

CRÍTICA Y MEDITACIÓN  
(HOMENAJE AL PROFESOR  
PEDRO CEREZO GALÁN)

CRÍTICA Y MEDITACIÓN  
(HOMENAJE AL PROFESOR  
PEDRO CEREZO GALÁN)

GRANADA  
2013

© LOS AUTORES.  
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.  
CRÍTICA Y MEDITACIÓN  
(HOMENAJE AL PROFESOR PEDRO CEREZO GALÁN).  
ISBN: 978-84-338-5507-7.  
Depósito legal: GR-563-2013.  
Edita: Editorial Universidad de Granada,  
Campus Universitario de Cartuja. Granada.  
Preimpresión: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S.L. Granada  
Diseño de la portada: José María Medina Alvea.  
Imprime: Gráficas la Madraza. Albolote. Granada.

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –[www.cedro.org](http://www.cedro.org)), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

## NOTA DE LOS EDITORES

Los trabajos reunidos en este volumen bajo el título de *Crítica y Meditación* fueron presentados en el marco de un Encuentro celebrado en honor del Profesor Pedro Cerezo Galán que tuvo lugar en Granada en noviembre de 2011. Desde su jubilación en el año 2007 como catedrático de filosofía de la Universidad de Granada se han organizado numerosos actos en su honor. Entre éstos cabe señalar muy especialmente el doctorado *honoris causa* que le fue concedido en diciembre 2010 por la Universidad de Córdoba, ya que fue la culminación de una solicitud, presentada a iniciativa del área de filosofía de su Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, a la que se habían sumado otras Universidades, como las de Granada, Almería y Jaén, y otras muchas instituciones, entre las que cabe citar el Instituto de Filosofía del C.S.I.C. o la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, así como otros muchos Institutos y Fundaciones, que representan a las más prestigiosas autoridades académicas de la filosofía española.

A la hora de coordinar este Encuentro tuvimos presente especialmente el Homenaje que tuvo lugar en la Universidad de Murcia en octubre de 2008, en el que pudieron participar profesores de muchas universidades españolas, cuyas contribuciones, editadas por Patricio Peñalver y José Luis Villacañas, se han publicado bajo el título de *Razón*

# EL HUMANISMO EN LA FILOSOFÍA DE PEDRO CEREZO

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ  
*Universidad de Granada*

## INTRODUCCIÓN

Reivindicar hoy el humanismo, tras las severas críticas que ha recibido en la segunda mitad del siglo XX, ha de parecer paradójico, cuanto no filosóficamente obsceno.

Althusser y Foucault coinciden en ver en el humanismo todos los rasgos de la ideología. Para Foucault: «El humanismo sirve para embellecer y justificar las concepciones del hombre a las cuales está completamente obligado a recurrir»<sup>1</sup>. Lo cual rompe con lo que parece ser la esencia de la Ilustración: «el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía». Por ello, el humanismo ha de ser superado. Por su parte, Althusser, aunque entendió que el humanismo desempeña un papel fundamental en la sociedad, incluso para el comunismo, lo cierto es que no es más que un «concepto

1. M. Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», en J. de la Higuera (eds.), *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 89.

ideológico» y, por lo tanto, absolutamente criticable en sus «pretensiones teóricas»<sup>2</sup>.

Desde luego, la idea de humanismo que subyace a estas críticas no tiene ninguna relevancia filosófica, por presuponer un uso meramente retórico del término, que apunta, en el mejor de los casos, a un «filantropinismo» vaciado en una autorreferencialidad dulzona y autocompasiva, y, en el peor, a cubrir con piel de cordero dinámicas difícilmente justificables (la Fiesta Nacional, la destrucción del ecosistema, la pedagogía rendida a los intereses del mercado, la imposición de una determinada identidad nacional, cultural o religiosa, etc.).

Pero el hecho de que filosóficamente sintamos cierta repulsa a tales usos del término puede ser ya indicativo de que la historia del pensamiento ha dado de sí nociones de «humanismo» no reducibles a estos usos meramente retóricos o ideológicos<sup>3</sup>. No deja de ser paradójico, al respecto, que el primer registro del término humanismo tuviera lugar en 1808 en alemán (*Humanismus*) a manos de Friedrich Philipp Immanuel Niethammer en su obra *El conflicto del Filantropinismo y del Humanismo en la teoría de la instrucción educativa de nuestro tiempo*<sup>4</sup>. Paradójico precisamente porque en esta obra Niethammer opone el humanismo, como modelo educativo basado en el estudio

2. L. Althusser, «Marxismo y humanismo», en *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971, pp. 182-206.

3. Cf. F. Duque, *Contra el humanismo*, Adaba, Madrid, 2003. En esta obra, Duque ha desarrollado una interesante distinción paralela a la que yo he utilizado aquí. Él se refiere a lo que he llamado «humanismo ideológico» en los términos de «humanismo pedagógico», y al humanismo propiamente filosófico como «humanismo metafísico».

4. F. P. I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungunterrichts in unserer Zeit*, Jena, 1808.

de las lenguas y los autores clásicos, a la pedagogía centrada en una educación meramente funcional y profesional, tal como era defendida en el centro educativo «Philantropinum», creado por J. B. Basedow en Dessau en 1774<sup>5</sup>.

La propuesta de Niethammer apunta al sentido del humanismo renacentista y a su objetivo de regeneración cultural. Esta forma de humanismo, más allá de su concreción epocal, puede ser entendida como insistencia en la búsqueda de la dignidad y excelencia humana, a través del desvelamiento de sus figuras ejemplares. Qué duda cabe: un humanismo así concebido es perfectamente defendible.

Otra cosa ocurre cuando la búsqueda de tal excelencia se construye en los términos reductivos de un *ánthropos métron*. Desde esta perspectiva, el humanismo, más que en el esfuerzo por la mejora humana, consiste en una propuesta metodológica: aquella visión moderna de la filosofía que se desarrolla, según Heidegger, a partir de la postulación cartesiana del *cogito* como principio de toda verdad, y según Foucault, con la «episteme moderna» configurada en el siglo XVIII. Aquí, «humanismo» es un término equivalente a antropología filosófica o, más estrictamente, a reducción del problema epistemológico a la medida del hombre<sup>6</sup>.

Precisamente uno de los sentidos más recurrentes y criticados en los que el término «humanismo» aparece en la obra de Cerezo es el metodológico, pero no es, desde luego, el único.

5. Cf. F. Duque, op. cit. pp. 24-35.

6. Cf. F. C. S. Schiller, *Humanism, philosophical Essays*, Londres, 1903. Parece que Schiller fue el primer pensador que llamó explícitamente al método basado en el *ánthropos métron* protagoriano «humanismo». Cf. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1938, vol. I, p. 306.

## 1. SENTIDOS DEL TÉRMINO «HUMANISMO» EN LA OBRA DE CEREZO

La importancia del tema del humanismo en el pensamiento de Cerezo queda confirmada con sólo constatar que, ya sea en sentido negativo, ya sea en sentido positivo, el concepto aparece en casi todos sus trabajos. En sentido negativo, es una constante en sus investigaciones sobre Heidegger, aunque no sólo en ellas, su alineamiento con la crítica ontológica al humanismo metodológico. Es obvio que Cerezo criticará además el humanismo en sentido filantropinista.

Positivamente, hay una apuesta por el humanismo en el sentido de la excelencia y ejemplaridad avanzada por Niethammer, que, en Cerezo, se plasma en diversas figuras de la historia del pensamiento español y que se halla encaminado al crecimiento existencial y la regeneración cultural.

Por otro lado, el humanismo en Cerezo también aparece positivamente asociado a una apuesta por la libertad como opción, complementada por la libertad como asunción del destino tal como fuera conceptualizada por Heidegger<sup>7</sup>. Aquí se plantea un complejo, quizás irresoluble, problema: ¿cómo mantener aquella noción de libertad como opción sin caer en alguna de las figuras del antropologismo? Cerezo se mueve entre la instancia heideggeriana y un excavar respetuoso a la

7. Esta noción de humanismo aparece en diversos pasajes de la obra de Cerezo, y es catalogada como «buen humanismo». Así, en referencia a Ortega, escribe: «si el azar es la cifra de lo que nos pasa, el destino lo es de lo que ya somos, es decir, lo que hay de fijo y constante en nuestra vida. Entre el azar y el destino, piensa Ortega como buen humanista, queda holgura para la libertad». P. Cerezo, «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset», en J. San Martín y T. D. Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva / Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2010, 19-52, p. 41.

par que riguroso en la tradición española de pensamiento, en la que, efectivamente, ha sido una constante la defensa de esta noción de libertad como opción. Creo que en el difícil objetivo de rescatar esta libertad, salvando el escollo del antropologismo, se mueve melancólicamente, a mi juicio, la obra de Pedro Cerezo.

Obviamente, esto tiene que ser aún demostrado. Pero, en todo caso, ya tenemos a la vista dos sentidos en los que la filosofía de Cerezo puede ser calificada como antihumanista y otros dos que apuntarían a una caracterización humanista. En lo que sigue, voy a intentar mostrar sus claves fundamentales de comprensión. Dada la amplitud del tema, he renunciado a contrastar las lecturas de Cerezo con sus fuentes originales. Entiendo que a causa de ello se puede echar en falta, en este trabajo, un aparato crítico riguroso. Mi propósito último es presentar el humanismo de Cerezo y no tanto su lectura de otras formas de humanismo o antihumanismo, aunque un tratamiento mínimo de éstas resulte fundamental para el propósito indicado. En todo caso, y pensando en el lector más impaciente, he intentado condensar de forma autónoma, en el último apartado, el singular humanismo de Cerezo, que puede ser comprendido en sus líneas generales sin que sea necesario pasar por la lectura íntegra del presente trabajo.

## 2. LA CRÍTICA AL HUMANISMO METODOLÓGICO

De acuerdo con Heidegger, este humanismo recibe, en la obra de Cerezo, diversos nombres: antropologismo, antropología filosófica, idealismo, subjetivismo o, sin más, humanismo. Se expresa, en unos orígenes que a su vez constituyen la consumación de la metafísica occidental, en la metafísica del *cogito* de Descartes y, en su culminación, en la voluntad de poder de Nietzsche; ambos, respectivamente, apertura y cumplimiento de la era científico/técnica. Aquí, no podemos

ir mucho más allá de afirmar que Cerezo, con algún matiz, acepta en sus líneas generales la crítica de Heidegger.

En lo que se refiere a Descartes, la destrucción de su filosofía se presenta como «una tarea interna fundamental»<sup>8</sup>, en tanto que, en ella, adquiere la filosofía de Heidegger todo su sentido; y es que ésta puede ser pensada, precisamente, como la inversión del cartesianismo.

De acuerdo con las dos etapas de su filosofía, Heidegger ha realizado dos lecturas crítico-superadoras de Descartes: «la primera lectura explora lo im-pensado por Descartes —el *sum* del *cogito*— mientras que la segunda se atiene a lo que Descartes ha pensado explícitamente acerca del *ego cogito* como principio o *fundamentum inconcussum veritatis*»<sup>9</sup>. Efectivamente, en *Ser y tiempo*, Heidegger ve cómo aunque Descartes parte del *cogito sum*, se centra exclusivamente en la *cogitatio*, ignorando la naturaleza del *sum*. El resultado: «Presencia a sí o para sí del *cogito*, entendida como auto-objetivación de sí. De modo que tenerse presente en el acto es también, y al mismo tiempo, es decir, en la experiencia misma del acto, saberse en lo que real y verdaderamente es. Con esto comenzada el reinado de la antropología filosófica»<sup>10</sup>. Respecto a esto, el programa de inversión del cartesianismo consistirá en el «desmontaje ontológico/existencial de la tesis cartesiana del *cogito*, yendo por detrás de sus propios supuestos, hacia una estructura o modo de ser, que pudiera dar cuenta y derrocar a la vez la primacía de la auto-conciencia»<sup>11</sup>.

8. P. Cerezo, «La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*», en J.A. Nicolás y M.J. Frápolli (eds.), *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Trota, Granada, 2001, 25-77, p. 29.

9. *Ibíd.*

10. *Ibíd.* pp. 36-37.

11. *Ibíd.* pp. 37-38.

En lo que se refiere a la lectura de Descartes tras la *Kehre*, se insiste en el carácter de fundamento del *cogito*, «sujeto de constitución»; clave del mundo sobre la que gravita la economía de la verdad: todo ente se funda, en su modo de ser y en su verdad, en el hombre, reducidas, respectivamente, a re-presentatividad y certeza.

Heidegger no duda en que tras la voluntad de verdad de Descartes se oculta una voluntad de poder, y tras el conocimiento objetivante, un afán de seguridad y dominio. El pensar de la presencia queda totalmente enterrado por una libertad entendida, en clave moderna, como autodeterminación. Incluso la matemática aparece al servicio de esta voluntad de dominio.

Así podemos concluir en Nietzsche, con quien a partir de la reducción del ser a valor a través de la «voluntad de voluntad», eslabón intermedio entre la voluntad de poder y el eterno retorno, se consuma la filosofía de la subjetividad iniciada por Descartes; convertida ahora en destino planetario<sup>12</sup>. Heidegger aquí veía el cumplimiento de una «necesidad esencial» de la metafísica del sujeto, del humanismo moderno. La subjetividad subyacente a tal humanismo, esencialmente considerada, «no es lo 'yoico', ni lo psíquico, mental o racional, sino el poder subjetivo de re-presentación de lo ente como objeto bajo orden y disposición»<sup>13</sup>.

