

# ESCISIÓN DE LA EXPERIENCIA E IDENTIDAD ANTROPOLÓGICA

FRANCESCO BOTTURI  
Università del Sacro Cuore (Milán)

«Ésta sea tal vez la única posibilidad real que tengamos de ser de alguna ayuda [a los hijos] en la búsqueda de una vocación: tener nosotros mismos una vocación, conocerla, amarla y servirla con pasión, porque el amor a la vida genera amor a la vida» (N. GINZBURG, *Le piccole virtù*, Turín 1968<sup>2</sup>, p. 136).

## *Introducción*

Intento tratar aquí acerca de la *situación de escisión* entre la dimensión racional y la afectiva, que considero una de las cuestiones antropológicas más relevantes para la cultura occidental contemporánea. Se trata obviamente de una interpretación, cuyo valor ha de medirse por su capacidad explicativa.

En consecuencia, es necesario precisar primero de forma positiva la cuestión de la *unidad de la experiencia*, qué es la experiencia y cuáles son sus componentes.

Estas cuestiones son particularmente relevantes cuando está en juego la comunicación de la fe cristiana, porque una concesión antropológica reductiva tiene un influjo que resulta reductivo en la transmisión de la fe. Para esto es necesario ahondar en las dimensiones de la razón y de la libertad. Una *racionalidad ontológica* y una *libertad pluriforme* constituyen las condiciones indispensables para una experiencia unitaria y para su comunicación.

## *Escisión de la experiencia*

En la amplísima fenomenología del actual cambio cultural es fácil evidenciar *una situación antropológica recurrente* caracterizada por la es-

*cisión entre racionalidad calculadora (tecnológica-científica) y vivencia afectiva y emotiva.*

Se trata de una fractura que se configura de distintas formas, según los distintos niveles sociales y culturales, pero que caracteriza la experiencia común y, en particular, el estilo de vida de la juventud. Basta pensar que en la mentalidad corriente a menudo se producen oposiciones y compensaciones como objetivo/subjetivo; público/privado; racional/religioso; funcional/afectivo; calculable/emotivo; riguroso/erótico; etc.<sup>1</sup>. Muchas situaciones expresan algún aspecto de esta situación: la organización tecnológica de la vida aplasta y mortifica la actitud afectiva de la gente (soledad y marginación); a su vez, el deseo de auto-satisfacción dobllega la potencia tecnológica: la tecnología se convierte en la diosa realizadora de todos los deseos (como aparecen las biotecnologías –por ejemplo– en el imaginario colectivo); con frecuencia, la existencia laboral está vista como algo opaco, opresivo y desagradable, mientras que la vida afectiva se concibe como su imagen especular y, por consiguiente, como un mundo refinado sin reglas, nómada y gratificante, o como erotismo vulgar en forma de desahogo compensatorio y del comercio de masas; etc.

Desde este punto de vista, una reciente investigación sobre la *sexualidad juvenil* en Italia<sup>2</sup> ofrece datos muy significativos, si se interpretan no en términos morales, sino antropológicos. La revolución sexual respecto a la costumbre tradicional es ya un hecho, que ha llevado a un desplazamiento generalizado de los confines de lo lícito reconocido. No comporta por esto automáticamente libertinaje y desenfreno, porque –según los resultados de la investigación– la sexualidad se ve todavía como búsqueda del afecto y del amor solidario. En cambio, a mi entender, lo que impresiona es que el mundo del sexo y de los afectos esté visto y concebido como *un reino cuyo soberano absoluto es el sentimiento*. Sentir, sentirse, sentir al otro, probar ciertas emociones, acceder a cierta intensidad de sensaciones y de empatía son los criterios

1. Puede sorprender la denuncia de esta condición cultural de fondo, por ejemplo, en la idea de «sistema de complementariedad de la ideología occidental» de K.O. Apel, que observa como característica de nuestra situación cultural y filosófica, una «combinación [de ascendencia weberiana] de investigación racional no valorante de las consecuencias y de decisión irracional de valor», que pone la racionalidad científico-tecnológica como paradigma del saber y reduce todo ámbito de evaluación (actos existenciales, moral, religión) a un asunto privado. Cfr. APEL, K.O., «Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza», en BERTI, E. (ed.), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Génova 1988, pp. 18 y 21. O también el análisis de MACINTYRE, A., en los primeros tres capítulos de *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale* (trad. it. Feeltrinelli), Milán 1988, del «emotivismo» contemporáneo como residuo antropológico de la racionalidad pública técnico-científica.

2. GARELLI, F., *I giovani, il sesso, l'amore*, Il Mulino, Bolonia 2000 (la investigación se realizó en 1997).

dominantes. A menudo el autor observa al respecto que la compenetración en las ideas, el compartir cierta visión de la vida no son elementos relevantes para el fin de la unión entre los sexos, incluso para aquellos que tienen como aspiración la estabilidad del vínculo afectivo. Llega a ser significativa la contraposición, que surge de las entrevistas, entre la espontaneidad vivida y fuertemente buscada en la relación erótica y la responsable y prudente programación de la paternidad/maternidad. En otros términos, la vida sexual se entrega a una espontaneidad irracional; la razón, en cambio, pertenece a un registro distinto y separado, que tiene la forma del cálculo y de la programación. En estas condiciones, las consecuencias sobre la (in)estabilidad de las relaciones afectivas son fácilmente imaginables; sobre ellas se superponen la generación y la familia, como objeto de una especie de ponderación tecnológica. Por lo tanto, allí donde hay espontaneidad y gratuidad hay irrazonabilidad e irracionalidad; mientras que donde hay racionalidad y responsabilidad, hay cálculo.

Otros *dos ejemplos paralelos* pueden ayudarnos a comprender intuitivamente el problema: la cuestión social del sida y la cuestión institucional del matrimonio (y de la familia). En el primer caso, es de una macroscópica evidencia que el problema social está constituido por el comportamiento y la regulación de su naturaleza moral: la posibilidad biológica de contagio existe, pero la realidad epidemiológica depende del comportamiento sexual (también para otras enfermedades infecciosas ha sido epidemiológicamente relevante lo referente a comportamientos, entorno, higiene, alimentos, etc.). Lo lógico sería combatir la difusión mediante un cambio en los comportamientos (como ha ocurrido con otras enfermedades infecciosas, como la tuberculosis); sin embargo, las únicas estrategias que han sido objeto de debate público acreditado son de tipo técnico-científico (contracepción y terapias). La razón es sencilla: la cuestión del comportamiento se refiere a una vivencia privada, no discutible, y a un patrimonio emotivo sustraído a reglas y criterios objetivables. Simétricamente, el matrimonio tiene evidentemente una relevancia social y unas implicaciones institucionales y esto da objetivamente a la familia fundada en el matrimonio un significado público específico (independiente de las motivaciones subjetivas); sin embargo, al nivel ético-jurídico le cuesta ser objeto de discusiones públicas, mientras que el único argumento continuamente «hecho público» es el de los sentimientos subjetivos, presentados como la materia que pretende reconocimiento jurídico y protección legal sin posibilidad de discutir los valores sociales implicados.

Todo ello significa que la racionalidad se concibe como un poder analítico frío y organizador, en cambio, la afectividad (vivida siempre más a nivel emotivo: sentir y sentirse) se advierte como la relación cálida

da con los demás y con el mundo, pero más allá del horizonte de la razón<sup>3</sup>. En definitiva, la organización tecnológica del mundo tiene como compensación la máxima espontaneidad afectiva y una especie de culto de la intensidad (que fácilmente pasa al exceso delirante o criminal).

