se haya mostrado como un recurso, como una existencia? En tales casos, y afortunadamente, valoramos mucho el que la gente sea donante y que haya técnicas para la correcta acumulación de la sangre y su transfusión o implante en todas aquellas situaciones en las que se requiera eso para curar o para salvar a alguien.

4. Un lenguaje

Ya algunas de las consideraciones del apartado anterior nos situaban de lleno en el terreno del lenguaje. A un tipo de revelación de las cosas corresponde un tipo de lenguaje. De hecho, para poder explicar que se da un determinado tipo de manifestación de las cosas, hemos recurrido a expresiones como: *existencias, recursos, reservas, acumulación, disponibilidad, depósito, almacén, consumo...* con las que se nos dibuja una familia semántica bastante significativa.

Antes de hacer aquí un comentario general sobre el lenguaje de la información, convendrá añadir una palabra más a esta familia semántica: la palabra «explotación». En muchas ocasiones se denuncia la *explotación* masiva e indiscriminada de los recursos naturales (¡como si los recursos no estuvieran precisamente sino para ser explotados!). Se explotan los recursos naturales, y se explota también a los humanos al verlos y tratarlos como meros recursos disponibles con los que producir energía y sacar un rendimiento. (Por desgracia, también hoy y en demasiados lugares del planeta hombres, mujeres y niños son literalmente explotados.)

¿Qué significa con exactitud «explotar»? En cierto modo, para explicar su significado es imprescindible enlazar con la familia semántica de los recursos y las existencias. A pesar de la apariencia, *explotar* tiene poco que ver con *explosión*; mientras esta palabra nos remite a la idea de estallido, *explotar* viene de *explicitar* (*explicitare*), es decir, desplegar, llevar a término, aprovechar hasta el fondo y sacar fuera; *explotar* es un sacar fuera y aprovecharse de lo sacado. Sólo es explotable aquel o aquello que tiene alguna cosa dentro (y a resguardo). Salta a la vista la relación de esto con la temática marxista de la alienación. Los obreros, condicionados por la lógica de la (ir)racionalidad tecnocapitalista se ven forzados a dar algo de sí que ya nunca se les devolverá, a sacar fuera algo que van a perder definitivamente, a alienarse. Pero, más allá del análisis marxista, lo que aquí nos interesa ahora es dejar clara la relación entre la idea de explotación y la cosmovisión tecnocientífica. ¿Cómo no va a tener cabida la explotación en ésta, el sacar lo de dentro afuera para aprovecharlo? (Y ahora no hablo en tono de denuncia.)

Parece que no hay nada que no pueda explicitarse (y, por lo tanto, explotarse). No existe ni lo oculto ni lo secreto. Lo que está dentro, en el interior, puede sacarse fuera, a la luz del día, para hacer con ello lo que haga falta. Sacar lo de dentro afuera: los minerales y los fósiles de dentro de la tierra, la energía de los átomos, los genes del «interior» del hombre. Se trata siempre del mismo proceso: de explicitar, sacar, lo que está dentro. No digamos la pura y simple devastación, que tiene otras causas, pero lo cierto es que la explotación es una explicitación, un desplegar o poner al descubierto, un sacar lo que hay dentro de las cosas. Aquí, como en el tema de los recursos, sería muy fácil aducir ejemplos, unos que a buen seguro censuraríamos –y de hecho ya censuramos– y otros que la mayoría calificaríamos de muy positivos, como los relacionados con aquella explicitación que posibilita el prevenir o el curar determinadas enfermedades. Pero, por el momento, demos por añadido el significado del término

explotación a lo ya dicho a partir de la idea de *existencias*.

Pasemos ahora al tema del lenguaje de la información, lenguaje cuya importancia cobra continuo auge en nuestro entorno lingüístico. Claro que esto no es casual, pues el lenguaje que corresponde a la era de la técnica es precisamente el lenguaje de la información.

Hablamos de «estar informados» en el sentido de «tener noticia de...». Informar coincide con dar noticia de las cosas que pasan, de forma rápida, «objetiva» y clara. En cierto modo, «dar noticia» es «asegurar» las cosas, fijarlas, no dejar lugar para lo vago o lo no susceptible de un determinado nivel de fijación y de seguridad. Evidentemente, el peligro que conlleva el lenguaje informativo no es un peligro que dependa de algo intrínseco a este lenguaje, sino más bien de su hegemonía y de la dificultad con que tropiezan otros lenguajes para ser igualmente valorados y disfrutar de igual prestigio. Lo cierto es que la hegemonía del lenguaje de la información aminora no sólo las posibilidades de uso de los demás lenguajes sino el reconocimiento que puedan obtener.

El lenguaje de la información es el más propio y característico de la era de la ciencia y la tecnología porque *fija y determina las cosas*, y porque es el lenguaje exportable – precisamente – al mundo de la *informática*. Ya quedó antes indicado que el presupuesto fundamental de la ciencia moderna consiste en la idea de la determinación universal (de que todo puede ser finalmente determinado). El lenguaje informativo es el que mejor acompaña a esta determinabilidad de todo lo que es. Pero esta determinación es ya el inicio mismo del poder. Informar es dar forma, no sólo a aquellos a quienes se informa, sino, ya antes, a las cosas de las que se informa (y en esto late ya un germen de dominación). De hecho, que «la información es poder» se ha convertido en un tópico. A lo ya dicho, cabría añadir que la información acerca de algo permite desde luego actuar con más eficacia sobre ello. Más concretamente, cuanto más información se tenga, mejor podrán manejarse los hilos del poder. En general la idea, extensiva a todos los seres vivos, es que la información sobre el mundo circundante permite organizarlo de tal suerte que se logre sacar de él el máximo provecho posible. Información significa, pues, control, dominio, poder.

La actual hegemonía del lenguaje de la información es obviamente constatable. ¿Acaso se habla por casualidad de las tecnologías de la información? Hay bastantes canales de televisión y sintonías de radio dedicadas exclusivamente, las veinticuatro horas del día, a la información; hay el inmenso mundo de Internet, por el que navegamos en busca de información, y al que ya se está enseñando a los escolares a habituarse desde el parvulario; hay periódicos, revistas... Todo son conexiones y flujos de información que se desplazan de un lado a otro de forma prácticamente instantánea. Con lo cual se produce una extraña paradoja: si bien por un lado el lenguaje informativo fija y asegura las cosas, por otro lado, la enorme masa de información que se reproduce y multiplica día tras día hace que la información sea muy evanescente: todo en ella caduca muy pronto; los titulares de la semana pasada son hoy prehistoria o ya no son nada; el flujo sustituye incesantemente al flujo, la información va siendo sustituida *fluidamente* por nueva información.

Pero quizás lo más preocupante sea que ahora estemos ya entendiendo la información como la forma más elevada de lenguaje, precisamente debido a su univocidad, a su seguridad y a la rapidez con que puede comunicarse. El entenderla así conlleva un menoscabar la importancia de otros modos de lenguaje, como el natural que, lleno de giros y de tonalidades, poco tiene que ver con el lenguaje informativo. El lenguaje familiar, el lenguaje de los sentimientos y, sobre todo, de lo que únicamente se vehicula a través de la lengua materna, tiene muy poco que ver con el lenguaje informativo. Mediante el lenguaje materno–familiar, o meditando a partir de él, nos acercamos a lo que casi no puede decirse, a lo que no puede ser objeto de información, a lo que no podemos dominar, dado que tampoco está disponible.

Que «fuera del dominio de la técnica» significa aquí fuera del lenguaje de la información, está bien claro. ¿No resulta bastante significativo que sólo el lenguaje informativo sea exportable a las máquinas, sea «informatizado»? (Sin que ignoremos, desde luego, que también se encuentra poesía por Internet, lo que aquí digo es que las máquinas no pueden trabajar con ella ni con el lenguaje natural, y sí con el lenguaje informativo. En el caso de que las máquinas trabajasen con los poemas, los tratarían como información.)

El ciudadano conectado se siente muy informado, casi sólo por el hecho de que tiene disponible tan enorme cantidad de información que, además, se actualiza día a día. Pero incluso aquí hay algo que falla. ¿Acaso no es evidente que no es lo mismo una información elaborada y pensada que un dato? ¿Hemos olvidado ya que el juicio necesita de maduración y que no es lo mismo *disponer* de información que tener juicio? Además, como tenemos tanta información, parece como si ya no hubiera que pensar, que ya todo estuviese dado y establecido. Pero el juicio, el pensamiento, la reflexión... son palabras con las que se ha intentado describir ese proceso, nunca rápido y fácil, por el que el hombre se va *formando*.

En fin, recordemos lo dicho en este apartado: que el lenguaje específico de la era de la tecnociencia es el que tiene que ver, por un lado, con las *existencias* y la *explicitación*, y, por otro, con la *información*. (A modo de apéndice, cabría añadir la cuestión de los lenguajes técnicos y especializados. Para lo cual habría que estudiar no sólo en qué consisten la especialización y la consiguiente fragmentación del conocimiento en ciencias experimentales –temática ésta amplísima y difícil– sino también qué son las denominadas «ciencias humanas y sociales». Aquí, a veces, las situaciones frisan en lo ridículo cuando bajo términos tecnicistas algunos «expertos» esconden no sólo su falta de experiencia y de sentido común, sino su desfachatez. Ojalá el número de los crédulos no fuese tan elevado y la gente supiese advertir, tras esos lenguajes aparentemente de expertos, todo el vacío que esconden.)

Este capítulo tenía por objetivo caracterizar la ciencia y la técnica como visión predominante del mundo y de la vida. Para ello hemos hablado del sistema de la tecnociencia, de su poder, del modo en que este sistema nos «revela» el mundo y del lenguaje que acompaña a esta revelación. Todo lo cual ha de servirnos para, mediante el contraste, valorar mejor lo específico de la mirada atenta o de la ética del respeto.

Notas al pie

6. Mounier, E., «El pequeño miedo del siglo XX», en *Obras*, vol. III, Salamanca: Sígueme, 1990, pp. 376-377.

7. Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder, 1995.

8. Winner, L., *La ballena y el reactor*, Barcelona: Gedisa, 1987, p. 121.

9. Esquilo, *Prometeo encadenado*, en *Tragedias*, Madrid: Gredos, 2002.

10. Hottois, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Barcelona: Anthropos, 1991, p. 54.

11. Ellul, J., *Le Système technicien*, París: Calmann-Lévy, 1977, p. 7.

12. Cfr. Mumford, L., *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza, 1997. Gille, B., *Histoire des Techniques*, París: Gallimard, 1978. De esta última hay una traducción parcial en español: Gille, B., *Introducción a la historia de las técnicas*, Barcelona: Crítica, 1999.

13. Como puede verse, he optado en general por utilizar la palabra «técnica», a pesar de que, últimamente, se ha extendido mucho el uso de «tecnología». De hecho, se utilizan a menudo con el mismo significado. Evidentemente, son muchas más las matizaciones que podríamos hacer. Remito al lector a la introducción del libro de Jean-Pierre Sérís (*La technique*, París: PUF, 1994) y también al apartado sobre este punto que Agazzi dedica en su libro (*El bien, el mal y la ciencia*, Madrid: Tecnos, 1996).

14. Cfr., entre otras, Hottois, G., *Le signe et la technique*, París: Aubier, 1984; *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, op. cit.; *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, París: Vrin, 1999.

15. Entre la numerosa bibliografía que aquí puede citarse, destaco las conocidas obras de J. Habermas: *Ciencia y técnica como ideología* y *Teoría y praxis*, donde expone su tesis del predominio de la racionalidad instrumental.

16. Cfr. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.

17. Sérís, J-P., *La technique*, op. cit.

18. Me parece que aquí hay una grave cuestión, y es la siguiente: los genes, las células, los tejidos, los órganos... sometidos a ingeniería genética, ¿pueden ser considerados realmente como invenciones o, más bien, son descubrimientos del patrimonio natural sobre el que eventualmente los hombres hemos conseguido intervenir? Si el genoma humano es la herencia común de la aventura humana sobre la Tierra, ¿cómo es que a un particular se le permite patentar un trozo?

19. Descartes, R., *Discurso del método*, Madrid: Espasa-Calpe, 1981, p. 85.

20. Weber, M., *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1991, pp. 199-200.

21. Heidegger, M., «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994, pp. 18-19.

III

Analítica del respeto y de la mirada atenta

[...] desde niños, aprendemos [que] algunas cosas que hay en el mundo, y que nos fascinan, no deben tocarse, y enseguida comprobamos que es así por experiencia propia; pongamos por caso con las amapolas y las mariposas. El esplendor maravilloso de las alas de ésta se deshacía, al ser tocado, en un polvillo de ocre rojizo como herrumbre, y, en la amapola, la pequeña huella de los dedos infantiles era como una mancha negra. No sé si hay experiencia más lacerante de la devastación de la hermosura que esta conciencia de niño así desolada [...] Porque la condición de poder acercarnos a la hermosura es un estado de delicadeza, como una respetuosa atención y descalcez.

Prólogo de José Jiménez Lozano al libro de versos de Juan Massana, *Catedrales del Agua*.

El análisis separa sólo provisionalmente y en orden a esclarecer lo que luego recibirá todavía más luz al volverse a unir. Con este propósito, el presente capítulo consiste en una analítica del respeto mientras que el quinto es más bien una analítica de lo que merece respeto.

En la analítica del respeto trataremos, sobre todo, estos dos aspectos –definiciones– complementarias: el respeto como *movimiento de aproximación*, y el respeto como *mirada atenta*. También aquí el análisis separa lo que está unido, pues la atención es una forma de movimiento y puede estudiarse como tal.

De la *mirada atenta*, nos centraremos primero en la *mirada* y luego en la *atención* y en los caminos que la favorecen.

1. El movimiento del respeto

El respeto es un *movimiento*, pero, evidentemente, no un movimiento que haya de entenderse en sentido mecanicista como movimiento local, es decir, como desplazamiento de un lugar a otro. La noción de movimiento que sirve para definir el respeto es más rica y más amplia –aunque también más imprecisa– que la mecanicista, y se aproxima a lo que ya Aristóteles llamaba *dýnamis*. Esta noción incluiría lo que podríamos llamar «movimientos de la vida»; así, por ejemplo, *eros* es un movimiento (que no sólo hace a los amantes unirse físicamente); también lo es el educarse, y el dialogar...

¿En qué consiste el movimiento que es el respeto? Un tanto paradójico y, a la vez, sumamente significativo de un aspecto importante de la condición humana, el movimiento del respeto es un *acercarse que guarda la distancia*, una *aproximación que se mantiene a distancia*.

El acercarse a algo es condición para poderlo apreciar, pues si la distancia es mucha y no se puede ni percibirlo, se lo desconoce del todo. Me doy cuenta de las personas, de las situaciones y de las cosas acercándome primero a ellas: sólo con la aproximación percibo su *singularidad*; sólo con el acercamiento percibo su *valor*: al acercarme, todo crece, y no sólo de tamaño, pues la «grandeza» que puedo llegar a percibir en alguien nada tiene que ver con su altura ni con su volumen.

Al ser un movimiento de la vida (y del «mundo de la vida», como se diría en la fenomenología), el respeto es respeto por lo concreto, pues, propiamente hablando, sólo a lo concreto puedo acercarme: a una persona, con su rostro único; a una determinada situación... Lo respetado puede ser lejano en el espacio y en el tiempo, o incluso estar formando parte de otro plano, pero si es entendido lo es como algo concreto y singular. Se puede respetar también lo abstracto, pero siempre a través del respeto a lo concreto: así, el respeto a la Humanidad depende del respeto a las personas concretas, de carne y hueso; el respeto a la Naturaleza depende del respeto a cada uno de sus bosques y de sus ríos... Consecuentemente, conviene no olvidar nunca esta estructura del respeto en el campo educativo, pues, de lo contrario, y contra toda lógica, se induce a respetar grandilocuentes términos abstractos sin conexión efectiva con lo concreto, que es lo único que puede ser objeto de experiencia personal.

El acercamiento del respeto no tiene un sentido utilitarista ni funcional. No me acerco *para* descubrir una utilidad ni un beneficio; hasta pueden darse circunstancias «contrarias» a la utilidad, como, por ejemplo, cuando al aproximarse a una determinada situación humana se siente uno obligado por un deber moral o se le despierta el sentido de la responsabilidad. En cualquier caso, lo respetado, precisamente porque es respetado, no está disponible ni es susceptible de ser utilizado.

Mas con relación a este primer aspecto –el acercamiento–, el análisis se ha de considerar suficiente, pues el movimiento del respeto sólo permite una momentánea disección entre aproximación y distancia. El aproximarse del respeto ha de ser un aproximarse manteniendo la conveniente distancia, y en esto consiste su especificidad.

Incluso lo que líneas antes queda dicho de que sólo acercándonos a ellas podemos apreciar las cosas, deberá matizarse añadiendo que, para apreciarlas bien, el acercamiento nunca ha de ser excesivo. Esto lo hizo notar también Kant citando a Savary, general de Napoleón que, al recordar sus andanzas en la expedición a Egipto, comentaba: «No hay ni que acercarse mucho ni que alejarse demasiado de las pirámides para experimentar toda la emoción de su grandeza».²² Lo cual, traducido al tema del respeto, significa que sólo guardando la distancia adecuada es posible advertir y respetar lo que debe ser respetado.

Claro que en el ejemplo de las pirámides la distancia de que se trata es una distancia física, y ya he anticipado que el del respeto es un movimiento no sólo local, y, por lo tanto, en él la distancia tiene también otra naturaleza. ¿Cómo, si no, se entendería el que algunas veces manifestemos nuestra intención de *acercarnos* a alguien?

Sólo manteniendo algo de distancia es posible percibir, y sólo guardando una cierta distancia es posible respetar; en este sentido, el respeto es un *aprendizaje del cómo mantener la debida distancia*.

Fijémonos en que la supresión de la distancia puede ser de signos muy diversos: a un extremo la unión amorosa, y, al otro, la violencia. Al mantener la distancia, el respeto se diferencia de ambas, pero, evidentemente, no de la misma manera, pues siendo así que entre respeto y amor hay cierta familiaridad, no hay en cambio ninguna entre respeto y violencia. La violencia está en las antípodas del respeto. No deja de ser significativo que la violencia coincida, precisamente, con la *supresión de toda distancia*. Hay muchos tipos de violencia, pero el común denominador de todos ellos consiste en la existencia de un tipo de fuerza, física o psicológica, que se ejerce sobre alguien. La violación tiene la misma raíz que la violencia, y es un perfecto ejemplo de violencia: una fuerza que «fuerza» –valga la redundancia– a alguien a tener relaciones sexuales. La violencia es la violación del otro, de la persona del otro, en cada una de sus dimensiones: la violencia sobre el cuerpo, sobre su presencia social, sobre su espacio íntimo –su intimidad–, sobre sus ideas o sus creencias... En cierto modo, la violencia máxima es el homicidio y, en realidad, toda forma de violencia es una variación sobre este tema, ya que, en definitiva, se trata siempre de anular al otro, de disminuirlo, de anonadarlo de mil formas y maneras. Mientras el homicidio coincide con la supresión de toda distancia, la sutil distancia que el respeto mantiene hace que sea el más perfecto antónimo del homicidio.

Una vez que me he acercado a algún otro –persona o cosa–, es más eso otro lo que actúa sobre mí que no lo que actúo yo sobre eso otro. Al acercarse uno a las cosas y, sobre todo, a las otras personas, se le aumenta la propia sensibilidad, es decir, la capacidad de ser afectado. Lo cual se debe, por lo menos en parte, a que ha entrado en el área de influencia –de irradiación– de aquello a lo que se acerca. El acercamiento trae consigo un incremento de la vulnerabilidad y efectiva afectación. *Acercarse es encontrarse implicado*. De ahí que el acercamiento del respeto nunca pueda reducirse a una función utilitaria. Sabiendo esto, en el acercamiento del respeto no buscaremos ni utilidad ni tranquilidad, ni eficacia ni cobijo. Más bien sucede –y de esto también hemos de ser conscientes– que la aproximación es pérdida de seguridad, de tranquilidad y de

dominio, y un especial regalo de inquietud.

Lévinas ha tratado muy bien este aspecto describiendo lo que acontece cuando el otro me mira: en la cercanía al otro, su mirada cae sobre mí imperiosamente. En el acercamiento del respeto pierde uno seguridad, rigidez y enraizamiento, para convertirse en más sensible –en el sentido de abierto– y vulnerable. Por eso para el que se acerca la proximidad coincide paradójicamente con una pérdida de lugar (de posesión, de propiedad, de firmeza...): «La proximidad no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo».²³ Seguramente, no hace falta llegar tan lejos como hace Lévinas al afirmar que en el acercamiento se convierte uno en «rehén» del otro, pero sí es buena esta idea, bastante hiperbólica, para darnos cuenta de lo que ocurre con la auténtica aproximación.

La distancia que se guarda opone el respeto a la violencia, pero distingue también entre el respeto y el amor. En el amor se guarda menos distancia que en el respeto, o *casi* no se guarda distancia. Lo cual podría llevar a considerar el respeto como una forma de relación con el otro que se queda a medio camino del amor; como si el amor superara la distancia que establece el respeto y justamente por eso fuese el amor más que el respeto. Si sólo se lo viese así, parecería que el respeto fuese una forma imperfecta de amor, o algo que no llegara tan lejos como llega el amor. Sin embargo, creo que se trata de dos formas distintas de relación a las que no separa una cuestión de cantidad. Son dos formas distintas pero no ajenas la una de la otra. Amar supone también respetar, aunque respetar no supone necesariamente amar. La tentación y el peligro del amor (lo que lo echa a perder absolutamente) es el afán de apropiación y de dominio, lo que sí que es, efectivamente, la supresión de toda distancia.

He aquí, pues, una de las claves del respeto: la *justa* distancia. Hay que estar muy atentos para saberla encontrar; no hay medidas canónicas que nos puedan servir ni métodos de cálculo; en cada caso su hallazgo dependerá de nuestra capacidad para percibir y para atender. También la distancia adecuada era problema en el contexto de lo sagrado. La aproximación a lo sagrado (o a lo que representaba lo sagrado) debía y debe ser la justa: demasiada distancia priva de percibir y de recibir los efectos de lo sagrado y demasiada proximidad es un sacrilegio. Ocurre con el absoluto–sagrado lo mismo que con el fuego: quema si nos acercamos excesivamente a él, carece de todo efecto si permanecemos muy alejados. Entre estos dos extremos, está el fuego que calienta y que ilumina.²⁴

En el respeto se excluyen el solipsismo y la totalidad. Ni me apropio de lo otro hasta fagocitarlo (dando lugar a un solo ego y *nada más*), ni diluyo orgiásticamente mi yo en una totalidad. Por eso el respeto es también conciencia de mi finitud. Ni invasión del otro, ni disolución en el otro o en lo otro (llámese eso otro naturaleza, sociedad...). *Respetar al otro es asumir mi propia finitud*. Precisamente porque hay distancia, hay finitud. Por eso el respeto es invitación a reflexionar sobre la condición humana como condición de finitud, y sobre la orientación que en esta situación es posible tomar. Es decir, el respeto a las personas y a las cosas, que es en cierto modo inquietud y desplazamiento de nuestro lugar, es también fuente de sentido y de orientación. Asoma

por aquí otro de los hilos de los que habremos de tirar: respeto–finitud–orientación–sentido.

Recapitulando: resulta, pues, evidente que la proximidad de que aquí hablamos no es medible como la distancia entre dos puntos del espacio. Esta proximidad más que relación geométrica es *categoría humana* y hay que entenderla a partir de las nociones de acercamiento, vecindad, sensibilidad, mirada... Esta proximidad como categoría humana es el resultado de un aproximarse sin «tocar», sin manipular, sin sojuzgar, sin dominar... Aproximarse es aquí lo opuesto a ser indiferente o permanecer ignorante de y consiste en prestar atención, reconocer, considerar, mirar bien... Por su parte, en el debido mantenimiento de la distancia entran: la contención, la mirada (que exige perspectiva), la moderación, la discreción. Su opuesto es la apropiación, la violencia o unión orgiástica. Acercarse guardando la justa distancia, tal es el movimiento del respeto.

Sólo un breve reparo adicional: podría pensarse que la ciencia avanza dependiendo de su oportuna indiscreción al romper barreras y saltar distancias. La ciencia, en efecto, ha conseguido superar muchos tabúes. De ahí que no falten quienes creen que la ciencia no tiene límites y que todo cae o caerá algún día en sus redes, que todo será objeto de exploración científica. A mi parecer, la ciencia –tal como hoy la entendemos– seguirá cosechando grandes éxitos, pero algunas «zonas» importantes de la experiencia humana se le resistirán siempre, tanto que todos los intentos terminarán en fracasos. Pero, aparte de ello, creo también que la investigación científica no tiene por qué verse como algo necesariamente incompatible con el respeto. El cual, en el campo de la ciencia, no debería desaparecer, sino transformarse. Quizás ahora seamos por fin capaces de ejercer un respeto más reflexivo, menos mitológico, menos dependiente de grandes cosmovisiones, y más tocante a las cosas mismas: un respeto menos apegado a la tradición y que exprese mejor lo que nosotros mismos tengamos por respetable.

2. La mirada atenta: esencia del respeto

Si bien el movimiento que acabamos de describir es una buena manera de caracterizar el respeto, creo que –como indiqué páginas arriba– la idea que mejor aclara su sentido es la idea de la mirada atenta. Tal vez, ante esta afirmación, replique alguien que para plantear algo tan elemental no hace falta complicarse la vida pues que el respeto implique la mirada atenta resulta de sentido común. A lo que debería responder que, en efecto, se trata de algo de sentido común (paradójicamente demasiado escaso, es decir, poco común), y que, sin embargo, sí vale la pena complicarse la vida; primero, porque en lo que se refiere a lo más importante –y esto lo es– siempre somos unos principiantes; y, segundo, porque este tema, en el que lo elemental se confunde con lo profundo, dista mucho de estar agotado. Hasta puede haber ocurrido que, precisamente por tratarse de un tema tan básico, no haya sido objeto de la atención teórica que merecería.

Para empezar, enlazando con lo que queda dicho sobre el movimiento, no es que se dé una correlación perfecta entre los elementos de *mirada atenta* y los de *aproximación* y *distancia*, pero sí que hay entre ellos conexiones bastante significativas. Una distancia mínima es, en general, condición de la mirada; el mirar connota distancia, aunque, por supuesto, un exceso de distancia lo imposibilita. En cuanto a la atención, ésta tiene que ver con el acercamiento. Si la mirada implica alguna distancia, la atención supone, en cambio, aproximación. Viene, pues, a ser como si la atención acortase la distancia que la mirada requiere.

La etimología de la palabra *respeto* nos garantiza que la apuesta por la idea de mirada atenta es una apuesta segura. El latín *respectus* deriva del verbo *respicere*, que significa «mirar atrás», «mirar atentamente», «remirar». *Respicere* tiene la misma raíz que *spectare*, ver, mirar, contemplar. Evidentemente, nos encontramos en el universo de la mirada: *spectaculum*, es lo que se mira; *respicio*, sería miro atentamente; y *respectus*, el resultado de la mirada atenta. Entendemos, así, que el respeto es tanto la mirada como el resultado de esa mirada.

Respetar es esa mirada atenta, ese «mirar en derredor y hacia atrás» en el sentido de mirar dos o más veces, de repetir la mirada, de mirar con cuidado y con especial atención. Lo implícito, lo que ya se insinúa, es que esa repetición vale la pena; que vale la pena mirar así. Vale la pena porque se tiene la sospecha de que, si bien se mira, se descubrirá lo digno de ser tenido en consideración. Sospecha y promesa de que el esfuerzo del mirar de ese modo no es en vano, pues en lo que nos rodea anida lo digno de ser tenido en cuenta, lo valioso y lo que tal vez pueda orientarnos en nuestra vida.