En la filosofía de Nietzsche, a su vez, se muestra la relación esencial de la metafísica y la técnica. Para comprender esta punto podemos partir de lo que caracteriza a la metafísica

12. P. Cerezo, «La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche», en L. Sáez, J. de la Higuera y J.F. Zúñiga, *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 201-262, p. 224.

13. *Ibíd.* p. 240.

desde el punto de vista de la lógica y la ética; un saber de fundamento y orden: «Con el giro moderno de la autoconciencia, el orden ontológico de las causas o razones se transmuta en el orden trascendental de la constitución de la objetividad. La explicación consiste ahora en dar cuenta del objeto a partir de la posibilidad *a priori* de su constitución por el sujeto, que se lo re-presenta, esto es, lo propone ante sí como tal objeto. Y éticamente, en la orden, que se da el sujeto, de vincularse al propio orden de sus razones. En Leibniz, el gran principio de razón suficiente se revela así como la clave interna de lo que ya siempre era o venía siendo la lógica y la ética de la metafísica»<sup>14</sup>. La técnica consume la metafísica, o, mejor, ya en sus inicios la metafísica era técnica, en tanto que «calculo de las razones al servicio del imperio de la voluntad»<sup>15</sup>.

La técnica expresa a la perfección la «voluntad de voluntad» a través de «la producción, administración y consumo de formas y valores»<sup>16</sup>.

En fin, tanto en su inicio como en su consumación, la modernidad aparece como la conjunción de técnica moderna y humanismo<sup>17</sup>. Pero, con Heidegger, ¿constituyen sólo radicales de una época, un momento histórico/destinal del ser, o más bien se trata de una ecuación referida a la misma condición humana? Creo que en este punto Cerezo matiza la filosofía de Heidegger desde cierto orteguismo<sup>18</sup>.

14. *Ibíd.* p. 241.

15. *Ibíd.*

16. *Ibíd.* p. 242.

17. Cf. P. Cerezo, «Metafísica, técnica y humanismo», en J. M. Navarro y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Universidad Complutense, 1993, 59-92.

18. Cf. P. Cerezo, «Sobre técnica y humanismo. Un diálogo imaginario entre Ortega y Heidegger», *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 24-25 (2009), 9-25. En este texto, editado originalmente

Volveremos al asunto más adelante. Ahora es suficiente con señalar que Cerezo comparte con Heidegger su crítica a la técnica, al menos en cuanto en su simbiosis con el humanismo antropologista. Y, con ello, acepta la distinción entre *téchne* y técnica moderna. Mientras que la primera es algo poético (en el sentido de la *poíesis*), y, en tanto que tal, se debe y se cumple en la *physis*, «respetándola en su mismo hacerle violencia, como un modo de traerla a su cabal manifestación», en la técnica moderna, inversamente, se lleva a cabo una «verdadera construcción de la naturaleza»<sup>19</sup>. Es esta técnica, elevada a experiencia metafísica, en tanto que «aporta la condición misma de lo que es», lo que Cerezo, con Heidegger, rechaza.

Respecto al juicio final que a Cerezo, y a grandes rasgos, le merece la crítica heideggeriana del humanismo metodológico, no hay medias tintas: «Podría objetarse, como se ha hecho con profusión, que esta salida heideggeriana por la verdad del ser, es sólo una forma de 'teología negativa' y no conduce a ninguna parte salvo a la poesía o a la mística. Creo, por el contrario, que esta salida es la única forma de romper desde dentro la inmanencia de la subjetividad moderna»<sup>20</sup>.

### 3. FALSO HUMANISMO EN UNA ÉPOCA DE MISERIA FILOSÓFICA

En la crítica al humanismo antropologista se deja entrever que hay una posición pseudo-humanista absolutamente

---

en inglés en 1989, Cerezo pone a dialogar de manera ficticia a Ortega y Heidegger, mostrando, bellamente, los puntos más interesantes de sus respectivas nociones de humanismo y técnica, y la irreductibilidad última de cada uno de los planteamientos.

19. «Metafísica, técnica y humanismo», p. 63.

20. «La cuestión del nihilismo», p. 262.

rechazable. Así ha de ser si el autor que, como acabamos de ver, a juicio de Heidegger, consume el humanismo moderno es Nietzsche, al mismo tiempo ha construido una de las críticas más demoledoras a este pseudo-humanismo. Recordemos al respecto sus palabras contra los «mejoradores de la humanidad»<sup>21</sup>, los «niveladores» o «espíritus libres»<sup>22</sup>; aquellos que aspiran «a la universal y verde felicidad-prado del rebaño»<sup>23</sup>. Estos humanistas representan el nihilismo más pernicioso, y frente a ellos Nietzsche no duda en aliarse con otras figuras del nihilismo reactivo, como el que representan las actitudes religiosas<sup>24</sup> o, incluso, la filosofía de Platón<sup>25</sup>. Se trata de una «enfermedad europea»<sup>26</sup> en la que la necesidad existencial de trascendencia, expresada tanto en las construcciones religiosas como en las filosóficas, se ha extinguido.

Cerezo, si bien no corrigen en lo fundamental la crítica de Heidegger a Nietzsche, no duda en alinearse con aquellos que han visto que junto a la lectura que Heidegger hace del superhombre como «funcionario de la técnica», es posible verlo también, al menos en la versión del *Zaratustra*, como un modelo de *Gelassenheit*, para desde aquí «insinuar la deuda del mejor Heidegger con Nietzsche»<sup>27</sup>. Y en línea con esta deuda habría quizás que pensar en la relación de la crítica nietzscheana a los mejoradores de la humanidad con la «penuria» que caracteriza a nuestra época, tal como es descrita por Heidegger y por el propio Cerezo

21. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973., pp. 71-75

22. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, p. 68

23. *Ibíd.*

24. *Ibíd.* p. 83.

25. *Ibíd.* p. 141.

26. *Ibíd.* p. 149.

27. «La cuestión del nihilismo», p. 261.

En esta perspectiva, nuestra época se caracteriza por la reducción pragmático/funcional del sentido, tanto a causa de una racionalidad entendida en clave positivista, como por la instauración de un modelo existencial unidimensional, «sin más sentido que el asentimiento adaptativo y condicionado al orden establecido»<sup>28</sup>. Al cabo, crisis de la razón y crisis existencial, y ambas pueden ser comprendidas como una renuncia al mundo de la vida, al decir de Husserl, del que, según Cerezo, son deudoras la comprensión heideggeriana y franckdurtiana de la cuestión.

Lo más terrible está en que se trata de una dinámica que se ha desarrollado no a los márgenes de la Ilustración, sino en su propio seno: «Se diría que a su término histórico, la razón ilustrada, que ha informado el espíritu de la cultura moderna (...), se traiciona a sí misma. (...) Reducida a mera razón formal/instrumental y ensalzada en la nueva mitología del algoritmo y el cálculo matemático ha generado una positivación fetichista del universo de la cultura»<sup>29</sup>.

A mi juicio, esto es lo que rezuma la actual pedagogía, pseudo-humanista e hija del filantropinismo, de las competencias educativas, y tras la que se esconde algo a lo que Cerezo ha apuntado lúcidamente: «el funcionalismo de todas las disciplinas culturales, al servicio de la optimización del sistema y de la formación de conductas en él integradas»; donde se cifra una de las claves fundamentales de nuestra penuria epocal. Se entiende perfectamente que Cerezo iniciara su Discurso de Apertura del curso académico 2003-2004 de la Universidad de Granada con la siguiente pregunta (no carente de ironía): «¿Ha renunciado la Universidad al liderazgo intelectual y moral específico de una institución

28. P. Cerezo, «¿Para qué filosofía?», J.A. Estrada y J.A. Pérez Tapias, *¿Para qué filosofía?*, Universidad de Granada, 1996, 13-49, p. 19.

29. *Ibíd.*

de la inteligencia, para atender exclusivamente a un seco profesionalismo?»<sup>30</sup>. Lo más preocupante, para el talante humanista de Cerezo, es que «también los humanistas participan, por negligencia o complicidad, en la misma barbarie del especialismo»<sup>31</sup>.

Llama la atención la perseverancia de la crítica filosófica si tenemos en cuenta el arraigo histórico de este perturbador fenómeno, que se gestó, nada menos, que en las décadas más centrales de la Ilustración, a caballo entre los siglos XVII y XVIII, cuando Napoleón funda la *École polytechnique* de París (momento a partir del cual la política pasa a estar estrechamente ligada al desarrollo de la tecnociencia); cuando en la universidad alemana se deja de estudiar a los clásicos para aprender de su eterna ejemplaridad y se les comienza a investigar a través del prisma de la mitología comparada con la única intención de simplemente ubicarlos en un «oscuro pasado»; o, en referencia específica al filantropinismo, cuando se entiende que la educación tiene que tener como objetivo fundamental la consolidación de conocimientos útiles para la vida, donde, por cierto, el término «vida» es entendido en un sentido meramente productivo<sup>32</sup>.

Para Cerezo, y frente a lo que ocurre con el antropologismo, este es un humanismo tan externo a la propia filosofía que para esta es sencillamente imposible medirse en batalla con él. Lo único que cabe es denunciar el «*pathos* de anorexia espiritual»<sup>33</sup> que conlleva. Tras preguntarse, con Hölderlin, «¿Y para qué poetas en tiempos de miseria?», afirma: «Al igual que le ocurre al poeta/cantor, quizá sólo podrá ser filósofo hoy quien perciba la profunda carencia

30. P. Cerezo, *La responsabilidad moral de la inteligencia en la era tecnológica*, Universidad de Granada, 2004, pp. 8-9.

31. *Ibíd.* p. 13.

32. Cf. F. Duque, *op. cit.* pp. 24-25.

33. «¿Para qué filosofía?», p. 22.

que se oculta en este estado de saciedad»<sup>34</sup>. Una época en la que el deseo ya no es más que expresión muda de una necesidad que sólo busca su inmediata satisfacción y que, por lo tanto, renuncia al impulso de trascendimiento que esencialmente lo define: no es ya *eros*, deseo que busca, sino satisfacción automática de lo simplemente consumible.

Es precisamente contra este pseudo-humanismo que se alzaría el intento de Cerezo de construir un humanismo en rigor filosófico: «se trata de una empresa mundana o cosmopolita, a realizar en la abierta comunicación viviente del hombre con el hombre, en el medio público de la vida social, puesto que en él se juega el destino colectivo. En este sentido radical y propio la filosofía es esencialmente Ilustración, entendida como tarea de promoción del juicio autónomo, coherente y consecuente, en la comunidad civil de los hombres»<sup>35</sup>. Vemos que con ello Cerezo se sitúa más allá de la crítica de Heidegger a la modernidad, negándose a aceptar que el diagnóstico de sus aspectos más nefastos nos obligue a impugnarla en su totalidad. La pregunta sobre cómo reapropiarse entonces el proyecto ilustrado, en cuanto a su defensa de la libertad, ha de constituir un eje central de su propuesta humanista. Antes de entrar en ella, vamos a proceder al análisis de algunas de las figuras centrales del humanismo en las que Cerezo se ha detenido.

#### 4. FIGURAS DEL HUMANISMO FILOSÓFICO

Sería imposible siquiera presentar todas las figuras del humanismo que ha destacado Cerezo en su obra, así que voy a referirme sólo a algunas de las más significativas para

34: *Ibíd.* p. 23.

35: *Ibíd.* p. 28.

entender su propia figura humanista, que en el último apartado de este trabajo quiero esbozar.

#### 4.1. *El humanismo barroco*

En sus investigaciones sobre el Barroco, Cerezo ha señalado de forma insistente la conciencia de profunda crisis que caracteriza a esta época, a causa de la vivencia del fuerte antagonismo existente entre el nuevo horizonte secular y la antigua comprensión teológico/metafísica del mundo<sup>36</sup>; del abismo abierto entre norma y experiencia; o, en los términos de Leibniz, «entre el mundo de la gracia y el de la naturaleza»<sup>37</sup>.

En tales circunstancias, el gran reto consistía en buscar la forma de cerrar este abismo, hallar la ecuación entre ambos mundos, tarea que se podía llevar a cabo a través de tres estrategias diferentes.

En primer lugar, se podía renunciar al nuevo mundo natural descubierto; esta fue la salida del escolasticismo más estéril, que tanto daño acabó haciendo a la tradición española de pensamiento.

En segundo lugar, podía reducirse la clave teológica y metafísica, tal como ocurre, por ejemplo, en la actitud estrictamente mecanicista de Hobbes.

En tercer lugar, podían intentar mantenerse ambas dimensiones. Esta fue, de hecho, la opción rigurosamente barroca. Pero, a su vez, tal mantenimiento puede ser

36. Cf. P. Cerezo, «Saavedra Fajardo y la razón de Estado», en P. Peñalver y J. L. Villacañas (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, 457-498, p. 460; «Sabiduría conversable», *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 3 (2006), 11-31, p. 405.

37. «Saavedra Fajardo y la razón de Estado», p. 460.

perseguido de varias formas. Al respecto, escribe Cerezo: «o bien mostrar la incompatibilidad e inconmensurabilidad de ambos órdenes, como es el caso del tragicismo de Pascal, o bien esforzarse en una conciliación metafísica, en la línea que inicia Descartes y consume Leibniz según una 'compleja estructura de principio'»<sup>38</sup>. Para ser justos y exactos habría que añadir el «talante componedor» del jesuitismo. En todo caso, esta segunda forma conciliadora o componedora nunca pudo disimular completamente el fondo trágico del empeño. «De ahí, indica Cerezo, el interés del pensamiento barroco en complicar el sistema de los principios, multiplicar las perspectivas de los problemas, tender el puente del casuismo, tecnificar la decisión moral con el fin de intentar cerrar el abismo abierto entre la norma y la experiencia»<sup>39</sup>.