Una cultura así realizada está *sintomáticamente en dificultad* para afrontar los retos morales de nuestro tiempo con teorías éticas suficientemente comprensivas. Aún más, es una cultura *necesariamente muda* sobre los grandes significados de la existencia humana (nacimiento y educación, amor y trabajo, sufrimiento y muerte), porque no está en grado de afrontarlos con una visión razonablemente unitaria. Así, en lo más importante, cada uno de nosotros está abandonado a su propia espontaneidad, es decir, a la soledad y al conformismo. En resumen, se trata de una cultura que es *inevitablemente nihilista*, independientemente y antes de la teorización nihilista de los intelectuales, porque está fundada sobre el puro devenir de la actividad tecnológica y de los procesos afectivos, tentada siempre para encontrar una síntesis ideal de poder.

El resultado antropológico no puede ser sino la *desintegración de la experiencia* y la dificultad de su recomposición. La *identidad subjetiva de los individuos* en estas condiciones es incierta, frágil, sufriente o parcial y agresiva y las *relaciones* son inestables, al mismo tiempo idolatradas y odiadas. Esto se agrava particularmente en el sector juvenil y crea problemas específicos en la transmisión de una tradición cultural, familiar, religiosa, etc. En efecto, la escisión de la que estamos hablando tiene como consecuencia la imposibilidad de ofrecer valores ampliamente comprensivos de la existencia, límites precisos entre los niveles de la vida, reglas razonables de comportamiento y de acceso entre los ámbitos de la experiencia. Si las dimensiones antropológicas se superponen y no se comunican, es difícil transmitir, recibir y elaborar imágenes unitarias de la experiencia que la orienten con estabilidad constructiva. Pero esta incertidumbre de los perfiles tiene efectos deletéreos en la constitución de la identidad psíquica, moral y espiritual de un joven. Es típico que un joven hoy «sufra» de una permisividad (falta de normas, límites, directivas) que lo desorienta y que eso le induzca a reproducir y perpetuar con su comportamiento el estado de escisión del cual es ya víctima.

3. Para una reflexión acerca del mundo de los afectos y su hermenéutica contemporánea, me permito reenviar a BOTTURI, F., «Innamoramento e amore», en AA.VV., *Alla ricerca delle parole perdute. La famiglia e il problema educativo*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 54-76.

### *Postmodernidad y escapismo*

No es para maravillarse que éste sea el problema central de la cultura de la modernidad avanzada y de la postmodernidad, si prevalece en la misma el poder tecnológico como principio de organización de la vida colectiva. La tecnoestructura, en efecto, induce socialmente la representación de la racionalidad técnico-científica como paradigma de la racionalidad, mientras que, como contrapunto, tiende a encerrar en un mundo aparte –a-racional, por definición– todo lo que no le pertenece. Se delinea así un mundo –el de los «afectos» en su más amplio sentido– que tiene caracteres opuestos a los de la tecnoestructura, pero que precisamente por su contrariedad forma un sistema con el anterior y lo complementa; ofreciendo, a quien tiene instrumentos adecuados de poder, la ocasión de gestionar ampliamente la mente y corazón de la gente: *divide (mentes et corda) et impera!*<sup>4</sup>.

Esto hace comprensible que el cuadro global de la sociedad postmoderna aparezca caracterizado sociológicamente por una *anomía crónica*, es decir, por un estado de difusa desorientación hacia las referencias esenciales de la existencia individual y de la convivencia social, y explica también el resurgir de fenómenos de signo contrario, como los del integrismo religioso o nacionalista o los ensimismamientos particulares, locales o sectarios. Todos ellos formas reactivas, donde se expresa una búsqueda de absolutización y garantía que antes faltaba<sup>5</sup>.

Esta deficiencia de referencias unificadoras comporta como fenómeno de fondo una «des-realización de la experiencia»<sup>6</sup>. No se trata sólo

4. Para agravar el sentido del problema, me permito sugerir también un punto de referencia poco habitual, el nazismo. Considero que el nazismo fue un lúcido proyecto de solución de la relación entre «tecnología» y «afectos»: el régimen nacionalsocialista se fundó en la promoción de una tecnología muy avanzada y de fuerte impacto social y a la vez en la activación de energías vitalistas y telúricas encerradas en un cerco de hierro y fuego de la totalidad política, sostenido por la ideología racista. La irracionalidad de esta ideología ha sido una cobertura de la clara y despiadada racionalidad del proyecto fundamental (la obra de E. Jünger debe releerse en este sentido). Por esta razón, una vez caído el régimen político totalitario y su ideología, sigue siendo perfectamente actual el problema social y cultural que el nazismo quiso plantear. ¿En qué medida las sociedades democráticas lo han resuelto a su vez? ¿Gestionando la tecnoestructura y dejando de lado el mundo de los afectos? ¿Gestionando con falsa complementariedad la incoherencia entre los dos mundos? ¿Las culturas de los países democráticos de Occidente han sabido elaborar respuestas adecuadas para hacer frente culturalmente al antihumanismo totalitario, militarmente y políticamente vencido o se han legitimado a este nivel por la única razón (tautológica) de ser democráticas? Hasta que este problema no se aborde realmente, no podremos maravillarnos de que los gérmenes totalitarios circulen en la cultura occidental y en las entrañas de su cada vez más poderosa tecnoestructura.

5. Cfr., por ejemplo, CRESPI, F., *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, Il Mulino, Bolonia 1993.

6. Cfr. MARTELLI, S., *Sociologia dei processi culturali. Lineamenti y prospettive*, La Scuola, Brescia 1999, p. 146. La «des-realización de la experiencia» significa «liquidación de la realidad

del efecto sobre la existencia de la invasión de los medios de comunicación social, que acostumbran a cambiar la realidad realizable por un mundo imaginario artificial, es decir, a sustituir la experiencia efectiva por «simulacros» de experiencia<sup>7</sup>. La des-realización de la experiencia es algo más profundo, porque es consecuencia de la precariedad de la identidad psicológica y cultural de los individuos, incapacitados para ser un núcleo más que emotivo de unificación de la propia existencia y los auténticos sujetos de su vida, en lugar de «ser vividos» por procesos y estándares sociales externos. Lo que está en juego es la *capacidad de adquirir realmente experiencia*, y, en consecuencia, la posibilidad de la transmisión cultural crea hoy problemas (como muestran de modo paradigmático las cuestiones abiertas de la educación y de la escuela). En efecto, si por «cultura» se entiende un sistema interpretativo de la realidad, la misma hermenéutica contemporánea recuerda que, para que se dé un proceso de esa índole, no basta la transmisión de un contenido informativo y doctrinal, sino que es necesario suscitar y compartir toda una orientación antropológica, de sensibilidad afectiva, de capacidad imaginativa e intelectual, de hábitos prácticos. En otros términos, hay transmisión cultural cuando hay una visión antropológica global, racional y afectiva y, por tanto, se ponen en juego modos antropológicos múltiples (información y diálogo, enseñanza y narración, gestos y *ethos*, etc.). En síntesis, la transmisión cultural implica *eventos y procesos de comunicación*, que desde el punto de vista antropológico significan *communis actio*, interacción, vínculo, intercambio y, por lo tanto, presuponen una unidad de experiencia.

O mejor, se puede decir que hoy se produce una transmisión cultural en la que la visión antropológica global está fuertemente perseguida, sobre todo por los medios de comunicación de masas (hasta el punto de poner en crisis precisamente las llamadas agencias tradicionales de la transmisión cultural y de la educación, la familia y la escuela). Pero el problema es que se trata de la infinita reproducción de una cultura de la división y, por ende, de la transmisión de una representación separada del hombre que destruye la unidad de la experiencia y sus condiciones y que reclama una participación comunicativa que implica –y a la vez excluye– todo lo que no le resulta funcional, es decir,

como referente de la comunicación» (p. 217) y –junto con la «des-secularización» (o retorno distorsionado a lo sagrado) y la «des-politicización»– representa uno de los caracteres fundamentales, según el autor, de los procesos sociales y culturales de la sociedad postmoderna.