Una precisión más: en la idea de *mirada atenta*, lo esencial es la atención, y, en cierto sentido, la atención ya incluye la mirada. Y, sin embargo, en los siguientes análisis vamos a proceder centrándonos primero en la mirada y luego en la atención.

2.1. La mirada de la mirada atenta

Los sentidos nos abren al mundo. De entre ellos, el de la vista ha solido considerarse, al menos en Occidente, como el más poderoso de todos ellos. Ahora sabemos que son las ondas de la luz las que llegan a él, pero para resaltar su papel activo y penetrante, se había caracterizado a menudo la vista no como receptora sino como fuente y foco. Por ejemplo, en el siglo IX un pensador de la talla de Juan Escoto Eriúgena escribió: «¿Quién puede ignorar que el ojo es una parte corporal y húmeda de la cabeza, por la que la vista lanza fuera del cerebro algo parecido a unos rayos a través de la méninx, o membranita? La *méninx* recibe, en efecto, la naturaleza de luz del corazón, sede del fuego».²⁵

Y precisamente por su potencia, la filosofía occidental, a diferencia de otras tradiciones culturales, ha privilegiado el sentido de la vista prefiriéndolo a los demás. De ahí que se den contrastes tan interesantes como el de la filosofía griega y la tradición judía, la cual ya desde sus orígenes ha estado especialmente vinculada al oído y a la palabra. La verdad judía se escucha, la griega se ve, se intuye; la sabiduría judía depende de la escucha y de la obediencia, mientras que la sabiduría griega depende de la intuición, de la mirada y de la claridad.

El ojo, órgano fisiológico de la vista, se ha convertido en figura y símbolo indiscutible de este sentido sapiencial e incluso de la inteligencia. El ojo, se ha dicho en más de una ocasión, es como la «ventana del alma». Merleau-Ponty escribía: «El ojo realiza el prodigio de abrir el alma a lo que no es el alma, el bienaventurado dominio de las cosas, y su dios, el sol».²⁶

Pero, debido a su poder, en lugar de ventana, la vista puede convertirse en esquema de apropiación y de dominio. Por de pronto, lo que es seguro es que la vista es una invitación y eventualmente una provocación a la acción: el «yo veo» equivale enseguida a un «yo puedo». Lo que miro lo incorporo *ipso facto* a mi campo de acción. Por lo menos parte de lo que veo, se me da «a la mano» (en terminología heideggeriana). Incluso en un sentido todavía más radical: para que algo pueda convertirse en útil, en *prágmata*, tiene que estar al alcance de la mano, y es la vista la que realiza la función de acercarnos las cosas. El tacto, con su capacidad manipuladora, es, aquí, un aliado de la vista. De modo que no debe sorprendernos que se haya afirmado que *la vista es el principio de la técnica*: «Toda técnica está fundada en la visualización e implica la visualización».²⁷ La vista es el órgano de la eficacia: ¿Cómo, sin ella, pasaría el hilo por el ojal? ¿Acaso no son los planos de las distintas construcciones y aparatos el ejemplo emblemático de lo que se dibuja para, midiendo con precisión y viéndolo claro, garantizar el resultado? Efectivamente, sin imagen visual, la acción es ciega e incierta.

Dicho lo cual, parecería preparado el terreno para solicitar la revisión de esta primacía de la vista en nuestra tradición cultural o inclusive para plantear el inicio o el acceso a una tradición distinta. Sin embargo, además de que caben serias dudas de que cambios de este tipo sean verdaderamente posibles y no se reduzcan más bien a alguna que otra declaración de intenciones o a la superficial asunción de modelos culturales ajenos, la tesis de este libro es que la inflexión verdaderamente posible es una que pertenece al universo de la mirada. En efecto, sin salirnos de la civilización de la mirada podemos aquilatar otra dimensión de la misma; una dimensión que nos lleve más al asombro que al

dominio, más al respeto que a la reducción a mero recurso. La vista es, sin duda, el sentido de la eficacia, pero es también *el sentido del respeto*. Aunque hasta cierto punto, como dice entre otros Ellul, la palabra ha sido humillada en la civilización de la vista y de la imagen, es innegable que las cosas podrían haber sucedido de otra manera. No hay por qué enfrentar a la palabra con la vista, pudiéndose más bien apostar por una alianza entre ambas. La mirada atenta está muy cerca tanto de la palabra como de la escucha. La actitud respetuosa está siempre pronta a escuchar.

Pero debemos aprender a mirar.

2.1.1. Aprender a mirar, para poder ver

Es cierto que el mundo es lo que vemos y, sin embargo, tenemos que aprender a verlo.²⁸

A menudo, del contraste de la vista con el oído se pasa enseguida al contraste entre la imagen (lo que se ve) y la palabra (lo que se escucha), para luego insistir en que, mientras la imagen lo da todo hecho, la palabra exige mucho más de nuestra parte. Mientras la imagen nos afecta dejándonos más bien pasivos, la palabra nos interpela. Pero, en realidad, este contraste tiene algo de simplista, sobre todo porque, al hablar de imagen, se piensa casi exclusivamente en la imagen en pantalla (a la llamada «civilización de la imagen» sería mejor llamarla «civilización de la pantalla»). Ahora bien, aunque cada vez menos, todavía podemos ver cosas que no aparecen en las pantallas. Mas, para esto, nos hemos de aplicar, pues el mundo se nos muestra, pero no automáticamente. En el fondo, depende de nosotros el que se nos muestre, y para ello hemos de *aprender a mirar*. Sólo así, aprendiendo a mirar, se nos mostrará lo que puede llegar a mostrarse. «¿Qué le pide el pintor a la montaña, en verdad? Que desvele los medios nada más que visibles por los cuales se hace montaña ante nuestros ojos.»²⁹

Casi lo mismo, podría expresarse de otra manera. Si el sentido lo diese ya la imagen de lo que vemos, bastaría con mirar. Pero puesto que no es así, hay que hacer hincapié en el camino que nos lleva a *mirar bien*, lo que significa: *a leer bien lo que se nos muestra*.

Aunque todavía es más fundamental –y primero– el aprender a mirar y también a ver. Lo primero es mirar: si no se mira bien, no se ve. La visión está sujeta al movimiento. No se ve si no se mira. «Para ver claro –decía Saint-Exupéry–, basta cambiar la dirección de la mirada». La mirada está más ligada al órgano de la vista, aunque aquí, como ya he anticipado, lo ampliamos también a la mirada del alma, o de la mente.

Se puede mirar sin ver. Como dice Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*: «“La miró sin verla.” Esto ocurre, ¿pero cuál es el criterio para ello? Hay justamente toda clase de casos».³⁰ Uno puede mover la cabeza, junto con todo su cuerpo, e incluso, al menos aparentemente, dirigir la mirada y, sin embargo, no ver nada, o prácticamente nada de lo que podría ver.

¿Cómo se aprende a mirar? Se aprende a mirar, mirando, así como se aprende a

pensar pensando. El ejercicio es el principal maestro. De ahí que pueda decirse que la visión no aprende sino de sí misma.

Cuando, por los motivos que sea, esta capacidad se ha ejercitado mal o está sujeta a diversas distorsiones, aprender a mirar significa mirar de nuevo, como si las cosas apareciesen por primera vez a la luz del sol. Aprender a mirar significará, también, detenerse en lo sencillo y en lo habitual. La mirada humana más penetrante es la que detecta el carácter extraordinario de lo más común. «Quiera Dios conceder penetración al filósofo en aquello que está ante los ojos de todos»,³¹ escribía Wittgenstein, a lo que, en el supuesto de que en esa frase se haga un uso restringido de la palabra «filósofo», cabría añadir: «y no sólo al filósofo».

2.1.2. Mirar y ser visto: El mundo que mira

El enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar.

M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*

Dulzura de ver y admirar, orgullo de ser admirado: se trata de relaciones humanas, activas, en ambas direcciones, en nuestra admiración del mundo. El mundo quiere verse, el mundo vive en una curiosidad activa con ojos siempre abiertos. Uniendo sueños mitológicos podemos decir: *El Cosmos es un Argos*. El Cosmos, suma de bellezas, es un Argos, suma de ojos siempre abiertos. Así se traduce al plano cósmico el teorema de la ensoñación de visión: todo lo que brilla ve y no hay nada en el mundo que brille más que una mirada.»

Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*

El ojo que ves no es ojo porque tú le veas; es ojo porque te ve.

A. Machado

La penetración del ver puede llegar a «extremos»: ¡percibir el mundo que mira!

La mirada me convierte en el centro del mundo, pues me sitúa en el punto desde el cual lo veo todo, y todo resulta relativo al punto desde el que lo miro. Quizás no hemos reflexionado lo bastante sobre esta obviedad, es decir, sobre el hecho de que la mirada nos convierta en centro del mundo. Me parece que esto, que es inevitable, tendría que tener un cierto correctivo. No que deba anularse (¿a qué precio pagaríamos la anulación del sujeto?), pero sí corregirse. Primero, con la certeza de que, para los demás sujetos, también el centro coincide con ellos mismos y, segundo, con la idea de que el mundo que miramos también puede, en cierto modo, mirarme. Este ejercicio, que tiene algo de raro e inquietante, no anula mi centralidad, pero la matiza aludiendo sólo a una posibilidad (no a un hecho). Lo inquietante de esta hipótesis se muestra en una anécdota que cuenta Lacan de su juventud: «Un día, estaba en un pequeño barco con unas pocas personas que eran miembros de una familia de pescadores de un pequeño puerto [...] cuando esperábamos el momento de retirar las redes, el tal Petit-Jean [...] me enseñó algo que

estaba flotando en la superficie de las olas. Se trataba de una lata, más concretamente, de una lata de sardinas. Flotaba bajo el sol, como testimonio de la industria de conservas a la que, por lo demás, nos tocaba abastecer. Resplandecía bajo el sol. Y Petit–Jean me dice –¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien, ¡ella no te ve! El breve episodio le parecía muy gracioso, a mí, no tanto. Quise saber por qué a mí no me parecía tan gracioso. Es sumamente instructivo. En primer lugar, si algún sentido tiene que Petit–Jean me diga que la lata no me ve se debe a que, en cierto modo, pese a todo, ella me mira. Me mira a nivel del punto luminoso, donde está todo lo que me mira, y esto no es una metáfora». ³² Anécdota que nos sugiere algo muy similar a lo que contaba el pintor Paul Klee: «En un bosque he sentido muchas veces que no era yo quien miraba el bosque. Algunos días he sentido que eran los árboles los que me miraban». ³³

No creo que haga falta resucitar ningún animismo para tener una visión más rica de la complejidad del mundo: si bien es cierto que soy yo el centro en cuanto centro de percepción, también lo es que me doy cuenta de otros «centros» de percepción, a los que llamo personas, y de otros, como los animales, que también disponen de distintas capacidades perceptivas, y como las plantas, que en cuanto vivas son sensibles a su entorno. Más aún, la materia misma, que calificamos de «inerte», interactúa con nosotros y nosotros con ella, para lo cual no es necesario seguir la teoría leibniziana de la percepción universal, pues basta –¡aunque tampoco es sencillo!– con ser receptivo a las connotaciones de la teoría cuántica sobre la interacción de las partículas elementales.

En fin, con estas y otras muchas anécdotas que podrían traerse a colación, sólo se pretende aquí recomendar que agudicemos la mirada, que nos esmeremos en el percibir. Paradójicamente, cuando se mira atentamente, tanto puede uno percatarse de su centralidad como de la propia pequeñez.

2.2. El prestar atención y su espiral

Aprender a mirar es, fundamentalmente, aprender a prestar atención. Es corriente decir: «Si prestas atención, verás que...». Tal es la clave: el prestar atención es condición y camino hacia el darse cuenta, hacia el ver o advertir algo.

Pero ¿qué es la atención? Se la podría caracterizar casi como lo hemos hecho con la mirada. Lo mismo que la mirada, la atención es un foco. «Se suele comparar la atención con una luz que alumbra», escribía Husserl, ³⁴ quien también utilizaba figuradamente la expresión «mirada del espíritu» y la de «rayo visual» refiriéndose al dirigirse el yo hacia algo y desviarse de aquello hacia lo que antes estaba vuelto. La atención puede pasar, por ejemplo, de fijarse en algo del mundo exterior a ocuparse de un contenido de conciencia, y puede cambiar también en sentido inverso. La atención se desplaza, pues, y es por tanto también un movimiento. El ámbito de sus traslados es lo que se llama el campo de la conciencia: «La atención se dilata sobre una esfera que llega hasta donde llegue el concepto de *conciencia de algo*». ³⁵ Pero no se trata sólo de una coincidencia ambital,

sino que hay una estrecha relación entre el estar atento y el ser consciente. Para ser consciente de algo se requiere una mínima atención, y no hay atención sin conciencia; de modo que son, por así decirlo, dos caras de lo mismo. Lo explica Merleau-Ponty: «Para tomar posesión del saber atento, basta volver en sí, en el sentido en que se dice que vuelve en sí un hombre desvanecido. De modo recíproco, la percepción no atenta o delirante es un sopor, un semisueño. Sólo puede describirse con negaciones, su objeto carece de consistencia; los únicos objetos de que puede hablarse son los de la consciencia despierta». ³⁶

La atención es una especie de actividad («prestar o poner atención»); actividad de focalizar y de seleccionar), pero también un estado («estar atento, vigilante...»). Como estado, contrasta con otras maneras de estar: disperso, somnoliento, distraído. William James, uno de los fundadores de la psicología moderna, lo explicaba muy bien de esta manera: «De su esencia son la circunscripción, la concentración de la conciencia. Entraña hacer a un lado ciertas cosas para ocuparse con más efectividad en otras, y es una condición que tiene una oposición verdadera en el estado confuso, ofuscado y atolondrado que en francés recibe el nombre de *distractio*n y en alemán de *Zerstreuung*». ³⁷

La atención es una salida del estado, dado ya de antemano, de una cierta dispersión, de somnolencia o de inmersión en el flujo de las cosas. Si tomamos la idea de la somnolencia, la atención es un *despertar*; pero si tomamos las de dispersión, distracción y flujo, entonces la atención es una actividad propia, un esfuerzo que consiste en dejar el movimiento impersonal, en salir del flujo, para *detenerse*. Pero salir de la corriente para detenerse cuesta más de lo que parece. Nos dejamos llevar y pronto nos habituamos a la ausencia de esfuerzo y a la comodidad que esto supone.

Y, por supuesto, detenerse no es vacilar. Es la condición de posibilidad de la atención. Sólo al detenernos podemos percibir o, al menos, percibir con precisión. Para darse cuenta del «avance» del sol, o del ritmo de nuestra propia respiración, hay que pararse. Curiosamente, esta quietud nos convierte en visionarios. No ve más quien más corre o quien más se mueve, sino el más capaz de detenerse; algo que, en nuestra sociedad, cada vez más acelerada, podemos experimentar con mucha intensidad las pocas veces que conseguimos imponernos alguna pausa. Como la mayor parte del tiempo la pasamos inmersos de mil maneras en lo impersonal, cuando salimos del flujo nos hallamos al principio desconcertados –¿no es bastante sintomático que cueste tanto aguantar la soledad y el silencio?–, *pero luego empezamos a ver...*

Y, por descontado, para ello no hace falta que nos detengamos en ningún lugar especial. En este aspecto todos los lugares son privilegiados: en lo cotidiano yace lo profundo. Tampoco hace falta viajar a recónditos y exóticos lugares. Quien no sea capaz de descubrir lo sorprendente y lo bello en sus entornos habituales tampoco será capaz de vislumbrarlo en lejanas tierras. Cierto es que la familiaridad nos instala con harta frecuencia en la rutina, y que, en gran medida, lo cotidiano es precisamente ese río de la desatención que nos arrastra. Cuando en *Ser y tiempo* Heidegger analiza el modo de ser de «lo a la mano», escribe: «El estar previamente a la mano de toda zona posee, en un

sentido aún más originario que el ser de lo a la mano, *el carácter de lo familiar que no llama la atención*». ³⁸ Lo que me interesa subrayar en este texto de Heidegger es precisamente que las «zonas» (aunque también las «cosas») que nos rodean y que tienen para nosotros un carácter familiar, no nos llaman la atención, lo cual significa que la familiaridad (y también el hábito, la rutina...) nos instalan en una cierta desatención y nos llevan a dispersarnos entre las cosas. Que es así se debe probablemente a que procediendo de este modo no nos cansamos tanto, no gastamos nuestras energías, y por ende nos gusta dejarnos llevar. Todo ello nos advierte de los peligros de la cotidianidad, los más graves de los cuales son los relacionados con lo que ya no percibiremos precisamente por la falta de atención en la que la cotidianidad nos instala. Pero –como decíamos– aun en ella es posible la inflexión; también en la rutina de lo cotidiano es posible detenerse, y entonces, lo sencillo y común de lo familiar puede mostrárenos en toda su extrañeza y profundidad.

Tras las posibilidades del despertar y del detenerse, examinaremos ahora la del *recibir*, o mejor dicho, la del vaciarse para recibir. Aunque esta idea contrasta con la imagen de la atención como foco de luz, no es incompatible con ella decir que la atención es como un agudizar y ensanchar nuestra capacidad de percibir. Para recibir hay que contar con un espacio libre y mucha flexibilidad en la forma de su apertura. ¿Cómo, si no, va a poder entrar lo otro? La atención, en efecto, y contra lo que muy a menudo se piensa, nada tiene que ver con la rigidez. La rigidez, del tipo que sea, es un obstáculo para la percepción. Y, paradójicamente, este malentendido abunda especialmente en el ámbito educativo. Según Simone Weil: «Para prestar verdadera atención, hay que saber cómo hacerlo. Muy a menudo se confunde la atención con una especie de esfuerzo muscular. Si se dice a los alumnos: “Ahora váis a prestar atención”, se les ve fruncir las cejas, retener la respiración, contraer los músculos. Si pasado un par de minutos se les pregunta a qué están prestando atención, no serán capaces de responder. No han prestado atención a nada. Simplemente, no han prestado atención, han contraído los músculos». ³⁹ El esfuerzo de la atención no consiste en ninguna contracción muscular. La atención es una *tensión* (prestar atención a algo se parece a la acción de tensar el arco), pero esta tensión no es la rigidez muscular (por lo que no resulta muy verosímil la famosa escultura *El pensador* de Rodin: todo su esfuerzo parece estar poniéndolo en mantener la tensión de sus músculos). Es otro tipo de tensión la que en la atención ha de entrar en juego, y, en cualquier caso, ha de ser una tensión flexible como el arco flechero.

Junto a flexibilidad y tensión, vaciamiento. Hay que llevar a cabo un vaciamiento y un desapego con respecto a uno mismo; se ha de suspender el pensamiento para dejarlo más disponible y penetrable... soltar el lastre (por lo menos momentáneamente) de todo lo que nos acompaña, y de este modo, descentrarnos, salir de nuestro lugar. La atención requiere que ni nos diluyamos en lo impersonal, ni nos instalemos aferradamente en lo propio, ni nos llenemos tampoco de fáciles seguridades. Hay que evitar el diluirse en un todo, pero, a la vez, abandonarnos un poco nosotros mismos para ser nosotros mismos más auténticamente. La acción de prestar atención es un tanto paradójica: el esfuerzo

requerido por parte del sujeto no supone un aumento de su estar presente sino más bien su menoscabo o vaciamiento y su apertura hacia lo otro. La intensidad subjetiva de la atención es un disponer espacio para el recibimiento o bien un dar entrada al objeto atendido, a aquello a lo que la atención se enfoca. De suerte que el no prestar suficiente atención es, en definitiva, mantenerse cerrado a, o todavía demasiado impenetrable por, la influencia de lo otro. En este aspecto, son especialmente ilustrativas las reflexiones acerca de cómo hay que mirar los cuadros (es decir, cómo hay que estar atentos a ellos) con las que nos obsequia C. S. Lewis en su ensayo sobre la experiencia de la lectura. A menudo, dice Lewis, la mayoría al mirar un cuadro hacemos una especie de «uso» del mismo, es decir, hacemos algo con él, en lugar de abrirnos para que el cuadro haga algo en nosotros. Y, sobre todo, usamos los cuadros cuando no les prestamos la debida atención: «No debemos soltar nuestra propia subjetividad sobre los cuadros haciendo de éstos su vehículo. Debemos empezar por dejar a un lado, en lo posible, nuestros prejuicios, nuestros intereses y nuestras asociaciones mentales. Debemos hacer sitio para el *Marte y Venus* de Botticelli, o para la *Crucifixión* de Cimabue, despojándonos de nuestras propias imágenes. Después de este esfuerzo negativo, el positivo: debemos usar nuestros ojos. Debemos mirar y seguir mirando hasta que hayamos visto exactamente lo que tenemos delante. Nos instalamos ante un cuadro para que éste nos haga algo, no para hacer nosotros algo con él. Lo primero que exige toda obra de arte es una entrega. Mirar. Escuchar. Recibir. Apartarse uno mismo del camino».⁴⁰ En este pasaje se describe bien lo que significa prestar atención: «mirar y seguir mirando hasta que hayamos visto exactamente lo que tenemos delante» y, al mismo tiempo, *recibir*. Lewis dice esto tanto de la pintura como de la literatura. En todos los ejemplos que pone se advierte que, en efecto, sólo con la verdadera atención va uno más allá de sí mismo y, por lo tanto, puede aprender. La atención se nos muestra, así, como una lucha contra el ensimismamiento. No hay lucha que acabe siendo tan fructífera como ésta. También desde este punto de vista se entiende que la falta de atención conlleve falta de respeto. El centramiento en uno mismo, en sus ideas y sus intereses, en sus opiniones y sus deseos, le hace al sujeto incapaz de recibir lo otro y, por tanto, de respetarlo.

Es preciso insistir en la cuestión de la flexibilidad. Hay un tipo de atención que, al final, sólo es aparente y, de hecho, impide percibir. Es importante darse cuenta de que, para definir la atención, no hay modelos ni estándares. La imagen del foco es, probablemente, una buena imagen, pero también lo son las ideas de flexibilidad y de recibimiento. El foco nos invita a pensar en la concentración, en el apuntar hacia algo concreto y determinado; en cambio, el recibimiento supone la apertura a lo otro. ¿Podría ser, entonces, que una cierta concentración fuese poco flexible y permitiese poca apertura para lo otro? Creo que no debemos renunciar a ninguna de las dos imágenes, ya que ambas nos muestran la riqueza de la actividad atenta. En ocasiones, para atender, será necesario enfocar; en otras ocasiones habrá que abrirse. A veces se da una atención casi sin objeto que, aún así, me mantiene abierto, despierto a lo que me rodea y a sus exigencias; otras veces, en cambio, la atención es mucho más dirigida, mirando y examinando algo concreto. En algunas ocasiones, con mucha apertura no se percibe

nada; en otras, con excesivo enfoque, tampoco. Hasta pudiera ocurrir que la atención óptima fuese un equilibrio entre una y otra de dichas formas y que cualquier exceso de una de ellas disminuyese nuestra capacidad de ver.

En cualquier caso, eso sí, ha de haber siempre flexibilidad. Aun en la focalización hay que deshacerse de las presiones, de las prisas y, sobre todo, de los esquemas prefijados. El ímpetu excesivo en poner atención tiene un efecto totalmente contrario al deseado. La mejor atención procede ya de cierta serenidad. La atención no es la fijeza de espíritu con que éste se clava, por decirlo así, sobre los objetos, sino más bien una aplicación suave y serena. Tan lejos estoy de considerar la atención como abstracción severa y continuada, que, muy al contrario, cuento en el número de los distraídos, no sólo a los atolondrados, sino también a los ensimismados. Unos y otros carecen de la conveniente atención. La atención debe ser firme, pero suave. Conviene trabajar por adquirir la flexibilidad suficiente para pasar de unos objetos a otros, según lo exija el curso de las cosas. Éste es el secreto: conseguir una atención firme sin dureza, y flexible sin flojedad.

Ahora se me entenderá ya si hablo de los beneficios de la atención. No se trata de ganancias materiales que puedan acumularse, sino de beneficios para la formación de uno mismo. El conocimiento propiamente dicho procede de un mirar atento y sistemático en la dirección adecuada. La paciencia en el atender es camino hacia importantes percepciones y descubrimientos.

También hemos dicho ya que la atención se aprende con el ejercicio: el atender habitúa. Y se perfecciona con el ejercicio constante. El esfuerzo de hoy puede dar sus frutos mañana y en algo totalmente imprevisible. También sobre este punto es pertinente la reflexión de Weil: «Si se busca con verdadera atención la solución de un problema de geometría y si, al cabo de una hora, no se ha avanzado lo más mínimo, sí se ha avanzado sin embargo, durante cada minuto de esa hora, en otra dimensión más misteriosa. Sin sentirlo, sin saberlo, ese esfuerzo en apariencia estéril e infructuoso ha llevado una luz hasta el alma. El fruto se encontrará algún día, más adelante, en la oración. Y también se encontrará, sin duda, en un dominio cualquiera de la inteligencia, acaso ajeno por completo a las matemáticas. Quizás un día, el protagonista de ese esfuerzo ineficaz podrá, gracias a él, captar más directamente la belleza de un verso de Racine». ⁴¹ Por eso, Weil piensa que el objetivo fundamental de la educación debe ser, precisamente, ejercitar la atención.

La agudeza de la atención tiene un campo de aplicaciones ilimitado. No sólo sirve para percibir determinados aspectos de la realidad física, sino que es también aplicable a la dimensión moral de la condición humana. Será capaz de advertir lo relacionado con la belleza, o con la eficacia técnica, y también lo que atañe a la bondad o a la justicia. A la mirada atenta se le descubren los valores de las cosas y de las acciones, hasta el punto de ver que lo que es justo o lo que es bueno se impone por sí mismo. La pintura pretende ser apreciada como bella; la acción justa pretende ser preferida a una mentira...

Que la atención sea fundamental para el sentido de la moralidad, no quita que pueda sostenerse luego la conveniencia o la fuerza del razonamiento moral. Lo que sí creo, y me parece que en esto coincido –entre tantos otros– con Rousseau, es que algo muy

importante del sentido moral no se deriva de un ejercicio largo y costoso de la razón. Sin entrar ahora en el problema de si Rousseau se contradijo o no al escribir sobre esto, sólo me referiré aquí brevemente a lo que dice en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.⁴² Habla de la piedad, entendiéndola como la repugnancia a ver sufrir a otro ser viviente, y la considera un sentimiento natural del que incluso las bestias dan a veces señales. Este sentimiento, subraya Rousseau, es previo al ejercicio de la razón y, por tanto, no resulta de ésta. Con lo que quiere decir que, en efecto, no es que después de largas digresiones haya llegado yo a la conclusión de que debo sentir repugnancia ante el sufrimiento ajeno, sino que este sentimiento lo experimento de forma espontánea o connatural. Ahora bien, me pregunto: ¿es éste un sentimiento para el que no se requiera una mínima atención? Rousseau mismo, criticando al filósofo que, metido en su habitación, «no tiene más que taparse los oídos y argumentar un poco» para ignorar que bajo su ventana están degollando a alguien impunemente, da aquí en el quid del asunto: ese supuesto filósofo no atiende a lo que le rodea, no presta ninguna atención, más bien utiliza el ejercicio de la razón abstracta para evadirse y distraerse. Sarcásticamente continúa Rousseau: «el hombre salvaje no dispone de tan admirable talento», refiriéndose, claro está, no a la capacidad de atender, sino a la de desatender para mejor evadirse. Seguro que el hombre inculto no conoce ninguna teoría ética, pero sí posee en cambio la capacidad para atender, para mirar bien, y precisamente eso es, sin duda, lo más importante. El hombre culto, en cambio, puede estudiar y conocer estupendos sistemas de filosofía y sofisticadas teorías morales, y sin embargo tener atrofiada o voluntariamente desaprovechada su capacidad de atender, es decir, de contactar con el mundo que le rodea.