Es claro que este intento componedor, esta pretensión de cierre de los abismos epocales, fue la línea que triunfó en la modernidad, a través de la trascendentalización de la realidad y su reducción al ámbito de la representación<sup>40</sup>. Movimiento iniciado, a mi juicio, por la metafísica suareciana y conscientemente planteado en sus directrices básicas por el cartesianismo.

38. «Sabiduría conversable», p. 405.

39. «Saavedra Fajardo y la razón de Estado», p. 460.

40. Cf. O. Barroso, «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», *Pensamiento*, 232 (2006), pp. 121-138; «De la metafísica creacionista a la ontología objetivista. La interpretación heideggeriana de las *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suárez», en L. Sáez, J. de la Higuera y J. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 65-84; «La metafísica de Suárez en la filosofía barroca», en *Congreso Internacional Andalucía Barroca. IV. Ciencia, Filosofía y Religión*, Junta de Andalucía, 2009, pp. 17-26; «Los entes de razón en Suárez. Una concepción barroca de la realidad», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 28 (2011), pp. 135-161.

Pero el Barroco ofrecía una posibilidad más: intentar mantener una especie de camino intermedio entre la agonía jansenista y el optimismo componedor del racionalismo y el jesuitismo. Esta vía fue la tomada singularmente por el barroco español y en él se consumió. En referencia a Gracián, es sintéticamente caracterizada por Cerezo:

«No se le oculta que el juego transcurre en medio de un 'mundo invertido' en su sentido y valor, donde la secularización ha hecho ya presa, y se manifiesta en una creciente naturalización y mundanización de la vida, pero no se esfuerza menos en preservar la clave teológica u ontoteológica, única capaz de introducir orden y armonía en medio de la disociación y la inversión dominantes»<sup>41</sup>.

La clave neoestoica ha de resultar fundamental para la comprensión de este Barroco castizo<sup>42</sup>. En ella se expresan los elementos fundamentales del Barroco (el cuidado de sí, el desengaño, la búsqueda de retiro, la cultura del héroe) y alcanza su cenit en la obra de Gracián y Quevedo. Aunque, ciertamente, el estoicismo ya había sido recuperado en cierta medida por el Renacimiento, ahora se trata de acogerlo en su perspectiva más moralizante, compatible con un cristianismo opuesto tanto al fideísmo como al escolasticismo; un cristianismo compatible con un racionalismo en moral, con la resistencia moral y la búsqueda en la interioridad de la conciencia. Y es que en una época de tan profunda crisis existencial, la búsqueda interior no podía ser entendida en términos intelectualista; al menos no fue esta la opción seguida por el Barroco español. Cerezo no duda en aproximar

41. «Sabiduría conversable, p. 406.

42. P. Cerezo, «El cuidado de sí o la cultura del héroe en la *Epístola moral a Fabio*», en *Actas del Congreso Internacional Andalucía Barroca*, Vol. IV (*Ciencia, Filosofía y Religiosidad*), Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, 2008, 51-70.

esta postura a la *Sorge* heideggeriana. Incluso afirma que se trata de una definición pragmático/existencial del hombre que tanto el neoestoicismo como Heidegger han rescatado del lenguaje clásico: más que en el socrático-platónico conocimiento de sí, consiste en el cuidado de sí propio del helenismo y el mundo romano. Si bien en el caso del Barroco español este cuidado de sí va siempre acompañado por la inquietud por los otros<sup>43</sup>. Clave intersubjetiva nada desdeñable, que, por lo demás, ha tomado distancia respecto de su forma renacentista, expresada paradigmáticamente en forma de epístola. Así, frente a ésta, el Barroco explorará el diálogo. Tanto en el diálogo como en la epístola aparece la amistad como eje central, pero mientras que en el diálogo se mantienen las diferencias entre el yo y el tú, en la epístola y, con ella, en el espíritu renacentista, se tiende al nosotros abarcador, para el que las diferencias quedan en un plano secundario.

Cerezo profundiza en el Barroco español a través de dos de sus claves fundamentales: la de Cervantes y la de Gracián. Por el importante papel que, a mi juicio, desempeñan en el humanismo propio de Cerezo, hemos de detenernos necesariamente en ellos.

En el caso de Cervantes, Cerezo se ha centrado en *El Quijote*, y de él ha destacado las que consideran que son tres claves barrocas: la importancia de la melancolía<sup>44</sup>,

43. *Ibid.* P. 55.

44. Obviamente, no podemos entrar en todas las figuras de la melancolía del *Quijote* analizadas por Cerezo. Para completar, en sus fuentes, la breve reconstrucción que hago aquí de la melancolía véase: P. Cerezo, «La autoconciencia del héroe. Del entusiasmo heroico a la melancolía», en *Guanajuato en la Geografía del Quijote*, Centro de Estudios Cervantinos, México, 2006, pp. 213-248; P. Cerezo, «Figuras quijotescas de la melancolía», en *El Yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2006, pp. 211-262.

el diálogo<sup>45</sup> y la amistad entre Don Quijote y Sancho<sup>46</sup>.

Respecto a la melancolía, que aparece en la segunda parte del *Quijote* a medida que se desvanece la fe entusiasta del caballero, puede distinguirse entre la que propiamente se da en el personaje al borde de la muerte, sombría y trágicamente desengañada, y la sana melancolía representada por el mismo Cervantes, vinculada a la ironía, el humor y la piedad; bien templada, entonada y viva.

Curiosamente, la posición de Cervantes no puede ser calificada de idealista, sino como un humanismo, consistente en la creencia en la capacidad del hombre para determinar su destino y poder convivir con cualquier hombre. Aquí el término humanismo aparece en su sentido positivo, y lo que es llamado idealismo puede ser identificado con un humanismo antropologista exacerbado por melancólico; una pasión que se mueve entre un sentimiento general de inhibición producido por una experiencia de desengaño existencia y la tendencia a superarlo de forma entusiasta y heroica desde un empeño insobornable, es decir, desde una defensa, a toda costa, de la libertad humana entendida desde la clave de la autodeterminación. Esta, a juicio de Cerezo, sería la melancolía que lleva a don Quijote a la locura.

Pero como decimos, la melancolía que hay por detrás del *Quijote*, la propiamente cervantina, no es idealista, porque se ha dado el paso de la voluntad heroica, en cualquiera de sus formas, a otra sensata y significativa, que crece en la

45. P. Cerezo, «Sentido y formas del diálogo cervantino en *El Quijote* (En homenaje a Cervantes en el IV Centenario del *Quijote*)», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 83 (2006), 259-295.

46. P. Cerezo, «El *Quijote*, una leyenda de amistad», Discurso leído en el Ceremonial de investidura como Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de Córdoba. Texto inédito.

conversación y el diálogo con el otro a través de la forma del reconocimiento.

En fin, de la melancolía, *Stimmung* o estado de ánimo barroco por excelencia, a través del cual se experimenta radicalmente una profunda crisis epocal, de desencanto existencial ante la quiebra de una imagen del mundo, Cerezo pasa, por tanto, a la importancia que adquiere el diálogo y la amistad en la obra cervantina: «Tal es el caso de Don Quijote y Sancho, que a lo largo del camino, mediante la conversación, logran transformar su primera relación de amo y escudero en compañía humana y, a la postre, en genuina amistad»<sup>47</sup>. Y es importante señalar ahora que hablamos de conversación más que de diálogo, en lo que cifra Cerezo el mejor humanismo de Cervantes, propiamente barroco. No se trata, por tanto, de un intento de recuperación del diálogo propio del humanismo renacentista, diálogo más próximo a Sócrates y Platón (didáctico, dialéctico y heurístico), sino de viva, libre, directa, ingeniosa y astuta conversación, cuyo objetivo último no es la averiguación de la verdad, sino mostrar la vida social del hombre en toda su riqueza y desarrollar el «trato»: aquella convivencia frecuente en que se teje la amistad. Como afirma Cerezo: «convivir no es estar de acuerdo, ni siquiera buscar un acuerdo a todo trance, como tendemos a creer hoy desde una mentalidad intelectualista, sino querer entenderse a través del juego de las diferencias»<sup>48</sup>. El acuerdo, de hecho, es ocasional y efímero, lo importante es la voluntad de entenderse y comunicarse a pesar de las diferencias. Esta es la verdadera alma de la convivencia. Así, de la imposibilidad del «diálogo objetivo», Cerezo pasa al «diálogo existencial», cuya clave está en «creer a alguien, aun sin estar de acuerdo en lo que

47. «Sentido y forma del diálogo cervantino en el *Quijote*», p. 260.

48. *Ibíd.* p. 270.

dice —creer en él y fiarse de él»<sup>49</sup>. Se trata de un diálogo que no va de conciencia a conciencia, sino de existencia a existencia, es decir, en el que cada uno de los interlocutores se da desde la totalidad que se es. El diálogo existencial se caracteriza también por producirse no desde las «ideas», sino desde las «creencias».

Para Cerezo, junto a este diálogo existencial, en el *Quijote* se da otro «simétrico/reflexivo» que funciona como su complemento: en él, «cada interlocutor reflexiona o vuelve sobre sí, mirándose en el espejo del otro, y a través de este espejo, interiorizándolo, modifica o corrige en alguna medida su actitud»<sup>50</sup>. Se trata de una especie de auto-conocimiento a través de un movimiento reflexivo en que se interioriza la imagen ajena.

Tras estas figuras del diálogo cervantino es posible encontrar algunos supuestos de carácter filosófico; no podemos más que enunciarlos: un perspectivismo tanto lingüístico, como epistemológico y ontológico; un respeto radical de la alteridad desde el que la crítica de las creencias ha de entenderse en un sentido más dialógico que dialéctico; y, por último, y como consecuencia de lo anterior, lo que Cerezo llama «alteración»: «cada contendiente se siente estimulado por el otro a ahondar en sus propias creencias, a la par que reconoce ante la posición adversaria el límite de la propia. Se trata pues de un incentivo permanente a la creatividad, pero sabiéndose anclada en la perplejidad y la finitud»<sup>51</sup>.

Cerezo concluye mostrando cómo en la conversación entre don Quijote y Sancho se fragua la amistad, tercer radical de su lectura de la obra: «Conviven conversando, porque volviéndose al otro, vuelven del revés su alma. Y

49. *Ibíd.* p. 273.

50. *Ibíd.* p. 282.

51. *Ibíd.* pp. 293-294.

por eso, a lo largo de la conversación interminable, logran fraguar la historia ejemplar de su amistad. Esta es la invitación del humanismo cervantino»<sup>52</sup>.

El horizonte del humanismo barroco puede quedar completado, en la reflexión de Cerezo, con sus escritos al respecto sobre el pensamiento de Gracián. Desde él, se puede construir un modelo humanista alternativo al cartesiano al menos en tres de sus aspectos centrales.

En primer lugar, en un claro intento de recuperación del carácter retórico y literario del humanismo renacentista, desde Gracián se puede oponer al *more geométrico* de la *mathesis universalis*, un «*more lingüístico*»<sup>53</sup> que, a través de la «lógica ingeniosa», «lógica realmente inventiva», transforma la retórica en un modelo efectivo tanto para el conocimiento como para la acción. Entonces, el humanismo ya no es renacentista, sino barroco, y esto matiza la concepción de la subjetividad (con la que el renacimiento se anticipa a la modernidad), en tanto que confianza en el poder creador del ser humano. Tras la crisis barroca, Gracián tiene que mediar la tradición humanista no con la naturaleza, respecto a la cual se ha perdido la confianza renacentista, sino con la cultura, con el «artificio», sólo a través del cual el hombre puede llegar a ser «artífice de sí mismo»<sup>54</sup>. Al respecto, el arte o artificio más radical será el propio lenguaje.

En segundo lugar, rechaza la concepción del hombre como un yo solipsista tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el moral: «ni el hombre es un yo solipsista, ni el saber graciano es monológico, ni consecuentemente la salvación moral en el mundo es obra de un solitario, sino

52. *Ibíd.* p. 295.

53. «Sabiduría conversable», p. 12.

54. *Ibíd.* p. 14.

una acción solidaria en compañía»<sup>55</sup>. No podía ser de otra forma si el artificio ha ocupado el lugar de la naturaleza. El gran teatro del mundo no es la naturaleza, «sino el otro orden social del afronte entre los sujetos»<sup>56</sup>.

Pero si el artificio más radical es el lenguaje y el ser humano sólo puede ser comprendido en su carácter social, se entiende que la conversación sea la única forma de sabiduría sostenible: la «sabiduría conversable». Así, sostiene Cerezo, «la relación circular entre pensar y conversar constituye el anillo hermenéutico de la obra graciaña»<sup>57</sup>.

A través de la conversación, «entendida en el sentido más originario de compartir lingüísticamente la realidad en un sistema de usos», se realiza en Gracián la matriz social del ser humano, la esencia de la convivencia civil. A través de la conversación fragua el *sensus communis*, que permite salvar «al ingenio de su extravío en una creatividad alucinada y quimérica, vital y socialmente infecunda o improductiva, y salva también al juicio de un rigorismo normativo, igualmente extraño al mundo concreto e histórico de la vida»<sup>58</sup>.

La «sabiduría conversable» hace que el ingenio graciaña esté irremediabilmente remitido a la convivencia, a la comunicación incesante que constituye la vida humana.

Por otro lado, como ocurre con el diálogo cervantino, lo fundamental no estriba en alcanzar lo común universal en el sentido socrático y platónico. En este caso, y en referencia a los protagonistas de *El Criticón*, Cerezo dice que «lo decisivo no es lo que se ve en común, sino lo que se habla y apalabra, es decir, lo que en común se interpreta

55. *Ibíd.* p. 12.