7. Como dice PERNIOLA, M., un «simulacro» es «una efectividad social sin origen» (*La società dei simulacri*, Cappelli, Bolonia 1983, p. 53) y la sociedad postmoderna se caracteriza por su capacidad (técnica e ideológica) de transformar las imágenes en simulacros que producen efectos, no porque revelen una realidad que los trasciende, sino por su propio existir.

todo lo que no sea *eros* sin racionalidad o razón técnico-científica sin valores.

### *Transmisión y recomposición de la experiencia*

Este largo diagnóstico es necesario para abordar con suficiente sentido dramático nuestro problema y darse cuenta de lo que cuesta hoy poner en marcha procesos de transmisión cultural que comuniquen una experiencia distinta y alternativa a aquella postmoderna nihilista. Evidentemente, hay que practicar y apelar a una antropología con otra orientación, donde permanecer con claridad y decisión, so pena de ser reabsorbidos, a pesar de las mejores intenciones, por el régimen cultural predominante. Esto hoy es particularmente verdadero para la *comprensión de la fe* y para la vivencia formativa que de ello se deriva.

El hecho de que *esta situación antropológica de fondo sea en nuestro tiempo el problema cultural principal*, constituye también la cuestión pastoral central, porque decide el modo en que se comprende el anuncio. Está claro que dicha condición cultural implica y condiciona todo. La *fe misma se puede percibir dentro de esta escisión*, bien como doctrina abstracta dogmática o moral (una especie de tecnología religiosa de la vida), o bien como emoción y sentimiento religioso, es decir, como sentido sin verdad<sup>8</sup>. De ahí una antinomia pastoral: si se anuncia siguiendo la sensibilidad cultural contemporánea, la fe se reajusta según con lo que es culturalmente compatible (por ejemplo, a los valores estéticos, éticos o sociales normales); si, en cambio, se entiende la fe en su integridad, ya no parece inteligible.

Parece, pues, estar en una *vía sin salida*. De todos modos, es posible hacer de la necesidad virtud, convirtiendo la dificultad en un punto fuerte. En realidad, la fe es culturalmente débil e incierta frente a la profunda transformación antropológica contemporánea, en la medida en que no es suficientemente consciente del *alcance antropológico y ontológico* de su contenido. Que la fe anuncie la verdad significa también que dice la verdad sobre el hombre, su situación ontológica real, cómo es realmente, dentro y más allá de sus configuraciones histórico-culturales. El saber de la fe implica y custodia la afirmación de estructuras

8. Cfr. la crítica (interesada) de FLORES D'ARCAIS, P., «Dio existe?», *MicroMega* 2 (2000): las creencias reducidas a experiencia subjetiva no son más que un «cubito de sentido para el caldo de la existencia» (p. 28). Por otro lado, en la propia Encíclica *Fides et ratio* existe la preocupación por una concepción de la fe sin verdad, es decir, una comprensión de la fe desprovista de sus implicaciones ontológicas (de allí la atención de la Encíclica al papel de la filosofía).

antropológicas verdaderas, también filosóficamente inteligibles, que indican cómo el hombre es destinatario e interlocutor del evangelio. El hecho de que estas dimensiones humanas estén culturalmente ocultas en su mayoría o, por así decirlo, escamoteadas, aumenta la urgencia de volver a proponerlas<sup>9</sup>.

En el centro de nuestra investigación se encuentra la *figura de la experiencia* y lo que la constituye. Experiencia significa *hacer experiencia*, no en el sentido de ser complemento directo de cierto hacer, sino en el de ser cierta cualidad de la actuación humana que depende del sujeto que la realiza. Hacer experiencia no significa experimentalismo, ni en el sentido racionalista de hacer experimentos controlables, ni en el sentido irracionalista de probar emotivamente, de acumular –sin discernir– «experiencias». En la situación antropológica escindida tratada, resulta obvio, en cambio, que estos dos son los significados de la experiencia, a veces con la pretensión de que su suma dé la figura completa de la experiencia humana. El ideal de la vida (como en la figura del hombre de éxito de la publicidad común) podría ser, por tanto, un lúcido y frío experimentalismo que permite yuxtaponer experiencias emotivas atrayentes.

La experiencia humana coincide, en cambio, con la *vida misma en cuanto unificada y dotada de sentido*. La experiencia es la vivencia misma en cuanto significativa, en cuanto dotada de los caracteres, *de totalidad unificada y dinámica*. Pero la unidad y la apertura son posibles gracias a un criterio de sentido, capaz de reunificar activamente todo nuevo contenido al ya adquirido y de abrirse a un siempre renovado cumplimiento del sentido. Dicho *criterio de sentido* es la *razón* misma, ejercitada en la plenitud de sus poderes.

¿Cuál es pues la *relación entre experiencia y razón*? Se puede sintetizar en tres figuras. Ante todo, entre experiencia y razón hay siempre

9. Me permito un ejemplo que espero no resulte irreverente, sino eficaz. Si no se despiertan ciertas dimensiones antropológicas (primero como experiencia y luego como conciencia crítica), el trabajo pastoral, aunque se considere una carrera en bicicleta, se limita a ser, en cambio, un ejercicio de «bicicleta estática»: el vehículo es idéntico en todo, excepto en las dos ruedas, es decir, en lo que *agarrándose* al terreno permite el desplazamiento real. Más allá de la metáfora, el problema es *agarrarse* a lo humano, adherirse para que puedan producirse la comprensión de la fe y el cambio de la conversión. Naturalmente, «agarrar» no significa «atraer», sino entrecruzarse e interactuar con lo humano, no tal y como se percibe limitativamente, sino como es realmente. Por otro lado, esta evocación de lo humano auténtico ya es un primer momento de su llamada de las «tinieblas» a la «luz».

La alternativa –desgraciadamente no es raro ver su práctica– es una transmisión tradicional, fiel al contenido literal de la fe, sin interpretar su pertinencia antropológica y, por lo tanto, ajena a la existencia real; o bien una transmisión «actualizada» (hoy sobre todo respecto a los temas éticos) que depende de categorías ajenas a las fundamentales que exige la propia fe.



*implicación*. No se da (posibilidad de) experiencia sin pensamiento, y viceversa. La idea de una experiencia que se constituya sin la intervención del pensamiento reduciría la vivencia a vitalismo, a reacción mecánica, a emoción anómica. Por otra parte, el pensamiento no puede formularse sin una constante referencia a la experiencia ya constituida, que posee una complejidad de elementos sensoriales e imaginativos, afectivos y emotivos, lingüísticos y culturales que la razón no tiene, pero que necesita, para ejercitarse como tal.

La segunda figura es la *circulación*. Si entre razón y experiencia es recíproca la implicación, una es condición de la otra. La visión totalizante del pensamiento permite a la experiencia estructurarse, pero, a su vez, la experiencia estructurada insta al pensamiento a plantearse más preguntas y, por tanto, a abrir nuevos espacios a la propia experiencia.

En esta relación está implícita la *trascendencia* recíproca: la razón siempre es más que la experiencia ya adquirida y constituye también, por tanto, su consciencia crítica; mientras que la experiencia es, al mismo tiempo, un concreto que la razón nunca puede adecuar por completo resolviéndolo en sí misma.

En síntesis, mientras el empirismo materialista quisiera hacer del pensamiento un apéndice o una simple expresión de la experiencia y el idealismo sueña con poseer totalmente la experiencia con el pensamiento —y en cierto modo, absorberla—, existe entre los dos una dualidad insuperable y una relación inquebrantable a modo de una fecunda *circularidad hermenéutica*, que constituye la normalidad de la condición humana. En efecto, esa circulación se detiene cuando coincide con una condición de enfermedad, como cuando nos bloqueamos en un pensamiento fijo que no se deja poner en tela de juicio por la experiencia, o como cuando la experiencia se acostumbra a repetirse a sí misma sin pensarlo.