Taparse los oídos, no mirar por la ventana, y empezar a divagar, he ahí la manera con la que el pseudofilósofo deja de atender a su situación. Me interesa todavía más la reflexión de Rousseau porque en ella habla de la filosofía (de la falsa filosofía) como de lo que *aísla* de las cosas, y de los otros. Esa filosofía es la que produce la inactividad del sentimiento natural de la piedad, desconectándonos del mundo. Mientras que, en cambio, lo que hace la atención es conectarnos con el mundo, con la densidad del mundo, con la novedad del mundo –que diría Arendt–. La atrofia del sentido de la moral viene dada con la atrofia de nuestra capacidad para estar en el mundo y apreciar su continuada novedad.

A mi entender, acierta plenamente Arendt cuando afirma que una de las características importantes del sistema totalitario consiste en su práctica identificación de: *control, seguridad, falta de novedad y rechazo del mundo*. Algo en parte conectado con las distracciones del pseudofilósofo es lo que en los regímenes totalitarios ocurre con el hombre masificado: su conocimiento y su visión de las cosas, tienden a no ser regulados por la experiencia, por el contacto con la realidad, por el choque con la realidad del mundo, sino solamente por la coherencia de una «ideología». La masa abandona la realidad, abandona el mundo, porque al mundo le es connatural la novedad, y la coherencia de la teoría es más confortable y más segura que el continuo enfrentarse con la novedad del mundo y sus exigencias. El aislamiento es la vida sin mundo y sin identidad: «El yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se

pierden al mismo tiempo». ⁴³ Hay muchas maneras de aislarse, unas más sofisticadas que otras. Existen, en efecto, teorías (o mejor sería decir aquí «ideologías», en el peor sentido de esta palabra) que nos aíslan del mundo y de sus exigencias, so color de confortarnos bajo sus techumbres. ⁴⁴

En términos husserlianos diríamos que la ideología evacua el sentido inherente al mundo de la vida y absolutiza la relación lógica. Esta última así independizada puede asumirla un individuo sin que intervenga en ello su capacidad de reflexión ni su experiencia del mundo. *La relación lógica puede realizarse en un individuo sin pensamiento y sin mundo.*

La atención nos conecta con el mundo, y esta conexión es la mejor vacuna contra dogmatismos, eslóganes, ideologías y lenguajes aparentemente técnicos pero en realidad vanos. También esta conexión es lo que salvaguarda de su atrofia al sentimiento moral. A falta de la conexión con el mundo, a falta de la experiencia de las cosas y de los otros, todo tiende a ser artificioso; las palabras no dicen ya las cosas, mis frases no responden ya a nada ni a nadie (pues ya no se es capaz de escuchar, ni de sentirse interpelado, ni de percatarse de los requerimientos de cada situación); las teorías no buscan ya la orientación y el sentido, sino la evasión, el juego o la seguridad.

Con estas consideraciones lo que pretendo es, por una parte, indicar el paralelismo que hay entre el papel que doy a la atención y el que otros autores como Rousseau o Scheler han dado al sentimiento moral, y, por otra parte, mostrar la estrecha relación entre atención, contacto con el mundo, y reflexión; relación que es también absolutamente relevante en la dimensión moral.

El siguiente paso consiste en preguntar acerca de lo que lleva a la atención o, por lo menos, lo que la favorece: caminos, *métodos*, hacia o a favor de la atención. Este asunto es importante, pues aunque no se trate de algo sistemático y exhaustivo, al poner sobre el tapete unas experiencias y unos procesos, nos alejamos de un intuicionismo gratuito y azaroso. En los tres siguientes apartados trato del admirar (y asombrarse), del preguntar (y examinar) y del dialogar. Las tres actividades son, a la vez, muestras del ejercicio de la atención y lo que la incrementa.

2.2.1. Atención, admiración y asombro

El punto más alto al que puede llegar el hombre es el asombro.

Goethe

A nadie se le escapa que, en efecto, el aprender a mirar y el prestar atención están muy relacionados con la capacidad de asombrarse y de admirar. ⁴⁵ Es una experiencia que tiene su primer referente en los ojos abiertos y el asombrado mirar del niño ante los colores, formas y movimientos de cuanto le rodea. La maravilla del mundo revelándose, mostrándose a una mirada capaz de asombrarse. Capacidad ésta que no deberíamos perder jamás, porque el motivo fundamental del asombro ante el desvelamiento del

mundo permanece siempre. Sabido es que ya Platón y Aristóteles entendieron como el origen del filosofar la capacidad de admirarse. En el *Teeteto* Sócrates se dirige a su interlocutor diciéndole que «muy propio del filósofo es este sentimiento de admirarse, pues la filosofía no tiene otro origen que éste».⁴⁶ Y es de Aristóteles este conocido pasaje: «Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas y a la generación del universo. Pero el que se plantea un problema y se admira reconoce su ignorancia».⁴⁷ Subrayemos el que Aristóteles ponga juntos el plantear un problema y el admirarse. Ambos son caminos que concentran la atención y que llevan al conocimiento. El problema, es decir, el obstáculo que hay que superar, es condición para que se dé el movimiento o la inquietud cognoscitiva.

Como vivimos en la llamada *sociedad del espectáculo*, convendrá que distingamos entre el asombro más auténtico y el asombro prefabricado mediante estrategias comerciales y en los espectáculos de masas. Sería paradójico que una apología del asombro como la nuestra se sumara a toda la pirotécnica dinámica del asombro de nuestra sociedad consumista. Hay que distinguir entre el admirarse ante lo valioso y el asombrarse ante lo vistoso,⁴⁸ entre la sana admiración y la admiración estúpida del *homo videns*. *Estúpido* es el individuo al que prácticamente todo le produce estupor. De algo así nos advertía Descartes: «Pero sucede que admiramos demasiado y nos asombramos viendo cosas que son poco o nada dignas de consideración muchas más veces de las que admiramos demasiado poco».⁴⁹

Asimismo, tampoco la avidez de novedades tiene nada que ver con la admiración auténtica, sino precisamente con la mentalidad consumista, que todo lo convierte en evanescente y necesita continua reposición, y con la huida hacia el distraerse como consecuencia de no poder asumir serenamente la propia finitud. La avidez de novedades oculta –intenta arrinconar– la incapacidad de hacer frente a nuestra propia condición.

Es, desde luego, muy natural y legítima la admiración de lo verdaderamente grandioso y de lo espectacular, así como de lo inhabitual e imprevisto, pero donde mejor se muestra la agudeza de la mirada y la capacidad de la atención es en el admirarse de lo más común. No debería ser necesario presenciar acontecimientos «extraordinarios» ni asistir a espectáculos espléndidos para sentir admiración. Lo admirable reside igualmente en lo que nos rodea en nuestra vida cotidiana. Codearse con lo pequeño y asombrarse de lo sencillo, es señal de la mayor clarividencia. Mas para eso hace falta cultivar la atención.

Conviene también distinguir entre el *admirarse de* y el *admirar a*. Lo primero viene a coincidir con el asombro, la sorpresa, la maravilla, la extrañeza, el pasmo... Lo segundo, en cambio, con el reconocimiento de alguna excelencia propia de una persona, un acto o una institución. Podríamos llamar a la primera admiración teórica y a la segunda práctica, a la primera especulativa y a la segunda moral. A la segunda se la ha relacionado, en ocasiones, con la envidia y con el resentimiento; de ahí que Nietzsche hable de una

admiración todavía inocente: «Existe una inocencia de la admiración: la tiene aquel a quien todavía no se le ha ocurrido que también él podría ser admirado alguna vez».⁵⁰ Dejando para otra ocasión las siempre sugerentes pesquisas nietzscheanas, quedémonos, por el momento, con estas más modestas aclaraciones conceptuales.

Una tercera distinción es la que cabe hacer entre el *asombrarse por* y el *asombrarse de que*.⁵¹ El primero es un asombro ante algo; el segundo lo es ante un hecho (que se expresa en una proposición). En efecto, una cosa es asombrarse por (ante) una obra de arte, y otra cosa es asombrarse de que la Tierra dé vueltas alrededor del Sol. Lo importante de estos dos tipos del asombro es que el segundo va seguido, normalmente, de la pregunta sobre la razón o razones de que eso sea así. ¿Por qué la Tierra da vueltas alrededor del Sol? El asombro ante una obra de arte, o ante mi existencia, o ante –ahora sí– el espectáculo del mundo, también mueve hacia un más allá, también abre una especie de pregunta, pero no se esperan razones, se sabe que se está ante algo sobre lo cual no disponemos ni dispondremos de ninguna explicación. En cambio, para el otro conjunto de interrogantes sí que es posible acabar obteniendo algún tipo de respuesta. Y, cuando éste es el caso, puede que desaparezca el asombro inicial; el conocimiento o la explicación acabarían con la extrañeza de lo que causaba asombro. Precisamente por esto, Descartes escribe en varios artículos de sus *Principios de filosofía*: «*Nil mirari*. “No nos sorprendamos más”»,⁵² porque al haber explicado ciertos fenómenos naturales habría terminado con la estupefacción o la maravilla que nos causaban antes de conocerse el mecanismo que los producía.

No sabemos con seguridad cuándo se acaba el asombro o cuáles son sus límites. Lo que sí está claro es que la admiración y el asombro mueven a la atención, a la reflexión y al conocimiento. El conocimiento que procede o al que acompaña una cierta indiferencia es, de alguna manera, un conocimiento defectuoso, incompleto, débil. Con la admiración, de la que debería proceder, el conocimiento suele ser más respetuoso de la cosa misma, entendiendo que, aun con todo lo que sepa, hay algo que se le escapa, de lo que nunca va a lograr un total dominio cognoscitivo. Quien no se admira, ya no conoce más. Mientras el verdadero conocimiento es resultado de una admiración sostenida, la opinión o el pseudoconocimiento es producto de una admiración agotada o, al menos, interrumpida. Es cierto que hay algunos conocimientos que al explicar un fenómeno inducen a no sorprenderse de él. Pero en muchos otros casos la desaparición del asombro procede de un crédulo basarse en certidumbres y de una falta de atención y de esfuerzo para seguir indagando en el terreno de la perplejidad y del renovado asombro. Para mantener la sorpresa, no es necesario, ni siquiera conveniente, que una rareza siga a otra. Así, por ejemplo, para admirar la excelencia de una persona, no es menester ver en ella renovadas rarezas, como tampoco la admiración del «misterio» del mundo requiere incesantes «novedades». Trátase siempre del mismo mundo, y de su inescrutable ser: el misterio del mundo se nos ofrece constantemente como digno de admiración y de asombro.⁵³

Si la primera cosa clara es que el asombro lleva a la atención, la segunda es que

cuando uno presta atención está más preparado para el asombro y la admiración, de modo que hay una especie de movimiento circular, pero en ningún caso inercial; más bien las inercias nos desplazan fuera de ese círculo.

2.2.2. Atención, pregunta y examen

Preguntar es un arte. Igual que con la atención, no hay un método prefijado y automático que indique cuándo hay que preguntar y de qué modo. Pero la relación entre ambas acciones es más estrecha: la pregunta procede de la atención y la prolonga o inclusive la aumenta. ¿Cómo se plantearía alguien una pregunta concerniente a lo que le rodea o a sí mismo si su mirada externa o interna no hubiese focalizado eso? Y todavía más evidente se nos hace la vinculación entre el asombro y la pregunta: mientras aún dura el asombro inicial, emerge la pregunta (¿cómo es esto así?, ¿de dónde viene?, ¿qué sentido tiene?...).

Se da, por así decirlo, una *espiral* entre atención, asombro, pregunta y examen; una espiral que mantiene a cada vuelta y en cada uno de sus distintos niveles los mismos elementos, pero tras haber sufrido todos ellos una cierta evolución. Naturalmente, no se trata de la repetición exacta de una secuencia: algunos elementos pueden cambiar de acento, y otros desaparecer. Por ejemplo, alguien puede asombrarse cuando, al prestar atención a un hayedo en otoño, advierte la gran cantidad de sus colores y matices. Si a partir de este asombro se pregunta por los procesos naturales que han tenido por efecto tal variedad cromática, esta interrogación podría ser el inicio de unos estudios, de un examen, de una investigación, que acaso se prolongara durante bastante tiempo. No es difícil imaginar casos de personas en los que el asombro inicial se mantendrá o se renovará, y otros casos en los que se acabará. Observemos, con todo, que la pregunta y el examen no han de arrinconar necesariamente el asombro, sino que hasta puede que lo aumenten. Dicho de otro modo: las explicaciones no necesariamente terminan con las admiraciones, y menos aún si procuramos seguir manteniendo la atención.

El preguntar puede surgir del asombro y tiene la virtud de que, cuando se plantea a fondo, descubre las deficiencias tanto de las opiniones que ya teníamos sobre las cosas, como de las más elaboradas y globales explicaciones teóricas (científicas, filosóficas, religiosas...). La grieta de la deficiencia cognoscitiva se descubre o se provoca: la pregunta abre una grieta en la muralla con que tendemos a protegernos del mundo. En particular, la duda filosófica provoca la crisis de la opinión común, así como de las cerradas sistematizaciones conceptuales.

¿Qué es lo más importante de la pregunta? Pues que cambia las cosas: modifica tanto al *sujeto* que la formula como la cosa sobre la que se pregunta. Lo que la pregunta efectúa en el sujeto que interroga es *cambiar su mirada* (o también podría decirse que la pregunta es paralela a este cambio de mirada); en cuanto a la cosa por la que se pregunta, lo que al interrogar se consigue es su transformación: la cosa misma se muestra de otra manera, como afectada por una especie de ruptura, como si ella misma mostrase su

problematicidad. La cosa por la que se pregunta sufre, pues, una especie de *metanoia* que consiste, básicamente, en dejar al descubierto su cuestionabilidad. Es exactamente esto lo que dice Gadamer: «El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta».⁵⁴ Este «dejar al descubierto» es lo más importante. De ahí que se diga también que *preguntar es abrir* y al abrirse algo de la cosa preguntada ésta deviene más frágil, más flexible, menos monolítica, menos sólida. La apertura implica vulnerabilidad, lo abierto es más vulnerable que lo cerrado. Muy probablemente, estamos ante una transformación mucho más profunda que la que supone la negación. Negar algo es como apartar la mirada. Cuestionarlo es modificarlo. La negación deja ese algo como estaba, la pregunta lo transforma. Veamos tres ejemplos de esta transformadora acción de la pregunta. Puede que haya quien no se interese ni se preocupe nunca por el futuro de la vida en la Tierra. De hecho, esa falta de interés es una especie de negación. En cambio, la persona que se preocupa por ese futuro y al hacerlo se plantea preguntas, esa persona mueve su atención hacia ese tema y transforma la cosa: al interrogar, el futuro del planeta se muestra de otro modo. Cuando nos preguntamos por el futuro, se nos empiezan a manifestar aspectos que antes nos pasaban desapercibidos: incertidumbre, peligro... El preguntar ha causado esta manifestación. Otro ejemplo, de diversa índole: vivimos en una sociedad en la que ya desde el principio los cauces están hechos y todo está pautado: los controles y diagnósticos prenatales, el nacimiento en el hospital y pronto, muy pronto, la preescolarización y la escolarización, esta última con unos currículos perfectamente fijados. Uno puede preguntarse: ¿Qué tipo de fundamento o de razones justifican esta estructura escolar? Al hacer este tipo de preguntas, algo, en este caso la formación de los niños y niñas, se muestra como algo realmente abierto, sobre lo que, contra lo que parece, no hay explicaciones definitivas ni demasiadas seguridades (la tan triste procesión de reformas educativas es fehaciente muestra de la falta de norte). Pero hay que atender para verlo, y hay que preguntar para abrir lo que ya está abierto y no lo parece, y hay que saber aguantar y enfrentarse al desconcierto de esta apertura. Un tercer y último ejemplo, que saco del conocido cómic de Quino. Mafalda, reina de las preguntas, deja por enésima vez estupefacto a su padre cuando, después de darle algunas vueltas y no encontrar ninguna pista, le pregunta: «Papá, el mundo... o sea, la Tierra... ¿de qué sexo es?». Evidentemente, cualquiera que llegue a ser la respuesta, no se trata de una pregunta absurda, y si no se desprecia tontamente de entrada, motiva una reflexión...

La pregunta supone, en definitiva, un poner al descubierto la problematicidad esencial de las cosas, lo que, a su vez, significa la ruptura de la normalidad. La normalidad es el dominio de la ingenuidad, por un lado, y de las teorías con sus lenguajes especializados, por otro. Con la problematicidad se produce una situación en la que ya no son suficientes los lenguajes técnicos o especializados para tratar los temas como si no entrañasen ninguna problemática o como si se les hubiese encontrado la solución.

El asombro liga con la pregunta, y ésta con el examen o la investigación. Todos estos elementos forman parte de la antes citada espiral. Kant se refirió ya a este proceso al advertir que «admiración y respeto pueden, sí, incitar a la investigación, pero no suplir su

falta». ⁵⁵ La admiración y el respeto pueden ser incentivos para la investigación, pero no pueden confundirse con la investigación misma; hay que dejar que a la admiración le sigan la investigación y el examen. Aunque este seguir (el curso de la espiral) no es un cambio de registro, sino más bien un cambio en el modo de atender. ¿Qué es a fin de cuentas lo que significa examen? *Examinar no es sino mirar detenidamente o mirar bien algo*. El término que, cual perfecto sinónimo de examen, más se ha utilizado en filosofía es el de *crítica*. La crítica es el método, el camino. No es el objetivo ni el final de la filosofía, sino su condición. En una de sus primeras fases, la crítica equivale a una purificación, a una *catharsis*. La actitud crítica se opone tanto al dogmatismo (que, por definición, no se cuestiona a sí mismo, no se examina) como al escepticismo (como punto de partida asumido sin más). Sócrates, Descartes y Kant son ejemplos emblemáticos de la actitud crítica, de la prioridad del examen con respecto a las presuposiciones, los dogmatismos, las posiciones superficiales e impersonales, las modas...

Pero como *crítica* es un término que, además de este uso más propio, se emplea habitualmente como sinónimo de ataque dialéctico contra algo o alguien, propongo que prefiramos utilizar el término *examen*. Pues examinar significa tanto observar meticulosamente como, también, sopesar y equilibrar. La mirada atenta acoge, en el examen, la forma del escudriñar algo diligentemente; la mirada atenta, en el examen, ha incorporado la característica de la *búsqueda*. Sócrates juzgó, en su momento, que sin la transformación que provoca la pregunta y el examen en nosotros mismos, la vida humana carecía de sentido: «Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre». ⁵⁶ Pero ya en eso estaba implícito el sentido de una búsqueda que difícilmente tendría final. Sólo la búsqueda de lucidez da sentido a la vida humana, y ocurre, en efecto, que esta búsqueda no tiene final, pues la lucidez acerca del mundo y de uno mismo, si se logra, sólo es siempre en corta proporción.

Por lo demás, la mirada en tanto que examen no es incompatible con uno de los aspectos del respeto con el que aparentemente no casaría. El respeto implica una *contención* en el guardar distancia y también en las pretensiones cognoscitivas; ¿cómo casa esta contención con la búsqueda? Pues, simplemente, porque no pretendiendo esta búsqueda conseguir una explicación total, es perfectamente posible un examen que ya de antemano, y justo por la mirada atenta de la que parte, haya asumido la finitud de nuestra condición humana.

Así mismo, en la ética del respeto, *hay prioridad del examen respecto al diálogo*. Pero se trata de una prioridad conceptual, no fáctica, puesto que ya la búsqueda es una búsqueda compartida –o puede serlo– y, además, el diálogo puede y debe insertarse en el camino de la búsqueda mientras ésta todavía se efectúa. El diálogo es también examen, más que intento de acuerdo como si sólo se tratase de encajar opiniones ya formadas. Pocos diálogos resultan más fructíferos que los que responden a esta búsqueda compartida.

2.2.3. Atención y diálogo

El diálogo es otro de los elementos de la espiral: atención, asombro, pregunta, examen y diálogo. Hay una estrecha, y no muy simple, relación entre atención y diálogo. Conviene que la mirada atenta preceda al diálogo, para que éste sea más rico; la atención debe acompañar al diálogo –es como una de sus condiciones de posibilidad–; y, finalmente, el bien dialogar aumenta y favorece la atención sobre las cosas, ayudándonos a verlas mejor –la atención es así una consecuencia del diálogo.

Atención como prólogo, acompañante y consecuencia del diálogo. Todo ello es bastante evidente: cuando, antes del diálogo, cada uno de los futuros interlocutores presta la suficiente atención a lo que luego va a ser tema del diálogo, se garantiza que el ejercicio dialógico llegue a ser mucho más fructífero. De este modo, el diálogo es un esfuerzo que se suma a un esfuerzo precedente.

En cuanto a la atención como condición del propio diálogo, éste exige capacidad para escuchar, y escuchar no es fácil: para comprender al otro, lo que ese otro dice, lo que le sucede o lo que reclama, se necesita una sensibilidad y una apertura que no se dan automáticamente. Oír y oír bien es una de las habilidades más preciosas: nada ni a nadie oye quien permanentemente se escucha sólo a sí mismo, quien está tan pagado de sí que sólo oye su propia voz y se ocupa de sus opiniones e intereses particulares. Como ya dijimos, la verdadera atención no se da sin un cierto vaciamiento de uno mismo. La capacidad para escuchar al otro es, desde luego, fundamental. El esfuerzo del diálogo es no sólo esfuerzo para hablar sino, sobre todo, para escuchar. Y la palabra de este esfuerzo es atención. Es por la frecuente falta de ésta por lo que la mayoría de diálogos son en realidad pseudodiálogos, pues bajo su apariencia se esconde el interés por hablar sin ninguna capacidad, apertura ni voluntad para escuchar. Cuando de lo que se trata es de que cada cual «meta baza», no puede hablarse de diálogo. Cuando se argumenta en paralelo o sólo para salirse con la suya, tampoco hay diálogo. En el diálogo, lo que uno pueda llegar a decir depende en gran parte de lo que sea capaz de escuchar. De ahí que un efecto genuino de la conversación sea la transformación de quien de veras entra en ella, empezando ya por la atención con que se dispone a escuchar al otro. De modo que, sumado el efecto de la atención con la sincera recepción de lo que el otro le dice, el auténtico conversante se transforma y gana nuevas perspectivas. Quien de verdad *entra en una conversación* entra, realmente, en una *conversión*.

Si todo esto se tuviese debidamente en cuenta, cambiarían las actitudes con las que las más de las veces se toma parte en comités o en consejos consultivos en los que hay que optar por decisiones de carácter ético. No debe tratarse ya sólo ni principalmente de argumentar y de convencer para llegar a determinados acuerdos, aunque esto tampoco se deba menospreciar, pues es finalidad legítima; sin embargo, el diálogo ha de verse también como una oportunidad para lograr la percepción de nuevas cosas o de nuevos aspectos. *En el diálogo no ha de ser el único esfuerzo el relativo a la argumentación, sino también el relativo a la atención.* Y la finalidad que debe perseguirse no es sólo la de tomar una determinada decisión, sino la del acceder a nuevas formas de ver las cosas,

a una mirada más penetrante sobre el tema de la discusión. Mediante el diálogo auténtico se alcanza siempre más *lucidez* y clarividencia sobre las cosas.

Cuando el comité de bioética de un hospital delibera sobre una determinada situación; cuando un grupo de investigadores de una universidad se plantea el seguimiento de una nueva línea de investigación; cuando asesores y responsables políticos de un departamento de medio ambiente consideran prioridades... es evidente la conveniencia de llegar a acuerdos, pero también lo es que el proceso dialógico sirva, ante todo, para esclarecer el asunto, para que los interlocutores vean mejor dónde se está o a dónde quiere llegarse.

Son muy conocidos los diversos planteamientos contemporáneos que han puesto el diálogo en el centro de la relación ética (personalismo, ética dialógica, hermenéutica...). Creo que también merece la pena estudiar las relaciones entre diálogo y atención, y entre diálogo y respeto. Aquí hemos tratado el diálogo como parte de la espiral de la atención y no únicamente como medio de llegar a acuerdos y consensos. Incardinado el diálogo en la ética del respeto, cabría examinar luego la posible complementariedad entre ésta y la ética dialógica o discursiva.

Notas al pie

22. Kant, I., *Crítica del juicio*, [par. 26], Madrid: Austral, 1997, p. 193.
23. Lévinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 142. Y en este otro pasaje se condensa bastante bien la posición del autor: «En el acercamiento yo soy de golpe servidor del prójimo, siempre ya demasiado tarde y culpable de este retraso» (Lévinas, op. cit., p. 148).
24. Cfr. Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1995, p. 279.
25. Escoto Eriúgena, J. *División de la naturaleza*, [480 cd], Barcelona: Orbis, 1984, p. 98.
26. Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires: Paidós, 1977, p. 61. Cfr. también, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1975; *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix Barral, 1970.
27. Ellul, J., *La parole humiliée*, París: Seuil, 1981, p. 15.
28. Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 20.
29. Merleau-Ponty, M., *El ojo y el espíritu*, op. cit., p. 23.
30. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Madrid: Alianza, 2004, p. 485.
31. Wittgenstein, L., *Aforismos*, Madrid: Austral, 1995, p. 121, n. 369.
32. Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona: Paidós, 1995, vol. 11, pp. 102-103.
33. Charbonnier, G., *Le monologue du peintre*, París: Julliard, 1959, p. 143.
34. Husserl, E., *Ideas*, Madrid: FCE, 1985, p. 224.
35. Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, I, Madrid: Alianza, 1985, p. 338.
36. Merleau Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 49.
37. James, W., *Principios de psicología*, México: FCE, 1989, p. 321.
38. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, [par. 22], Madrid: Trotta, 2003, p. 129.
39. Weil, S., *A la espera de Dios*, Madrid: Trotta, 1996, p. 69.
40. Lewis, C. S., *La experiencia de leer*, Barcelona: Alba, 2000, p. 25.
41. Weil, S., *A la espera de Dios*, op. cit., p. 68.
42. Rousseau, J-J., *El contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza, 1980.
43. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974, p. 578.
44. La ideología, entendida literalmente como la *lógica de una idea*, está, según Arendt, en el trasfondo del totalitarismo. Lo que afirmará Arendt respecto al totalitarismo político es equivalente a lo que, en el plano filosófico, afirmará Lévinas con relación a la tradición filosófica de Occidente: «La filosofía se identifica con la sustitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica» (Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 110).
45. Tal como decía Descartes: «La admiración es una sorpresa repentina del alma, que la lleva a considerar con atención los objetos que le parecen raros o extraordinarios», *Les passions de l'âme*, [art. 70] (*Oeuvres philosophiques*, París: Garnier, 1973, vol. III).

Descartes utiliza en general *admiration* en el sentido de «sorpresa» o «extrañeza», que era lo habitual en el francés del siglo XVII. En el francés actual se utilizaría *étonnement*.

46. Platón, *Teeteto*, [155 d.], en *Diálogos*, IV, Madrid: Gredos, 1992.

47. Aristóteles, *Metafísica* I, [982b], Madrid: Gredos, 1982.

48. Arteta, A., *La virtud en la mirada*, Valencia: Pre-textos, 2002, p. 61.

49. Descartes, R., *Les passions de l'âme*, [art. 76] (*Oeuvres philosophiques*, vol. III, op. cit.).

50. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, [IV, par. 118], Madrid: Alianza, 1992, p. 101.