56. P. Cerezo, «*Homo duplex*: el mixto y sus dobles», en J. F. García Casanova (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Universidad de Granada, 2002, 401-442, p. 413.

57. «Sabiduría conversable», p. 14.

58. *Ibíd.* p. 16.

acerca de lo que les acontece y la fidelidad que se guardan uno al otro a lo largo del camino»<sup>59</sup>. Tal cosa solo puede alcanzarse en el «saberse ladear», en la apertura radical hacia el otro, a partir del cual se produce una «interrelación dinámica y productiva de los diversos puntos de vista»<sup>60</sup>. Tal es el trasfondo del perspectivismo graciano, donde las perspectivas no pretenden ser superadas, sino sólo entrelazadas con la intención de enriquecer el horizonte: «Y aun cuando las diversas posiciones no se dejasen articular en un más amplio horizonte, podrían al menos contrastarse y relativizarse recíprocamente, estimularse unas a otras en el juego de sus razones, evitando que una perspectiva al ignorarse a sí misma, se acabe cerrando sobre sí como única y definitiva»<sup>61</sup>.

Por otro lado, no se puede obviar la influencia del moralismo de Séneca en Gracián. A través de él, éste va a alcanzar algo que será esencial en el pensamiento del propio Cerezo: la vinculación de la sabiduría conversable y la amistad. Con Séneca, Gracián hace hincapié en la influencia estimulante que los amigos ejercen entre sí; el verdadero saber sólo se logra en la búsqueda amistosa en común: todo hombre, a causa de su imperfección, necesita ser discípulo de otro; pero, a su vez, todo hombre puede ser maestro de otro en algún sentido. Cerezo concluye: «Esta sutil trama de co-pertenencia va ligando la suerte del hombre en un todo. Siendo alternativamente maestros y discípulos nos sentimos obligados a aprender en reciprocidad. Nos somos, pues, deudores, y por lo mismo, acreedores a la dádiva de la conversación. La miseria del hombre, ni dios ni bestia, se ve así compensada con el don arduo y precario de la

59. *Ibíd.* p. 18.

60. *Ibíd.* p. 22.

61. *Ibíd.* p. 23.

amistad»<sup>62</sup>. Vemos así como el pesimismo tan característico del pensar graciano se temple gracias a la amistad, a la salvación conjunta de los amigos.

Hay una tercera forma en que Gracián puede ser comprendido como una alternativa al cartesianismo. Me refiero a las implicaciones de su antropología de carácter dinámico, gracias a una noción de persona entendida no como algo acabado sino con un carácter procesual. En primer lugar, persona es un «hombre *cabal*, en su punto y sazón, esto es, en la integridad y madurez de sus potencias y excelencias, y a la vez *universal*, capaz de presentar en su individualidad cultivada un modelo de humanidad»<sup>63</sup>.

En un sentido que recuerda bastante el dinamismo heideggeriano de la autenticidad, en Gracián, «persona» se opone a «gente»: «quien sabe 'dar razón de sí' frente a quien piensa y actúa a costa de la opinión ajena»<sup>64</sup>. Así, aunque hacerse persona constituye una perfección a la que apunta todo ser humano y en todas sus dimensiones, tanto intelectual, como moral y estética, la personificación sólo se logra en figuras individuales, singulares, de humanidad. Cerezo, al respecto, habla de «universalidad concreta e individual»<sup>65</sup> y de «antropología existencial»<sup>66</sup>, en tanto que el primado de la realización personal es ontológico antes que moral.

Por lo demás, en este dinamismo de la personificación no puede ser ignorado su «secreto teológico». La categoría de persona está pensada desde el ser pleno de Dios, y por ello, en el ser humano se constituye como «orientación o versión de sus potencias hacia el infinito, en que se

62. *Ibíd.* p. 30.

63. «*Homo duplex*», p.402.

64. *Ibíd.* p. 403.

65. *Ibíd.* p. 404.

66. *Ibíd.* p. 409.

consume su dinamismo ontológico»<sup>67</sup>. El antiesencialismo graciano, su metafísica dinámica, la concepción del ser como poder, acontecer o devenir, son incomprensibles, entonces, sin la referencia a la trascendencia.

Pero si el ser humano puede orientarse hacia Dios, hacia la infinitud, es porque también en él cabe la posibilidad de ir hacia la nada, hacia el no-ser radical. Para Cerezo encontramos aquí una de las claves fundamentales de la antropología barroca, a través de la cual esta época se mantiene en una equidistancia tanto «del hombre armónico del Renacimiento como del hombre trágico del Romanticismo»<sup>68</sup>. Se trata de la idea del «mixto demoníaco»: «hacer por ser en un elemento proceloso en que amenaza el no-ser, el fracaso y la muerte»<sup>69</sup>. En tal situación, la infinitud no puede aparecer para el hombre como una realidad, sino como una aspiración en que nunca pierde su carácter potencial. Esto también puede ser expresado indicando que se trata de una mixtura de carácter trascendental, «pues constituye la condición ontológica de todas las mediaciones y mixturas posibles en el orden óntico, de todas las relaciones, combinaciones y mistificaciones»<sup>70</sup>.

La antropología de Gracián se mueve, además de en la dramática dualidad del mixto demoníaco, en la duplicidad que expresa la doblez o ambigüedad a través de la cual las figuras ejemplares y heroicas de la existencia, alcanzadas por verdadera resolución, son sustituidas por «figuras apócrifas de existencia heroica»<sup>71</sup>, resultado no de una verdadera resolución, sino de un hipócrita juego social

67. *Ibíd.* p. 404

68. *Ibíd.* p. 418.

69. *Ibíd.* p. 416.

70. *Ibíd.* p. 419.

71. *Ibíd.* p. 427.

de máscaras y meras imágenes. Es a partir de aquí que se fragua en Gracián otra categoría central del Barroco: el «desengaño». En Gracián tiene la forma de una moral de la des-ilusión cuyo objetivo es denunciar los simulacros de existencia. La apuesta es fuerte: moralismo frente a esteticismo. Pero no se trata de una actitud idealista que pretenda dejar atrás, sin más, el simulacro, deshacer la doblez, ya que esta es constitutiva del mundo.

Por todo ello, concluye, Cerezo, el Barroco es una época de profunda ambigüedad; «una experiencia del ser-en-el-mundo donde reina la duplicidad»<sup>72</sup>. Este es el confuso mundo en que se debaten los héroes del Barroco, Hamlet, Semismundo o don Quijote: «El héroe barroco tiene que resolverse en medio de las apariencias que lo cercan, en medio de sus dudas y vacilaciones, acertarse en su verdadero ser»<sup>73</sup>.

De nuevo, tal resolución es incomprendible sin la clave teológica: sólo a partir de la suposición de un mundo verdadero, a salvo de la contingencia y la duplicidad, es posible la resolución heroica del barroco.

La ambigüedad del Barroco es la de una época en la que Dios, *absconditus*, comienza a retirarse de la escena; pero frente a la respuesta del humanismo antropologista a tal retirada, a través de la voluntad de poder, Gracián busca la superación de la ambigüedad a través del desengaño, vía de virtud que nos pone en camino hacia el mundo verdadero. Aquí, para que el mundo tenga sentido, sigue habiendo necesidad de Dios.

72. *Ibíd.*: p. 439.

73. *Ibíd.*: p. 440.

#### 4.2. *Humanismo indigente*

No pensemos que la noción de destino, el pensar la nada y la crítica a la subjetividad invalidan en Heidegger toda acción y creatividad humana<sup>74</sup>. Es precisamente la nada, en cuanto «herida de in-fundamentalidad» en el ser, lo que permite que haya historia y creación humana<sup>75</sup>.

Lo que rechaza Heidegger, a juicio de Cerezo, es que la creación brote de una especie de voluntad soberana, que ahora aparece sólo como la forma moderna y secularizada del creacionismo cristiano. Pero superada esta perspectiva, la nada aparece como fuente de alumbramiento y posibilidad; una nada «propicia y bienhechora»<sup>76</sup>.

Entonces parece claro que, frente a lo que ocurre con la nada destructiva, la nada heideggeriana es «regeneradora»<sup>77</sup>. Con ello, Heidegger abre el espacio de una «metafísica genuina», en el sentido de que en ella aún resuena el «carácter per-fectivo del *es*se»: «En este sentido se abre el lugar de una pregunta acerca de 'cómo orientarse en el pensamiento', en el sentido kantiano del término, en un tiempo de extrema penuria y necesidad, ¿no está acaso el mejor sentido de la razón práctica comprometido en esta apertura?»<sup>78</sup>.

A partir de aquí Cerezo puede ensayar una lectura humanista de Heidegger, en la que, frente a lo que ocurre con el

74. Cf. O. Barroso, «Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en Zubiri y Heidegger», en J. A. Nicolás y R. Espinoza, *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 335-468.

75. P. Cerezo, «Figuras de la nada. De la metafísica al pensar esencial», en J. de la Higuera, L. Sáez y J. F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, Editorial Universidad de Granada, 2009, 355-404, p. 398.

76. *Ibíd.* p. 402.

77. *Ibíd.* p. 404.

78. *Ibíd.*

humanismo antropologista, se parte de «la disposición del Dasein» a dejarse llevar por la incitación gratuita del ser.

A juicio de Cerezo, la actitud humanista de Heidegger se manifiesta en los momentos más críticos de su filosofía; así, por ejemplo, en su reflexión sobre la técnica, al intentar complementar el «dispositivo/armazón» (*Ge-stell*) que constituye la esencia de la técnica (y, con ello, el peligro máximo en cuanto abandono del ser en el doble sentido del genitivo: «en su auto-ocultación no advertida y su retracción olvidada»<sup>79</sup>) con la «cuaternidad» (*Ge-viert*) (en tanto que posibilidad de una forma de acceso más originaria a la experiencia radical del ser). Y es que, situados más allá de toda perspectiva humanista, no hay posibilidad de superación total del *Ge-stell*, sino sólo pretensión de hacerlo convivir con el *Ge-viert*<sup>80</sup>. Pero entonces, paradójicamente, se pregunta Cerezo: «¿Supone este planteamiento (...) una aproximación a la postura humanista?»<sup>81</sup>. Claro que la paradoja se desvanece en cuanto descubrimos que aquí Cerezo no está pensando en el humanismo en tanto que antropologismo, sino en cuanto motivación ética, en concreto, «una orientación ética del mundo técnico en orden a hacerlo habitable»<sup>82</sup>. Y, desde luego, tal pretensión de hacer un mundo más habitable ha de situarse en las antípodas de la ética de la auto-determinación. Es aquí donde alcanza su sentido el pensamiento heideggeriano de la *Gelassenheit*: renuncia a la voluntad para acceder a la esencia del pensar.

Cerezo no alberga dudas acerca de la posibilidad de construir una ética desde la filosofía de Heidegger. Sólo que para ello es preciso atender a una doble dimensión

79. «Metafísica, técnica y humanismo», pp. 76-77.

80. *Ibíd.* p. 89.

81. *Ibíd.* p. 91.

82. *Ibíd.*

del pensamiento heideggeriano: «como destrucción crítica de la ética humanística y como regreso/repetición de una ética originaria»<sup>83</sup>. Es una ética ontológica, más próxima al sentido originario del *éthos* que a su desarrollado en la tradición idealista. Ello puede dar la sensación de que se trata de una ética desvinculada del ámbito normativo —ya sea por caer en un planteamiento meramente formal, ya sea por la ausencia de la consideración moral del otro<sup>84</sup>—, pero al respecto Cerezo no duda en salir en defensa de Heidegger.

Podemos ver cómo Heidegger va más allá de un planteamiento formal partiendo tanto de la ética que trasluce tras *Ser y tiempo* como de la que se da tras la *Kehre*. Respecto a la ética existencial de *Ser y tiempo*, la autenticidad aparece como una «voluntad de verdad» que constituye «una disposición trascendental a no encerrarse en sí mismo, a no erigirse en señor de lo real, sino a abrirse o franquearse a lo que justamente, por no venir de mí, sino de lo radicalmente otro, me pone en cuestión»<sup>85</sup>. ¿Se puede mantener que estamos ante un criterio meramente formal? Cerezo nos recuerda que de tales formalismos trascendentales se ha nutrido nuestra mejor tradición desde sus inicios griegos. Una vez dada la trascendental «de-cisión existencial por la

83. P. Cerezo, «De la existencia ética a la ética originaria», en F. Duque (ed.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, 11-79, p. 59.

84. Cerezo se refiere, al respecto, a las críticas de B. Sitter y M. Seel. Cf. B. Sitter, *Dasein und Ethik*, Karl Alber, Freiburg, 1975; M. Seel, «Heidegger und die Ethik der Spiel», en *Martin Heidegger. Innen und Aussenansichten*, Shurkamp, Frankfurt, 1989.

85. P. Cerezo, «Variaciones sobre la 'alétheia'. La cuestión ontológica de la verdad en 'Ser y Tiempo'», en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli, *El valor de la verdad. Hermenéutica. Semántica. Política*, Comares, Granada, 2000, 33-118, p.80.

autenticidad», todo lo demás no es más que concreción. La voluntad de verdad heideggeriana es así, más que algo epistemológico, un verdadero problema ético existencial.