Se hace experiencia, por lo tanto, cuando es posible reconducir a una unidad de sentido lo que se encuentra, pero se hace experiencia también en la medida en que es «mi» experiencia, es decir, cuando se implican la identidad y la consciencia de «quien» hace experiencia. En efecto, *la competencia de hacer experiencia y ejercer el pensamiento* no es algo que se atribuya al sujeto, sino que lo definen originariamente, en el doble sentido de este verbo. El sujeto es capacidad originaria de hacer experiencia y pensarla, porque como tal es capaz de identidad y unidad, pero también está delimitado por su forma de hacer experiencia, que siempre es finita. Así, si hay *sujeto*, porque existe la potencia de hacer experiencia, no por ello hay señorío por parte del sujeto sobre su propia experiencia, quien también está *sujeto* a la necesidad de hacer experiencia y a sus límites. Por consiguiente, al mismo tiempo se es sujeto *de la* experiencia y se está sujeto *a la* experiencia.

Esta duplicidad resulta bien visible, si se considera el *lenguaje de la experiencia*, que se constituye *in interiore hominis*, pero se cumple en su relato. En primer lugar una experiencia no se demuestra dialécticamente, sino que se testimonia contándola y su relato es el acto mismo a través del cual la experiencia se constituye en su totalidad. El relato es un discurso que da *unidad y coherencia de sentido* a los acontecimientos y facilita una *identidad* al sujeto que contándola se relata en la misma, como dice P. Ricoeur<sup>10</sup>. El relato teje así la trama global de la experiencia y permite tomar consciencia de la misma, así que la experiencia existe realmente cuando se relata y el signo de que algo se ha convertido en experiencia es que se puede contar. Sólo sucesivamente la experiencia se puede analizar y debatir, es decir, ser convertida en objeto de pensamiento crítico explícito, pero al principio debe estar su relato.

Cuando se ha constituido un relato, forma una (pequeña o grande) *tradicción*, esto es, un vínculo que predispone y condiciona la posible experiencia posterior. La historia del relato es así decisiva para la vida de la experiencia, tanto más porque en realidad un relato nunca está aislado, sino que por su naturaleza pertenece siempre a una historia, a una *tradicción de relatos*. Antes de que empiece uno de nuestros relatos, otros ya nos han relatado los suyos. En concreto, nuestro relato siempre está precedido por el relato de quien nos ha llevado en su seno y de quienes han cuidado de nosotros. Nuestro nombre mismo ha sido relatado antes de que viniéramos al mundo y forma parte de un relato familiar. A su vez, los relatos familiares han sido precedidos por otros relatos y todos forman parte de un relato cultural más amplio, en el que se colocan históricamente, y así indefinidamente.

Esto significa que ninguna experiencia se inicia con una originalidad absoluta, sino que cada experiencia adquiere vida dentro de una tradición de relatos anteriores, que representan su condición estructural y su arranque concreto. El niño estructura su experiencia a partir del relato que de él hacen sus padres y luego las demás figuras adultas. Así la gran inventiva del niño se pone en marcha gracias al relato que la anticipa y se combina con el mismo. Lo que dice L. Pareyson acerca de la libertad humana, puede aplicarse también a la experiencia de cada uno, que nunca es ni pura repetición de los demás ni pura novedad, sino que siempre es una «iniciativa iniciada»<sup>11</sup>.

Por ello *nos convertimos en sujetos de experiencia* a través de cierta sujeción a la experiencia de los demás, es decir, siendo acogidos y acogiendo un relato de otros. Con tal que, naturalmente, dicho relato no

10. Cfr. RICOEUR, P., *Tempo e racconto*, vol. 3 (trad. it.), Jaca Book, Milán 1986-1988.

11. PAREYSON, L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Turín 1995.

se haga perversamente para someter a quien lo recibe, sino para promover su libertad. En efecto el buen relato predispone y pone en marcha las capacidades de hacer a su vez experiencia. El relato «hace ver» el sentido de los acontecimientos y la constitución de la identidad de quien relata, también a través de la conexión que establece inevitablemente con relatos más amplios, los «grandes relatos» culturales en los que se inscriben las experiencias de cada uno y de la colectividad. También a este nivel es decisivo, obviamente, el valor que poseen los grandes relatos, su efectiva importancia cultural, la concepción de lo humano que transmiten, respecto a la calidad de la experiencia que suscitan e impulsan. Se puede pertenecer al relato de una gran tradición cultural o bien, como ocurre en la «condición postmoderna», a relatos de los medios de comunicación, a mezquinos relatos generacionales, a fragmentos de un desesperado relato metropolitano, etc.

En síntesis, la experiencia está en estrecha *relación con el pensamiento*, tiene su *cumplida formulación en la narración*, lleva consigo la *pertenencia a una tradición*. Hacer experiencia tiene, por lo tanto, un conjunto de componentes, que deben ser activos y que se pueden favorecer y educar o, por el contrario, desfavorecer y sustraer.

### *Pertenencia y libertad*

Hay que preguntarse todavía un poco más acerca de las condiciones del hacer experiencia. Hemos visto que la experiencia necesita el compromiso de una razón fuerte, es decir, capaz de sintetizar y ofrecer un sentido unificador, y a la vez comporta la pertenencia a una tradición en la que se pone en juego la libertad del sujeto. Se trata de comprender mejor *qué razón* es capaz de inducir al hombre a hacer experiencia y *qué tipo de pertenencia* es condición para una experiencia de libertad.

Conviene volver al tema de la pertenencia, porque representa el *inicio concreto del hacer experiencia*. En efecto, como hemos señalado, la experiencia de cada uno adquiere cuerpo y fisonomía siempre dentro de la participación en tradiciones de experiencia anteriores. Sin embargo, la pertenencia es una condición favorable del hacer experiencia, si, y sólo si, al abrazar al sujeto, a la vez, promueve su *libertad*. ¿Qué naturaleza debe tener la libertad para poder coexistir con la pertenencia e incluso para ser favorecida e impulsada?<sup>12</sup>

12. Para una consideración más amplia del tema, cfr. BOTTURI, F., «Formazione della coscienza morale: un problema di libertà», en AA.VV., *Per una libertà responsabile*, a cargo de G.L. Brena y R. Presilla, Ed. Messaggero, Padua 2000, pp. 73-95.

Si la libertad fuera sólo *libertad de elección*, existiría una heterogeneidad de raíz entre libertad y pertenencia y probablemente también un conflicto. En efecto, la libertad sólo como energía de elección implica no poder depender de criterios que no sean internos a la propia capacidad de autodeterminación. Por consiguiente, la libertad percibe cada pertenencia como realidad extrínseca. Ahora bien, esta concepción de la libertad (típica de la alternativa ilustrada entre libertad y tradición) es ampliamente insuficiente.

La exaltación de la libertad como arbitrio desconoce en primer lugar el vínculo que la necesidad representa desde siempre respecto a la libertad de un ser finito como el hombre. En realidad, nadie elige por elegir, sino que la autonomía de la elección se las tiene que ver con la limitación de las posibilidades y con las exigencias, que representan un vínculo real a la potencia de la libertad y a su euforia romántica y debe aceptar —si no quiere delirar— su funcionalidad respecto la satisfacción de las necesidades del sujeto.