51. Cfr. Tugendhat, E., *Egocentricidad y mística*, Barcelona: Gedisa, 2004, p. 167 y ss.

52. Descartes, R., *Les principes de philosophie*, [art. 147-157] (*Ouvres philosophiques*, vol. III, op. cit.).

53. Por cierto, a raíz de este ejemplo, quiero manifestar mi desacuerdo con Jacques Ellul, cuando afirma que «sólo la palabra trastorna y perturba los ojos» y que la imagen de lo real es «sin misterio, ya que lo real es sin misterio» (Cfr. Ellul, J., *La parole humiliée*, op. cit.). La mirada sobre lo real puede percibir lo inquietante del misterio del mundo. Otra cosa es que al decir esto se entienda lo real de forma rica, incluyendo lo que se percibe por la vista, pero no sólo. Quiero decir que, *cuando bien se mira, también se escucha*.

54. Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1993, p. 440.

55. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, [A 289], Madrid: Alianza, 2005.

56. Platón, *Apología de Sócrates* [38a], en *Diálogos*, vol. I, op. cit.

IV

Moralidad de la atención y del respeto

No es que hasta ahora no hayamos hablado del tema, pero aquí lo voy a hacer de forma más concentrada y trayendo a colación cuestiones habitualmente tratadas en ética o filosofía moral.

Empezaré apuntando una de las direcciones que no voy a seguir, a pesar de haber puesto el acento en la atención y en la mirada. El ojo y la visión, en efecto, han sido tradicionalmente asociados con la acción de juzgar desde lo alto y, en particular, desde la trascendencia divina. La mitología confirma sobradamente el isomorfismo del ojo, de la visión y de la trascendencia divina. Varuna, dios uranio, es denominado «el de los mil ojos», que todo lo ve. Odín, el clarividente, es el dios «espía». El Yahvé de los *Salmos* es aquél al que nada puede ocultársele. Entre los fueguinos, los bosquimanos, los samoyedos, y otros muchos otros pueblos, el Sol es considerado el ojo de Dios.⁵⁷ No cuesta advertir que hay un tránsito casi natural entre el ver y el juzgar: el que todo lo ve será también el que tendrá que juzgar; el que todo lo ve, se convierte en juez.

Pues bien, el camino que con la ética del respeto hemos emprendido es distinto: se trata de que la parte moral de la clarividencia no se asimile forzosamente a los poderes del juez, sino a la conciencia de lo valioso y de lo importante. Y, además, que con este ver lo que es aparte de uno mismo, se produzca una liberación del propio egoísmo. Dicho de otro modo, con la vinculación entre respeto y mirada atenta contrarrestaremos la tendencia a concebir la luz como rayo o como espada. El mirar humano tiene la precariedad inherente a la finitud y ésta hace del mirar humano un mirar moral no tanto en sentido justiciero como en sentido de aprecio de lo valioso.

1. Predominio de la atención sobre la elección

La reflexión ética se ha centrado mucho en los temas de la decisión y la elección. Aunque por decisión no se entienda sólo el *hic et nunc* del acto decisorio puntual, lo cierto es que el tema tiende a ser tratado, especialmente por influencia del kantismo por una parte y del existencialismo por otra, como el momento supremo de la voluntad; acto de decisión a partir de la libertad radical. La ética del respeto, en cambio, supone un cambio del centro de gravedad. Ya no más la primacía de un instante supremo, sino la importancia de todo el proceso de la atención. Ésta es, a mi parecer, la primera y fundamental etapa de la moralidad. El centro de gravedad de la moralidad se desplaza así de la decisión a la atención que la precede.

Para evitar discusiones academicistas, resulta oportuno ver cuál es en realidad el punto de partida, es decir, la situación humana en que se revela esta dimensión moral de la que estamos hablando. Luego de describirla de dos formas muy distintas, nos daremos cuenta de cuál es la que mejor refleja nuestra vida cotidiana.

El kantismo y el existencialismo conciben una voluntad soberana, un individuo aislado y solitario, libre, y que dispone de la capacidad de elegir. La voluntad lo es casi todo. El mundo, el mundo de los hechos (descritos por la ciencia) carece de importancia desde el punto de vista moral. Lo que de veras cuenta es el acto único por el que uno se elige a sí mismo y sale del insignificante desierto de los hechos. Libertad y voluntad son las palabras clave de la moralidad. La autenticidad de la existencia y lo que nos eleva por encima de los demás seres reside precisamente en este acto supremo de la voluntad. Que luego pueda exhibirse la razón (o las razones) de la elección, como ocurre en el kantismo y también en ciertas corrientes de la filosofía analítica anglosajona, o que la decisión lo sea ya todo y sea secundaria la justificación racional (como ocurre en Sartre), aun teniendo cierta importancia no es lo que más importa.

Pues bien: no dudo que en algunas ocasiones pueda uno experimentar algo parecido a lo que acabamos de decir. Hay circunstancias de la vida en las que nos sentimos solos y angustiados por la importancia de la elección que hemos de llevar a cabo; sabemos ciertamente que, de alguna manera, lo que decidamos entonces va a determinar toda nuestra identidad; somos conscientes de que lo que decidamos no tendrá ya marcha atrás y el camino emprendido será irreversible; sabemos que podemos arrepentirnos y, en fin, sabemos que, como suele decirse, la vida es corta.

Sin embargo, creo que nuestra vida –y sobre todo nuestra vida moral– queda mejor reflejada en esta otra descripción. Si bien es cierto que a veces uno se encuentra ante el «abismo» de la elección, en una situación en la que parece que no hay nada a lo que agarrarse y en la que se experimenta un desolador abandono, también es cierto que existe una muy amplia gama de situaciones en las que tomamos decisiones casi como consecuencia «automática» de nuestra visión de las cosas. Cabe sospechar que, por lo menos a veces, se procede a una desmesurada inflación de la solitud de la voluntad, a resultas tal vez de una concepción demasiado elevada de nosotros mismos. La vida, el día a día de la vida, procede por cauces más lentos y, por lo general, tortuosos. Y en

estos cauces, es muy importante el «ver», pero un ver que podríamos llamar el «ver moral». Naturalmente tomamos partido y elegimos, mas eso normalmente se deriva de la atención que hemos prestado. Si se miran bien las cosas, ya se ve lo que hay que hacer. El agente moral es, ante todo, alguien capaz de atender, de mirar bien. «A medida que fuimos viendo cómo estaban las cosas, llegamos a la conclusión de que sólo cabía actuar en una dirección...», ¿en cuántas situaciones no es un tipo de expresión como ésta la que da cuenta de lo que hacemos o dejamos de hacer? Lo más común es que uno actúe en función de lo que ve. Así, el esfuerzo del ver, el esfuerzo sostenido por ver bien las cosas, alberga ya un sentido moral. El esfuerzo por ver claramente, por advertir las posibilidades de incidir en una situación, es un esfuerzo moral que tiene por contraste la visión distorsionada o el desinterés respecto a lo que es u ocurre. Pero el esfuerzo por ver y el ver mismo no son algo puntual, sino que se extienden en el tiempo. De ahí que a menudo resulte inapropiado el considerar aisladamente el momento de la elección prescindiendo de la manera como ve uno la situación en que se encuentra. La atención es un proceso diacrónico hacia la elección. Lo cual de ningún modo significa que no seamos libres. Somos, en efecto, libres, aunque nuestra libertad esté condicionada; y somos libres aunque no por fuerza haya de manifestarse nuestra libertad en «momentos trascendentes»; somos libres todo el tiempo, pero de forma menos grandilocuente, en el prestar atención, en el elegir, en el vivir. La libertad es la protagonista habitual y familiar, que está presente durante toda la película, y no la artista invitada que aparece sólo en los momentos culminantes. Claro que aquí podría alguien acusarnos de caer en la famosa «falacia naturalista», diciéndonos que nunca puede pasarse de lo que es a lo que debe ser. Con Iris Murdoch, considero desproporcionado el afán que muestran algunos filósofos por denunciar este presunto paralogismo, y me sumo a las palabras con las que replica: «Pero yo sugeriría que a nivel del sentido común serio y de una reflexión corriente no filosófica sobre la naturaleza de la moral es perfectamente obvio que la bondad *está* conectada con el conocimiento: no con el impersonal casi-científico conocimiento del mundo corriente, sea lo que fuere, sino con una percepción purificada y honesta de lo que sucede realmente, una exploración y un discernimiento pacientes y justos de aquello a lo que nos enfrentamos, que es el resultado no simplemente de abrir los ojos sino de un tipo de disciplina moral sin duda perfectamente familiar».⁵⁸ Murdoch se refiere a la atención. El hombre es un ser que ve, que desea y elige conforme a lo que ve y que posee un control continuo y discreto sobre la dirección y la intensidad de la atención. De ahí también que resulte un tanto desmesurada la contraposición tan tajante, que se suele hacer, entre lenguaje descriptivo y lenguaje normativo. Es probable que la exageración de este contraste tenga que ver con el excesivo peso atribuido a la voluntad. El lenguaje moral es *también* un lenguaje descriptivo y sencillo. No se dice a cada paso: «esto es lo correcto», sino, simplemente, «esto es así...» Se sobreentiende: por ser esto así hago yo lo que hago; mi forma de actuar (y de elegir) depende de mi manera de ver las cosas y, a veces, también del modo como las describo.

Quizás las teorías éticas vayan demasiado deprisa y demasiado lejos, por lo que convenga hacer caso del consejo de Wittgenstein: «[...] esperamos equivocadamente una

explicación cuando una descripción constituye la solución de la dificultad, por poco que se le dé el lugar que le corresponde, que nos detengamos en ella, sin tratar de superarla. Esto es lo difícil: detenerse». ⁵⁹ He aquí, realmente, una dificultad enorme: la del detenerse. Algo parecido a lo que decía Descartes de evitar la precipitación, sólo que en este detenerse está la idea de que lo importante ya lo tenemos delante, o detrás. Y lo más importante no hace falta que sea dicho con altisonantes palabras, ni con expresiones sofisticadas más propias de las teorías que del lenguaje familiar. Lo importante se deja decir con sencillez.

Pero como la precipitación ya se ha dado, la ética del respeto tiene como uno de sus trabajos la vuelta a la sencillez descriptiva. Conviene deshacerse, por lo menos en parte, del lastre teórico. Lo que primero necesitamos no es una teoría moral sistemática, coherente y con una gran capacidad explicativa. Muchas teorías intentan decir el mundo pero en realidad sólo se dicen a sí mismas; creen explicar el mundo, pero ni siquiera lo ven. Lo primero que necesitamos es detenernos y atender. Atender a la atención, si se nos permite la redundancia.

En fin, en este retorno al mundo, una experiencia que se da, y que sin duda es capital, es la experiencia de lo que la situación «invita» a hacer, o más aún, lo que la situación nos presenta como una especie de necesidad o de obligación. El ejercicio de la atención, más que situarnos en un mundo en el que pronto experimentamos la «libertad abismal», nos acerca a una especie de respuesta a demandas y exigencias. En esto coincido con numerosos autores. Sólo por citar algunos, la ya mencionada Iris Murdoch: «La idea de una observación amorosa y paciente, dirigida sobre una persona, una cosa o una situación, muestra la voluntad no como un movimiento sin impedimentos sino como algo muchísimo más parecido a la “obediencia”»; ⁶⁰ o la propia Simone Weil cuando afirma que «la voluntad es obediencia, no resolución»; o, muy especialmente, todo el planteamiento filosófico de Emmanuel Lévinas sobre la relación ética entendida como relación con el rostro del otro en estos términos: «El rostro me pide y me ordena». ⁶¹ ¿Dónde está el momento sublime de la elección cuando uno no puede sino socorrer al que se encuentra malherido?

2. La salida del egoísmo

La visión no es cierto modo del pensamiento o presencia de sí mismo: es el medio que me es dado para ausentarme de mí mismo [...]

Merleau-Ponty

El perfecto egoísta no respeta a nada ni a nadie, no conoce lo que es el respeto, porque sólo piensa en sí mismo, porque su alicorta mirada está demasiado distorsionada por sus omnipresentes intereses, porque la alargada sombra de su yo se proyecta por todas partes, porque son tales las dimensiones de su ego que no le queda ningún espacio para percibir realmente al otro o a lo otro.

Evidentemente, no hace falta repetir muy a menudo «yo» para ser egoísta; este modo de ser puede estar latente bajo formas mucho más sutiles y no por eso menos intensas. Por supuesto, hay maneras de detectarlo y también de advertir cuándo no es el caso. De hecho, la verdadera admiración y el auténtico respeto son excelentes síntomas de una personalidad no egoísta.

El egoísmo es analizable tanto como característica que se da en un determinado tipo de sociedad –y, desde luego, la nuestra es una sociedad que lo promueve–, como cual tendencia que surge de lo más hondo del ser humano. Así, por ejemplo, y contra lo que a primera vista parece, incluso la «piedad» de Rousseau está subordinada, en cierto sentido, al egoísmo –como, por lo demás, el propio Rousseau lo reconoce–. Cuando el punto de partida es el individuo, da la impresión de que ya no hay manera de salir de su red de intereses. Por eso, al poner en relación el pensamiento occidental con el chino, se ha hecho notar que aun en autores que parece que hablen de lo mismo, la diferencia decisiva está en si en el punto de partida hay una visión individualista del ser humano o una visión holista en la que al ser humano se le presenta integrado en alguna unidad superior. Así, por ejemplo, en un sugerente estudio en el que F. Jullien compara a Rousseau con Mencio, se demuestra que en el pensador chino lo que funda la moral es la comprensión «transindividualista».⁶²

Pues bien, con la ética de la mirada atenta, o del respeto, para librarse del egoísmo no se requiere, ya de principio, una teoría metafísica que dé cuenta de una determinada unidad–totalidad de la que el ser humano forme parte, sino que en el mismo ejercicio de la atención se está logrando la superación del egoísmo. Porque cuando se atiende, el yo como que se anula fundiéndose con el objeto de la atención, rindiéndose ante la belleza y las exigencias de lo otro. La ética del respeto, pues, se enfrentaría al egoísmo con un planteamiento más epistemológico que metafísico, lo cual es una ventaja, por permitir que, a posteriori, pueda aliarse a concepciones del mundo de muy diversa índole.

Prestar atención es mirar de forma desinteresada, sin ceder al vértigo de la posesión ni de la presunción, y es, sin duda, el mejor antídoto contra la autocomplacencia. Con este ejercicio, las tendencias egoístas quedan desplazadas o aplazadas, y, puesto que estas tendencias se dan siempre, la moralidad podría definirse como un esfuerzo para aminorarlas o incluso superarlas. Determinadas así las cosas, la atención se mostraría una

vez más como la esencia de la moralidad. Y, además, se explicaría también la proximidad entre la moral y el arte. El buen pintor es lo que él mira: su mano se mueve con el pincel en el extremo. El pintor está atento y admirado de aquello que quiere reproducir sobre la tela. Se parece al demiurgo de Platón, que, con la mirada puesta en las ideas o los modelos, daba forma, con sus manos, a la materia indeterminada.

El principal enemigo de la excelencia moral es la exacerbada fantasía personal: el tejido de autoengrandecimiento y los consoladores deseos y sueños que le impiden al sujeto ver lo que hay fuera de él. La conducta mediocre es la continuada afirmación del yo, la distorsión de la mirada que el egoísmo implica. En cambio, la apreciación de lo realmente justo procede de un control del egoísmo que facilita el atenerse a lo que son las cosas. Aminoramos así nuestro ser con el fin de atender a la existencia de algo más.

Contra lo que pueda parecer y tendemos a creernos, no estamos en modo alguno acostumbrados a mirar el mundo real. Nuestro acelerado ritmo de vida, las ocupaciones y, sobre todo, nuestro autocentramiento, nos lo alejan. La mirada sencilla y serena, nos lo acerca, nos lo hace presente.

Reconstruyo una hipotética situación: autocentrado en mí mismo, obsesionado por un proyecto frustrado y por el daño ocasionado a mi prestigio profesional, me encuentro en mi escritorio, ante la ventana abierta. De repente, mi mirada se dirige hacia afuera, atenta al color rojizo del cielo sobre las montañas. Ese color me fascina. Mi atención se ha desplazado. El centro ya no es mi propio ego, la atención está toda ella puesta en ese precioso atardecer. La belleza de la naturaleza, como la belleza del arte, paralizan mi autoconcentración y mi vanidad. No soy yo lo que importa, sino lo que tengo ante mí. El yo, dolido por su dañada vanidad ha desaparecido. En su lugar, un yo atento a la belleza del mundo. Es tan grande y tan infinito... el mundo... y son tan misteriosas y profundas algunas personas que me rodean... Luego, al dejar de prestar atención al cielo, es muy probable que la anterior preocupación sea percibida en su más justa medida. Puede que ya no le dé la misma importancia; es poca cosa comparado con esa infinitud del cielo y esa belleza cromática. Y, por supuesto, lo decisivo no son las inimaginables medidas espaciales del cielo; lo mismo podríamos decir si la atención, en lugar de en el cielo, se hubiera detenido en las lentas curvas de un camino campestre, o en el juego de los niños, o en la silueta de una vieja casa... Lo que sí es decisivo es el distanciamiento de uno con respecto a sí mismo; he ahí la bondad y las virtualidades de la atención.

3. El respeto como sentimiento (en diálogo con Kant)

Para continuar perfilando la propuesta de la ética del respeto, resulta idóneo establecer un breve diálogo con Kant y con Scheler. De hecho, sería algo extraño no hacerlo, pues ambos cuentan entre los pocos autores que han teorizado sobre el respeto. Este diálogo es una ocasión para insistir un poco más en algunas de las ideas ya planteadas y también para introducir algún elemento nuevo; como se verá, nuestra propuesta guarda algunas insalvables distancias respecto a Kant, pero no deja de coincidir en algún punto importante con su teoría.

En el apartado anterior dijimos que la moralidad de la atención requiere ante todo salir del egoísmo. Pues bien, Kant intentó igualmente hallar algo puro fuera del enredo de la egoísta psique empírica, es decir, más allá de la red de intereses del yo. Pero su investigación le recondujo de nuevo de vuelta al yo, al yo racional... y allí se quedó. Lo cual no debería sorprendernos, pues la riqueza y la profundidad del yo pueden deslumbrarnos hasta el punto de que ya no podamos ver nada más.

Tal vez alguien considere que es ésta una observación tan simplista como ridícula, pero me atrevo a decir que lo que ocurre es que Kant dirige su atención casi en exclusiva al yo racional, y nunca *ha salido fuera* de éste. Nuestro punto de partida es el mismo que el de Kant (la salida del egoísmo), pero ya desde el principio pretendemos dirigir la atención hacia las cosas del mundo. No buscamos ninguna disolución del yo, sino sólo sostener que lo primordialmente necesario es empezar por la mirada atenta al mundo; si ésta se efectúa, podrá compensar la desmesura del autocontemplarse y del exclusivo autorrespetarse. En otras palabras: el atender a las cosas nos dará acceso a una más ajustada percepción del yo.

Sopese lo que dice Kant y, concretamente, dos de las definiciones que da de respeto, una en la *Crítica de la razón práctica* y otra en la *Crítica del juicio*. En la primera obra, Kant define el respeto como un sentimiento *a priori* que viene a ser una especie de eco de la ley moral en la sensibilidad: «El respeto a la ley moral es un sentimiento producido por un motivo intelectual, siendo este sentimiento el único que reconocemos cabalmente a priori y de cuya necesidad nos cabe aperecernos».⁶³ La ley moral, contenido de la razón, incide sobre nuestra sensibilidad dando lugar a este singular sentimiento. Como sentimiento de respeto a la ley moral, puede ser calificado asimismo de *sentimiento moral*. Para salvar la autonomía de la razón, Kant no puede admitir, naturalmente, que este sentimiento preceda a la ley moral: «Aquí no va *por delante*, dentro del sujeto, ningún sentimiento que le haga proclive a la moralidad».⁶⁴ Como acabamos de decir, es más bien al revés. Sin embargo, otra cosa es que tal sentimiento se convierta en un aliado «material» para la acción moral, contrarrestando el amor propio y la vanidad. Hará sentir la autoridad de la ley, y aunque objetivamente sólo la ley práctica pueda determinar a la voluntad, subjetivamente, desde el punto de vista del ser finito y razonable, será el sentimiento del respeto a la ley el que ofrezca el soporte que lleve al libre albedrío a obedecer la ley. (En *La metafísica de las costumbres* el planteamiento es muy equivalente, salvo que hay una variación en los términos. Kant trata de una serie de

«disposiciones morales»: el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* a uno mismo. Lo que en la *Crítica de la razón práctica* es el *respeto* viene a ser aquí el *sentimiento moral*. También se dice ahora que este sentimiento es el resultado de la ley moral sobre el ánimo, y se destaca su importancia: «No hay ningún hombre que carezca por completo de sentimiento moral; porque en el caso de que careciera por completo de receptividad para esta sensación, estaría moralmente muerto».)⁶⁵

Kant centra, pues, la moralidad en la razón, y entiende que el sentimiento de respeto es parte complementaria, aunque imprescindible. En nuestra propuesta, en cambio, el respeto ocupa el lugar central de la moralidad, y *es, a la vez, claridad intelectual – mirada atenta– y sentimiento*. De hecho, se mantiene así unido lo que muchas veces se ha supuesto que es una dualidad. En efecto, a menudo se ha considerado que una teoría ética ha de tener en cuenta dos elementos: por un lado el fundamento racional de la obligación (llámese ley, principio...) y, por otro lado, el fundamento afectivo, es decir, lo que es capaz de mover a la voluntad, de motivar al sujeto a llevar a cabo una acción. El primer elemento –se dice– tiene que ver con la razón; el segundo, con el sentimiento (puede hablarse también del elemento objetivo y del subjetivo; o del formal y del material...). La ética del respeto no mantendría esta dualidad, sino que fusiona en uno la claridad y el sentimiento (lo cual no quita que también pueda establecerse una seriación cronológica: la mirada atenta lleva al sentimiento, o el sentimiento a la mirada atenta...).

De lo dicho, fijémonos en lo más específico y emblemático de la posición kantiana: lo único que, en ella, es propiamente objeto de respeto es la ley moral, que reside en la razón misma –que es la razón misma. Sentir respeto a la ley moral equivale a sentir respeto a la racionalidad (racionalidad de la que surge el imperativo categórico: «*Obra sólo según la máxima la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal*»).

Después como que da Kant un salto (aunque sólo aparente): de hablar del respeto a la ley moral pasa a hablar del respeto a las personas: «El *respeto* se aplica siempre únicamente a personas, jamás a cosas. Las cosas pueden suscitar nos *inclinación*, y cuando se trata de animales (v. g. caballos, perros, etcétera) incluso *amor*, o también *miedo*, como el mar, un volcán o una fiera, mas nunca *respeto*. Algo que se aproxima bastante a este sentimiento es la *admiración*, la cual sí puede, bajo la emoción del asombro, dirigirse a cosas como las montañas elevadas hacia el cielo, el tamaño, cantidad y lejanía de los astros, la fuerza y velocidad de ciertos animales, etcétera. Pero nada de todo esto supone respeto. También un ser humano puede constituir para mí un objeto de amor, de temor o de admiración, e incluso de asombro, mas no por todo ello será objeto de respeto».⁶⁶

No hay por qué estar de acuerdo con la restricción kantiana del universo del respeto, pues también los animales y las cosas pueden ser dignos de respeto, no sólo las personas. Pero de esto hablaremos en el siguiente capítulo. Lo que ahora interesa es ver cómo justifica Kant el respeto a las personas. Un ejemplo que él pone resulta bastante ilustrativo; su idea es que el respeto a otra persona se deriva de la presencia de la ley moral en ella. Supongamos que yo ocupo una destacada posición social: «ante un

hombre corriente en el que advierto una integridad de carácter superior a la mía *se inclinará mi espíritu*, al margen de que yo quiera o no quiera que tal inclinación ocurra y por muy alta que lleve la cabeza para hacerle notar a ese hombre mi rango. ¿Por qué? Porque su presencia me muestra una ley que aniquila mi vanidad [...] El *respeto* es un *tributo* que no podemos negarle al mérito». ⁶⁷ Así pues, todo respeto a una persona no es sino el respeto a la ley que esa persona encarna.

Para Kant, por tanto, el sentimiento de respeto no es provocado en nosotros por algo externo (lo que haría que la moral se tornase «heterónoma»), sino por la *idea* del deber o de la ley moral que anida en la propia razón. En cambio, del planteamiento que aquí propugnamos se desprende enseguida que el respeto lo es sobre todo a las cosas singulares y menos a lo abstracto: a esta persona que está ante mí, a una obra de arte, a un árbol, a mí mismo. Son las cosas y los individuos en su densidad y concreción los que son objeto de respeto. Éste versa sobre cada uno de ellos en su singularidad; lo que no significa que no puedan determinarse algunas características comunes a lo respetado, características que, quizás, darían cuenta en parte de por qué se da ahí respeto.

Otro punto de divergencia con Kant, aunque menos importante que el recién comentado, es también muy significativo: Kant cree que al respeto no lo acompaña, generalmente, el placer, o sea, que no nos gusta demasiado el tener que respetar a quien lo merece, por lo que al respetar a esa persona sentimos más que placer una carga: «El respeto es *en tan escasa medida* un sentimiento de *placer* que uno sólo cede ante él de mala gana en relación con un ser humano. Se intenta descubrir algo censurable que pueda aliviarnos de la carga del respeto [...]». ⁶⁸

Vayamos ahora a la definición de respeto que aparece en la *Crítica del juicio* y que tiene que ver con la noción de *lo sublime*. Fijémonos en que también aquí (y de forma bastante sorprendente) Kant coloca una vez más lo que merece respeto en la propia racionalidad. Éstos son los pasos: se empieza por caracterizar lo *sublime* como «lo que es *absolutamente grande*», o también «*aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña*». ⁶⁹ Y eso, en principio, lo podemos encontrar tanto en la naturaleza como también en el arte. Lo sublime se distingue de lo bello por la representación añadida de lo infinito o ilimitado. Mientras la belleza se relaciona con la forma de un objeto, y la forma es siempre limitación, lo sublime se relaciona con la ausencia de forma en el sentido de ilimitación, con aquellos fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud. Kant distingue entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico, según que suscite un sentimiento de grandeza desmesurada o de desmesurada potencia. La bóveda estrellada del cielo es un ejemplo de sublime matemático; la cascada profunda de un río poderoso, lo es de sublime dinámico.

Pero aquí insiste Kant de nuevo en aclarar que la sublimidad es más propia del espíritu que la siente que de los objetos de la naturaleza que la producen: «[...] la verdadera sublimidad debe buscarse sólo en el espíritu del que juzga y no en el objeto de la naturaleza [...]». ⁷⁰ Los fenómenos grandiosos de la naturaleza producen una impresión de pequeñez en el hombre, que, a su vez, se transforma en la conciencia de la

independencia de su destino y de su superioridad moral. El sentimiento de lo sublime es, así, ocasión para que el hombre sienta la grandeza de su propio espíritu.

Y es precisamente aquí donde aparece su segunda definición de respeto, entendido ahora como una inadecuación entre nuestra imaginación y una magnitud que supera toda determinación (y que tiene que ver con la razón).⁷¹ El respeto es, pues, para Kant, el sentimiento que surge de la inadecuación entre la imaginación y la razón, de modo que, aunque nos parezca dirigir nuestro sentimiento hacia un objeto, en el fondo se dirige hacia nosotros mismos. El objeto es sólo la ocasión para que el sentimiento de respeto se dirija hacia una inadecuación que en nosotros mismos se da entre las medidas de la sensibilidad (imaginación) y las ideas de la razón, produciéndose así, en definitiva, la conciencia de nuestra superioridad: «[...] por lo tanto, la sublimidad no está encerrada en cosa alguna de la naturaleza, sino en nuestro propio espíritu, en cuanto podemos adquirir la conciencia de que somos superiores a la naturaleza en nosotros [...]».⁷²

En fin, queda muy claro que la atención kantiana lo es de la racionalidad, a veces expresada como ley moral, y que incluso ante los grandes espectáculos de la naturaleza se efectúa una argumentación en el sentido de mostrar la superioridad del propio sujeto en su autodeterminación racional. Kant se centra, pues, casi exclusivamente en la racionalidad, y así el mundo, con toda su densidad y riqueza, queda relegado a un plano de menor importancia.