También tras la *Kehre*, y concretamente en la contraposición entre el *Ge-stell* y el *Ge-viert*, se puede hablar de un planteamiento ético en Heidegger: «se encierra, pues, la 'oculta asignación' de la vida buena conforme a las exigencias de nuestra facticidad histórica. Hay en este requerimiento una sustancia ética innegable, que no puede reducirse a moral ecológica, sino a un ethos de pacificación y convivencialidad, de cercanía y solidaridad, en una palabra, de serenidad»<sup>86</sup>. En todo caso, desde tal perspectiva se ha procedido a una crítica o «des-ontologización del presente»<sup>87</sup>, una relativización de nuestra época y de sus figuras de pensamiento a partir de la cual el «pensar esencial» puede ser liberado para el inicio de nuevos caminos, aunque en ningún caso pueda ser entendido como un autotrascender hacia un mundo más verdadero.

Respecto a la acusación de no contar moralmente con el otro, Cerezo afirma con rotundidad que «la interpretación solipsística de la Ontología fundamental es insostenible»<sup>88</sup>, en tanto que al Dasein le es esencial el «ser-con», aun cuando, ciertamente, en Heidegger «el *amor Dei intellectualis*, con su carácter neutro e impersonal, se impone (...) en la ética originaria, al amor efectivo de proximidad»<sup>89</sup>.

A estas alturas, no es extraño que Cerezo acabe preguntándose si la filosofía de Heidegger constituye un anti-humanismo o más bien un «humanismo de extraña especie»<sup>90</sup>.

86. «De la existencia ética a la ética originaria», p. 65.

87. «Variaciones sobre la 'alétheia'», p. 115.

88. «De la existencia ética a la ética originaria», p. 66.

89. *Ibíd.* p. 71.

90. *Ibíd.* p. 75.

#### 4.3. Figuras del humanismo en el pensamiento español del siglo XX: trágica, lúdica y metafísica

Cerezo encuentra un punto en común entre las filosofías de Unamuno, Ortega y Zubiri: las tres son «filosofías de la vida, que pretenden responder a una *crisis histórica* de la razón, analizada en distintos escorzos, alumbrando así una *nueva praxis*»<sup>91</sup>. En las tres filosofías hay, por tanto, una preocupación profundamente humanista en el mejor sentido del término. La cuestión está en saber si tal humanismo se construye rompiendo con el antropologismo o no.

Cerezo ha investigado el asunto del humanismo en Unamuno y Ortega a partir de la polémica entre ambos a propósito de sus interpretaciones del *Quijote*; a la búsqueda del héroe trágico el primer y del lúdico el segundo<sup>92</sup>.

Respecto a Unamuno, en realidad Cerezo se refiere a dos formas sucesivas de humanismo: un «humanismo integrador»<sup>93</sup>, que se desarrolla en la época anterior a la crisis existencial, y un humanismo trágico, que surge a partir de su lectura del *Quijote*<sup>94</sup>. Nos referiremos sólo al humanismo trágico, por ser el central en la interpretación de Cerezo.

91. P. Cerezo, «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», en *Isegoría*, 19 (1998), p. 98.

92. Cf. P. Cerezo, «El quijotismo como humanismo trágico-heróico», J. Mateu (ed.), *Miscelánea al profesor Martín Ocete*, Universidad de Granada, 1974, vol. I, 205-236; *Voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 120-133; «Meditaciones del *Quijote* o el estilo del héroe», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 21 (1996), 57-75; *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 169-226 y 336-349.

93. *Las máscaras de lo trágico*, pp. 169-226

94. *Ibíd.* pp. 311-372.

Para Unamuno, don Quijote aparece como el héroe trágico por excelencia de la cultura cristiana y del idealismo ético; héroe de la libertad en tanto que realización de sí mismo. En este héroe destaca la voluntad frente a la inteligencia. Al respecto, lo más llamativo de don Quijote es aquella famosa afirmación: «Yo sé quién soy»<sup>95</sup>; expresa una elección originaria a partir de la posición absoluta del sí mismo. El héroe queda así arrancado de sus certidumbres cotidianas, y referido, idealmente, sólo a su propio esfuerzo.

Junto a la voluntad, Unamuno destaca en don Quijote su vocación: «fidelidad o adhesión a sí mismo, al propio fondo personal, y renovación del querer ser originario»<sup>96</sup>.

Ortega, a su vez, busca una figura heroica en oposición al tragicismo de Unamuno, pero que al mismo tiempo supere el vigente *homo aeconomicus*. Nietzscheanamente, se trata de ir más allá de los ideales de vida del burgués y del cristiano: «la acción sin finalidad, la acción gratuita y libre, exenta de toda determinación extrínseca, sin plan ni propósito, tiene el espíritu nietzscheano de 'creación', que es puro don de sí, virtud que hace regalos al margen de todo cálculo y utilidad»<sup>97</sup>. La respuesta orteguiana al héroe trágico es, entonces, el «héroe lúdico». Aunque como para Unamuno, también para Ortega el heroísmo está ligado a la libertad, a la voluntad, ésta es ahora entendida como un modesto dotar de sentido. Frente a la ensoñación y el utopismo de Unamuno, Ortega quiere destacar el carácter

95. M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Parte I, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, cap. V, p. 79: «Yo sé quién soy —respondió don Quijote—, y sé que puedo ser, no sólo los que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías».

96. «Voluntad de aventura», p. 122.

97. *Ibíd.* p. 123.

real de la voluntad; una voluntad no tanto pendiente de su objeto, cuanto de sí misma. En lenguaje de Nietzsche, se trata de la «voluntad de voluntad», no de la voluntad utópica, desgarrada entre idealidad y facticidad. A juicio de Cerezo, con esta propuesta Ortega pretende superar no sólo el utopismo, sino también el fatalismo. Y es desde aquí que adquiere en Ortega importancia la reflexión ontológica respecto de la realidad entendida como posibilidad: «una voluntad atenta a lo posible, entretejida carnalmente con el mundo, cogida en lo abierto del ser, es una voluntad que explora el mundo, lo ensaya, lo desfonda, en virtud de la expansión creativa de su propio poder»<sup>98</sup>. Esta es la voluntad lúdica, la voluntad del hombre superior, del héroe orteguiano. Es por ello que Cerezo resalta, con fortuna, la expresión «voluntad de aventura», utilizada por el propio Ortega, y con la que se expresa «imaginación, creatividad, derroche vital y finalidad sin fin». Ahora se puede apreciar bien el contraste con el héroe de Unamuno: «mientras que la hazaña aparece ligada al *deber-ser*, y por lo tanto, a la experiencia de la libertad como conflicto trágico, en la aventura habla más bien el *poder-ser* y la comprensión de la vida como ensayo de posibilidades. En definitiva, la hazaña remite siempre al mundo de la utopía, a partir de una realidad desprovista de todo valor; la aventura, en cambio, nos adhiere al mundo y nos hace participar creadoramente en su 'apertura' y en la emergencia de su significado»<sup>99</sup>.

Cerezo quiere dejar claro que en la crítica a Unamuno no hay en Ortega un espíritu de resignación, sino lo que él denomina un «ideal de salud»<sup>100</sup>: mientras que el utopismo se compromete con lo que quiere, sin reparar en su posibi-

98. *Ibíd.* p. 125.

99. *Ibíd.* pp. 125-126.

100. *Ibíd.* p. 126.

lidad interna, el ideal de salud quiere lo que es posible. No se trata de una renuncia a los ideales, sino sólo a su valor absoluto. Mientras que la vocación en Unamuno apunta al deber, en Ortega está referida al ser: «Llega a ser el que eres»; y es que la vocación no puede ser independiente de la circunstancia.

A la base de estos ideales de existencia es posible encontrar dos planteamientos contrapuesto del humanismo. En Unamuno hay una crítica del humanismo antropologista, que es identificado con el racionalismo y con el vano intento de autosalvación del hombre. Para Unamuno la salvación no se da en el ámbito de lo mundano, sino que es una cuestión religiosa: salvación eterna; no «en las cosas del hombre», no es su realización mundana. El humanismo preocupado por las cosas del hombre, por el espíritu objetivo, ha dejado de lado al «hombre concreto y real»; le ha arrebatado «la conciencia de su subjetividad personal y la preocupación ético-religiosa por el sentido de su vida y de su destino»<sup>101</sup>.

Pero para Cerezo, aún esta apertura a lo religioso, en lo esencial, Unamuno sigue inmerso en el antropologismo: «en la medida en que ponía toda la realidad, incluso a Dios mismo, en función exclusiva del destino personal del hombre»<sup>102</sup>. Cerezo se refiere por ello a un «humanismo neumático», que hace que Unamuno siga siendo profundamente moderno: «pese, pues, a sus frecuentes reivindicaciones de medievalismo y a su crítica a (...) la modernidad, Unamuno sigue perteneciendo al mundo moderno por la primacía que concede a la conciencia sobre cualquier otra instancia»<sup>103</sup>.

101. *El mal del siglo*, p. 643.

102. *Voluntad de aventura*, p. 128.

103. *El mal del siglo*, p. 644.

Frente a la posición de Unamuno, el humanismo de Ortega no fragua a partir de las aventuras de don Quijote, sino del espíritu cervantino; humanismo jovial, equilibrado, lúcido, sereno, fecundo, ni escéptico ni dogmático... Ortega lo resume en el «alcionismo de Cervantes», que, según Cerezo, «fuera de consuno su propia elección existencial»<sup>104</sup>. En él se da la verdadera libertad (ni alucinada ni desmoralizada). Concluye Cerezo: «Ser libre es ser capaz de encarnar la realidad sin autoengaños, pero también sin claudicaciones; aceptar la realidad inmediata, pero intentar salvarla, reabsorberla en su sentido»<sup>105</sup>.

Aunque como veremos más adelante Cerezo acabará rechazando la lectura alcionista de la melancolía cervantina, no deja de producirle cierta simpatía, frente a lo que ocurre con el heroísmo trágico de Unamuno. En todo caso, la cuestión fundamental respecto a Ortega está referida a sí su filosofía logra situarse, a diferencia de la de Unamuno, más allá del humanismo antropologista. Y lo cierto es que tras el «cartesianismo de la vida» se cifra una fórmula más de este humanismo: logra ir más allá del punto de vista idealista del *cogito*, pero la ontología de la vida pretendida por Ortega es en realidad una Antropología metafísica. Por ello, concluye Cerezo: «Ortega no puede escapar, mal que le pese, a la posición del humanismo, entendido en el ancho sentido de que el hombre es relevante para la verdad y el valor del ser»<sup>106</sup>. En esta crítica a Ortega, Cerezo se posiciona claramente del lado de Heidegger: «hay humanismo (...) no sólo cuando se supone una esencia fija del hombre, al modo de la Antropología filosófica clásica, que no es ciertamente el caso de Ortega, sino también allí donde la existencia o

104. «Meditaciones del *Quijote* o el estilo del héroe», p. 59.

105. *Voluntad de aventura*, p. 133.

106. «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset», p. 51.

el hecho de la vida es determinante»<sup>107</sup>. Y como remate, afirma Cerezo que Ortega «asumía demasiado ingenua e inmediatamente la cuestión del hombre»<sup>108</sup>.

¿Se sitúa el humanismo de Zubiri<sup>109</sup> más allá del antropologismo? Creo que esta es la cuestión que ha guiado el interés de Cerezo por el filósofo donostiarra: «a Ortega replica Zubiri con la pretensión de superar desde dentro el límite antropológico de la metafísica de la razón vital»<sup>110</sup>. Así debía ser si uno de los meritos más importantes y tempranos de Zubiri fue el descubrimiento de las tendencias trascendentalistas del Heidegger de *Ser y tiempo*.

Pero tampoco podría resultar satisfactorio para Zubiri, y su humanismo de fondo, el giro hacia el misterio de la sustracción/reserva del *Sein selbst* practicado posteriormente por el filósofo alemán: a partir de ahora ya no será el desocultamiento el que queda remitido al Dasein, sino que este mismo ex-siste exponiéndose en la desocultación constituida como una especie de *a priori* histórico/ontológico.

Para Zubiri, la recuperación del arraigo de la existencia en la realidad tiene por objetivo mostrar el lugar de la auténtica libertad en conexión con los poderes de realización de la persona. La tesis crece en oposición tanto a la voluntad de aventura de Ortega como al pensamiento heideggeriano y, por extensión, el existencialismo.

Respecto a Ortega, se pregunta Cerezo: «Pero, ¿es posible —cabe imaginar que preguntara Zubiri— ensayar creado-

107. *Ibíd.*

108. *Ibíd.* p. 52.

109. Para un análisis más detallado de la lectura que Pedro Cerezo hace de la filosofía de Zubiri en general y su humanismo en particular, puede consultarme mi trabajo «Zubiri, ¿antídoto contra el nihilismo o disimulo de la melancolía», en *Razón de Occidente*, ed. cit., 387-414.

110. P. Cerezo, «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo», p. 98.

ramente la posibilidad, al modo orteguiano, si antes no se experimenta en la realidad misma?, ¿no encierra el espíritu lúdico de la aventura todavía un cierto regusto idealista?»<sup>111</sup>.

Zubiri pretendería ir por detrás de la experiencia en su dimensión práctico-vitalista, a la búsqueda de la cosa en su mismidad. Sólo así es posible la apropiación de las posibilidades necesarias para la autorrealización.

En lo que se refiere a Heidegger y el existencialismo, frente al estar-abierto a la realidad indigente, en el esquema zubiriano estamos abiertos a una realizada que nos asiste, y, religados al poder de la realidad somos realmente libres. Cerezo sentencia: «En cuanto abierto a la libertad, el hombre no es un indigente sino, en cierto modo, un ab-soluto. Su libertad es 'un acto de cuasi creación'»<sup>112</sup>.