Pero éste no es el único vínculo de la libertad, porque otro anterior acompaña su inicio y desarrollo. Entre las necesidades del hombre hay una que precede a cualquier otra, siendo una condición constante de la cualidad humana de cualquier satisfacción. Se trata de la *necesidad de reconocimiento* por parte de otro sujeto, en la que toma forma la relación intersubjetiva como tal, que no es la simple relación operativa entre sujetos (de naturaleza lingüística, cognitiva, afectiva), sino más bien una relación de *hospitalidad activa*, por la cual uno está presente en el pensamiento (imaginación y afecto, inteligencia y voluntad) del otro. Como es evidente en la relación parental y sobre todo maternal, el niño engendrado espera ser reconocido, es decir, nacer en el nuevo nivel de la relación intencional (y por consiguiente, también de la relación jurídica y societaria). Este reconocimiento se expresa típicamente en convertirse en objeto de relato, como se decía anteriormente.

Existe una *espera de reconocimiento*, porque esto es condición imprescindible para que se activen las competencias del propio sujeto. También a este nivel nadie «se mueve» por sí solo, sino que necesita «ser movido», puesto en marcha, esto es, estar en condiciones de ejercer esas capacidades que, sin embargo, son congénitas: un niño pequeño absolutamente abandonado, aunque sobreviviera, no alcanzaría nunca una condición de vida propiamente humana.

Sin embargo, cualquier reconocimiento no satisface la necesidad: sólo aquel que pueda acoger perfectamente la exigencia. El reconocimiento auténtico es el que se da gratuitamente, como afirmación de la libertad del otro y, por lo tanto, como cooperación a la activación de la libertad del otro y, por último, como entrega de la libertad a sí mis-

ma. Algo que probablemente resulta imposible para el hombre, que tiene una enorme dificultad a la hora de dejar todo el espacio a otra libertad<sup>13</sup>; sin embargo, es un ideal normativo ineludible, si se quiere mantener activo un concreto sentido del otro.

Desde este punto de vista, *la libertad es también esencialmente relación con la otra libertad*, en el modo que la espera de una relación gratuita por parte de otra libertad. La libertad actúa gratuitamente cuando va en busca de otra libertad por sí misma, movida por la apreciación de la otra libertad como tal (como ocurre en el amor auténtico, que por eso es raro y muy valioso)<sup>14</sup>. La libertad de cada uno recibe de este tipo de relación el bien inestimable de su propia activación, que no significa fundación (que pondría a un hombre a disposición del otro), sino estímulo y promoción (en todo caso imprescindibles para la vida de la libertad). Por consiguiente, es en esta relación donde el *sujeto experimenta el primer bien para sí*, paradigma de cualquier otro bien. Todo ello significa que *la pertenencia es una dimensión interna de la propia libertad* y es también el *corazón de la auténtica afectividad* y la lógica de todo amor sincero: el reconocimiento es la lógica de todo amor, y el reconocimiento basado en la acogida de la libertad de los demás es la garantía de la sensatez de todo afecto y de su consistencia más que sentimental y emotiva.

### *Razón como pregunta, diálogo y juicio*

La otra condición del hacer experiencia es —como se decía— el ejercicio de una razón no meramente calculadora, sino capaz de sintetizar todo lo vivido y, por lo tanto, dotada de sus movimientos fundamentales: la *capacidad de preguntar y juzgar*.

La *interrogación* es la forma original de la razón. Con la interrogación el hombre manifiesta su *capacidad de trascendencia* respecto a su experiencia y su saber. En efecto, la energía de preguntar está en el origen del saber y nunca es su producto: la acumulación de conocimientos, de por sí, no es capaz de formular ni una sola pregunta (por ello la erudición de por sí no hace la cultura). Con su poder de interrogación

13. Ésta es una de las paradojas de la existencia humana, que parece estar imposibilitada para realizar lo que, sin embargo, sería tan necesario. Se podría hablar con Jaspers de situación límite en la que aparece una «cifra» de lo humano y de su razonable conexión con una fuerza superior que le permita realizarse a sí mismo.

14. Se puede afirmar, como dice Sirácida acerca del amigo fiel, «un amigo fiel es una protección poderosa, quien lo encuentra, encuentra un tesoro. Un amigo fiel no tiene precio, su valor no tiene precio. Un amigo fiel es un bálsamo de vida» (6, 14-16a).

el sujeto expresa, en cambio, la indeducible originalidad y la inderivada identidad de su ser racional.

Preguntar implica una previa *confianza de la razón en la inteligibilidad de la realidad, es decir, en la verdad*. El hecho de preguntar manifiesta la relación constitutiva de confianza de la razón con la verdad del ser. Según una fórmula que le gusta mucho a H.U. von Balthasar, en la raíz de la razón está un «acuerdo» («Einstimmung») con el ser, que orienta todo el movimiento de su búsqueda. En este sentido el *pensamiento está siempre en la verdad*: si el pensamiento no estuviera ya abierto al ser inteligible, es decir, a la verdad (trascendental), no podría nunca plantear ninguna pregunta acerca de ninguna verdad particular (categorial).

Si la razón no estuviera en esta condición de acuerdo previo con la verdad, el *escepticismo* tendría la razón, pudiendo siempre hacer valer la problemática insuperable de nuestros juicios particulares. Sin embargo, el escepticismo se equivoca porque ningún problema podría ser planteado si el sentido de la verdad no estuviera ya activo. Podemos errar en la determinación particular de lo verdadero, pero nunca podemos salirnos de la verdad como manifestación del ser, sin salirse también el pensar.

Si preguntar ya es pensar en la verdad, entonces la *pregunta desde siempre está en una posición dialéctica con la respuesta*. «La propia capacidad de buscar la verdad y plantear preguntas —afirma lúcidamente la Encíclica *Fides et ratio*— comporta ya una primera respuesta. El hombre no empezaría a buscar lo que ignora del todo o que considera absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder llegar a una respuesta puede inducirle a dar el primer paso»<sup>15</sup>. Ciertamente existen falsas preguntas a las que no es posible dar respuesta, porque en realidad ocultan un contrasentido que anula su valor. Sin embargo, preguntar de por sí no es contradictorio, porque no se explicaría tampoco su existencia sin un término de derecho. Más aún, si interrogar ya comporta la afirmación de la verdad del ser, necesariamente esto remite a su ulterior manifestación: la respuesta según verdad. La lógica de la pregunta incluye, por lo tanto, la espera de la respuesta, así como todo enamoramiento está a la espera de ser correspondido: el enamorado que no estuviera interesado en ser correspondido se encontraría en una contradicción que haría dudar de la realidad de su amor o, mejor dicho, debería hacer pensar en el estado patológico de Narciso, que ama más al amor que a su amado. También la razón puede enfermar, como lo demuestra el Nathan de Lessing, amando más su búsqueda que la res-

15. Encíclica *Fides et ratio*, n. 29.

puesta que satisface su espera. La *razón interrogativa* es entonces necesariamente también *dialógica*. En efecto, si la pregunta es espera de respuesta, entonces estará interesada en la interlocución y el diálogo con quien podría satisfacer su espera en alguna medida.

La afirmación de ser que está implícita en el hecho de preguntar se vuelve explícita en el acto de la razón que es la afirmación del juicio. El juicio es el otro movimiento fundamental de la razón, primeramente, porque es el acto de síntesis que la razón hace de los contenidos de la experiencia, que constituyen su condición elemental.

En segundo lugar, porque el juicio también es capacidad de *afirmación ontológica* por parte del sujeto y manifestación de su participación en el Ser eterno<sup>16</sup>. Por lo tanto, es fundamental el reconocimiento de la capacidad del juicio humano de alcanzar el ser y la verdad y comprometer al hombre en su relación cognitiva con la realidad.