4. Atención y respeto: recapitulando

Son lo mismo: la mirada atenta, el espíritu atento... Siempre se trata de intensificar nuestra percepción o también, si se quiere, de *ser más conscientes* (y recordemos que la conciencia es intencional, siempre *conciencia de...*). El sujeto atento multiplica sus fuerzas, pero las multiplica no en el sentido de que se engrandezca la esfera de su ego, su ensimismamiento o el conjunto de sus deseos, sino en el sentido de que se hace más capaz de ver lo que no es él, de ver el mundo. La atención puede caracterizarse o bien como una focalización o bien como una apertura que permite –digámoslo en términos un tanto literarios– que las cosas mismas se expresen desde el fondo de su cósmico silencio. Sin la atención, el mundo permanece, para nosotros, en el horizonte de lo indeterminado, mientras nuestra conciencia distraída está *como* en otra parte. Gracias a la atención notamos lo valioso, lo bueno y lo bello de este mundo, mientras que, distraídos, dejamos escapar como cosa baladí las verdaderas perlas de la vida. Simultáneamente, la atención nos sitúa y nos orienta en lo más fundamental: en la percepción de nuestra finitud y en que la más importante de las virtudes es la humildad.

Mirar bien con atención es bastante difícil, de suerte que mientras estamos haciéndolo, por la mayor tensión del concentrarnos en atender, no podemos hacer nada más, ni siquiera expresarnos verbalmente. Como se lee en el *Zhuangzi*: «cuando se percibe, no se habla, y cuando se habla, no se percibe». ⁷³ Es obvio que podemos, y a veces necesitamos, intentar describir lo que percibimos, pero en cuanto ha comenzado su proceso la percepción disminuye. La percepción requiere y gasta todas las energías, por lo cual es imposible mantenerla junto con otras acciones, y la vigilancia, que es un estado de atención sostenida durante algún tiempo, es dura y fatigosa, por lo que en situaciones de peligro o de riesgo se ha de remplazar con frecuencia al vigía y al centinela.

Decir que hay cierta incompatibilidad entre percibir y hablar no significa, en absoluto, que lo segundo no sea necesario. Lo es, pero a su debido tiempo. Incluso es necesario para, a posteriori, dar consistencia y durabilidad a la percepción. También es posible que el verbalizar contribuya a la clarificación de lo visto, pues, siguiendo una vez más a Merleau-Ponty, nada hay más difícil que saber exactamente qué es lo que vemos. En el mejor de los casos, la mirada atenta puede efectuarse en varios tiempos e ir acompañada de un adecuado intento de descripción. En el fondo, el lenguaje descriptivo es el más connatural a la mirada atenta y, como cargado a veces de expresiones metafóricas y de alusividades, es el que más se aleja de la aridez de los lenguajes especializados.

El respeto es una mezcla de conocimiento y afectividad. Es un sentimiento y, a la vez, un conocimiento. Y es un sentimiento especialmente singular porque contiene «más conocimiento» que los demás; su conocimiento dimana de la atención y tiene ese carácter descriptivo que se presta al lenguaje familiar y poco pretencioso al que acabo de referirme.

La mirada atenta, como queda dicho, nada tiene que ver con la mirada indiscreta, antes es más bien lo contrario de ella. La indiscreción suele provenir de alguna deficiencia de nuestras percepciones. Si viéramos lo suficientemente bien seríamos discretos. La

mirada atenta es un incremento de la agudeza, pero nunca un apego. Ya aquí se encuentra la primera vinculación esencial con el respeto, el cual nada tiene que ver con la pronta o imprudente familiaridad ni con los apegos rápidos: el respeto es aproximación que guarda la distancia. El respeto me protege de la vanidad o excesiva presunción de mis conocimientos y de las veleidades de mi voluntad.

Ya hemos visto también que hay experiencias y procesos que aumentan nuestra capacidad de atender: la capacidad para admirarse, el hacer preguntas y el dialogar, se inscriben en la *espiral de la atención*. Por lo que hace al cómo de estas efectuaciones del atender, su variedad es tanta que no admite el encasillarlas en una tipología; baste con advertir que, muchas veces, la admiración supone haber ya atendido e inclusive un motivo más para mantener la atención. La pregunta es un acicate para agudizar la atención, pero, a su vez, a resultas de la atención pueden surgir preguntas. El diálogo, a diferencia del papel, que a menudo le solemos dar, de proceso discursivo en busca de consensos, puede ser también un modo de aumentar nuestra atención sobre las cosas.

Aun en el supuesto de que aprovechásemos al máximo todas las virtualidades de la atención, nuestra capacidad moral debería describirse siempre en infinitivo, como un proceso jamás terminado. Porque nunca lo veremos todo, nunca habremos atendido a todo, nunca se nos habrá agotado como fuente de novedad el mundo infinito o casi infinito, nunca la mirada atenta acabará de percibir completamente lo perceptible. Si el mundo fuese un gran libro, apenas pasaríamos nunca de las primeras líneas de su primera página.

Nuestra condición mortal nos fuerza a mantener la mirada en infinitivo sin que llegue nunca al pretérito perfecto. En el mejor de los casos, nos esforzamos de continuo por ver, y estamos viendo. De la misma manera que el decirlo todo, el verlo todo implica su propio exceso. Y cuando todo se hubiese visto, cuando no quedase nada por ver, se impondría la muerte como definitivo acabamiento. Pretender haber visto todo equivale a no haber visto nada.

Premeditadamente, he desplazado del centro dos de los puntos que en las teorías éticas más a menudo lo ocupan: el juicio y la elección. No para ningunearlos, sino para subordinarlos a la atención y a nuestra percepción de las cosas.

Decíamos que el respeto es conocimiento y también afectividad, sentimiento. Acerca de este segundo componente, piénsese que con los sentimientos ocurre como con los colores, que forman parte de un continuo: el paso de un color a otro es gradual y hay amplias zonas de intersección, por lo cual es difícil distinguirlos con nitidez; lo mismo de difícil es distinguir un sentimiento de otro. Así, por ejemplo, es clara la afinidad del respeto con la consideración, con la estima e incluso con la simpatía; mayor y algo más claro es su contraste con la tolerancia o con el amor. Mas con este último tiene también cierta relación. Los elementos de moderación, distancia y discreción que hay en el respeto harían pensar, erróneamente, que le faltara algo, a diferencia del amor, que ya tendría lo que al respeto le faltase. Pero tal pensar sería erróneo. Pues comparado con el amor, el respeto no es que sea deficiente, sino que es distinto. Aunque también es cierto, como finamente observa Jankélévitch, que en el respeto hay ya un cierto amor: «si el

respeto no amase ya un poco aquello que respeta, la distancia no haría respetable la cosa respetada, sino que la volvería como mucho indiferente». ⁷⁴

La distancia o separación que el respeto mantiene lo diferencia, en general, de todos los fenómenos de fusión afectiva, como el éxtasis en ciertos misterios religiosos, el sentimiento maternal, el erotismo o la relación sexual. Max Scheler, que puso en el centro de su teoría ética el sentimiento de la *simpatía*, ⁷⁵ y se propuso distinguir este sentimiento tanto del contagio como de la fusión afectiva, reconoce sin embargo que la simpatía conserva siempre algún vestigio de esa fusión, ya sea como horizonte o como recuerdo. Antes lo he apuntado con respecto al pensamiento chino, ahora lo hago con Max Scheler, autor plenamente inmerso en la tradición del pensamiento occidental. Hace casi un siglo este filósofo insistió en que era urgente evitar que se destruyese definitivamente la unión vital-cósmica a consecuencia del predominio exclusivista de la visión tecnocientífica. Y apuntaba cosas que muchos años después darían lugar a lo que se dio en llamar *ética del cuidado*. ⁷⁶ Scheler hablaba, precisamente, de unas capacidades femeninas que podían compensar un desequilibrio más bien masculino: «También a la mujer –en sentido esencial– le son dadas fuerzas cognoscitivas que en el varón sólo existen rudimentariamente y no son reemplazables por él, por estar edificadas en aquélla sobre su instinto materno y la fuerza específica de unificación afectiva dada con él (que se despliega solamente en la propia y real maternidad, pero que no se limita sólo al propio hijo o “hijos” en general, sino que, una vez desplegada, se dirige al mundo entero». ⁷⁷ Es decir, al carácter femenino le resulta más próximo y más propio el sentimiento de la fusión afectiva. Sin embargo, no es que Scheler apele a una especie de visión panteísta de la naturaleza; aunque cree que debemos aprender de nuevo a mirar la naturaleza como lo hicieron Goethe, Novalis, Schopenhauer, «como en el “pecho de un amigo”...», a su pensamiento se le puede calificar de personalista, porque defiende muy a las claras la prioridad de la persona humana: «La puerta de entrada a la unificación afectiva con la vida cósmica es la vida cósmica allí donde más cercana y afín es al ser humano: en el otro ser humano». ⁷⁸

La referencia a Scheler me sirve para advertir, por un lado, que en el campo de la afectividad las palabras simpatía, estima, respeto, amor... son, afortunadamente, bastante vagas y en cada distinto planteamiento pueden adquirir matices peculiares y diversas precisiones. Por otro lado, citar a Scheler me sirve para apuntar que, más allá de lo atractivo, sugerente y plausible de su discurso, la ética del respeto tiene otro alcance. Por decirlo de algún modo, la ética del respeto se detiene en el umbral de las concepciones más metafísicas. No necesita ninguna de ellas para sostenerse, aunque a posteriori pueda encajar perfectamente en muchas.

Hasta aquí nos hemos ocupado de la moralidad de la atención en tanto que ejercicio de salida de uno mismo, en tanto que liberación de los tentáculos de nuestro egoísmo: la atención supone un darse cuenta de lo otro, de los otros, del mundo que no soy yo y que, de alguna manera, existe al margen de mi yo. El mundo descubierto por la atención no forma parte de mis propiedades, ni de mi dominio, y, al tenerlo realmente en cuenta,

corregimos nuestros impulsos egoístas. Por eso, la verdadera atención es la puerta de entrada a la consideración de lo otro como tal, al respeto.

Pero tampoco piense nadie que el quid de esta cuestión consista en aniquilar el yo. Sería malentender lo que aquí propugnamos, que no es sino contrarrestar el movimiento egoísta, pero no diluir ni destruir el yo. Para equilibrar y completar el tratamiento de esta propuesta, conviene entrar en el tema del *autorrespeto*. Efectivamente, no sólo puedo respetar a las demás personas, a los demás seres vivos y a las cosas, sino también a mí mismo; no sólo respetar a lo que no soy yo, sino también al propio yo. Ahora bien, esto nada tiene que ver con la autocomplacencia ni con el autoenaltecerse.

La indiferencia, la burla o la violencia... están en las antípodas del respeto a los demás; la mentira, la avaricia, el servilismo son violaciones del respeto que uno se debe a sí mismo. El autorrespeto es, en el fondo, una llamada a ser auténticamente nosotros mismos, a no dejarnos llevar, a que asumamos nuestra responsabilidad. Es pertinente distinguir entre autoestima y autorrespeto. La autoestima consiste en tener buena opinión de las propias capacidades y méritos, mientras que el autorrespeto es el cuidado y la autoexigencia de actuar de acuerdo con uno mismo, con la propia dignidad. Mientras la estima procede de haber visto algo estimable: el coraje, la inteligencia..., en cambio, el respeto procede de lo más nuclear y secreto de la persona. No se puede tener «demasiado» autorrespeto, mientras que sí es posible tener «demasiada» autoestima, o una autoestima «injustificada». El autorrespeto nunca me echará a perder, sino todo lo contrario; en cambio, la autoestima, en su exceso, es patológica, y sí echa a perder a su protagonista: hincha el ego hasta lo más ridículo.

Una última nota: la tipología del respeto es tan imposible de establecer como la de la atención. El actuar respetuoso puede consistir en un no actuar, un poner límites, o un hacer algo determinado. En cualquier caso, puede ocurrir que «materialmente» la acción del hombre respetuoso coincida con la de quien ha mirado reduccionista o estereotipadamente, y, sin embargo, haya una divergencia de fondo muy significativa. Así, por ejemplo, puede que dos científicos se dediquen a investigar sobre las mismas cosas y aparentemente hagan lo mismo; sin embargo, si uno de ellos, a diferencia del otro, mantiene, por los motivos que sea, una actitud respetuosa hacia aquello sobre lo que actúa, es seguro que, analizado con precisión, ni ve lo mismo, ni hace exactamente lo mismo, ni persigue los mismos fines.

Notas al pie

57. Cfr. Durand, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid: Taurus, 1981, p. 144.
58. Murdoch, I., *La soberanía del bien*, Madrid: Caparrós, 2001, p. 45.
59. Wittgenstein, L., *Werkausgabe*, Fráncfort: Suhrkamp, 1985 (vol. 8, *Zettel*, n. 314).
60. Murdoch, I., *La soberanía del bien*, op. cit., p. 47.
61. Lévinas, E., *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, p. 92.
62. Jullien, F., *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*, Madrid: Taurus, 1997. «[...] la concepción china no es individualista (concibiendo el mundo a partir de un yo) ni niega la individualidad (porque toda actualización se hace a través de individuaciones); su perspectiva es transindividual (la existencia tomada como un conjunto que no deja de interactuar y de “comunicar” en el interior de ella misma). La piedad no es entonces más que la manifestación privilegiada de este carácter transindividual, y transemocional, propio de la existencia.» (pp. 34-35).
63. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, [A, 130], op. cit.
64. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, [A, 134], op. cit.
65. Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 255.
66. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, [A, 136], op. cit.
67. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, [A, 136-137], op. cit.
68. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, [A, 137], op. cit.
69. Kant, I., *Crítica del juicio*, [par. 25], op. cit., p. 187 y ss. Para este tema también conviene consultar un texto anterior a la *Crítica del juicio*, titulado justamente *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, que, con un estilo menos sistemático, contiene pasajes como éste: «La noche es *sublime*, el día es *bello*. En la calma de la noche estival, cuando la luz temblorosa de las estrellas atraviesa las sombras pardas y la luna solitaria se halla en el horizonte, las naturalezas que posean un sentimiento de lo sublime serán poco a poco arrastradas a sensaciones de amistad, de desprecio del mundo y de eternidad. El brillante día infunde una activa diligencia y un sentimiento de alegría. Lo sublime *conmueve*, lo bello *encanta*» (Kant, I., *Lo bello y lo sublime*, Madrid: Espasa-Calpe, 1979, pp. 13-14).
70. Kant, I., *Crítica del juicio*, [par. 26], op. cit., p. 198.
71. Kant, I., *Crítica del juicio*, [par. 27], op. cit., p. 199.
72. Kant, I., *Crítica del juicio*, [par. 28], op. cit., p. 208.
73. Pasaje citado y comentado muy sugerentemente en: Billeter, J. F., *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*, Madrid: Siruela, 2003, pp. 34-35.
74. Jankélévitch, V., *Traité des vertus*, vol. II, París: Bordas, 1970, p. 783.
75. Scheler, M., *Esencias y formas de la simpatía*, Buenos Aires: Losada, 1943.
76. Cfr. Gilligan, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, Méjico: FCE, 1985. Noddings, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press, 1984.

77. Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 52.
78. Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, op. cit., p. 143.

V

Lo digno de respeto o lo que percibe la mirada atenta

En la mayoría de las culturas hay cosas y situaciones en las que las personas adoptan actitudes de respeto. Por ejemplo, para con los muertos: la actitud debida ante el cadáver de una persona aunque quizás apenas la conociésemos, es de respeto; visitamos los cementerios con respeto; en general, la memoria de los muertos merece respeto, y no es correcto hablar según de qué modos de quienes no están ya entre los vivos.

Parecidamente ocurre no con el final de la vida sino con lo que rodea su comienzo: también ahí se adopta una actitud respetuosa: debe atenderse con delicadeza a las mujeres embarazadas, guardar silencio y andar con cuidado ante un recién nacido, etcétera.

¿Qué es lo que la mirada atenta ha visto en esas situaciones? Al menos en parte, algo relacionado con la *fragilidad*, la *cosmicidad* y el *secreto*.

Pero antes preguntemos: ¿Tenía razón Kant al afirmar que sólo las personas son dignas de respeto? «Ser digno de» significa merecer; cuando hablamos de *dignidad*, sustantivamos algo que, en principio, requiere complementación, pero se sobreentiende: tiene dignidad el ser que requiere el trato más cuidadoso, el ser valioso en sí mismo, que no puede ser menospreciado ni utilizado como un simple medio. Durante mucho tiempo la dignidad equivalió a la posición social. Aunque la idea de la dignidad de todo ser humano como ser humano, independientemente de su condición y estatus social ya estaba presente en distintas fuentes griegas y judeocristianas, se fue imponiendo con mayor fuerza a partir de la modernidad, y uno de los autores que contribuyó a ello fue Kant, quien sostuvo que la dignidad humana se fundamenta en la autonomía, en la capacidad de cada ser humano para darse a sí mismo las normas y decidir por sí mismo. De ahí que Kant distinga entre la persona como fin en sí misma y las cosas como fines relativos, las cuales precisamente por eso tienen precio. Mientras que la dignidad es un valor invariable propio de las personas, el precio es una especie de valor fluctuante atribuido a las cosas; la dignidad es un valor incondicional e incomparable, el precio un valor condicional y comparativo; lo cual significa que la dignidad de una persona es independiente de su estatus social—pues éste es variable—, y que en ningún caso cabe decir que una persona tenga más dignidad que otra, no siendo éste un valor comparable ni que pueda entenderse en términos cuantitativos.

La teoría del respeto que aquí presentamos pretende ser poco restrictiva, puesto que aun reconociendo, eso sí, que el lugar privilegiado del respeto les corresponde a las

relaciones humanas, no excluye que los animales puedan y deban ser respetados, ni que puedan serlo determinadas situaciones que decimos forman parte de la naturaleza, ni tampoco «productos» de la actividad humana como son, por ejemplo, las obras de arte. La ampliación del universo del respeto, si bien implica mayores dificultades teóricas, encaja mucho mejor con lo que se da realmente en la vida de las personas: se es capaz de respetar cosas y situaciones independientemente de su vinculación con lo humano;⁷⁹ además, tal ampliación es muy importante para el mundo actual que, tan condicionado como está por la tecnociencia, requiere una ética que no se ocupe sólo de las relaciones interpersonales.

¿Qué es, pues, lo que la mirada atenta percibe en las situaciones en que mostramos respeto? Definido el respeto como un acercarse a lo concreto, sería un tanto incongruente presentar ahora unas categorías que *explicaran* el porqué del respeto en cada uno de los casos en que se da. Pero no lo es tanto indicar algunos aspectos o rasgos que, sin intención de exhaustividad y sin fuertes pretensiones explicativas, aporten un poco de luz, en el sentido de que se puedan considerar como rasgos que aparecen en situaciones donde se da respeto y que están con éste relacionadas. Poner nombres a tales aspectos o rasgos habida cuenta de su falta de sentido fijo y de que son susceptibles de muy diversas interpretaciones, resulta asaz difícil. Bastará con que la palabra que empleemos no se desligue de la idea que con ella queremos expresar. Se trata de términos que hace poco mencionamos: *fragilidad*, *cosmicidad* y *secreto*. Mucho de lo que merece respeto tiene que ver con lo que puede expresarse con estas palabras, aunque desde luego no sólo con ellas, pues decir lo contrario equivaldría a reducir las posibilidades de la mirada atenta y a mermar la riqueza del mundo.

1. Fragilidad

Ya vimos en el primer capítulo que el incremento exponencial del poder técnico ha hecho que empecemos a percibir la fragilidad de la naturaleza. Pero, evidentemente, la fragilidad es una característica de otras muchas cosas, y siempre acompaña a lo humano.

Fijémonos, por ejemplo, en lo que ocurre con las que, en un sentido amplio, podemos llamar «instituciones»: escuelas, hospitales, sindicatos, centros culturales y deportivos... lo que ocurre con la democracia misma, que también puede concebirse como una institución. Instituir significa dar principio a una cosa, fundar algo. En los ejemplos que acabo de citar, las instituciones son precisamente la construcción de algo que ha de facilitar determinados tipos de acción y de proyectos compartidos: transmisión cultural, participación política, asistencia sanitaria... En nuestro vivir cotidiano tendemos a actuar como si muchas de estas instituciones fuesen «desde siempre» grandes y fuertes, pero lo cierto es que también son frágiles, aunque no tanto como cada uno de los mortales que las creamos. A falta de nueva savia y de gente que renueve constantemente el proceso instituyente, se acartonan y petrifican; hasta pueden ir en contra de la idea fundacional; decaen hasta su desaparición. En tiempos de *normalidad*, es fácil olvidarse de los *estados de excepción*, en los que, de la noche al día, se da al traste con todo un sistema de libertades y con cuanto de éstas dependía. Huelga referirse aquí a tantos trágicos trances de la reciente historia europea en los que el belicismo y el racismo genocida abrieron espantosos abismos. A otro nivel todos hemos sido testigos del final de alguna institución o de alguna organización que, tiempo atrás, cuando éramos jóvenes, no pensábamos que pudiera acabarse nunca... La percepción de la fragilidad de las instituciones nos hace más responsables. Saber, por ejemplo, que la democracia no es una posesión llovida del cielo, sino una tarea que hemos de realizar con continuo esfuerzo, cambia mucho las cosas. Pero esa percepción de la fragilidad también lleva a un mayor respeto.

Algo parecido ocurre con las creaciones artísticas. Si lográramos librarnos del avasallador mercantilismo del arte, nos encontraríamos con que igualmente habríamos de custodiar y preservar telas, esculturas, construcciones arquitectónicas... Stefan Zweig escribe en sus memorias: «Así, llegué a reunir, primero en una carpeta y luego en una caja protegida con metal y amianto, manuscritos de obras originales o fragmentos de obras que forman parte de las muestras más imperecederas de la creación humana [...]. Había allí una página de un cuaderno de trabajo de Leonardo [...], las galeradas de toda una novela de Balzac [...], una cantata de Bach y el aria de *Alceste*, de Gluck, y una de Händel [...]. Por supuesto yo no me consideraba el propietario de esas cosas sino tan sólo su guardián temporal. No me seducía la sensación de poseerlas, de tenerlas en mi poder, sino el incentivo de reunir las, de convertir una colección en una obra de arte. Era consciente de que con aquella colección había creado algo que, en su conjunto, era mucho más digno de sobrevivir que mis propias obras». ⁸⁰ Tal vez sea la imagen del fuego (no por su potencia purificadora, sino por la destructora: el fuego que quema, seca, funde y deforma) la que mejor ponga de relieve la vulnerabilidad de todas esas obras.

Fragilidad de la belleza, y respeto debido a esa fragilidad. Es obvio que al visitar el Museo de El Prado, no hay que tocar la tela de un cuadro de Goya sino sólo aproximarnos guardando la distancia –y no solamente por una cuestión de perspectiva, sino para evitar que a esa pintura le pase lo mismo que a la amapola.

Fragilidad de la vida humana: evidentemente, el respeto a la persona humana tiene que ver bastante con su fragilidad; la cual no es exclusiva del recién nacido y aunque no tan extrema como la de éste, nos acompaña durante todo el transcurso de la vida. A merced del infortunio, de la violencia gratuita, de las enfermedades... la fragilidad humana transparece ya en nuestra mirada: abiertos ahora los ojos y, tras breves instantes, cerrados para siempre. Trato respetuoso al otro por su vulnerabilidad; palabras y gestos contenidos o amables... Es obvio que sólo por la vulnerabilidad de lo humano logran tener sus efectos la grosería, la burla y la violencia. Tan importante es este rasgo de la vulnerable fragilidad que cabe considerarlo entre los más importantes en la definición de lo humano: capacidad de ser herido, de sufrir, de pasividad –en sentido literal–. No es sólo la herida física: el llanto, el desconsuelo, la aflicción proceden también de las heridas y del duelo del alma. La mirada atenta, captando esa vulnerabilidad, condiciona un trato adecuado, vigilante y alerta tanto para no herir como para no hurgar en heridas aún no cicatrizadas.

Y –una vez más– ¿qué decir de la fragilidad de este nuestro pequeño mundo llamado Tierra? La idea de la pequeñez de nuestro hogar terrestre es muy antigua. Una de sus versiones, en mi opinión la más bella y sorprendente, es el mítico viaje de Etana al cielo, arcaica leyenda sumeria. Etana se desespera al verse sin descendencia y sin un heredero que pueda continuar su dinastía. El dios Shamash, conmovido por la plegaria de Etana, le sugiere atravesar las montañas hasta llegar a un lugar donde un águila malherida yace dentro de una fosa. Etana efectúa esta travesía y presta sus auxilios al águila. A cambio, ésta ayudará a Etana a llegar hasta el punto más alto de los cielos, donde se halla la planta de la procreación. A medida que, remolcado por el águila, Etana va ascendiendo, la tierra y el mar se presentan cada vez más diminutos a sus ojos, primero, la tierra como una montaña y el mar como un torrente, luego el mar como un cercado de animales y la tierra como un bancal... hasta que llega un momento en que Etana, no divisando ya ni tierra ni mar, pide al águila que le acompañe de nuevo a su ciudad.

He aquí lo que se nos enseña: pequeñez, sensación de estar alejándose demasiado del hogar, miedo y deseo de volver a casa. Nuestro sitio no está en el espacio exterior. Todavía hoy, a pesar de los viajes y las estaciones espaciales y de las numerosas obras literarias y cinematográficas relacionadas con la vida y las aventuras en el espacio, sabemos que nuestro único hogar está aquí, en la Tierra y bajo el cielo. La fascinación por el espacio y por el descubrimiento de nuevos mundos no ha cambiado nuestro sentimiento de que uno solo es el hogar del hombre. Al moderno conocimiento de la estructura del sistema solar y de las dimensiones de la Tierra, y también al conocimiento de las increíbles distancias intergalácticas, se han añadido las fotografías de nuestro habitáculo tomadas desde el espacio y las declaraciones de muchos astronautas coincidentes en señalar su emocionante experiencia de percibir la «belleza, pequeñez y

fragilidad» de la Tierra; casi como actualizando el mito de Etana.