A juicio de Cerezo, es en su concepción de la historia donde mejor se expresa el secreto humanista del giro metafísico de Zubiri. Hasta el punto de que este humanismo funciona como criterio para la potenciación o esquivo de temáticas heideggerianas. Por ello, escribe Cerezo: «Pese al uso de las mismas categorías como opción (elección) y de-cisión, dentro del marco factual de la posibilidades dadas, es muy diferente su intencionalidad. En Zubiri se trata de una de-cisión por modo de conformación originaria de la propia figura de existencia, más que de una asunción resuelta de la necesidad interna de la situación. Hay un voluntarismo en la comprensión zubiriana de la libertad frente al necesitarismo histórico, que parece alentar en la analítica existencial heideggeriana. En este aspecto, la visión de Zubiri guarda una carga humanista»<sup>113</sup>. Y también gracias a esta estrategia, la experiencia de la realidad no es

111. *Ibíd.* p. 134.

112. *Ibíd.* p. 128.

113. *Ibíd.* p. 113.

vivida como una carga, una experiencia no trascendible de facticidad, sino un don o dote. Cerezo resalta de nuevo el motivo humanista: «fácilmente se percibe la diferencia de fondo entre dos tradiciones culturales, humanista y personalista la de Zubiri, como correspondía a un pueblo que tan vigorosamente había defendido frente al *servo arbitrio* luterano la envergadura infinita de la libertad humana como un ser capaz de Dios; y trágico/heroica la de Heidegger»<sup>114</sup>.

Obviamente, tras la crítica zubiriana al antropologismo, este humanismo adquiere un carácter marcadamente metafísico: «el único remedio para la profunda crisis de desarraigo no es la proclama retórico/humanista a favor del hombre, sino volver a recuperar el sentido de la realidad»<sup>115</sup>.

¿Significa esto que en Zubiri va a encontrar Cerezo una forma adecuada de humanismo? No lo creo. Parece que para Cerezo la metafísica a la que se ha abierto Zubiri, está finalmente asentada en una concepción dogmática de la trascendencia, en concreto, aquella propia del catolicismo. Hay por lo tanto una fuga respecto a una trascendencia entendida en un sentido estrictamente filosófico. Esto, unido a que Zubiri (desde un marcado intelectualismo) parece haber despreciado el valor metafísico de los estados anímicos radicales, hace que sea incapaz de enfrentarse radicalmente la experiencia del nihilismo ni disfrutar de su productividad.

Otras muchas figuras del humanismo hispánico analizadas por Cerezo han quedado en el tintero: la que defiende Fernández de Andrea en su *Epístola moral a Fabio*<sup>116</sup>; el tratamiento del tema del humanismo en la generación

114. *Ibid.* pp. 116-117.

115. P. Cerezo, «El hombre, animal de realidades», en A. Álvarez y R. Martínez, *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, p. 71.

116. Cf. A. Fernández de Andrea, *Epístola moral a Fabio y otros escritos*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 2006, pp.

finisecular, a través del humanismo trágico de Machado<sup>117</sup>, el ideal autocreativo de Ganivet<sup>118</sup> o la interesante crítica al humanismo del último Maeztu<sup>119</sup>; el humanismo pneumático y poético de la persona en Zambrano<sup>120</sup>; el humanismo como actitud y reforma interior en Aranguren<sup>121</sup>; o el humanismo reconciliador de Laín<sup>122</sup>.

## 5. UN HUMANISMO NEOBARROCO

Creo que la constante preocupación de Cerezo por cuestiones ético-existenciales, incluso en la interpretación de la obra de Heidegger, junto a la insistencia en la crítica heideggeriana al antropologismo moderno, es indicativo de la importancia que para él tiene el tema del humanismo y, a mi juicio, de la necesidad de dar con su figura adecuada

73-86. P. Cerezo, «El cuidado de sí o la cultura del héroe en la *Epístola moral a Fabio*», ed. cit.

117. P. Cerezo, *Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, pp. 256-268 y 564-604.

118. *El mal del siglo*, pp. 411-432.

119. *Ibíd.* pp. 645-649.

120. Cf. P. Cerezo, «La ciudad de las personas», *Revista de Occidente*, 276 (2004), 7-28; «La herencia de M. de Unamuno, J. Ortega y Gasset y X. Zubiri en María Zambrano», J.L. Mora y J. M. Moreno (eds.), *Pensamiento y palabra en recuerdo de María Zambrano*, Junta de Castilla y León, 2005, 19-50; «El alma y la palabra. Bases para una antropología pneumática en María Zambrano», en P. Cerezo (ed.), *Filosofía y literatura en María Zambrano*, Sevilla, 2005, 15-54.

121. P. Cerezo, «J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis», *Isegoría*, 3 (1991), 80-106.

122. Cf. P. Cerezo, «Pedro Laín: Humanismo y reconciliación cultural», *Isegoría*, 25 (2001), 341-346; «La idea de hombre en Pedro Laín», en D. Gracia (ed.), *La empresa de vivir. Estudios sobre la vida y la obra de Pedro Laín Entralgo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, 45-73.

para nuestros tiempos de penuria: ¿cuál es el héroe que nuestra época demanda?

Si queremos mantener la referencia heroica, hay que hacerlo con mucha precaución; situándonos más allá de los excesos de una autorreferencialidad y un idealismo absolutos. La gravedad del asunto en Cerezo es tan grande que, de hecho, la crítica al humanismo antropologista no constituye sólo la cimentación desde la que ha construido su interpretación de Heidegger, sino también una especie de prisma utilizado sistemáticamente para medir el valor de las distintas figuras del humanismo que ha ido analizando. Esto en sentido negativo. En el positivo se trataría más bien de ver si en estas figuras se mantiene, y a qué precio, cierto perfil de excentricidad, cierta apertura hacia la trascendencia.

Pero, dicho esto, no sería justo afirmar que Cerezo suscribe sin más la crítica de Heidegger a la modernidad. Y esto por dos razones fundamentales.

En primer lugar, no parece estar dispuesto a aceptar, sin más, la identificación heideggeriana de la experiencia moderna de la autorresolución del ser humano con el dominio expresado por la técnica. Sin duda, en la tradición filosófico-antropológica de la modernidad hay múltiples perspectivas que escapan al dominio de la técnica y que, incluso, pueden ser pensadas como centros de resistencia ontológica a los intentos de total colonización del mundo de la vida, o, desde un punto de vista óntico, como elementos para una crítica a la experiencia técnica en sus aspectos devastadores. Desde esta defensa de la tradición filosofía, Cerezo va a postular una especie de «humanismo cultural»<sup>123</sup>, crítico, incluso, podríamos decir, ilustrado. Al respecto, se apoya en

123. P. Cerezo, «¿Para qué filosofía?», pp. 42-43. Este humanismo se constituiría sobre tres ejes: «dotar de sentido la existencia»; «procurar la unidad de la cultura»; y «promover una actitud autocrítica».

la versión del mito de Prometeo ofrecida por Platón en el *Protágoras*: «Zeus se vio obligado, para evitar la destrucción de la raza humana, a añadir a la habilidad técnica, 'el pudor y la justicia', con lo que quedaban completos los radicales de la razón: la técnica/instrumental y la práctica o comunicativa, como se dice hoy. El humanismo sería, por tanto, tal como se lo concibe en la filosofía ilustrada, el programa teórico/práctico de reconstruir al hombre en la integridad de su razón. Y, por lo tanto, una nueva Antropología crítica»<sup>124</sup>. Finalmente, parece que para Cerezo, en la modernidad, junto al antropologismo, en tanto que idealismo dislocado, hay también un humanismo moderado, cultural y crítico.

Entonces, tras aquella gran alianza con Heidegger para criticar los excesos de la modernidad, ¿Cerezo va a acabar abrazando la Ilustración en sus configuraciones antropológicamente más moderadas? Obviamente, el asunto no es tan sencillo. De igual forma que el Barroco sólo pudo encontrar nuevas conciliaciones mirando hacia atrás al través de una óptica del desengaño, Cerezo sólo puede reapropiarse lo mejor de la Ilustración echando mano de dicha óptica, aunque, obviamente, con matices propios: creo que si para el Barroco el desengaño funciona, acudiendo a uno de los sentidos en que queda definido por la RAE, como una especie de «conocimiento de la verdad, con que se sale del engaño o error en que se estaba»; para Cerezo, en otro de los sentidos recogidos, se trata, más bien, de «lecciones recibidas por experiencias amargas». Porque si bien es legítima la intencionalidad crítico-normativa inherente al proyecto ilustrado, «¿dónde hallar un quicio moral para una voluntad que ha reducido toda instancia ética a valor o mero punto de vista de la subjetividad?»<sup>125</sup>. Un humanismo

124. «Metafísica, técnica y humanismo», p. 60.

125. *Ibíd.* p. 79.

ilustrado, cultural, sólo es sostenible guardando una adecuada atención al diagnóstico y la terapia heideggerianas. Pero, obviamente, «guardar una adecuada atención» no es lo mismo que aceptar sin más. Y, en este sentido, se pregunta Cerezo: «¿hace realmente justicia al humanismo su identificación con una Antropología moral-estética, que todo lo reduce a términos de valor en función del hombre? ¿Es tan claramente identificable el sujeto demiúrgico de la técnica moderna con el sujeto de la autolegislación moral?»<sup>126</sup>. La respuesta de Cerezo a estas cuestiones es un rotundo «no». Y es que, «ante la inculpación general de 'subjektivismo', tanto ontológico como axiológico, ¿cómo devaluar o marginar la otra voluntad de alteridad, que constituye el genuino fundamento del *reino de los fines* kantiano, o la genial corrección del legalismo ilustrado en la dialéctica hegeliana de la eticidad, o, en fin la idea de 'vida genérica', de vida que preserva y fomenta la vida y cuida de la economía del todo, que pertenece a la mejor tradición del humanismo de Occidente?»<sup>127</sup>.

Cerezo intenta aplicar una hermenéutica que permita dejar atrás los excesos de la modernidad poniendo a salvo sus irrenunciables logros. Por ello escribe: «La cuestión decisiva, con todo, es saber, si la hermenéutica heideggeriana, al destruir el ídolo de la subjetividad, libera un nivel más rico y profundo de eticidad que la tradición humanista o, más bien, abandona en el empeño parte de la sustancia moral del mundo moderno. En otras palabras, si se abre con ello una experiencia más originaria de lo humano, donde pueden integrarse las convicciones morales, tales como solidaridad, igualdad, reciprocidad, que han constituido el patrimonio de la conciencia moderna. Pero ya se sabe que

126. «De la existencia ética a la ética originaria», p. 75.

127. *Ibíd.* p. 76.

la hermenéutica heideggeriana no es de mediación, sino de deconstrucción y salto, y pasa en vuelo, sobrevuelo, sobre tales cuestiones»<sup>128</sup>.

Cerezo no renuncia a la hermenéutica de la conciliación, que ahora aplica al propio Heidegger para ver si, desde su propia filosofía, es posible pensar en una lectura menos agresiva de la modernidad, y a través de la cual posibilitar la reappropriación de sus importantes logros. Así, respecto del humanismo, considera que «la destrucción de lo que he llamado el ídolo de la subjetividad, de su autonomía irrestricta y de su soberanía sobre el mundo, no equivale a su aniquilación como forma histórico/destinal sino de su pretensión totalizadora y absolutista»<sup>129</sup>. A fin de cuentas, la ética originaria de Heidegger y el *ethos* propio de la Ilustración, «no pueden des-conocerse sin caer en la desintegración, porque cada una reclama a la otra, como su diferencia»<sup>130</sup>.

A juicio de Cerezo, se trata de mantenerse en la experiencia del límite: en la tensión entre facticidad e idealidad; «en el reconocimiento del ser-moral y en la exigencia, a un tiempo, de trascender la muerte»<sup>131</sup>. Sostenerse sobre una experiencia tal, requiere, escribe, «paciencia para soportar la diferencia»<sup>132</sup>; es decir: «que la crítica racional aprenda a sufrir aquellas posiciones que más parecen comprometerla, porque sólo así se autentifica como crítica, y que la ética originaria sea capaz de incluir en su texto, en el 'otro comienzo', toda la sustancia moral de la tradición, sin expurgos ni desfiguraciones»<sup>133</sup>.

128. *Ibíd.* pp. 76-77.

129. *Ibíd.* p. 77.

130. *Ibíd.* p. 78.

131. *Ibíd.* p. 79.

132. *Ibíd.* p. 79.

133. *Ibíd.*

Si nos fijamos bien, Cerezo no está exigiendo poner en el mismo nivel la crítica racional y la ética originaria. El horizonte heideggeriano de la autenticidad opera como plataforma basal para la posible complementación de perspectivas. Para Cerezo, querer situarse fuera de lo que implica la ec-sistencia auténtica, en cuanto «asunción resuelta de la necesidad interna de la situación», implica caer en un «voluntarismo», una «carga humanista y hasta cierto punto idealista»<sup>134</sup>.

La reapropiación de los ideales ilustrados se lleva a cabo desde los presupuestos previos, ahora compensados a través de una hermenéutica conciliadora, de la ontología de Heidegger. Y es que esta parece ser la única forma de superar lo que para Cerezo es la «hiriente paradoja» de la Ilustración: «Su potencial crítico/emancipativo, al verificarse unilateralmente en nombre del principio de la objetividad controlable y de la voluntad de dominio, ha conducido finalmente a la cosificación objetivadora del mundo humano»<sup>135</sup>.

¿Se puede decir, entonces, que Cerezo se mueve, finalmente, en los confines de la ontología heideggeriana? No; y en esta rotunda respuesta encontramos la segunda razón por la que se sitúa más allá de la crítica de Heidegger a la modernidad. El asunto es ahora de mayor gravedad, porque la crítica se introduce en los presupuestos mismos de la filosofía de éste.