En efecto, la renuncia a esta capacidad humana de verdadera afirmación del ser de las cosas comporta esa «des-realización» de la experiencia que en última instancia amenaza la posibilidad misma de la experiencia. Sin embargo, hoy se pone en tela de juicio precisamente la racionalidad ontológica. Su negación es el primer axioma del pensamiento débil, que necesariamente trastoca el sentido de la verdad. La interrogación sin referencia a la verdad se vuelve escéptica y el diálogo se convierte en intercambio inconcluyente de opiniones. Sin la estabilidad de la verdad, la interrogación y el diálogo se vuelven ejercicios frágiles, entregados sólo a la opinión y la comunicación cultural no puede superar los límites de una pretensión subjetiva, sin llegar nunca a indicar un sentido comprometido.

16. No es éste el lugar de una demostración de estos asuntos, que debería tener la siguiente evolución. En el juicio, a la vez que el hombre plantea las determinaciones según su finitud (*S es P*), afirma también su ser (*S es P*), como actualidad que siempre le trasciende y como horizonte que todo lo contiene. Al afirmar que «algo es» el juicio dice la cosa y a la vez manifiesta su efectividad ontológica. En el juicio aparece así tanto el darse del ser de *algo*, como la diferencia entre ese algo en cuanto algo determinado y su *darse*. En el juicio el ser aparece al mismo tiempo como ser determinado y ser que trasciende toda determinación en cuanto el ser es el *acontecer* de toda determinación, es más, del acontecer de toda *determinación*. La estructura del juicio es así articulación interna de la trascendencia del acto de ser, es decir, del ser como acto. En el *es* del juicio aparece el movimiento de la trascendencia a la vez gnoseológica y ontológica respecto a toda determinación.

Al ser un acto humano por excelencia, *el juicio estructura la existencia*. Si el juicio es el lugar de la conjugación (categorial) de las determinaciones y de la manifestación (trascendental) del ser, entonces el hombre vive necesariamente en la «diferencia ontológica», en la que dispone toda su existencia. El sujeto vive en la tensión entre su apertura trascendental y su naturaleza determinada. El hombre vive así en el *desequilibrio estructural* entre la limitación de su naturaleza y su ilimitada capacidad de juicio, esto es, entre la limitación entitativa y la ilimitación intencional. Exactamente en esta desproporción se forma el deseo del hombre de llegar a una condición de la existencia donde esa desproporción, que lo hace sufrir, llegue a conciliarse.

Por otro lado, el juicio humano no puede pretender ser el saber absoluto y, por lo tanto, todo juicio incluso veritativo se plantea, a su vez, también como pregunta y búsqueda de una verdad ulterior. Así, si la experiencia auténtica no se detiene con una pregunta y el intercambio de opiniones, sino que sigue adelante hasta la posible afirmación de la verdad, al mismo tiempo es consciente del desequilibrio humano estructural respecto a la totalidad del ser y de la verdad. Por lo tanto, la experiencia es tal en primer lugar si respeta y secunda el movimiento interrogativo espontáneo de la razón y no se impone con la fuerza de la autoridad o con la persuasión astuta, sino que trabaja en los interrogantes que mueven su saber y está siempre dispuesta a reabrir el ciclo de la curiosidad interrogativa, la fatiga dialógica y la responsabilidad afirmativa.

En conclusión, así como la puesta en juego del conjunto de la libertad (de pertenencia, de bien y de elección) es la condición para que se produzca una experiencia humanamente auténtica, también es decisiva la figura de la razón que está comprometida en ella. También aquí lo más importante es la recuperación del *aspecto poliédrico de la razón*, es decir, su *pluridimensionalidad*, que es principio de experiencia y comunicación porque es interrogativa, capaz de apertura ilimitada y, por ende, dialógicamente comprometida en el descubrimiento de la verdad, pero también judicativa y, como consecuencia, afirmativa del sentido. Así pues, la razón humana capaz de componer el tejido de la experiencia es por lo tanto una fuerza (misteriosa) que, por una parte, es *apertura interrogante infinita* y, por otra, es *certeza de la verdad y capacidad de afirmación del ser*. Por consiguiente, es a la vez inquietud y firmeza, cuya separación produce respectivamente la patología del escepticismo o la del dogmatismo, ambas son formas de inmadurez o estancamiento de la razón.

### *Reflexión sintética: razón, afectividad, generación*

Razón y afectividad encuentran su composición en la unidad orgánica de la experiencia. Aquí, en efecto, la *racionalidad* muestra su naturaleza no meramente analítica y calculadora, sino sintética y ontológica, al ser capacidad de apertura ilimitada, omnicomprendensiva y comprometida con el problema del sentido de cada realidad. Paralelamente, la *afectividad* no es ante todo sentimiento y emoción, sino deseo y adhesión a lo que se manifiesta a la razón, en cuanto muestra su sentido benéfico para el hombre. La afectividad no está encerrada en el círculo emotivo de dejarse impresionar y tratar de poseer, sino que reconoce una correspondencia con un bien que sigue siendo tal cual sólo si se respetan sus necesidades y si se trata con responsabilidad. En efecto, la diferencia entre el



amor y la emoción es que el primero es una respuesta, mientras que la segunda es una reacción, totalmente subjetiva y, por lo tanto, egocéntrica (y más aún cuanto más intensa y «especial»); en cambio, el amor es adhesión a algo (mejor dicho, a alguien) cuya consistencia autónoma y cuya verdad muestra la razón.

El organismo de la experiencia, que se ha intentado delinear, manifiesta una permanente *interacción, una inmanencia de razón y afectividad*, que es el principio y la forma de la unidad de la experiencia y de su comunicación. En efecto, la obra de la razón nace siempre en el interior de una pertenencia afectivamente comprometida en la que se va formando también la libertad con su vector de deseo, su tensión de espera, su sentimiento de aprecio, su experiencia de satisfacción o de insatisfacción. La razón persigue su trabajo a través de las preguntas y el diálogo, que son movimientos posibles sólo si son activos el deseo de la verdad, la confianza en su posible manifestación y el crédito a la dimensión veritativa de otros. Por último, el juicio, al estar comprometido con la verdad, reabre el ciclo de la libertad y de su afectividad, representando para éstas la propuesta de un compromiso.

Resulta espontáneo terminar con una nueva pregunta: ¿cuál podría ser el *punto de partida de un renovado proceso de integración de la experiencia*? Esto presenta una evidente complejidad que requiere seguramente una iniciativa distribuida en varios frentes. En mi opinión tiene especial importancia una modalidad antropológica que es *síntesis viviente de razón y afecto*: estoy hablando de la «*imaginación poética*», en el sentido más amplio de imaginación creativa de formas a la vez llenas de sentido y afectivamente cautivadoras. La capacidad de una cultura de activar la imaginación poética es el síntoma seguro de su vitalidad y el modo concreto de su afirmación histórica. Tenemos que pensar que no es casualidad que la civilización cristiana haya llenado la cultura occidental de todo tipo de formas bellas, de productos imaginativos de comunicación inmediata y eficaz, de síntesis poéticas de significado universal. Si no queremos cerrarnos en una mentalidad intelectual, hay que comprender que la cuestión de la imaginación poética y creativa no es un asunto del sector «estético» de la existencia, sino que es la clave de una antropología reconciliada más allá del racionalismo y el empirismo, el tecnicismo y el emocionalismo<sup>17</sup>. La Ilustración ha acostumbrado a separar el rigor de la razón y la fecundidad de la imaginación, y el Romanticismo ha rehabilitado a menudo a la imaginación frente a la claridad de la razón, y en alianza con el sentimiento. Se ha perpetuado así una ruptura antropológicamente deletérea, que oculta la verdad de la

17. Acerca de este tema es fundamental, en mi opinión, el texto de MELCHIORRE, V., *L'immaginazione simbolica*, Il Mulino, Bolonia 1972; ISU, Milán 1988.

imaginación, en la que se da, por el contrario, la forma primera y fundamental de unidad (cognitiva y afectiva) de la experiencia humana. La imaginación está en el fundamento de la experiencia y de la cultura, no como facultad para la evasión y la irrealidad, sino como órgano de superación de lo inmediato, como capacidad creativa de formas y arquetipos, como productora de narraciones que manifiestan el sentido unitario, normativo y prospectivo, de la experiencia (piénsese en el relato como *vera narratio*, según G.B. Vico). Así pues, una cultura vital tiene que dar lugar a una cultura de la forma (obviamente no sólo visual), como expresión de síntesis de la experiencia y como forma de su transmisión<sup>18</sup>, y una sabia educación debe apuntar hacia la activación de una imaginación ontológica y axiológica.