Este panorama hay que tenerlo muy en cuenta para comprender el giro en nuestra forma de entender la biosfera y nuestra situación en ella. A medida que el universo se hace más extraño y más grande, más helado y vacío, y –puestos a metáforas– con *agujeros negros* que se tragan hasta la luz y de *materia oscura* (se nos dice que la materia ordinaria –la que conocemos– sólo constituye el cinco por ciento del universo, porque hay «esa otra cosa» a la que debe también su gravedad: la materia oscura), asistimos a la resurrección de una naturaleza orgánica, compleja y maternal, que acoge en su seno al ser humano. Curiosamente, se ha procedido a una especie de *provincialización* de la biosfera: hoy, cuando hablamos de la naturaleza, nos referimos ante todo a este pequeño mundo formado por la superficie terrestre y cuanto la envuelve. Parece, y es desde luego lo que sentimos, que una cosa sea este nuestro mundo a escala humana y otra muy distinta la inhóspita inmensidad del universo. Esta provincialización ayuda, indudablemente, a advertir los aspectos más acogedores, cálidos y maternales de la naturaleza, y explica las propuestas ecológicas que exigen más responsabilidad para establecer una nueva *alianza*. A que se llegue a este punto ha contribuido también la ya famosa teoría de *Gaia* que James Lovelock formuló a finales de los años sesenta del pasado siglo.⁸¹

No sabemos si esta naturaleza provinciana (tan preciosa y singular) y la vida consciente que en su seno ha aparecido son un resultado de la evolución cósmica o si se trata sólo de una efímera circunstancia casual de un universo intrínsecamente trágico (tal como ya decía Nietzsche: «Que el mundo no es en modo alguno un organismo, sino el caos»),⁸² pero, en cualquier caso, se impone el reconocimiento del valor de este planeta como hogar: pequeño y frágil. La preocupación actual por la explotación de los recursos naturales, por el complejo nuclear y especialmente por sus residuos, por la creciente contaminación atmosférica y el «oscurecimiento global», el calentamiento del planeta, etcétera, procede de la conciencia de esta fragilidad. Insisten también sobre esto los discursos acerca del *riesgo*, que hablan no de un riesgo puntual, sino de un riesgo estructural; no del riesgo inherente a cualquier acción humana (siempre expuesta a la imprevisibilidad del futuro y a la posibilidad del fracaso), sino de un riesgo estructural, propio del modo en que estamos configurando la sociedad y del modo como nos relacionamos con el planeta. Más que el fracaso, el reverso de este nuevo riesgo es la catástrofe o la calamidad.⁸³ Comparto, por supuesto, este tipo de preocupaciones, pero como el riesgo estructural es, más bien, una consecuencia, no creo que debamos centrarnos en él. Es decir: la cuestión moralmente relevante no es cómo afrontemos el riesgo, sino la de cómo, percibiendo atentamente la fragilidad, debemos actuar (y protagonizar configuraciones sociales) de otra índole que las actuales. Porque, primero, no todo el mundo es consciente de este riesgo; y, segundo, en Occidente se da también un proceso de adaptación a este factor estructural: la gente se habitúa a un riesgo hipotético y futuro, ya que, de momento, vive bien... Así, por ejemplo, es obvio que los recursos naturales son finitos y que ahora estamos explotando a marchas aceleradas lo que se produjo a lo largo de millones de años. Y, sin embargo, vivimos *como si* no fuera

este el caso. ¿Comodidad o falta de atención? ¿A qué distancia tiene que estar una fecha para que empecemos a preocuparnos de verdad? ¿Cómo conseguir que la percepción de la fragilidad sea lo bastante profunda para que provoque un viraje importante de nuestra nave?

Sobre la cuestión de la fragilidad, hay que hacer una última observación. Más de una vez se ha solido argumentar considerando como sujeto de atención moral a todo ser capaz de sentir y de experimentar dolor. En consecuencia, no sólo los humanos mereceríamos algún tipo de respeto, sino también los (otros) animales. Aunque en la actualidad haya cierto abuso oportunista al hablar de los derechos de los animales, es indiscutible que nuestra actitud y nuestro trato para con ellos (aparte la necesidad de alimentarnos) *han de* ser coherentes con su capacidad de sentir, es decir, con su *vulnerabilidad*. Personas y animales (ignoro si todas las especies de éstos, pero ciertamente muchas de ellas) compartimos la capacidad de sentir dolor, a lo que llamamos vulnerabilidad, que es otro nombre de la fragilidad. Si frágil es lo débil, lo que puede romperse o estropearse, vulnerable es lo que puede ser afectado, herido. La fragilidad incluye la vulnerabilidad, aunque también cabe tomar ambos términos como sinónimos.

Vulnerabilidad de las personas humanas, vulnerabilidad de los animales, fragilidad de nuestras instituciones, fragilidad de las obras de arte, fragilidad de nuestro pequeño planeta (o vulnerabilidad de *Gaia*)...

A buen seguro que algo tendrá que ver el respeto con este rasgo. Un ejemplo sacado de un contexto cotidiano: una mañana de un día cualquiera en un tren de cercanías que se dirige a la ciudad. Uno de sus vagones está mayoritariamente ocupado por jóvenes estudiantes de bachillerato con dos de sus profesoras también jóvenes. En una estación suben dos personas mayores. Alguien se levanta para ceder el asiento a una de ellas. Pero nadie más lo hace: ni los estudiantes ni las profesoras. *Han mirado, pero no han visto nada*. Seguro que puede hablarse de problemas de educación, de egoísmo y de individualismo, de falta de valores, de falta de deliberación moral... pero creo que, ante todo, lo que hay es una incapacidad para percibir y una ausencia de esfuerzo por ver. ¿Vio alguien realmente la *debilidad* y la *vulnerabilidad* de aquella abuela que tuvo que aguantar de pie durante casi tres cuartos de hora? Sospecho que no, que nadie fue capaz de captar lo que la situación les ofrecía y que, en ese caso, les exigía. De haberlo captado habrían sido respetuosos.

2. Cosmidad

Por lo dicho hasta aquí, podría pensar alguien que la propuesta de la ética del respeto es más bien un apelar a la no intervención o a una intervención mínima en nuestro entorno natural, lo mismo que ciertos planteamientos ecologistas (inspirados algunos en filosofías orientales como el taoísmo). Pero no es así de ningún modo, puesto que la ética del respeto no presupone, en absoluto, una opinión negativa ni necesariamente pesimista sobre la capacidad técnica del ser humano.

La idea de *cosmicidad*, que a continuación detallo, puede ayudar bastante a dejar claro este punto, pues representa tanto un *factor que induce al respeto*, como la *capacidad técnica* de que los seres humanos estamos dotados.

Admiración y miedo, placer y angustia, serenidad e inquietud..., los sentimientos del hombre ante el espectáculo global de la naturaleza y del universo oscilan entre estos extremos. En particular, la contemplación del cielo en una noche clara ha sido motivo tanto de inspiración poética (Shakespeare llamaba a las estrellas «candelas de la noche»), y abundan los motivos relacionados con la paradójica clarividencia de la noche oscura) como de observaciones más sistemáticas, que están en el origen de la astronomía. La inmensidad de la cúpula celeste se ha visto, a veces, como mansión de los dioses, como límite del mundo... pero también y muy especialmente como paradigma de *orden* y *armonía*, fuentes de serenidad. Digo que ésta ha sido una manera de *ver*, no que *sea así* (lo que hay en realidad son centenares de miles de galaxias alejándose unas de otras y, en su interior, grandes explosiones: cada estrella, en vez de ser un pacífico faro del cielo, es una bomba con temporizador o, ya, un motor en llamas). Aquí, sin embargo, nos interesa la imagen multiseccular del cielo tachonado de estrellas o, lo que viene a ser lo mismo, *nuestro sueño*. Al decir de Bachelard: «El mundo es tan majestuoso que nada sucede en él: el mundo reposa en su tranquilidad. El soñador está tranquilo frente a un agua tranquila. Sólo se puede profundizar en la ensoñación soñando ante un mundo tranquilo. La *tranquilidad* es el ser mismo del mundo y de su soñador».⁸⁴ Todavía vemos y todavía soñamos un mundo tranquilo, y, a la vez, es ese mundo tranquilo el que nos permite soñar.

Precisamente el significado del vocablo *cosmos* es «orden», y se dice del universo en tanto que éste presenta una magnífica ordenación, consistente en que los centenares de puntos luminosos describan, con movimiento uniforme, trayectorias circulares. Así pues, *cósmico* es equivalente o muy cercano a armonioso, ordenado, equilibrado, ajustado, etcétera, y tiene una utilización como adjetivo (se atribuye a cosas y a situaciones), para pasar a sustantivo cuando queda asignado al universo precisamente debido a su tan singular armoniosa y ordenada apariencia. Hay pocos adjetivos tan positivos como éste, lo cual se pone perfectamente de manifiesto al traer a cuento su antónimo: lo *caótico* (junto con el sustantivo *caos*). Etimológicamente *caos* significa «abismo», y fue utilizado en algunos escritos de la literatura griega para indicar el espacio inmenso y tenebroso que existía antes del origen de las cosas.⁸⁵ Para referirse al caos, se utiliza la imagen del abismo y sus circunstancias: caída, falta de cualquier punto de agarre y de orientación,

total imposibilidad de acción, oscuridad...⁸⁶

Lo abismal de lo caótico –valga la redundancia– es la total imposibilidad de cualquier determinación, definición, relación, conocimiento... Cada una de estas acciones supone ya una cierta cosmicidad. Y, naturalmente, lo abismal de lo caótico tiene que ver con la muerte, no con la vida. Tal vez sea por un presentir el caos como permanente posibilidad, por lo que el hombre siente gozo al percibir cosmicidad y al sentirse o situarse en ella. En efecto, la contemplación de la cosmicidad no es sólo fuente de un sentimiento estético, tiene que ver también con el agradecimiento por encontrarse en una situación favorable a la vida, quizás con la vaga conciencia de que esto podría no ser así y de que siempre acecha la amenaza de la destrucción.

Todo esto dice mucho sobre el respeto a las armonías –las cosmicidades– naturales. Por suerte, vivimos más en lo cósmico que en lo caótico (bastaría quizás con decir: ¡por suerte vivimos!). Sólo que, ya demasiado acomodados y algo inconscientes, tendemos a no valorar –ni agradecer– bastante la cosmicidad de la situación humana. La ya citada teoría de *Gaia*, así como otros temas relacionados con la ecología, están desempeñando el papel adicional de recordatorios del respeto y agradecimiento debidos a las cosmicidades que nos admiran, que nos acogen, y que nos mantienen –por lo menos provisionalmente– a resguardo de las caóticas profundidades abisales.

No es que haya que creer en una perfecta armonía de la naturaleza. Además de lo que para los seres humanos suponen las «calamidades naturales»: terremotos, sequías, inundaciones... está, por ejemplo, y relacionado con el tema de la «evolución», está –digo– la cuestión de la supervivencia de los más fuertes a costa del sacrificio –de la masacre– de los débiles y, personalmente, tengo serias dificultades para *ver* en esto armonía alguna. Con todo, en nuestra casa terrestre *somos capaces de ver y experimentar* armonías y cosmicidades que, siempre *parciales y provisionales*, son el regalo y la condición de la vida misma; lo armonioso del horizonte que contemplo, del árbol que elevándose hacia el cielo hunde sus raíces en la tierra, de los elementos que circundan el jugar de los niños en el parque, del propio rostro de uno de esos niños... Todavía valoro más estas cosmicidades cuando circunstancias adversas impiden percibir las. Nuestro mundo viene a parecernos, en definitiva, como una mezcla de cosmicidad y caos (con un predominio de la primera sobre el segundo), y siempre *para* nosotros puesto que el ser humano no es el simple espectador pasivo, sino que está implicado en la constitución misma de la armonía –el espectador también configura.

Ahora bien, he aquí que la idea de cosmicidad también es adecuada para definir la *dimensión técnica de la condición humana*. Partamos de una obviedad: no sólo somos capaces de atender (admirar, agradecer y respetar) a lo que se nos presenta como cósmico, sino que tenemos la capacidad de *ordenar, de producir cosmicidad*, lo que, en este sentido, nos permitiría hablar del ser humano como ser *cosmopoiético* (literalmente, hacedor de cosmos). El ser humano es capaz de modificar sustancialmente su entorno, *ordenando y forjando situaciones cósmicas*. ¿Acaso la casa, la ciudad o la tierra de cultivo no son ejemplos de ordenaciones, de cosmicidades? La actividad técnica es la creación de un orden con una determinada finalidad: la casa para disponer de un espacio

para el recogimiento, el descanso y la intimidad; la ciudad para facilitar los intercambios económicos, culturales...; las tierras de cultivo para asegurar el sustento...

Según como se tome, la idea de *cosmopoiesis* puede incluir muchas de las actividades humanas. Ejemplo especialmente privilegiado es el de la medicina. Ya los griegos habían pensado la salud como un estado de armonía, la enfermedad como un desequilibrio y la medicina como una técnica para restablecer el equilibrio perdido. Pero los griegos no sólo hablaban de la salud del cuerpo, sino también de la del espíritu; de ahí su tan conocida expresión «cuidado del alma». El alma, como el cuerpo, se desequilibra cuando uno de sus elementos o una de sus partes está en demasía o, por el contrario, en defecto. La medicina del cuerpo y el cuidado del alma intentarán restablecer las cosas dando la justa medida, buscando la proporcionalidad, el equilibrio, la cosmicidad. Al cuidado del alma se le llamaba también *filosofía*. Por eso, antes que una serie de teorías y sistemas explicativos de la realidad, la filosofía debe entenderse como una manera de orientar nuestra vida, de ordenarla, de hacerla más armónica. El saber filosófico respondería a la pregunta: ¿Cómo hemos de vivir?, en el sentido de: ¿Cómo podemos alcanzar una vida justa y armoniosa?

Aparte de estos dos ejemplos tan emblemáticos, hay multitud de otras actividades cosmopoiéticas, algunas tan simples como el ordenar de los utensilios en la cocina o los libros en la biblioteca, y otras más abstractas y complejas como son las de la política y las leyes, que buscan poner en orden la vida colectiva. Pero ahora centremos la atención en las actividades propiamente técnicas (construir, fabricar, cultivar...).

El hombre es el ser que, en vez de adaptarse sin más al mundo dado, construye un mundo nuevo (artificial-cultural) sobre el anterior; en vez de sólo adaptarse a los órdenes y equilibrios dados (llamados naturales) proyecta y edifica situaciones y condicionamientos nuevos, construye *mundo*, construye *cosmicidad*, según sus parámetros propios. El papel de la técnica es el de la edificación de un mundo sobre un mundo. Ahora bien, este esquema no debe engañarnos respecto a la relación entre lo dado y lo construido; no simplifiquemos las cosas. ¿Qué relación hay entre la *cosmicidad* construida por los humanos y la del mundo natural? Ciertamente que ya algunos mitos griegos expresaban la irrupción y la profanación que la técnica suponía en relación con la naturaleza. En algún momento, el coro de la *Antígona* de Sófocles indica cómo, efectivamente, la técnica se podía concebir –¡ya entonces!– como violadora del orden cósmico. También la figura de Prometeo es interpretable en este sentido. Se trataría, eso sí, de una violación cuya finalidad era crear un hogar humano, un habitáculo, un lugar donde el hombre pudiera vivir y desarrollarse como tal. La *ciudad* es, por antonomasia, este espacio humano. Con tal enfoque, cabe entender que el ser humano se hace a sí mismo frente a la naturaleza; ciertamente, no es él el creador de la vida, pero sí quien la construye como vida humana (lo que también podría decirse de este modo: la capacidad técnica la ejercita el ser humano al servicio de la libertad, para salir de la necesidad de la naturaleza).

Sin embargo, las cosas son aún más complejas. Incluso reconociendo cierta contraposición de la cosmicidad humana con la intemperie de la naturaleza, es de justicia

señalar, primero, que muchas veces hay complementación y subordinación (se construyeron los pueblos cerca de los ríos, en las faldas de los montes...); y segundo, que también muy a menudo las acciones humanas han tomado como modelo la cosmicidad natural. Así, por ejemplo, el cultivo de la tierra se ha hecho desde siempre siguiendo las orientaciones de la naturaleza, del cosmos, del cielo estrellado: «Luego que se oculten las Pléyades, las Híades y el forzado Orión, acuérdate de que empieza la época de la labranza»; lo mismo que la recolección del fruto: «Cuando Orión y Sirio lleguen a la mitad del cielo y la Aurora de rosados dedos pueda ver a Arturo, ¡oh Perses!, entonces corta y lleva a casa todos los racimos», se lee en uno de los textos más antiguos de la literatura griega.⁸⁷ Y, evidentemente son muchas más las cosas que se han hecho guiándose por la naturaleza, no tan sólo el cultivo de la tierra. ¿En cuántas de nuestras actividades no nos sirve aún de punto de referencia la armonía natural? En la antigüedad, destaca esto sobre todo en el ámbito de la política, para la que fueron indiscutible paradigma la armonía y el equilibrio naturales. Si examinamos las fuentes chinas más antiguas, o las inscripciones de Egipto, Babilonia, Asiria o Persia, por todas partes hallamos el orden del Imperio interpretado como una representación del orden cósmico en el medio social humano. El Imperio se concebía como un cosmos analógico, un pequeño mundo que reflejaba el orden del mundo grande que lo contenía. En este esquema se inspiró el planteamiento platónico, pero una vez más hemos de ser cautos ante la complejidad del asunto: en *La República*, la relación fundamental se establece entre el *cosmion* de la polis y el del alma, siendo este segundo el verdadero protagonista: el auténtico orden político se funda en el orden del alma. En el campo de lo político – aunque no sólo en él– hemos de afinar bien nuestra percepción, pues a veces, bajo la apariencia de un orden muy fuerte, sólo se esconde rigidez, decadencia y caos: en esa pseudocomicidad han consistido las tiranías de todos los tiempos. Hoy, tenemos la opinión de que el mejor orden político es el democrático, mas esto no significa que ya podemos contar con haber hallado la solución definitiva al problema político: el orden democrático es siempre un horizonte hacia el que dirigimos nuestro esfuerzo y no una posesión en la que relajarnos y reposar plácidamente.

Hay algo que caracteriza muy en especial a los órdenes de creación humana y no aparece del mismo modo en los órdenes naturales. Todas las cosmicidades hechas por el ser humano están sometidas al desgaste, a la decadencia y a la desaparición. Aunque la realidad entera del universo corre la misma suerte a causa del principio de entropía, sin embargo, lo que nosotros más *experimentamos* es la decadencia de lo humano; todas nuestras creaciones llevan la marca de nuestra condición *mortal*. Desde el primer día, la vida está amenazada por la muerte y, en el mejor de los casos, el envejecimiento se produce gradualmente y la muerte llega cuando se ha vivido ya algún tiempo. Y no sólo nosotros, las personas, sino que todo lo humano está sometido al desgaste del tiempo: agriétanse los muros, se apolillan las ropas, se oxidan y desgastan los utensilios... Dado que la realidad conlleva decadencia y desgaste, el ser humano no sólo debe crear y construir cosmicidad, también debe procurar *mantenerla*. Hay que remplazar las tejas, reparar las máquinas, proteger los cristales, lavarnos la cara (también hay quien usa

cosméticos, aunque muchas veces disimulan más que reparan, por lo que más bien habría que llamarlos *disimuladores*)... El campesino toma un pedazo de tierra yerma, corta y arranca los matorrales, aparta las piedras, labra las hazas, planta cepas y, así, obtiene un viñedo, pero sabe muy bien que, después de conseguir este primer orden, deberá esforzarse por mantenerlo, pues las lluvias harán surcos en el suelo, crecerán las «malas hierbas», habrá que podar cada año las cepas... Por todo esto el campesino deberá acudir regularmente al majuelo para cuidarlo. Gran parte de nuestras energías la hemos de gastar en una constante lucha contra la decadencia; el mítico Cronos, personificación del tiempo, devora a sus propios hijos. Pues bien, la técnica es una especie de resistencia contra el desgaste del tiempo. La verticalidad del mundo construido, como la verticalidad de la vida misma, está amenazada por el hundimiento y la caída —«al final, todo cae», decía un viejo pastor—. Por eso, hemos de esforzarnos por mantenernos en pie y por mantener en pie las cosas: el mortal y sus obras. (Aunque hoy día se está dando en cuanto a nuestras obras un cambio importante: tradicionalmente, los productos, fabricaciones y construcciones del *homo faber*, aun siendo percederos, lo habían sido mucho menos que la corta vida de sus autores, mientras que, en la actualidad, cada vez es mayor la cantidad de productos técnicos que resultan muy poco duraderos. ¡No parece sino que la técnica esté abandonando su secular lucha contra el tiempo para convertirse en su aliada!)

Dos consideraciones más sobre el tema del declive: primera, ¿por qué los seres humanos nos esforzamos en continuar ordenando si, en última instancia, todas las cosmidades están condenadas a la desaparición? La respuesta es un tanto obvia: nos esforzamos en ordenar y luego en mantener lo ordenado porque, *mientras esta cosmidad se mantenga, dará sus frutos*: el viñedo dará uva y la uva vino; las casas darán cobijo; los vehículos, la posibilidad de transportar mercancías; las instituciones, servicios... Y cabe añadir, aunque como algo independiente, un factor relacionado con la dimensión religiosa: el ser humano experimenta satisfacción y gozo ante lo cósmico (ante los cosmos que se le presentan y los que él mismo construye) por los frutos que obtiene de ellos, pero así mismo por el simple hecho de encontrarse en una situación armoniosa, lo cual puede llevarle a *esperar una cosmidad libre de toda amenaza y decadencia*. La esperanza religiosa tiene que ver con eso; con lo que sabemos que es fugaz y, sin embargo, lo quisiéramos eterno.

Relacionado con el tema de la decadencia, hay aún otro aspecto igualmente obvio y que da pie a la segunda de las consideraciones anunciadas: hemos visto que cabe entender la capacidad técnica como cosmopoiesis, pero, de facto, puede realizarse como todo lo contrario; es decir, la técnica se despliega como transformación del mundo con la finalidad de dar lugar a cosmidad y armonía, pero muchas veces llega, por el contrario, a hacerse cómplice del caos: en forma de guerra y destrucción o, menos trágicamente, en la de *complicación y confusión*. De modo que *la cuestión no está en si transformación técnica o no, sino en qué tipo de transformación efectuamos*. ¿Trabajamos en dirección a un mundo más armónico y cósmico o hacia uno más complicado y confuso? Mientras que el cosmos es *plural*, el caos connota máxima indiferenciación (por eso las

cosmogonías son, generalmente, génesis de un cosmos diferenciado –valga la redundancia– a partir de un supuesto caos originario, o de la originaria confusión); la cosmicidad es, más bien, diferencia y simplicidad, y todo proceso de indiferenciación y de complicación va hacia lo caótico. También la palabra *entropía* sirve para indicar este proceso de mengua de la diferenciación y mayor homogeneidad. Si se es pesimista con respecto a las vías en las que se ha comprometido la civilización contemporánea, se suscribirán observaciones como la de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*:⁸⁸ los hombres hemos venido destruyendo nuestro mundo y ahora sólo nos queda ya destruirnos a nosotros mismos, ser nuestros propios depredadores. Y, con un ingenioso juego de palabras, el viejo antropólogo aventura que la antropología, ciencia del hombre, culminará en la «entropologie» (en francés), o sea, en ciencia de la entropía, de la extinción. Desde luego, no hace falta compartir el juicio de Lévi-Strauss para reconocer que la complicación es una característica bastante notoria de nuestro mundo, y con sólo eso es ya suficiente motivo para que estemos preocupados. Fijémonos en que una cosa es la *complejidad* y otra la *complicación*; de la primera a la segunda hay cierto degradamiento. La complicación es como un innecesario plus de complejidad, un síntoma de proceso insensato, gratuito, artificioso. Y, sobre todo, es preocupante como síntoma de un proceso de progresiva degradación, ya que después de la complicación viene ya la *confusión*. A mi entender, las amenazas que sobre nuestro tiempo se ciernen no son sólo las de que sobrevengan terribles catástrofes, sino las de que impere la confusión. Esta amenaza ya se está haciendo, en parte, realidad: la complicación está configurando –o mejor, desconfigurando– nuestro mundo, a tal extremo que la responsabilidad social y política que principalmente nos incumbe es la de hacer frente a esta complicación, y la mayor irresponsabilidad sería que todos nos sumáramos a ese proceso. En estas circunstancias, el pesimismo consiste en el presentimiento de que la confusión no tiene salida, de que el enredo es ya irreversible y sin solución, de que después de la confusión no seremos ya capaces de alcanzar ningún tipo de cosmicidad, sino que nos sumiremos en la más honda degradación, en una noche amorfa y atáxica.

Independientemente de lo optimista y esperanzado o pesimista que seamos cada uno, lo cierto es que la complicación y la confusión forman parte de nuestro mundo actual y, ante esto, sólo cabe o el consentimiento a la decadencia (consentimiento conciente o consecuencia de la banal distracción en la que estamos inmersos), o el esfuerzo por invertir la tendencia (de lo caótico a lo cósmico). Para esto, lo que ante todo se requiere es esfuerzo en y para comprender. Las posibilidades de mejorar una situación dependen mucho del grado de lucidez que sobre la misma se alcance. Lo segundo que se requiere es tenacidad y paciencia; la violencia y la guerra no son nunca solución a la complicación. La única forma de deshacer un enredo es buscar las puntas de los hilos y tirar de ellas con cuidado. Más que nada es preciso dar tiempo al tiempo con vigilante y con prudente constancia en el esfuerzo por mejorar la situación.

Hasta aquí, pues, hemos definido la técnica como cosmopoiesis, y, en el trasfondo, hemos insinuado la idea de que la contraposición decisiva no es la de natural-artificial, sino la de cósmico-caótico. Y así se han de respetar no sólo las cosmicidades naturales

sino también las técnicas y las artísticas.

Si al ir de paseo por el campo encuentra uno el nido de algún pájaro, por ejemplo uno de tordos, que es una media esfera hecha con cientos de ramitas y de hierbas secas, no lo va a pisar, ni lo destrozará con un golpe de bastón... más bien su mirada se entretendrá admirando ese pequeño cosmos, hogar de los polluelos. Aunque tal vez en dosis homeopática, aquí hay ya algo de respeto. También el bosque es un cosmos, es vida, cobija la vida y es cómplice de la nuestra. Se requiere mucha falta de atención, mucha frialdad o mucho odio acumulado para, premeditadamente, prender fuego a un bosque.

El viejo lienzo de un pintor puede ser respetado por su fragilidad, pero también, naturalmente, por su belleza, por su armonía. Así, por ejemplo, comparto con muchos la admiración por uno de los últimos cuadros de Rembrandt: *El retorno del hijo pródigo* (1669), que se encuentra en el Ermitage de San Petersburgo. Me emociona la forma de tratar el tema. A diferencia de otro que el artista pintó en su juventud, el protagonista de este cuadro no es el hijo sino el padre, que acoge en sus brazos al joven harapiento, cuya miseria queda totalmente absorbida en ese abrazo. Extraordinarios claroscuros; una luz inunda el rostro del anciano, que dirige la mirada hacia abajo. Ignoro la cantidad de cosas que un buen crítico de arte podría comentar de este cuadro, pero, de lo que estoy seguro es de que uno de sus principales valores es la armonía que expresa, convergencia, a su vez, de distintas armonías: la cromática, la de las luces y las sombras y, sobre todo, la de las figuras del padre y del hijo. Mi respeto es respeto a esa excelente belleza armoniosa, a la sublimidad de esa belleza. Ante ella mi ánimo se inclina.

El respeto a la cosmicidad dimana de estos dos focos: *la belleza y la alianza con la vida*; la belleza de la cosmicidad o la cosmicidad de la belleza y la alianza que la cosmicidad mantiene con la vida.

3. Secreto

En uno de los libros del Zhuangzi hay una historia que habla muy imaginativamente de la «utilidad de ser inútil». Un carpintero y su aprendiz pasan junto a un gigantesco roble que era tratado por la gente de aquel pueblo como el espíritu del lugar. El carpintero pasa sin hacerle caso alguno, pero el aprendiz, que sí se ha detenido contemplando tan magnífico ejemplar, le pregunta al maestro por qué no ha considerado la posibilidad de aprovecharse de su madera. El carpintero le responde que ese árbol es inútil, de mala madera y que para nada es de provecho. Ya de regreso a casa, una noche el carpintero soñó con el roble, que le decía: «Largo tiempo ha que busco la inutilidad total, a pique he estado de morir bajo el hacha, y ahora por fin he logrado alcanzarla: en eso estriba mi grandísima utilidad. De haber servido para algo, ¿hubiera podido alcanzar este tamaño? Además, tú y yo somos cosas, ¿cómo podría, pues, una cosa juzgar a otra? Un inútil como tú, que pronto has de morir, ¿cómo puede saber si soy un árbol inútil?». ⁸⁹

Entre las cosas que de este relato podrían comentarse, dos hacen aquí más al caso: el gran roble, tras su aparente inutilidad, guarda un *secreto*, su secreto, y este secreto es él mismo, el árbol. Su intencionada apariencia de inútil busca distraernos para así salvarse... Una pregunta queda abierta: ¿Qué ocurriría si alguien no se dejase llevar por la primera apariencia y prestase más atención? ¿Acaso advirtiendo la utilidad se aprovecharía del árbol, o tal vez, con más atención, llegaría a ver que el auténtico secreto consiste precisamente en que el árbol sea capaz de guardar un secreto?