Ahora no se trata de recuperar elementos de la modernidad desde la ontología de Heidegger, sino de rastrear, en esta misma modernidad, propuestas de corte metafísico

134. P. Cerezo, «La idea de historia en X. Zubiri», en *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios*, Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado, Universidad de Comillas, Madrid, 1999, pp. 113-114. Precisamente, en este trabajo, tal crítica es arrojada por Cerezo contra Zubiri.

135. «¿Para qué filosofía?», p. 19.

que echan por tierra su impugnación total de la tradición metafísica en tanto que absolutamente integrada en la historia de la onto-teología.

Cerezo ha insistido en la identificación de la filosofía antropologista con el cartesianismo, como corriente que ha impregnado la línea directriz del quehacer filosófico moderno, incluidos, como hemos visto, el humanismo trágico de Unamuno y el orteguiano cartesianismo de la vida. Pero precisamente esta identificación le ha permitido explorar la posibilidad de otro comienzo, otro humanismo, en el mismo contexto epocal en que triunfó el cartesianismo. Obviamente, me refiero al humanismo barroco que, como hemos visto, Cerezo reconstruye, fundamentalmente, a partir del pensamiento de Cervantes y Gracián<sup>136</sup>.

Pero entonces, el interés por estos autores supera los márgenes de lo meramente histórico, al quedar convertidos en claves de comprensión de nuestra propia época. Efectivamente, si en su contexto histórico constituían figuras alternativas al humanismo antropologista, para nosotros pueden servir como modelos para la construcción de un humanismo postantropologista. Al menos este parece ser el modelo que Cerezo va a elegir como alternativa al derrum-

136. En general, el Siglo de Oro español vienen siendo considerado extremadamente importante para pensar en alternativas a la filosofía hegemónica en la modernidad. La marginalidad de la tradición española de pensamiento respecto a las líneas directrices de la modernidad filosófica y científica, inexplicable solamente en base a la intolerancia y censura procedentes de las instituciones políticas y religiosas, puede ser indicativo de que en esta tradición estaba fraguándose una línea alternativa de pensamiento que quedó truncada con la hegemonía de la filosofía y la *mathesis universalis* de Descartes. Cf. M. Maceiras, «Pensamiento español en el siglo XVI», en M. Maceiras (ed.), *Pensamiento filosófico español. De Séneca a Suárez*, Síntesis, Madrid, 2002, vol. I, p. 202; E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006.

bado cartesianismo; aunque es consciente de que no es la única alternativa posible, sí que, a su juicio, es la mejor.

Efectivamente, al menos pueden ser pensados tres modelos alternativos al proyecto hoy intransitable del humanismo antropologista y su omnívora voluntad de poder. En primer lugar, cabe la salida propia de la tragedia romántica: intentar mantenerse en «la contradicción existencial irresoluble entre fuerzas absolutas —lo divino y lo demoníaco, la luz y la sombra—, que se disputan el corazón del hombre»<sup>137</sup>. Cerezo ha estudiado y personificado tal alternativa en el pensamiento de Unamuno.

En segundo lugar, cabe la salida más transitada en nuestra época, la posmoderna, en el sentido más genérico de la palabra, y que para Cerezo puede ser catalogada como una forma de «neo-barroco». A su juicio se trata de un simulacro, una apariencia de retorno al barroco, pero privándolo de sus constitutivos más propios: la ambigüedad, la duplicidad, y sobre todo, el secreto teológico, la apertura a la trascendencia. Sólo desde aquí se entienden las dramáticas palabras con que Cerezo se refiere a este simulacro de barroco: «se ha liquidado el viejo combate filosófico entre la esencia y la apariencia, por un acontecer de 'plausibles apariencias' sancionadas por el poder y la costumbre»<sup>138</sup>. Se trata, continúa, de un barroco «privado de alma; (...) un barroco sin conciencia de la ambigüedad, un multiverso insustancial, ni siquiera 'mundo invertido', pues el verdadero, al decir de Nietzsche, no era más que una fábula; pero tal vez éste, una vez perdida toda posible referencia ontológica a la verdad, sea otra fábula, que se puede contar y recitar literariamente para alejar o entretener la muerte».

137. «*Homo duplex*», pp. 441-442.

138. *Ibid.* p. 442.

Obviamente, Cerezo no ha de conformarse ni con la salida trágica ni con este neobarroco puramente esteticista, descargado de idealidad moral. Ha de haber por tanto una tercera opción, que, a mi juicio, Cerezo sitúa en una reapropiación del barroco en su verdadero ser. Me atrevo a caracterizarla, y para cargar de dignidad el término frente al desprecio que Cerezo ha mostrado hacia él, como una forma genuina de neobarroco.

Neobarroca es la estrategia misma emprendida por Cerezo. Al respecto no hay más que fijarse en el paralelismo con el proceder cervantino y graciano. Fijémonos en lo que Cerezo escribió a propósito del segundo: «Gracián representa en cierto modo un camino intermedio entre el pesimismo jansenista y el optimismo leibniziano: no se le oculta que el juego transcurre en medio de un 'mundo invertido' en su sentido y valor, donde la secularización ha hecho ya presa, y se manifiesta en una creciente naturalización y mundialización de la vida, pero no se esfuerza menos en preservar la clave teológica y ontológica, única capaz de introducir orden y armonía en medio de la disolución y la inversión dominantes»<sup>139</sup>. Pues bien, de la misma forma que aquel camino intermedio se buscó intentando conciliar lo mejor de la tradición (reapropiada en clave neoestoica) con el nuevo mundo descubierto por el Renacimiento, Cerezo va a buscar su vía intermedia entre la crítica total al humanismo por parte de Heidegger y la modernidad ilustrada, en una reapropiación de lo mejor de la tradición española de pensamiento: su barroco literario y ensayístico.

Pero el carácter neobarroco no se expresa sólo en la estrategia de Cerezo, sino también en el tipo de ontológica que manifiesta: una recuperación productiva de la experiencia radical del abismo abierto entre naturaleza y norma, inmanencia y

139. *Ibíd.* p. 406.

trascendencia, proximidad y misterio; evitando la reducción de un momento al otro o una fácil y simplista reconciliación. Se trata, al fin, de recuperar, estrictamente desde la filosofía, la clave teológica, tan característica del Barroco.

Para este propósito, constatamos la importancia que adquiere, en los últimos años de producción filosófica de Cerezo, la melancolía como estado de ánimo fundamental<sup>140</sup>. Y es que para él, siguiendo en ello a Javier García Gibert<sup>141</sup>, no hay la menor duda en que «el análisis fenomenológico de la melancolía nos lleva al quicio mismo o la frontera, en que se decide la conciencia, como en el filo de una aguda navaja, entre el abismo de la nada o el misterio..., es decir, entre nihilismo (*recessus*) o trascendencia (*excesus*)»<sup>142</sup>.

A mi juicio, la melancólica, y, a través de ella, el dramático esfuerzo filosófico por mantenerse en el estrecho y abismal espacio que queda entre la caída en el nihilismo y la huida a la trascendencia, permite a Cerezo situarse críticamente respecto al filosofar de Heidegger, Unamuno, Ortega y Zubiri.

Contra Heidegger, desde la disposición afectiva de la melancolía, se puede hacer justicia a la experiencia metafísica radical; aquella que, manteniéndose en el ámbito de la facticidad, es capaz de alumbrar vías de acceso, de apertura, a la trascendencia. Se trata de apostar por la mejor

140. Aunque Cervantes constituye para Cerezo la figura clave de la melancolía y la adecuada experiencia del abismo abierto entre inmanencia y trascendencia, esta puede encontrarse también en otras figuras del pensamiento español, como ocurre con el caso de Vives, la *Epístola moral a Fabio* de Fernández de Andrada, Quevedo o, por supuesto, Gracián.

141. J. G. Gibert, *Cervantes y la melancolía*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1997.

142. P. Cerezo, «Don Quijote o el caballero de la melancolía», p. 14. Texto presentado en una de las reuniones de nuestro Grupo de Investigación «La imagen barroca del mundo».

metafísica; aquella que no puede ser reducida, con justicia, a la pretendida omnímoda categoría de lo onto-teológico.

Cerezo no duda en que el Heidegger de *Ser y tiempo* había atisbado la grandeza de esta experiencia metafísica. Así, la analítica del *Dasein*, en tanto que «ser para la muerte» y «cuidado», y en la ambivalencia del tiempo / muerte, como parte esencial de la existencia, manifiesta aquella apertura a la trascendencia<sup>143</sup>. Pero no es menos cierto, a su juicio, que esta apertura fue difuminándose tras la *Kehre*, a medida que ganaba peso el pensar acerca del *Ereignis*. En esto, Heidegger parecería mostrar una inquietante proximidad a la figura de aquel neobarroco sin alma al que acabamos de referirnos; aquella experiencia posmoderna en la que la nada ha perdido su vector hacia la trascendencia, reduciéndose a un mero pensar del vacío, a una nada vacua y meramente estética.

A través de esta crítica a Heidegger, pero sobre todo al posmodernismo (en tanto que «todo el pensamiento postmoderno se ha inspirado en la superación heideggeriana de la metafísica<sup>144</sup>»), Cerezo nos está proponiendo, incluso dramáticamente exigiendo, recuperar la experiencia del límite, del abismo.

La distinción que establece Cerezo entre la melancolía de Don Quijote y la de Cervantes, le permite tomar distancia, también, del humanismo de Unamuno, expresado en aquella lectura del *Quijote* de corte romántico que alababa lo heroico del esfuerzo puro de su protagonista.

¿Significa esto que Cerezo está tomando partido por la lectura alcionista de Ortega? Para Cerezo, aunque efectivamente éste criticó lo baldío y alucinado del esfuerzo quijotesco, no renunció al intento de salvar la voluntad

143. «El cuidado de sí y la cultura del héroe en la Epístola moral a Fabio».

144. «¿Para qué filosofía?», p. 36.

del caballero. A tales efectos, Ortega sigue una estrategia consistente en distinguir entre la voluntad de don Quijote y su objetivo irreal. Aquí la melancolía se expresa en aquellos momentos, sumamente realistas del *Quijote*, en que se muestra en la crudeza de su locura lo irreal de la empresa quijotesca, pero al mismo tiempo se quiere preservar la grandeza de su ánimo, lo invencible de su voluntad: su sueño de pura idealidad ha sido derrocado, pero no su pasión de libertad y de luchar por ella. En esta lectura, por supuesto, Cervantes no se identifica con don Quijote en su empresa, pero sí que alaba su insobornable voluntad.

A mi juicio, también Cerezo toma distancia, en general, de esta lectura orteguiana del *Quijote* y, en particular, de su interpretación de la melancolía cervantina. Desde aquí se entiende, además, su insistencia a la hora de señalar el antropologismo aún inherente a la filosofía de Ortega. Y es que frente a esta lectura antropológica de la melancolía, propone otra en clave metafísica; repetimos: apertura a lo abismático de la existencia, a la experiencia-límite analizada. Es necesario liberarse del idealismo, tanto del de Unamuno, como del orteguiano.

Creo que precisamente es la búsqueda de un pensar humanista posidealista lo que lleva a Cerezo a aproximarse al humanismo metafísico de Zubiri, si bien acaba encontrando en él, y a pesar del asombroso rigor de su aparato conceptual, una metafísica depotenciada, disimuladora de la melancolía; es decir, que ha roto la equidistancia entre la experiencia del nihilismo y la de la trascendencia, aunque en este caso no a favor del nihilismo, como a su juicio ocurría en Heidegger, sino de una trascendencia salvífica a la que queda rendida la experiencia metafísica<sup>145</sup>.

145. Cf. O. Barroso, «Zubiri, ¿superación del nihilismo o disimulo de la melancolía?», ed. cit.

Barrocas son, por tanto, la estrategia y la apuesta ontológica por la melancolía de Cerezo; pero la cosa no acaba aquí, porque, a mi juicio, barroco es también el tránsito que realiza desde esta melancolía hacia una ontología de la convivencia, de la amistad, tanto la «personal» como la «civil»<sup>146</sup>, y las formas de diálogo que la posibilitan.

Ontología de la convivencia: pensamiento de la praxis moral, social y política, desde sus presupuestos ontológicos... De nuevo, ¿qué mejores compañeros para tal viaje que los genios de nuestro barroco?

Tampoco aquí puede tratarse de un regreso anacrónico. Cerezo es consciente de los logros que al respecto ha implicado la reivindicación del diálogo desde la filosofía contemporánea reilustrada. Así que se trata más bien de un movimiento dialéctico superador que permita acoger en su seno tanto la profunda experiencia ontológica de la convivencia propia del Barroco, como lo mejor de estas recientes filosofías del diálogo.

A mi juicio, este movimiento de superación ha de entenderse como una vía por la que ha transitado el pensar de Cerezo en su propio proceso de maduración. Al respecto resulta muy significativo que haya dedicado los que quizás son sus discursos académicos más importantes a las cuestiones del diálogo y la amistad en su concepción barroca. Me refiero a su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y al que leyó hace muy poco con motivo del nombramiento como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Córdoba, respectivamente, *Reivindicación del diálogo* y *El Quijote, una leyenda de amistad*.

146. Cf. P. Cerezo, «La amistad civil», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 86 (2009), 591-611; «El Quijote, una leyenda de amistad».

Si atendemos a los cambios observables en el tratamiento de la cuestión del diálogo entre la conferencia inaugural del congreso *¿Para qué filosofía?* (celebrado en Granada, en septiembre de 1995) y *Reivindicación del diálogo* (1997), podemos alcanzar las claves neobarrocas del pensamiento de Cerezo atendiendo, además, al momento de su gestación.