Pero todo esto no es aun suficiente. Si es cierto que la crisis actual de la experiencia tiene toda la implicación antropológica que hemos intentado sacar a la luz, no se pueden proponer hipotéticos procesos de renovación sin que se produzcan *eventos de síntesis de la experiencia*. Éste es el resultado más importante de toda nuestra reflexión. La unidad de la experiencia no es algo que se pueda alcanzar *a posteriori*, mediante la suma o la composición de elementos, sino que —como una obra de arte— la experiencia es tal si está provista de una «forma» unitaria y unificadora desde su origen. Seguramente será necesario un proceso, largo y complejo, de desarrollo y refinamiento, pero si la «forma» no se da desde el comienzo, como principio vital y directivo, ninguna iniciativa podrá sustituirla.

Como reza la cita al principio, sólo «el amor por la vida genera amor por la vida»: la capacidad de hacer experiencia es originaria en el sujeto humano, pero al mismo tiempo también es necesario activarla. En efecto, hemos visto que la libertad también es pertenencia y que la razón vive en sinergia con el afecto. Por lo tanto, es impensable que el hombre llegue a «hacer experiencia» celebrando su soledad. Al contrario, el sujeto debe ser en cierto sentido «generado» en su experiencia. Creo que el legado incomparablemente más perjudicial de la cultura moderna es haber borrado la «generación» del conjunto de las catego-

18. Haría falta en este contexto plantearse otra pregunta —que desgraciadamente resultaría demasiado embarazosa e inquietante— respecto a las formas imaginativas de la cultura cristiana actual. Piénsese —por dar sólo un ejemplo— en la calidad «poética» del canto de la mayoría de nuestras asambleas litúrgicas, que calificaría como «estetismo psicológico»; o bien obsérvese la casi total ausencia en las formas educativas cristianas de esa excepcional ocasión de unificación y «purificación» de la experiencia que es la representación teatral (no es una casualidad que fuera tan importante en la cultura medieval y que sea fundamental en la pedagogía jesuita moderna). El problema se extendería a toda la cuestión de la actual creatividad poética religiosa, sobre todo frente a la cultura emocional contemporánea provista de todos los medios necesarios, suficientes para invadir el imaginario colectivo con su poética sensual y sentimental.

rías ontológicas y antropológicas fundamentales<sup>19</sup>. Si la identidad del hombre, aun sin agotarse en ello, se entrega a la relación de la libertad, esto significa que la *libertad tiene un significado generativo esencial*: la libertad suscita libertad y, por consiguiente, genera en el hombre la capacidad de hacer experiencia (en el sentido denso y complejo que hemos visto). Por esta razón, nada puede sustituir a la capacidad de activación y comunicación de una *síntesis viviente de la experiencia*, que se dirige a los demás para que, a su vez, puedan realizar su propia experiencia. Por lo tanto, cada síntesis viviente está provista de su autoridad espontánea, que deriva no tanto de su coherencia moral, sino más bien de la coherencia interna de forma y contenido, de razón y pasión emotiva, de su compromiso en primera persona con el significado de sus propios gestos, que testimonian al mismo tiempo el valor y las posibilidades de la experiencia de lo que se comunica.

En otros términos, el punto de partida insustituible es el *carisma de paternidad/maternidad*, en todas sus formas (analógicas), que en el mundo contemporáneo parece haberse casi perdido<sup>20</sup> y que, en cambio, la Iglesia conserva como su forma imprescindible, aunque quizá culturalmente no sea del todo consciente. Puede crecer así la conciencia de que ninguna iniciativa puede sustituir a la relación generativa viviente, y de que ésta, en cambio, es condición de fecundidad de toda iniciativa. En la condición epocal de la descomposición de la experiencia, la fundamental contribución antropológica está en el regenerar humano como tal.

### *Coloquio*<sup>21</sup>

*Pregunta.* Quisiera hacer un breve comentario y plantearle una cuestión acerca de la racionalidad, la verdad y la interrogación. Al formular la idea de la razón como abierta, decía usted que la posibilidad de la pregunta hace una referencia a la verdad, y usted ha establecido el contraste entre la idea clásica de verdad con el pensamiento débil. Qui-

19. Es muy significativo que la idea de generación esté presente y con fuerza en la filosofía idealista moderna y contemporánea en el significado de autogeneración del pensamiento.

20. Cfr. AA.VV., *La famiglia italiana. Vecchi e nuovi percorsi*, a cargo de MELCHIORRE, V., San Paolo, Cinisello. 2000 (en particular los ensayos de P. P. Donati, G. Angelini y V. Melchiorre), donde se explican las formas de ataque cultural y especulativo contra la relación generativa y parental.

21. Se añaden las respuestas a las preguntas que corresponden al coloquio final de la conferencia y, también, a la sesión final del simposio, dedicada a la discusión de los temas planteados. Obviamente, se han hecho algunas correcciones de estilo sobre la transcripción de la exposición oral de las preguntas y respuestas.

siera incluir ahí una referencia a la verdad pragmática, la verdad como éxito en la obtención de los propios conocimientos o en la obtención de ciertas consecuencias prácticas. La pregunta sería ¿qué ocurriría en relación con lo que usted ha dicho, en relación con la recomposición de la experiencia?

*Respuesta.* He querido solamente llamar la atención sobre el hecho de que el preguntar es una forma fundamental de la razón en cierto sentido. La pregunta instituye un inicio de la vida de la razón. Esto no significa que la razón esté destinada a la duda. También aquí, la filosofía moderna nos ha acostumbrado a exaltar la interrogación, pero entendida como duda. Pensemos en el famoso personaje de Nathan, de Lessing, que, puesto entre la investigación y la verdad, prefiere la investigación y abandona la verdad. Es decir, se plantea el problema como una contraposición entre investigación y verdad: si queremos una razón abierta tenemos que dejar la verdad. Esto se convierte también en un axioma político, o de ética política, como cuando alguien llega a decir que quien tiene la verdad no puede ser un buen burócrata. Esa posición es una enfermedad de la razón, porque o tenemos que aceptar algo –salvando la verdad–, y la verdad se convierte en una afirmación dogmática, porque no es puesta en discusión por la interrogación, o tenemos que aceptar la interrogación y dejamos la verdad. Así llegamos al escepticismo.

Ésta es una manera de deshacer la experiencia. Viene a ser un arrojar la experiencia a una secuencia de interrogaciones sin retorno, como ocurre con los fuegos artificiales. Hoy la razón se vive como un fuego artificial, que lanza preguntas y no obtiene en devolución respuestas verdaderas; no ocurre así, en cambio, en el área técnico-científica, porque aquí sí hay resultados.

Tenemos que rescatar el valor de la pregunta, porque ésta es un valor fundamental de la razón, si entendemos que el preguntar está ya en conexión radical con la verdad. Es decir, antes de cualquier respuesta, el preguntar está ya en la verdad. Porque, si no hubiera una consonancia de la razón con la verdad, no se podría preguntar. El preguntar implica un acto de confianza en la verdad, en la sensatez de las cosas. Es importante entender también que las preguntas son siempre algo abierto, algo que está siempre en el laboratorio, siempre en definición. Pero el preguntar, cada pregunta concreta, actúa, al contrario, es ya cierta comunión con la verdad, por esto he hablado de aquel texto de la *Fides et ratio* –que me parece una hermosa reflexión– cuando dice que si no tuviéramos cierta confianza en la verdad, el hombre nunca daría el primer paso. Es muy importante unir la investigación al sentido de verdad, porque esto libera la razón y su movimiento. No la libe-

ra para que se disperse en el infinito sin fronteras, sino que la libera para un acto que pretenderá alcanzar una respuesta.