El segundo aspecto del texto que merece aquí subrayarse es la referencia del árbol a los límites del conocimiento del mortal y a sus vanas pretensiones; advertencia casi vecina a las de Pascal: «Porque, veamos, ¿qué es el hombre en medio de la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un término medio entre la nada y el todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, y es tan incapaz de ver la nada de donde le sacaron como el infinito en el que está sumido». ⁹⁰ Además de poner énfasis en los límites del conocimiento, también habla Pascal del *secreto*...

Para lo que quiero indicar me parece adecuada la palabra «secreto», pero también la de «misterio». Ambas remiten a lo oculto y a lo que no se puede conocer, el secreto con el matiz de ser algo separado, reservado cuidadosamente. El que haya optado preferentemente por «secreto» no es debido a que *sepa* que hay *alguien* que lo guarde; tal vez no haya *nadie*...

Hay algo así como un secreto en las personas y también en según qué cosas y situaciones de la vida, algo así como una profundidad insondable, un sentido inalcanzable. Para justificar esta idea hay que referirse a los límites del conocimiento; pero ésta es una cuestión no meramente epistemológica, sino también, por decirlo de algún modo, ontológica; es decir, no se trata sólo de *opacidad gnoseológica* sino también de *riqueza ontológica*.

Quizás aclare un poco lo que quiero indicar con el término *secreto* extrapolando una

frase de Adorno: «La normalidad es la enfermedad de nuestro siglo»⁹¹ —y la del nuestro—. El dominio de la normalidad tiene dos vertientes, siendo una de ellas la que más me interesa aquí. La primera se parece a lo que también había argumentado Ortega al contraponer a la masa con cierta aristocracia de la inteligencia; la segunda vertiente abarca el conocimiento *normal* de la realidad y la hipótesis o la *promesa de transparencia*. El dominio de la normalidad coincide con la ausencia tanto de lo excelente (lo que sobresale por bondad, mérito o estimación), como de lo admirable (por extraordinario, por sorprendente, por inesperado) y de lo misterioso (lo no explicable, ni comprensible). Resulta además que, lo mismo que en su acepción médica, lo normal es de cariz positivo, a diferencia de lo patológico: cuando se dice que la conducta de ciertas personas es normal o que algunas cosas que ocurren son normales, se entiende que está bien que así sean.

Dentro del campo del conocimiento, podemos hablar del *conocimiento normal* de las cosas, el cual se debe, cada vez en mayor proporción, a la divulgación científica. En este tipo de normalidad es muy raro que quepan los secretos; ahí, esta palabra suena extraña, alude a lo esotérico, a lo sectario o a lo que no es de fiar. Pero lo que aquí deseo es justamente lo contrario: poder utilizar la palabra *secreto* sin el lastre de esas asociaciones. Y, una vez más, el secreto para percibir el secreto consiste en esforzarse para prestar atención.

Secreto y misterio no significan lo mismo que problema. El problema puede ser resuelto; secreto y misterio, como aquí los empleamos, no serán nunca objeto de resolución. El problema es algo objetivo, en el sentido casi literal del estar delante, del hacer frente; en cambio, el misterio y el secreto son, más bien, algo que le afecta a uno, que le implica, respecto a lo cual se encuentra uno comprometido. Así, con relación al todo del mundo, uno queda como envuelto, sumergido; algunos autores han hablado muy expresivamente del «sentimiento oceánico», que no es exactamente la admiración ante algo, sino el sentimiento de una copertenencia al mundo.⁹² Pero el secreto está también en las cosas sencillas y concretas, como en el árbol citado, o en el camino del campo del que habla Heidegger, y siempre se trata de algo que le afecta a uno más allá de su estar como objeto; el árbol se le aparecía en sueños al carpintero, y el camino *entra en el hombre*: «Lo sencillo encierra el enigma de lo que permanece y es grande. Entra de improviso en el hombre y requiere una larga maduración».⁹³ Naturalmente, otro ejemplo privilegiado lo tenemos en la experiencia del otro: si realmente no se le toma como objeto, sino como persona, su presencia me alcanza (no es sólo que yo pueda mirarla, es sobre todo ella la que, mirándome, me interpela y me abarca). La presencia del otro guarda un secreto.⁹⁴ Claro que una mirada poco atenta siempre puede degradar la presencia y el misterio rebajándolo a mero problema o ni siquiera a eso.

Ver las cosas así no significa menospreciar el conocimiento científico o considerarlo inadecuado, sino reconocer sus límites, y los límites que en general tenemos en nuestra penetración del misterio de la realidad. Por eso, incluso siendo aliados y admiradores del conocimiento científico, hay que oponerse a la ideología reduccionista que a menudo se

difunde mediante él. «Esto no es más que...», es una de las expresiones que mejor ilustran tal ideología. Que aquel árbol no sea *más que* un conjunto de células... o que hasta el mismo pensamiento humano no sea *más que* una enorme red de conexiones neuronales... son maneras de reducir y de no advertir el secreto. La corrección es muy simple, bastaría con decir que «el árbol es un conjunto de células», o que «el pensamiento tiene que ver con un conjunto de conexiones neuronales», con lo que no se pretende agotar su realidad, ni se impide que podamos advertir su secreto.

La ideología reduccionista se prolonga en la promesa de la transparencia, es decir, en la de la idea de que, con el tiempo, lo vamos a ir conociendo *todo*. Este emplazamiento huye de las encrucijadas más fundamentales, como lo es la de la interioridad. El secreto no está sólo en lo otro, también está en uno mismo, en lo más profundo de uno mismo, en la inmensidad íntima. ¿O acaso puede decir alguien, y ser así, que se entiende del todo a sí mismo o que es totalmente transparente respecto a sí mismo? Lo más hondo del ser humano, a lo que también se ha llamado ipseidad, guarda un secreto; secreto, en el mejor de los casos, detectado pero nunca absolutamente dilucidado. El respeto no osa mirar cara a cara la propia ipseidad; de ahí que se contente, como los prisioneros de la caverna, con la visión de su imagen reflejada. Sólo penetra un poco en la esfera de la ipseidad, pero no le está permitido penetrar hasta el centro, porque el centro es verdaderamente otro. Ya dijimos antes que, para evitar malentendidos, no conviene abusar de la palabra *sagrado*. Sin embargo, aquí viene a cuento, porque la característica fundamental de lo sagrado consiste, como el secreto, en *ser aparte*, en constituir un *mundo separado* por estar investido de un *valor intangible*. Lo sagrado implica una «ruptura de nivel ontológico» y alude a una trascendencia más allá de su expresión inmediata en un objeto o en un lugar. Tal nivel ontológico nuevo supone en lo sagrado un género de realidad más consistente y pleno que las realidades que conocemos del mundo profano. Lo que es aparte no hace falta que esté lejos, puede estar en este mismo mundo, pero aun aquí, es algo otro. «Sagrado» es otro nombre del secreto.

Los sentimientos más fuertes de nuestra existencia tienen que ver con lo secreto. Si una droga pudiese anestesiar la conciencia de tal manera que ya no sintiese más esta separación que la hiere, esta profundidad que la inquieta, el ser humano quedaría curado de su humanidad. Se lo habría librado de la esperanza a la vez que de la desesperación.

A las promesas de transparencia les convendría una cura de humildad. Como decía Kant, lo que más nos interesa es lo que menos conocemos –y conoceremos–. Aparentemente, la civilización tecnocientífica se caracteriza por un creciente dominio de la situación. Desciframiento y control: con estas dos características se está presentando el conocimiento actual del genoma humano. Y, desde luego, es desciframiento y es ya un cierto control. Afortunadamente, con el auge del control se podrán evitar algunas enfermedades muy graves. Bienvenidas sean todas las aplicaciones terapéuticas derivadas de este conocimiento. La cuestión no es ésta, sino, como siempre, la medida con que deben presentarse las cosas. Nadie crea que en el desciframiento del genoma está la respuesta a nuestros más graves interrogantes, ni a nuestros más profundos sentimientos. El secreto de la fuente va a permanecer: siempre será más lo que nosotros expliquemos

del genoma que lo que el genoma explique de nosotros.

Por definición, sabemos poco o nada de lo secreto y misterioso. Sabemos, eso sí, que es muy importante y que es lo que más nos interesa, por lo que no podemos dejar de hablar de ello (a pesar del consejo de Wittgenstein de que «sobre lo que no se puede hablar, mejor guardar silencio»). En buena medida, la filosofía es ese paradójico intento de hablar de lo que –casi– no puede hablarse: discurso al límite, en zona fronteriza.

El secreto y el misterio del mundo, de las cosas sencillas, de las personas, de uno mismo... nos obligan a adoptar una actitud respetuosa. Respeto por lo que no alcanzamos a conocer, respeto por lo que se mantiene como secreto y que constituye la auténtica densidad de lo otro, de los otros y de nosotros mismos.

Una vez hecha la caracterización de estos tres rasgos y ya con una mirada más de conjunto, cabe hacer finalmente algunas observaciones: por de pronto, que *fragilidad*, *cosmicidad* y *secreto* son términos expresamente *vagos*, siendo no obstante esta vaguedad más una virtud que un inconveniente. La realidad es demasiado rica como para querer encerrarla entre las rejas de rígidas determinaciones. Además, aunque los rasgos lo son de las cosas, el sujeto que los percibe también los configura. La mirada atenta es configuradora, así que ¿cómo limitar con precisión el universo del respeto? Eso significaría algo así como limitar nuestra capacidad de atender. Por si fuera poco, no olvidemos que en ningún momento se ha pretendido aquí que no haya otros rasgos relacionados con el respeto y distintos de los mencionados. Lo que se ha afirmado es que estos tres rasgos sí lo están.

Fragilidad, cosmicidad y secreto se dan plenamente en el ser humano; por lo que se entiende que el respeto se dirija en especial a las personas e incluso que algunos autores lo hayan restringido sólo a este ámbito. Pero hemos visto que los citados rasgos también pueden atribuirse a animales, cosas, situaciones... de modos distintos y quizás con distintas gradaciones, y no necesariamente los tres a la vez...

En lo nuclear del respeto –y también de una teoría del respeto– se nos muestra ya una estructura dual, por un lado el movimiento de la mirada atenta; por otro, la profundidad de la realidad misma, expresable a veces con los términos citados. El respeto resulta ser una de las mejores traducciones de la riqueza de la situación humana.

Notas al pie

79. Considero que el respeto a las cosas o a los animales no es un respeto que se derive del respeto debido a lo humano. En cambio, según Kant: «Ningún ser humano debe destruir la belleza de la naturaleza, pues aun cuando él mismo pueda no seguir necesiéndola, otras personas pueden todavía hacer uso de ella; así, aunque no haya que observar deber alguno hacia las cosas consideradas en sí mismas, hay que tener en cuenta a los demás hombres» (Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona: Crítica, 2001, p. 290).

80. Zweig, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2001, pp. 383-386.

81. Lovelock argumentó que la biosfera es una entidad reguladora dotada de capacidad para preservar la salud de nuestro planeta controlando el entorno físico-químico. Es *como si* la biosfera fuese un organismo vivo, y no sólo el conjunto de los seres vivos en su espacio natural. Ahora bien, cualquier organismo vivo es un todo, una unidad compleja, un equilibrio. Cfr. Lovelock, J.E., *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Barcelona: Orbis, 1986; también *Las edades de Gaia*, Barcelona: Tusquets, 1993.

82. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos, 1885-1886*, 11 [74], en *Sabiduría para pasado mañana*, Madrid: Tecnos, 2002, p. 201.

83. Cfr., especialmente, Beck, U., *La sociedad del riesgo*, Barcelona: Paidós, 1998.

84. Bachelard, G., *La poética de la ensoñación*, México: FCE, 1982, p. 260.

85. Cfr. Hesíodo, *Teogonía* [116], en *Obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1978. Platón, *El banquete*, [178b], en *Diálogos*, III, Madrid: Gredos, 1986.

86. Dicho sea de paso: me parece inverosímil que contemporáneamente en discursos filosóficos y, en general, en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, se hable tan a favor de la «teoría del caos». Si se mantuviera mínimamente el sentido original de esta palabra, nada semejante a tal teoría sería posible. Lo que ha ocurrido es que inicialmente –y, en mi opinión, con poco acierto– se utilizó esta expresión, «teoría del caos», para nombrar una teoría matemática en la que «caos» se hacía sinónimo de «sensibilidad a las condiciones iniciales», y luego vinieron las «imposturas intelectuales» (Cfr. Sokal y Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona: Paidós, 2002) de muchos autores ávidos de utilizar expresiones procedentes de la matemática, de la física y de otras ciencias para construir ensayos en los que se da la primacía a la retórica esteticista y no a la búsqueda honesta de orientación, de esclarecimiento y de verdad. Por otra parte, la teoría del caos se confunde a menudo con las teorías aún emergentes de la complejidad y de la autoorganización. Con respecto a éstas, naturalmente, nada tengo que objetar. Que se usen términos como «complejidad» o «azar» y se elaboren teorías con estos títulos es perfectamente lícito, pero quizás se trate de unos términos que no satisfagan tanto los afanes de determinados filósofos y ensayistas por figurar en ciertas vanguardias.

87. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, [615, 609-610], en *Obras y fragmentos*, op. cit.

88. Lévi-Strauss, Cl., *Tristes trópicos*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.

89. Zhuang Zi, *Maestro Chuang Tsé*, [IV], Barcelona: Kairós, 2001, p. 66.
90. Pascal, B., *Pensamientos*, [I, 84], Barcelona: Planeta, 1986.
91. Adorno, Th., *Minima moralia*, Madrid: Taurus, 1987, p. 56.
92. Cfr. Hadot, P., *La philosophie comme manière de vivre*, París: Albin Michel, 2001, p. 27 y ss.
93. Heidegger, M., *Camino del campo*, Barcelona: Herder, 2003, p. 31.
94. Para la diferencia entre objeto y presencia, cfr. Marcel, G., *El misterio del ser*, en *Obras selectas I*, Madrid: BAC, 2002, p. 187 y ss.

VI

Al final

1. La humildad y la mirada (o la dimensión cognitiva de la humildad)

Si gracias a la idea de mirada atenta hemos podido profundizar en la noción de respeto, echaríamos a perder una magnífica oportunidad si, con motivo de esa misma idea, no recuperásemos por lo menos una parte de la vieja virtud de la *humildad*. Pues resulta que la humildad, además de ser aquella actitud que está en el origen de otras virtudes y que las acompaña (¿cómo podría uno ser de verdad justo, sabio, generoso o sincero sin la humildad necesaria?), tiene una *dimensión cognitiva* que conecta directamente con el tema de la mirada; se da una estrecha relación de la humildad con la percepción y el conocimiento.

Antes, en el capítulo tercero, he hablado de la admiración, de la pregunta y del diálogo como modos de intensificar la atención. Pues bien, la humildad es la actitud que los precede a todos y que los hace realmente posibles.

La relación entre mirada atenta y humildad tiene bastante de circular. En el capítulo cuarto, se ha planteado el cómo la mirada atenta hacia las personas y las cosas (el mundo) era la mejor manera de contrarrestar el egoísmo (la mejor terapia contra éste). Ahora, debemos mostrar cómo la mirada atenta hacia uno mismo lleva a la conciencia de la finitud y a la humildad que, sin duda, son las mejores terapias contra el orgullo y la arrogancia, formas de autoenaltecimiento.

Etimológicamente, «humildad» deriva de *humus*, que significa «tierra». Lo humilde era lo que se podía reducir a tierra o lo que estaba muy cerca de la altura del barro. Así, por ejemplo, «casas humildes» eran las chozas bajas de techo, o «volar humilde» significaba volar a ras de tierra. A partir de esta significación física y topológica, se dio una primera atribución a las personas, más bien de carácter peyorativo: baja categoría, pobreza, miseria e ignorancia... *Humildad* se convierte en sinónimo de *baja condición social*. Ante esta situación, el cristianismo –aunque no sólo él– procedió a una inversión del valor, consiguiendo que la humildad y la pobreza pasasen a obtener la mayor de las connotaciones positivas: «Bienaventurados los pobres porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis».⁹⁵ Y más tarde, jugando con el sentido literal de la palabra, San Agustín escribirá: «¿Quieres levantar un edificio que llegue hasta el cielo? Piensa primero en poner el fundamento de la humildad». He ahí, pues, la paradoja que introduce la tradición judeocristiana: la forma de ir hacia arriba es abajarse. Por eso la humildad ignora lo que es caer, pero sabe lo que es subir.

Sin embargo, la inversión cristiana puede enjuiciarse de forma diversa y, a su vez, ser objeto de una nueva inversión. Así, por ejemplo, es bastante conocido el feroz ataque que lanza Nietzsche a todo elogio de la humildad y de los humildes. Y, en parte, podía llevar razón: ¿No cabe la posibilidad de que la humildad sea la sombra del resentimiento o del nihilismo?; ¿cuántos no se rebajan a sí mismos para despreciar también al mundo y a la vida?; y ¿cuántos no esconden su cobardía bajo la forma de la humildad? Auténtico maestro a la hora de poner imágenes, Nietzsche escribe: «El gusano pisado se enrosca. Esto es inteligente. Con ello reduce la probabilidad de ser pisado de nuevo. En el lenguaje de la moral: *humildad*.—»⁹⁶ Al gusano, que vive en el barro y la tierra —*humus*—, le son propias acciones también «bajas»: enroscarse, evitar el peligro y el enfrentarse... Así es como Nietzsche ve la humildad. Los humildes son para él como gusanos, cobardes y cortos de miras, que sobreviven en lo más bajo, se someten, y se *humillan*, sólo para sobrevivir. También el autor del Zarathustra se agarra al sentido literal, pero no encuentra en éste ningún atisbo de fuerza, de nobleza o de bondad.

La temática es lo suficientemente compleja y rica como para que la denuncia nietzscheana haya de tenerse en cuenta, pero no necesariamente de forma generalizada: ¿Dónde está la cobardía, el resentimiento o el nihilismo de la madre Teresa de Calcuta o de tanta gente anónima que dedica su vida al cuidado de los demás? La verdadera humildad no tiene por qué encoger ni acomplejar, convirtiendo al hombre en pusilánime, cobarde o perezoso. Es evidente que lo mismo que sucede con *respeto*, *humildad* es una palabra demasiado cargada de significado, con una larga tradición y con un pesado y abultado equipaje. Lo que conviene es discernir en qué sentido se quiere hablar de ella o cuál es la parte de ese equipaje que más importa; en nuestro caso, la prioridad la ponemos en la recuperación de estos dos aspectos —por lo demás interconexos: la dimensión cognitiva de la humildad, y la contraposición entre humildad y arrogancia—. Mientras que *la humildad conlleva un incremento de las posibilidades de la percepción*, la arrogancia y el orgullo las acortan.

¿Desde dónde se ven mejor las cosas, desde arriba o desde abajo? A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, ha sido a menudo privilegiada la vista que puede obtenerse desde las alturas: la cima de una montaña, el torreón, el vuelo del ave nocturna... han sido referencias recurrentes para indicar el punto de mira o enfoque más adecuado para lograr la visión de la totalidad de las cosas. Y es cierto que, desde lo alto, se ve mejor el camino recorrido o cómo unas partes encajan con otras... Aunque —eso sí— todo se ve en miniatura y algunos aspectos no se divisan, prevalece el valor de la visión panorámica. Todos los aficionados al alpinismo saben lo reconfortante y maravillosa que es la vista que se obtiene desde la cima de una alta montaña: casi por encima de las nubes, ese paisaje único que se nos aparece es todo un *mundo*. Sin embargo, hay que introducir ya aquí una doble posibilidad que ofrece la altura, especialmente en lo que atañe a la manera de verse uno mismo. En efecto, y al hilo de lo que íbamos diciendo, muchos se sentirán *pequeños* al contemplar ese inmenso paisaje pero tal vez otros se vean como dioses. Lo que se ha dado en llamar «complejo de Atlas» consiste en una especie de contemplación monárquica; al ascender, empequeñece

uno el mundo para exaltar la ascensión. ¿Será mera casualidad que reyes y divinidades ocupen lugares elevados? Los tronos reales sirven tanto para que todos los súbditos vean al soberano como para que éste pueda mirarles por encima, lo cual podía argüirse para justificar que el rey actuase también de juez: al estar por encima de las cosas las podía ver mejor y con imparcialidad. Sin embargo, es igualmente plausible suponer que esa diferencia de nivel comportara algún desconocimiento. El mejor de los jueces no es el que se mantiene en la generalidad abstracta de las leyes, sino el que es capaz de acercarse a la particularidad y a la concreción del caso que ha de juzgar. La buena aplicación de la ley dependerá de esa capacidad de aproximación a lo concreto (capacidad que Aristóteles llamó *epikeia*). Pues bien, a veces aproximarse a las cosas significa «bajar»...

¿Qué es lo que, en general, se ve *desde abajo*? Pues, justo lo contrario de lo que se ve desde las alturas: todo aumenta de tamaño y se aprecian mejor los detalles y la singularidad de cada cosa. A ras del suelo, miramos hacia arriba y no hacia abajo, como los niños pequeños que al mirar asombrados hacia arriba lo ven todo grande.

La humildad indica precisamente una posición desde la cual las cosas se ven en su grandeza, y por eso los que se autoconsideran importantes y poderosos no suelen tener interés ninguno en adoptar tal posición. La humildad ve el mundo desde la horizontal de la tierra, desde la altitud cero. Pero he aquí que esta aparente limitación espacial supone una promesa de visión ontológica. Es decir, que ¡desde lo bajo se ve lo alto! Ver las cosas desde abajo, o de cerca, no por encima del hombro ni simplemente como encajes de un conjunto indistinto... ver a cada uno de los seres en su singularidad, ésta es la aportación epistemológica de la humildad, que supone una ampliación de lo perceptible desde lo alto o desde un plano intermedio.

Naturalmente, lo de las altitudes y la localización espacial son sólo metáforas; el genuino emplazamiento humilde tiene que ver más bien con coordenadas de otra índole. ¿Cómo situarse en la posición epistemológica de la humildad? ¿Por qué escaleras o por qué camino hay que bajar? ¿De qué modo acceder a ese privilegiado punto de vista? ¿Cuál es el *método* de descenso? Hay una ruta que nos llevará con toda seguridad al destino deseado: consiste en darse cuenta de la propia *finitud* –es decir, de la propia pequeñez–. En el lenguaje coloquial, la expresión: «no somos nada» intenta, en ocasiones muy particulares, expresar esta conciencia. También con la expresión algo menos extrema: «no somos gran cosa», se pretende lo mismo. Pensar regularmente en la muerte, como recomendaban Epicteto o Marco Aurelio, meditar en lo breve que es nuestra vida, o en que todos nos convertiremos en tierra y ceniza, son caminos breves y eficaces para obtener y mantener esa conciencia de la finitud, ese conocimiento de nuestra propia *nada*.

La contingencia ontológica del ser humano y su mortalidad, sus limitaciones epistemológicas y su labilidad afectiva, son inequívocas expresiones de su finitud. Necesariamente, la reflexión sobre nosotros mismos se convierte en una invitación a la humildad. Precisamente, Descartes definía la humildad virtuosa como «la *reflexión* que hacemos sobre la debilidad de nuestra naturaleza y sobre las faltas que hayamos podido

cometer o que somos capaces de cometer [...]».⁹⁷ Si la vocación del ser finito consistiese en ser plenamente consciente de su condición, se evitarían grandes males, provocados, muchas veces, por la ceguera respecto consigo mismo que suponen el orgullo, la soberbia y la arrogancia.

En efecto, ¿cabe alguna duda de que la soberbia es un espejismo, una visión deformada de la propia realidad, visión que nos lleva a aparentar y presumir? También el orgullo nace de la ignorancia de uno mismo; quien verdaderamente se conoce a sí mismo no se engríe. Sentimos más afinidad y simpatía por la persona humilde que por la pretenciosa, pero además, ¿no creemos espontáneamente que el desvergonzado pretencioso está en un craso error respecto a sí mismo? Luego la humildad es conocimiento y el orgullo ignorancia. Del mismo modo que la crítica kantiana tenía que corregir el error en el que se instala toda posición dogmática, la actitud humilde corrige el error en que se instala el orgullo.

Así pues, la tesis de que la humildad incrementa el conocimiento se confirma al considerar lo que ocurre con sus antónimos: arrogancia, orgullo, vanidad y soberbia suponen, por de pronto y como mínimo, obstáculos epistemológicos. ¿Qué es, por ejemplo, lo que ocurre con el típico intelectual vanidoso? No puede negarse que, a veces, la vanidad, la arrogancia y otros vicios contrarios a la humildad contribuyen a la adquisición de conocimiento y al empeño investigador, pero, en general y a largo plazo, es mucho más fecunda la humildad. La primera de las preocupaciones del intelectual vanidoso es la concerniente a su aspecto exterior, lo cual implica más interés por la apariencia de saber que por el saber mismo; continua pretensión de «originalidad» que le hace preferir siempre un lenguaje sofisticado y algo críptico; es poco o nada receptivo a las críticas de los demás –al menos mientras éstos se hallan presentes–; notoria su falta de generosidad e incluso de capacidad para poder apreciar las propuestas de otras personas, etcétera. Por todo ello, la vanidad es claramente un lastre. Al contrario, la falta de preocupación por mostrarse brillante libera a la persona humilde y la hace más atenta para corregir sus puntos de vista, especialmente en espacios públicos y competitivos. Al contrario del intelectual engreído, la persona humilde tratará el trabajo de los demás con justicia y generosidad, reconocerá sus deudas intelectuales, y entenderá la originalidad como el posible resultado de un trabajo honesto, y no como fin en sí misma.⁹⁸

La humildad no impide la necesaria autoestima, pero sí evita el autoengaño. Autoengaño como el que se da en el mito de Ícaro: engreído por verse volando cual águila, olvidando que sus alas eran prestadas y sólo estaban pegadas a su cuerpo con cera, se elevó tanto hacia el sol que el calor de éste derritió la cera, se le despegaron las alas, e Ícaro se precipitó en el mar, donde murió, sin que su padre Dédalo pudiera hacer nada por él. Además, a diferencia del orgullo, la humildad es portadora de paz, con los otros y con uno mismo. De ahí la bondad del consejo de Don Quijote a Sancho: «Llaneza, muchacho; no te encumbres, que toda afectación es mala».

La arrogancia implica también una especie de estupidez voluntaria. Hoy día, en los momentos en que aún tenemos el ánimo despierto, se nos hace sumamente inquietante la arrogancia con que estamos depredando el planeta y la forma como nos dedicamos a un

consumismo sin límites. Cuando una gran parte de la humanidad subsiste a duras penas en la pobreza y son ya muchos los problemas de contaminación y grave el deterioro de nuestro hábitat, habla por sí solo el hecho de que haya gente que viaja en avión para ir de compras o a cenar (y esto es sólo la punta del iceberg, sobresaliente por su falta de pudor). Sorprende tanta arrogancia y tanto orgullo cuando la vida es una continua lección de humildad.

Arrogancia y banalidad, que se traducen en hábitos cotidianos y en maneras de no pensar, nos han situado en las superficiales vías de la comodidad, el esnobismo y la drogadicción consumista; vías que se alejan cada vez más de la paz y del sosiego.

Tal vez quepa hallar un poco de consuelo en las voces que de un tiempo a esta parte están llamándonos a la moderación y a la austeridad de nuestra forma de vida. En este sentido, humildad y austeridad van juntas: mientras la humildad contrasta con la arrogancia, la austeridad es contraria a la gula y a los excesos consumistas. Sin embargo, como es fácil confundirse, hay que precisar bien las cosas: la verdadera austeridad nada tiene que ver con ofertas finalmente consumistas de vida aparentemente austera. La verdadera austeridad lleva a rechazos que no buscan la autosatisfacción. Tampoco debemos reducir la austeridad a una especie de penitencia que nos impusiésemos por el lujo y la superabundancia en que nos hemos instalado. Dicho de otro modo: la austeridad no ha de asumirse como una compensación, sino como un modo de vida que tiene sentido en sí mismo.

Hagamos aquí una breve observación a propósito de la idea de *nueva humildad* que utiliza Hans Jonas en su conocida propuesta ética. Leemos: «Así, pues, si la naturaleza de nuestra acción exige una nueva ética de más amplia responsabilidad, proporcionada al alcance de nuestro poder, entonces exige también –precisamente en nombre de esta responsabilidad– una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de hacer sobre nuestra capacidad de prever y sobre nuestra capacidad de valorar y de juzgar».⁹⁹ Y, en otro escrito posterior, asimila Jonas la idea de humildad a las de moderación, austeridad y continencia, hablando de «una nueva *humildad* en los objetivos, en las expectativas y en el modo de vida».¹⁰⁰ De modo que él entiende que la idea de nueva humildad puede utilizarse en dos sentidos: en primer lugar, como la humildad que debe acompañar a nuestro enorme –y nuevo– poder técnico; en segundo lugar, como la humildad relacionada con un nuevo estilo de vida más austero y moderado, que deberemos adoptar si de verdad queremos preservar la vida humana sobre la Tierra.

Pues bien, aun compartiendo a grandes rasgos lo que sobre la idea de nueva humildad mantiene Jonas, creo que la expresión y su planteamiento tienen el inconveniente de sugerir algo así como que la nueva, que es la importante, sustituya a la antigua, con lo que me temo que lo más relevante quedaría fuera de juego. Desde mi punto de vista, es la *antigua* humildad la que sigue siendo de mayor importancia y más alcance: la humildad que consiste –como queda dicho– en la conciencia de nuestra finitud. Jonas afirma, y con razón, que hemos de ser humildes por el extraordinario poder del que hoy

disponemos. A lo que yo añadiría: y, sobre todo, hemos de ser humildes porque, aun disponiendo de tan enorme poder, no debemos olvidar nuestra condición finita.¹⁰¹ Tal vez la percepción de nuestra finitud y pequeñez sea la mejor manera de reorientar la actual civilización tecnológica.

Mirada interior. La humildad no es como el pudor, la discreción o la reserva..., actitudes que suponen un conjunto de autolimitaciones del yo ante el otro. La humildad está en un plano distinto del de estas otras virtudes o disposiciones personales que tienen una evidente dimensión social. La humildad comienza en el interior y es una exigencia de autoconocimiento. Mas en esta mirada interna se enlaza también con los demás seres, produciéndose así una especie de círculo. El reconocimiento de mi finitud y la obligación para con lo otro van a la par. *La humildad lleva al respeto.*

La humildad –la posición de la humildad– se origina en el conocimiento de uno mismo y se traduce en promesa de mayor conocimiento del mundo. He ahí la enigmática y venturosa paradoja: el hombre humilde, porque se ve a sí mismo como «poca cosa», puede ver y apreciar mejor las demás. Algunos grandes poetas y pintores lo han sido por su humildad, virtud que les ha permitido *ver* y apreciar lo que luego han acertado a expresar. El *Cántico del hermano Sol* San Francisco de Asís sólo pudo concebirlo por su descalceza, física y espiritual; ¿cómo se explica, si no, que viese de esta manera las cosas del mundo?:

[...] Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire y el nublado y el sereno y todo tiempo,
por el cual a tus criaturas das sustento.
Loado seas, mi Señor, por la hermana agua,
la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta.
[...]

Pues bien, la razón fundamental por la que he introducido aquí la idea de humildad y, especialmente, su dimensión cognitiva, es precisamente porque, atendiendo a esta dimensión, humildad y respeto se identifican. Con la mediación de la humildad reforzamos la tesis general: la relación entre la mirada atenta y el respeto. Y también en este punto hallamos el alentador precedente de Scheler, quien, enfrentándose con Nietzsche, no sólo exalta el valor de la humildad, sino que la asimila al *respectus*, a la observación atenta.¹⁰² En lugar de la voluntad de dominio y de apropiación, la humildad es generosidad consistente en «dejar ser» a las formas más variadas de la realidad y del valor. La humildad permite ver de nuevo, con ojos sabiamente ingenuos, el esplendor y la exuberancia del mundo. Pero, a la vez, y según Scheler, junto con lo que vemos, empezamos a detectar algunas huellas que nos llevan más allá, hacia el horizonte o hacia lo que está detrás, hacia lo no visible. En este sentido, la humildad se identifica con el respeto; es una forma de respeto, que nos permite tener conciencia de la profundidad y de la plenitud del mundo así como de uno mismo, y nos revela que uno y otro llevan en sí una inagotable riqueza de valores. Para Scheler, el respeto viene a ser como la intuición del misterio de las cosas, del sentido del horizonte que las engloba y las enlaza

con lo invisible. Y guarda relación con la humildad, pues supone un darse cuenta de la insuficiencia de nuestras categorías intelectuales respecto al mundo y a nuestra alma. Respeto y humildad son virtudes comparables: al acto mediante el cual renuncia el sujeto a su dominio corresponde un movimiento de auge y expansión del mundo; al consentimiento a la pobreza corresponde una afluencia de riqueza.

2. La vida del respeto

En la obra teatral de Gabriel Marcel que se intitula *La nueva mirada*, una joven rompe a llorar cuando advierte que está hablando de su madre de forma muy distante. El vínculo con la madre es tan esencial que el trato frío y hasta impersonal para con ella supone una especie de ruptura y de violencia. El llanto de la joven, expresión de esa ruptura, es consecuencia del haberse dado cuenta, del haber percibido una situación que, por sus connotaciones, es moralmente significativa. Si convenimos en hablar de «percepción moral» para referirnos a la conciencia que alguien tiene de una situación con algún tipo de implicación moral; entonces, la *mirada atenta* coincidiría con el *esfuerzo* que se ha empleado para alcanzar esa percepción.

Todos sabemos que de una misma situación pueden darse miradas –percepciones– muy distintas. Hay miradas frías, distantes, casi indiferentes, superficiales; otras que sólo constatan de un modo presuntamente objetivista: suman, hacen cálculos, estadísticas... En todas ellas, el conocimiento de la realidad concreta es bastante pobre o casi inexistente. Otro tipo de miradas adolecen de ulteriores defectos; así, por ejemplo, me parece descubrir algo común en la mirada del altivo y arrogante, en la de algunos dioses mitológicos ajenos al sufrimiento de los mortales, y en la mirada pasiva de los telespectadores ya casi imperturbables ante las imágenes del mal: ningún *sentimiento* las acompaña.

Mirada atenta y percepción moral no son paréntesis extraordinarios en la vida de la gente, ni son meras abstracciones teóricas de una teoría ética, sino que forman parte de la vida cotidiana y de las trayectorias personales de cada uno de nosotros. Confío en que las referencias a obras literarias que voy a hacer en este último apartado sirvan para mostrar tal incardinación en la vida misma.

La percepción, junto con la deliberación y la acción, es el todo de la vida moral, y puesto que deliberación y acción dependen en buena medida de la percepción que las precede, con más razón habrá que dar importancia a lo que la pueda mejorar. Ahora bien, como ya queda dicho, para alcanzar una mirada atenta no hay ningún *procedimiento* formal y universalizable; hay, eso sí, prácticas, posicionamientos y rasgos del propio carácter que ayudan en esta tarea. Algunos ya los hemos comentado: admiración, diálogo, pregunta, actitud humilde...

La percepción moral, que supone capacidad de darse cuenta y reconocer determinados atributos importantes de una situación, es siempre una respuesta compleja de toda la personalidad, de la que forman parte elementos no estrictamente intelectuales. Cuando, ante el dolor de un ser próximo, alguien reacciona constatando sólo el hecho y nada más, sin tener ningún tipo de sentimiento ni de pasión, es porque, en realidad, no ha percibido correctamente la situación: no ha *visto*, *reconocido* ni *comprendido*.

La percepción moral no procura escenarios privilegiados ni momentos sublimes; no tiene avidez de público, ni de ostentación; puede y suele darse de la forma más discreta, e incluso pasar desapercibida para los demás. La abuela Bettina –personaje lateral de la novela de John Fante *Un año pésimo*– es una mujer que, de joven, se vio casi forzada a

emigrar de los Abruzos italianos a América, y a pesar de los años transcurridos, todavía se siente desplazada y con añoranza de su pobreza italiana. Vive en la misma casa de su hijo, albañil en paro, casado y con tres hijos. Aparentemente, la abuela, cascarrabias y huraña, sólo cohabita con esta familia pobre y desunida. A veces, en discusiones familiares, acaba con lamentos: «¡Liberadme de esta esclavitud! ¡Metedme en una caja y devolvedme a Torricella Peliga!». ¹⁰³ Sin embargo, el lector va advirtiendo la capacidad de la abuela para percibir las situaciones moralmente significativas, como una en la que estando su nuera –con quien no se lleva demasiado bien– abatida y desesperada, dice a su nieto Dominique: «Ve a ver a tu madre». Entonces Dominique, siguiendo la recomendación, encuentra a su madre «con la cabeza en la almohada, mirando al techo con ojos que parecían pájaros empapados. Me senté en la cama, le así la mano fría e inerte y le pregunté si podía hacer algo por ella». Ahora es Dominique el que, percibiendo el estado de su madre, actúa conforme a esta percepción: tomándole la mano y ofreciéndole ayuda. Pero, en realidad, también la abuela estaba actuando a través de Dominique; pues fue ella la que, *viendo* perfectamente la situación, mandó al nieto a ver a su madre. Tras de un comportamiento esquivo se escondía en la abuela Bettina una inequívoca capacidad de comprensión y de compasión; se daba cuenta de lo que los momentos difíciles requerían. Es obvio que su personalidad –sus sentimientos, su carácter, etcétera– no representan ningún obstáculo para la visión de las cosas, sino, al contrario, un valioso aliado de la misma. Tal vez la abuela Bettina sea un buen ejemplo de lo que da de sí una dilatada experiencia de la vida; muchas veces es ésta la que permite captar el significado moral de las situaciones concretas.

Pero la experiencia no es sino uno más de los factores que influyen en la percepción moral. La sensibilidad y la abertura a las cosas no son exclusivas de los mayores. Tomo otro ejemplo de *El principito*, la tan conocida narración de Saint-Exupéry. El principito encarna la preocupación por desvelar el secreto de las cosas aparentemente sencillas, y en esto topa con la actitud del piloto, sólo preocupado por reparar su avión. «Conozco un planeta –dice el principito– donde hay un señor carmesí. Jamás ha olido una flor. Jamás ha mirado una estrella. Jamás ha querido a nadie. No ha hecho más que sumas. Y todo el día repite como tú: “¡Soy un hombre serio! ¡soy un hombre serio!”», y esto le infla de orgullo. Pero no es un hombre, ¡es un hongo!». ¹⁰⁴ De eso ya nos hemos ocupado: el orgullo impide ver y sentir. Impedimento al que ahora hay que añadir los de una ocupación y una preocupación demasiado unilaterales: sólo sumar y hacer funcionar las cosas. El principito, con sus preguntas «ingenuas», no consigue al principio distraer al piloto de su tarea mecánica de reparar el motor del avión: preguntas sobre temas anodinos para la persona adulta y seria, tales como qué relaciones hay entre el cordero y la flor, entre los baobabs y el asteroide, o cuál es la razón de ser de las espinas que ostentan las rosas... Pero, finalmente, advirtiendo la desesperación del principito, el piloto *presta atención*: «Yo había dejado mis herramientas. Me importaban un comino mi martillo, mi perno, la sed y la muerte. ¡En una estrella, en un planeta, el mío, la Tierra, había un principito al que consolar! Lo tomé en mis brazos. Lo acuné [...]». Es ahora cuando el piloto ha percibido correctamente la situación y responde a sus exigencias. Y

no sólo eso. A partir de este momento, la mirada desplazada del piloto aprende de la del principito, y empieza a percibir otra dimensión de la realidad para la que hasta entonces había permanecido ciego. El principito no dispone de prismáticos que amplíen el horizonte de su visión, tampoco cuenta con un saber de especialista, sino que, sobre todo, es alguien muy sensible, alguien que no sólo ve con los ojos. («No se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos.») La percepción de las características importantes se consigue gracias a la fuerza comprensiva de pasiones como el amor.

La situación es paradójica y, por lo mismo, compleja. Las emociones y los sentimientos son parte del carácter virtuoso y nos informan y ayudan a discernir la acción correcta, pero también pueden desempeñar la función contraria: una pasión idónea puede transformarse fácilmente en un poder que nos avasalla y obnubila eclipsando nuestra percepción y toda deliberación. ¿No se habla acaso del «amor ciego» o de las «pasiones cegadoras»? No es fácil responder a las preguntas de qué ayuda y qué no ayuda a la *clarificación*. Naturalmente, la inteligencia y el juicio son fundamentales, pero también lo son la sensibilidad y las pasiones. No toda clarificación es intelectual. A veces las pasiones y los sentimientos deforman el juicio y lo precipitan al error, pero otras veces pueden conducirnos a un plano más profundo y verdadero de nosotros mismos, así como a percibir las circunstancias de forma mucho más profunda y rica.

Pero que en la percepción moral intervienen tanto la capacidad intelectual como la afectividad es un punto al que ya habíamos llegado tirando de otro hilo. Habíamos, en efecto, sostenido que en el respeto se dan una dimensión afectiva y otra cognitiva, pues es claridad intelectual y sentimiento, y que ambas dimensiones son difícilmente separables, constituyendo una especie de circularidad: hay algo así como una actitud respetuosa que permite ver las cosas de una determinada manera, pero también ocurre que del mirar atentamente surge el respeto. La atención *lleva al*, pero también es un *modo de*, respeto.

Viene aquí muy a cuento exponer el significado de un ideograma chino que en nuestro idioma suele traducirse precisamente como «virtud». Este ideograma contiene los símbolos del caminar, del número diez junto a un ojo, y de un corazón. ¿Cómo interpretar la interrelación entre estos elementos? Si nos situásemos en una cultura de la apariencia social y de la vergüenza, podríamos decir que la acción virtuosa es la que se hace pensando en que hay mucha gente –diez ojos– que te está observando. En otras palabras, en un contexto así, lo decisivo es actuar pensando en lo que queremos que los demás vean. Ahora bien, el mismo ideograma puede interpretarse también de otro modo situándonos fuera de una cultura de las apariencias. La virtud consistirá entonces en actuar –caminar– mirando muy bien lo que haces –como si tuvieras diez ojos– y haciéndolo de corazón –honestamente–. Luego también en la cultura china, tan distante de la nuestra, la actitud ética se presenta como la unión de la claridad (ojo) con el sentimiento (corazón).

Los diez ojos corresponden a la idea de mirada atenta, que en estas páginas hemos defendido como la esencia del respeto. Respetamos algo prestándole atención y tomándolo en serio, lo que contrasta con ignorar, negligir o despreciar ese algo. En cierto

modo, la atención, siendo actividad perceptiva, responde ya a una cierta pre-percepción o percepción inicial, pues al menos en parte es un tipo de respuesta a un objeto: *re-espectamos* las cosas que vale la pena mirar de nuevo, que merecen nuestra atención.

¿Que no toda atención coincide con el respeto? Quizás no, pero, sin embargo, hay que distinguir bien las cosas para no confundirse: «clavar la mirada», «lanzar una mirada», o «devorar con la mirada»... no son maneras de prestar atención. La mirada puede ser demasiado directa, ofensiva, posesiva... De ahí la necesidad de la moderación, de la matización voluntaria, del comedimiento... La mirada atenta conlleva cuidado y matización de la fuerza. Aunque no suena nada raro hablar de «mirada benevolente» o de «mirada acusadora», sí que puede resultar algo extraña, al principio, la expresión «mirada ética», y no obstante, como ya dije en el primer capítulo, creo que sería un sinónimo perfecto de «mirada atenta».

Por supuesto, hay muchos modos de *expresar* respeto a las cosas: mostrando consideración por ellas o teniéndolas en cuenta; manteniendo cierta distancia y dejándoles espacio; apreciándolas, honrándolas, o también obedeciéndolas. Fijémonos en que, precisamente, *observar* significa tanto mirar una cosa con atención como cumplir la ley o la regla. La mirada atenta puede coincidir con el observar, es decir, con el cumplir lo que la situación demanda o exige. De ahí también el enlace entre respeto y responsabilidad –entendida ésta en sentido literal–. El respeto está en la base de la responsabilidad, es decir, la mirada atenta puede observar –valga la redundancia– aquello de la realidad que pide *respuesta*. Lo cual, traducido a otro nivel, significa que el respeto o la mirada atenta está también en la base de una posible ética de la responsabilidad.

Hemos hablado de la oportunidad de la ética del respeto para nuestra «era de la técnica». La reflexión sobre la cosmicidad nos ha permitido apreciar que no son incompatibles el respeto y la construcción o intervención técnica. Lo que ocurre es que –según queda ya expuesto– la esencia técnica de nuestro contexto epocal promueve una específica manera de ver el mundo, perfectamente legítima pero reduccionista cuando se desplaza fuera de los límites que le serían propios. A esto hay que añadir algún que otro factor socialmente relevante, como pueden ser la pantallización del mundo, que también ejerce una función limitadora de la mirada, o un modo de vivir en sintonía con la aceleración tecnológica, que supone una ulterior limitación, pues, desde luego, para ver bien no se ha de correr. Por eso el sosiego, que es un estado de ánimo contrario a la prisa, es otro aliado de la percepción. Estar sosegado no significa necesariamente estar quieto, aunque implique una cierta falta de movimiento, pues etimológicamente «sosiego» significa «estar sentado». Contrasta el sosiego con el ajetreo, con los vaivenes ininterrumpidos, y con todo lo que tan a menudo nos hace quejarnos de «falta de tiempo»... De la vida habría que tener –aunque cada vez resulte más difícil– una visión sosegada, como la que así expresaba Unamuno:

[...] y es el tranquilo curso de tu vida
como el crecer de las encinas, lento,
lento y seguro.

Desde luego, nada hay en común entre el mirar un paisaje por la ventanilla del coche circulando a todo gas por la autopista y el pasear a pie por uno de los caminos de ese paisaje. Notemos que la prisa es, a la vez, dificultad para percibir y dificultad para tener cuidado. ¿Como va a tener cuidado quien vive a toda prisa? Reflexionando sobre estos temas escribía Adorno hace ya bastante tiempo: «Así es como, pongamos por caso, llega a olvidarse cómo cerrar una puerta de forma suave, cuidadosa y completa. Las de los automóviles y neveras hay que cerrarlas de golpe; otras tienen la tendencia a cerrarse solas, habituando así a los que entran a la indelicadeza de *no mirar detrás de sí, de no fijarse* en el interior de la casa que los recibe». ¹⁰⁵ La aceleración y el automatismo excluyen de los ademanes la pausa y el cuidado y nos habitúan a *no mirar*...

En este sentido, la ética del respeto puede desempeñar el papel de corrección y de compensación; compensación de las estrecheces y particularidades específicas de las que estamos todos rodeados como lo están los ojos de los caballos por las anteojeras. Aquí, la ética del respeto es fuente de libertad, si por libertad entendemos, sobre todo, el ser más conscientes de la situación en que nos hallamos. Siempre es más libre quien ve más que quien ve menos, el sabio más que el ignorante. (Aunque esta libertad pueda tener también su precio: ignorantes y egoístas –evidentemente por distintas razones– no suelen tener mala conciencia.)

La ética del respeto nos interpelaría para un único compromiso: mirar con atención el mundo que nos rodea. Así, no es sólo que el ver bien deba preceder a toda decisión, sino que es ya en sí mismo una decisión.

«¡Vivir para ver!», es una expresión coloquial con la que se indica cierto incomodo ante las sorpresas o las novedades, manifestando en general una opinión un tanto pesimista y negativa acerca de ellas. Pero muy bien podría utilizarse para significar algo muy distinto: «¡Vivir para ver!» o incluso mejor: vivir viendo, vivir percibiendo las cosas de la vida, vivir prestando atención a lo que nos rodea, a los demás y a nosotros mismos. Vida del respeto y respeto de la vida.

Notas al pie

95. Lucas [6, 20-21].

96. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, [máximas, af. 31], Madrid: Alianza, 1992, p. 34.

97. Cfr. Descartes, *Les passions de l'âme*, [art. 76] (en *Oeuvres philosophiques*, vol. III, op. cit.) El subrayado es mío. Según Descartes, a diferencia de la virtuosa, la humildad viciosa consiste en actuar como si no tuviésemos el uso completo del libre albedrío. Como lo que me interesa es la dimensión cognitiva de la humildad, también me parece muy a tener en cuenta la identificación que a veces se ha hecho de la humildad con una especie de *luz* o de *clarividencia*, como, por ejemplo, la que se encuentra en Angèle de Foligno (v. 1248-1309), según la cual: «[La humildad del corazón] es una luz maravillosa y resplandeciente que abre los ojos del alma sobre la nada del hombre y sobre la inmensidad de Dios»; y también: «Cuando busco la fuente del silencio, no la encuentro más que en el doble abismo, donde la inmensidad divina está frente a frente con la nada del hombre. Y la luz del doble abismo, esta luz, es la humildad» (Angèle de Foligno, *Livre des visions et instructions*, [cap. 73], París: Tralin, 1910).

98. Con relación al tema de la humildad intelectual, cfr. Roberts, R.C. y Wood, W.J., «Humility and Epistemic Goods», en DePaul, M. y Zagzebski, L., *Intellectual Virtue*, Oxford: Clarendon Press, 2003.

99. Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 56.

100. Jonas, H., *Técnica, medicina y ética*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 49.

101. No ignoro que esta idea, puntal básico de mi planteamiento –y también del de Jonas, pese a las diferencias que acabo de apuntar–, puede ponerse en duda. Se da ya alguna tendencia discursiva que se sitúa cerca de la tecnociencia a modo de *aliado*, eso sí, *consciente y reflexivo* del poder transformador de la misma. Preguntas como las siguientes insinúan ya el marco en que se mueve este otro tipo de discurso: ¿Es el hombre el futuro del hombre?, ¿qué hará del hombre el hombre? La pertinencia de estas preguntas se basa en el potencial operatorio y transformador de la tecnociencia, el cual permite vislumbrar, al menos como posibilidad, un futuro *transhumano*, posibilidad que, además, pone de relieve la insuficiencia y la caducidad de unos parámetros éticos centrados exclusivamente en la finitud humana. Gilbert Hottois –uno de los autores más autorizados en esta línea– ha sugerido que ampliemos nuestro horizonte temporal para hacer más plausibles y pedagógicas tales especulaciones: «¿Qué será del hombre dentro de algunos millones de años? En la escala cósmica del tiempo, la idea de una conservación de lo humano nos parece algo muy inverosímil». He ahí, en esa precisión, casi todo. Y añádase que la desaparición de lo humano no habría de ser necesariamente una catástrofe, ni tan siquiera nada que lamentar. «Rechazaría el término humanista –continúa Hottois– si se viese en él una valoración absoluta de una noción del hombre definida de una vez por todas, en oposición a lo que no es humano.» (Cfr. Hottois, G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, París: Vrin, 1999).

102. Cfr. Scheler, M., *Vom Umsturz der Werte*, en *Gesammelte Werke*, vol. III.

Berna/Múnich, Francke Verlag, 1955, p. 17 y ss. Además de Scheler, otros dos autores subrayan la misma idea. Jankélévitch dice: «[...] el respeto-sentimiento es una consecuencia local de la humildad-virtud» (Jankélévitch, V., *Les vertus et l'amour*, vol. I, París: Flammarion, 1986, p. 286). Y Murdoch: «La humildad no es un hábito peculiar de autoanulación, algo así como tener una voz inaudible, es el respeto desinteresado por la realidad y una de las más difíciles y centrales de todas las virtudes» (Murdoch, I., *La soberanía del bien*, op. cit., pp. 97-98).

103. Fante, J., *Un año pésimo*, Barcelona: Anagrama, 2005, p. 19.

104. Saint-Exupéry, A., *El principito*, Madrid: Alianza, 2003.

105. Adorno, Th., *Minima moralia*, [n. 19], op. cit., p. 37 (el subrayado es mío).



Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Josep M. Esquirol El respeto o la mirada atenta

¿Cómo vemos el mundo? y ¿cómo vemos a los demás y a nosotros mismos? Vivir en la era de la tecnología no sólo supone disponer de sofisticados artefactos y estar inmerso en complejos sistemas de información, implica también, y cada vez más, estar bajo el influjo de una determinada manera de enfocar y de entender las cosas.

De modo que la pregunta clave es ésta: ¿podemos aprender a mirar?, ¿podemos ampliar el horizonte de nuestra mirada? Josep M. Esquirol ha convertido la respuesta a esta pregunta en una novedosa y original propuesta ética centrada en la idea de *respeto*; idea que se nos descubre como portadora de una riquísima significación relacionada precisamente con la mirada. *La mirada atenta* resulta ser la auténtica esencia del respeto.

A continuación, la reflexión se desplaza del respeto a lo digno de ser respetado, y es entonces cuando aparecen otras tres categorías fundamentales: *fragilidad, cosmicidad y secreto*.

Planteadas con una gran sobriedad no exenta de agudeza filosófica, Josep M. Esquirol nos brinda en esta obra una muy sugerente propuesta ética que podrá ser objeto de ulteriores desarrollos y concreciones en ámbitos específicos como los de la ecología, la medicina, la educación o el civismo.

Josep M. Esquirol es profesor de Filosofía de la Universidad de Barcelona, así como director de la Fundación Eson y del grupo de investigación “Ética de la ciencia y la tecnología”. Autor de numerosos estudios sobre filósofos y temas contemporáneos, tanto su anterior libro publicado (*Uno mismo y los otros*, 2005) como éste sobre el respeto y la mirada atenta revelan su actual interés por enraizar la reflexión filosófica en las vivencias y las actitudes más fundamentales de la persona humana.



302548

Índice

I. Introducción: El sentido de la ética del respeto	9
1. Preguntas	10
2. A partir de expresiones cotidianas	12
3. Mirada atenta, mirada ética	14
4. No hay sociedad sin respeto	18
5. La oportunidad de la ética del respeto	21
II. Características de la óptica tecnocientífica	25
1. Un poder inédito	27
2. Un sistema	31
3. Una revelación	36
4. Un lenguaje	40
III. Analítica del respeto y de la mirada atenta	46
1. El movimiento del respeto	47
2. La mirada atenta: esencia del respeto	51
2.1. La mirada de la mirada atenta	51
2.1.1. Aprender a mirar, para poder ver	53
2.1.2. Mirar y ser visto: El mundo que mira.	54
2.2. El prestar atención y su espiral	55
2.2.1. Atención, admiración y asombro	61
2.2.2. Atención, pregunta y examen	64
2.2.3. Atención y diálogo	67
IV. Moralidad de la atención y del respeto	72
1. Predominio de la atención sobre la elección	73
2. La salida del egoísmo	76
3. El respeto como sentimiento (en diálogo con Kant)	78
4. Atención y respeto: recapitulando	82
V. Lo digno de respeto o lo que percibe la mirada atenta	89
1. Fragilidad	91
2. Cosmicidad	95
3. Secreto	102
VI. Al final	109
1. La humildad y la mirada (o la dimensión cognitiva de la humildad)	109