*Pregunta.* Me han impresionado dos de las ideas principales de su conferencia. En primer lugar, usted propone la recuperación de una auténtica vida emocional y la idea de curación de la escisión entre vida racional y emotividad, de manera que pueda crearse una cultura –y también un arte– que representen de forma unitaria la realidad y el pensamiento. Una segunda idea reside en su discurso sobre la verdad, que indica una escisión entre la vida democrática y abierta, y el descubrimiento de la verdad. Quisiera conocer, si es posible, cuáles de las otras tesis que ha propuesto, son, para usted, más importantes.

*Respuesta.* Gracias, ha hecho un buen resumen, y lo que puedo añadir es esto. Creo que es un hecho muy general y muy grave que el hombre occidental (y sería muy interesante confrontar con lo que no es occidental) está en un estado de gran debilidad, porque no es, hoy, un sujeto que pueda hacer una experiencia, hablando con un sentido amplio y unitario. En los jóvenes, por mi experiencia personal, es el punto más dramático. Pero ¿qué quiere decir de verdad hacer experiencia? Quiere decir fundamentalmente escribir la propia historia personal. En la cultura occidental sólo hay muchos fragmentos y muchos planos. Se habla, en efecto, de un yo múltiple, porque la vida del hombre está fragmentada en muchas experiencias sin relación entre sí, como no hay relación, por ejemplo, entre la vida afectiva y la vida intelectual. Entonces no se hace experiencia sobre la vida. No creo que esto sea poco, y es además muy importante también para la fe. Porque, ¿cómo se puede vivir la fe sin vivir una experiencia unitaria de la vida? La fe y la vida están en mutua correspondencia.

En el ámbito teórico, creo que es importante volver a una idea que unifique a la voluntad y a la inteligencia, porque en el origen de esa escisión está una idea pobre de razón y de vida afectiva. La vida de la razón ha quedado reducida a la comparación tecnológica; la afectiva, a la emotiva, y con estos dos elementos separados no se puede formar una existencia humana. Tenemos que volver a una idea más plena de la razón y de la libertad (y con la libertad me refiero también a la vida agradable).

La única idea que usted ha descuidado en el resumen se refiere a que la narración es la forma unitaria de la experiencia. Porque, en efecto, la narración tiene una enorme riqueza. Ser narrados, y hacer de la propia vida una narración, quiere decir estar ya integrados. En efecto, un joven, hoy, puede narrar su vida con dificultad. Un joven, que no tenga una buena educación, no tiene historia, sólo fragmentos sin sentido.

Para finalizar añadiré que, además del aspecto teórico, existe también un aspecto práctico. Es decir, no es suficiente tener una doctrina completa de la razón, de la libertad, de la voluntad, sino que son también necesarios otros actos fundamentales, que empiecen de nuevo. En el nivel práctico, algo que está ya realizado, se convierte simplemente en un resumen de la experiencia. Sólo lo vivo genera lo vivo. Sólo una síntesis de la experiencia genera experiencia. De aquí surge el discurso sobre el carisma del ser madre o padre –en el sentido cultural–. Pienso que es una idea cultural fundamental. Deberíamos ser capaces de volver a entender al hombre como un ser siempre generador y que está siempre en relaciones generativas o degenerativas. Y deberíamos ser también capaces de recuperar –en el ámbito educativo– el aspecto de la imaginación poética como forma de experiencia inteligente, de afectividad razonable. Sobre todo en el mundo católico en cuanto a que estas dos dimensiones –generatividad e imaginación poética– pertenecen muy profundamente a la propia naturaleza, y son algo de lo que tenemos que tomar conciencia como un recurso mucho más importante de lo que pensamos.

*Pregunta.* En su interesante intervención usted planteaba la unidad de la experiencia de la fe, ¿cómo aunar, con qué nuevas experiencias formar, cómo sintetizar y expresar la riqueza de la fe como una experiencia unitaria, junto con la imaginación poética?, ¿qué nuevas formas de imaginación poética aplicadas a la cultura cristiana, a la idea cristiana del hombre, se podían desarrollar?

*Respuesta.* Gracias por la pregunta. No sabría cómo responder, en el sentido de que creo que no se puede programar la imaginación poética. Pues definir lo que debe ser la imaginación poética sería contradecir la esencia de la imaginación poética y creo que es más importante tener el sentido de ésta. Es decir, creo que cada experiencia profunda del hombre, cuando lo implica totalmente, inevitablemente produce una representación total.

Intentaré explicarlo con un ejemplo muy sencillo, muy inmediato. Creo que todo el mundo puede observar la crisis, esto es, la pobreza, del arte sacro contemporáneo. ¿Esto es porque faltan pintores? No creo que ésta sea la causa. Sino que la fe raramente llega a ser algo para mover los estratos profundos. Es mucho más fácil hablar sobre la fe, teorizar sobre la fe, que ser conmovidos por la fe, en el sentido literal de la palabra, ser movidos juntos, totalmente, en el sentido de la fe. Cuando ocurre esto, se produce inevitablemente un movimiento que se puede llamar poético. Depende de la experiencia de cada hombre, inevitablemente según la fe que haya en el hombre. Así yo creo que llega a convertirse en arte en quien se da esa conmoción. Hasta que la fe no cris-

taliza en esta experiencia profunda y simple, no va a mover la imaginación. En cambio, cuando coge en profundidad el sujeto, éste produce, inevitablemente, un poema. Por decirlo más simplemente, no hay un hombre enamorado –también el más pobre de imaginación– que no sea un poco poeta y si no es un poco poeta es que es otra cosa.

Yo creo que nosotros normalmente pensamos que la cultura, también la nueva cultura cristiana, la renovación de la cultura cristiana, es –ante todo– una renovación cultural. Pues a mí me gustaría decir que ¡ciertamente es una renovación cultural! Tiene que ser una renovación cultural, aunque, quizá, no ante todo. Mientras se quede solamente en el ámbito intelectual es todavía algo que no tiene el todo. Para que naciese un Tomás de Aquino, por ejemplo, necesitamos siglos de experiencias religiosas, místicas y afectivas. Para que nazca la gran intelectualidad, tiene que ser movido también el afecto profundo del hombre, que es un afecto lleno de racionalidad.

Con un ejemplo todavía más sencillo, la ratificación de esto la encontramos en que la experiencia de la fe crea un ambiente. No pretendo hacer una alabanza inútil, porque no hay necesidad, pero sí señalar que el ambiente de esta universidad es bonito; muchos de sus lugares son bellos, y este ambiente es hermoso. Esto significa que hay una presencia que crea un ambiente, que hay una imaginación que crea un ambiente, que es un lugar de hospitalidad para el hombre. Si hay ambiente de ideas –esto es lo que quiero decir– es que ha empezado la unidad, hay una reunificación del ser hombre que ya se ha producido, y ésta, como olas concéntricas, llegará a producir todo.

En la diagnosis contemporánea la imaginación ha sido apresada de manera emotiva. Decir imaginación es como decir «seguir una emoción ciega» y tenemos que luchar contra esto. Creo que hoy no se puede tener ninguna iniciativa en la educación sin remover este obstáculo, es decir, sin sustituir a una imaginación instintiva, a una imaginación ciega, por una emoción sensata. Si es una imaginación sensata es una imaginación poética, que puede existir y que se produce de alguna forma.