En el primer caso, hay una deriva del diálogo hacia sus condiciones trascendentales; deriva que parece encontrar su razón de ser en una concepción de la filosofía donde la diferencia es superada en un movimiento dialéctico hacia lo total y lo universal. Así, escribe Cerezo: «lo que formalmente caracteriza a la filosofía, en cuanto hábito de la razón, es su triple pretensión a la *totalidad* (= no dejar ningún fragmento aislado, ningún ámbito separado, ninguna oposición estanca...), a la *validez universal* (= la aceptación intersubjetiva de sus afirmaciones en virtud de criterios universales de juicio) y a promover la vida en un *horizonte incondicionado de valor*»<sup>147</sup>.

Tal concepción de la filosofía parece hundir sus bases en una antropología que a su vez también piensa la alteridad desde una razón universal: «la vida sólo puede satisfacerse racionalmente como un universo (= totalidad sistemática), compartido (= por su validez universal), y abierto dinámicamente por la acción de todos a más vida, es decir, en su desarrollo hacia una Conciencia integral (= el reino de los fines o de los espíritus)»<sup>148</sup>.

A partir de tales presupuestos es normal que Cerezo sitúe su reivindicación del diálogo en el ámbito del trascendentalismo apeliano o que, desde él, critique la «idea de la filosofía conversación o discurso formativo»<sup>149</sup> de Rorty.

147. «¿Para qué filosofía?», p. 29.

148. *Ibíd.*

149. *Ibíd.* p. 34.

La filosofía es concebida como «ingente esfuerzo de comunicación» regido por el principio de universalidad, y, en cuanto tal, esta filosofía se constituye como una acuciante tarea para nuestro presente, a causa de lo que Cerezo denomina «la paradoja de la edad cosmopolita»<sup>150</sup>. En el mundo global «el pluralismo más acusado, tocado con frecuencia de un radicalismo fundamentalista, coexiste con formas objetivas y universales de civilización»<sup>151</sup>.

Para superar esta paradoja, incluso barbarie, es preciso recuperar «el espíritu de la viva comunicación»: «Urge, pues, restaurar reflexivamente el estilo dialógico de la actitud natural comunicativa en cuanto sede originaria de la razón»<sup>152</sup>. Al menos de aquella razón que no se deja reducir a racionalidad instrumental y estratégica.

En este contexto, el de un diálogo pensado en su clave racional y en su necesidad para salvar la paradoja de la edad cosmopolita, se entiende que el objetivo del diálogo apunte a lograr acuerdos racionalmente bien fundados: al consenso.

A mi juicio, y creo que también al de Cerezo, la importancia del consenso depende mucho de cuál creamos que es la razón fundamental de aquella tendencia al fanatismo. Puede que, a causa de la vivencia de un mundo global, donde sus límites se han retirado a confines inabarcables, los seres humanos se vean impulsados a un cultivo exacerbado de la proximidad, rompiendo la tendencia universalista y cosmopolita que ha caracterizado el sentido de la historia humana. Pero esta parece ser una visión muy optimista de la cuestión, porque lo cierto es que el fanatismo de lo idéntico encuentra su razón de ser en que cada vez es más débil nuestra relación directa con el que habita en la proximidad, a causa de una

150. *Reivindicación del diálogo*, p. 17.

151. *Ibíd.*

152. *Ibíd.* p. 19.

alarmante regresión de las formas de relación intersubjetiva. En lo artificial de la reivindicación de lo próximo, encontramos la causa de sus rasgos patológicos, fanáticos.

Pero entonces, parece que más radical que la búsqueda del consenso, es la recuperación de la verdadera comunicación en tanto que encuentro de alteridades. Y es precisamente esta radicalización en la ontología de la convivencia lo que va a llevar a Cerezo a explorar el fenómeno del diálogo más allá de la racionalidad comunicativa con pretensiones de universalidad. Obviamente no se trata de un abandono del diálogo universalista, pero sí de su radicación en otra forma más profunda de diálogo de la que aquel es sólo un complemento.

A partir de este momento, la anterior contraposición entre el modelo del diálogo y el de la conversación pierde vigencia o, mejor dicho, cambian su estatuto en lo que a radicalidad se refiere: es la conversación la que parece ahora fundar el diálogo en sus formas más intelectualistas.

Este tránsito también puede ser explicado por un cambio en el concepto de universalidad, que, más que como una pretensión regulativa de acuerdo final, ahora es vivida como una fractura imposible de cerrar: «nuestro diversos horizontes históricos y culturales, aun abiertos los unos a los otros, no se dejan integrar en el tiempo en la forma de un todo. La verdad integral se nos escapa, pero precisamente así, a través del fracaso, anuncia su trascendencia»<sup>153</sup>. He aquí el fino hilo que une en Cerezo trascendencia y diálogo; metafísica y ontología de la convivencia.

A partir de este momento en Cerezo se produce una fractura en el interior mismo del diálogo, que toma como sus figuras paradigmáticas el diálogo socrático y el cervantino<sup>154</sup>.

153. *Ibíd.* p. 50.

154. *Ibíd.* pp. 106-118.

Mientras que en el diálogo socrático aparece, como su misma condición de posibilidad, «una identidad conceptual, en que se reabsorben o pueden reabsorberse las diferencias»<sup>155</sup>, en el cervantino se admite la situación de un diálogo sin principalidad, y, por tanto, sin posibilidad de acuerdo final.

Lo interesante de la nueva situación es que, aún la ausencia de acuerdo, podemos seguir hablando de diálogo, en tanto que es posible «entenderse, aún sin acordarse». Cerezo lo denomina «diálogo existencial» en tanto que no se trata de una situación coyuntural o excepcional, sino «la más propia y característica de la existencia». En referencia a Machado, también lo llama diálogo cordial, ya que en él «la comunicación se produce de existencia a existencia, sin confundirlas en un alma o hipóstasis común»<sup>156</sup>. Y es en razón de esta cordialidad, necesaria para que el diálogo persevere aún la imposibilidad de un acuerdo final, por lo que, a mi juicio, Cerezo ha completado su ontología de la convivencia con la reflexión sobre la amistad.

Pero si su finalidad ya no puede ser el acuerdo, ¿cuál es el sentido del diálogo existencial? Según Cerezo, es «el libre juego del intercambio creador»<sup>157</sup>, que produce una continua problematización de la identidad a través de la violencia con que enviste en cada uno de los interlocutores, en su alteridad, en su diferencia: «hay diálogo allí donde la confrontación tiene una productividad en el orden del sentido o del valor, y donde los interlocutores se modifican o reflexionan en su intercambio, aun cuando no haya o no pueda haber mediación dialéctica de sus razones»<sup>158</sup>. Esta

155. *Ibíd.* pp. 106-107.

156. *Ibíd.* p. 108.

157. *Ibíd.* p. 110.

158. *Ibíd.* p. 111.

confrontación productiva, que consigue romper los límites del intelectualismo propio del diálogo socrático, es lo que nos ha querido mostrar Cervantes a través del diálogo abierto entre Don Quijote y Sancho: «Esta confrontación participativa transforma a los antagonistas. No hay mediación objetiva en sus creencias, pero sí reflexión interna de los personajes, porque cada uno deja de ser enteramente el que era, para descubrir otra mitad de su alma. Cada uno incorpora realmente al otro, y por eso deja de ser sí mismo, el sí mismo compacto del encastillamiento en su casa o casilla»<sup>159</sup>.

Pero entonces, el diálogo, aún cuando se lleve a cabo entre alteridades irreductibles, no puede ser entendido como una especie de puente comunicativo entre personas acabadas, sino como el ámbito en el que precisamente éstas se constituyen, tanto en su ser singular, como en el social o comunitario: «Nacimos, en cuanto hombres, en el diálogo y procedemos por eso, en cuanto seres históricos, de un diálogo ya comenzado, más antiguo que nuestra decisión y propósito, y más fuerte que nuestras disputas y desacuerdos»<sup>160</sup>. El diálogo es, en este sentido, el «reino del 'entre'»: «el yo y el tú se constituyen recíprocamente en su diferencia propia e irreductible en el medio de la comunicación»<sup>161</sup>. En este punto, Cerezo busca la proximidad a Ricoeur: «el sí mismo (*ipse*) del yo está intrínsecamente afectado por el otro de sí, y en este sentido es un 'sí mismo en cuanto otro'»<sup>162</sup>.

Por debajo del asunto moral, en el diálogo existencial encontramos, por lo tanto, una productiva construcción de la propia identidad personal. Incluso, más radicalmente,

159. *Ibíd.* p. 115.

160. *Ibíd.* p. 35.

161. *Ibíd.* p. 86.

162. *Ibíd.* p. 88.

el diálogo existencial es el lugar mismo de la razón. Pero entonces éste diálogo ha de resultar fundamental también para la comprensión de la realidad y su verdad: «El estar en la verdad es pues conjuntamente un ir hacia la verdad, de la verdad real como ratificación a la verdad discursiva como comprobación»<sup>163</sup>.

Con ello hemos descubierto que el diálogo, así caracterizado, ocupa el lugar de encuentro entre la metafísica, en tanto que experiencia radical del ser, y la ontología de la convivencia. Y en ese encuentro, ambos momentos son, en primer lugar, profundamente modificados: en el terreno de la metafísica, se pasa del mundo de las evidencias fenomenológicas, al de la experiencia abismal entre el nihilismo y la trascendencia; en el ámbito de la ontología de la convivencia, se va del diálogo intersubjetivo preocupado por el consenso, a la conversación capaz de desnudar a los interlocutores en su alteridad radical. Y, en segundo lugar, ambos momentos son esencialmente mediados: ni es posible la reducción heideggeriana del diálogo a experiencia del ser (en tanto que «la relación existencial del 'ser con', del 'entre' de uno con otro, es ahora desplazada por el 'entre' de la relación ontológica»<sup>164</sup>); ni la pérdida de su orientación al ser, como parece que ocurre en Buber o Levinas.

Así, concluye Cerezo:

«El diálogo se mueve necesariamente, de principio a fin, en un doble horizonte de trascendencia. Abierto al otro, quien invoca o a quien se invoca desde la herida de la alteridad, y abierto conjuntamente, a la realidad, que nos convoca a entrambos a pensar. Y nos trasciende por ser realidad, es decir, porque, a la par que nos asiste, nos pone en dificultades y nos apremia a su resolución. Sólo

163. *Ibíd.* p. 47.

164. *Reivindicación del diálogo*, p. 93.

porque lo real está más allá de la esencia, es decir, de lo conceptualizable y fijado en un *eidos*, tiene que darse en el movimiento infinito de un diálogo, donde crece la experiencia de lo que nos interpela en común»<sup>165</sup>.

Se confirma la cifra última de la filosofía de Cerezo en un perseverante y melancólico intento por mantenerse en un espacio abierto entre nihilismo y trascendencia, sin abandonarse a una religiosidad dogmática pero, a la vez, evitando la caída en la nada vacua. Se diría que para Cerezo, como para los pensadores del Barroco, «Dios es necesario para que el mundo tenga sentido»<sup>166</sup>.

Pero en tal caso, no desaparece en Cerezo el deseo de reconciliación final. Persiste el ideal, como el deseo, quizás no la esperanza, de una realización total y universal. En esto sigue siendo tremendamente moderno, incluso, platónico: «es imposible separa la vida del diálogo de la idea del bien integral, el supremo conocimiento (*megiston mathema*) para el hombre. El exceso con que esta idea desborda al hombre hace exceder al genio dialéctico a la búsqueda de las más profundas y definitivas razones. Ex-cederse a las razones del otro, haciendo por sobrepujarlas, y excederse a sí mismo, a las propias, integrándolas en un más amplio círculo. El diálogo vive de este exceso ontológico»<sup>167</sup>.

Creo que ahora la crítica a la nada vacua de aquel neobarroco posmoderno, ante el cual Cerezo no escondía su queja, apunta a la renuncia, por parte de esa forma de pensamiento, a este ideal, a esta esperanza. Y es que lo más característico de la posmodernidad es una forma de pensar que ha creído constatar que la fractura insuperable, la ausencia de reconciliación y realización final, ha estado ahí *ab aeterno*, y que, además, ahí seguirá estando, incluso

165. *Ibíd.* p. 105.

166. «*Homo dúplex*», p. 441.

167. *Reivindicación del diálogo*, pp. 53-54.

así se desea que siga siendo, *ad aeternum*. Se trata, por tanto, del descubrimiento de un exceso ontológico, pero encerrado en la inmanencia en una infinidad de pliegues y sin necesidad ni pretensión de mediación dialéctica.

## ÍNDICE

SALUTACIÓN DE APERTURA Y AGRADECIMIENTO DEL CONGRESO. <i>Crítica y Meditación</i> Pedro Cerezo Galán.....	7
PRÓLOGO .....	11
LAS VARIEDADES DE LA RELATIVIDAD LINGÜÍSTICA: DE WHORF AL NEOWHORFISMO Juan José Acero .....	15
¿NO DEBERÍAN LOS POETAS VOLVER A LA CIUDAD? <i>Una aproximación filosófica a la relación entre literatura y verdad</i> Remedios Ávila.....	61
EL HUMANISMO EN LA FILOSOFÍA DE PEDRO CEREZO Óscar Barroso Fernández.....	85
EL EJERCICIO DEL FILOSOFAR: SOBRE LA IDEA DE MEDITACIÓN Tomás Calvo .....	145
MÍSTICA, POESÍA, ONTOLOGÍA Javier de la Higuera.....	171
RELIGIÓN, DEMOCRACIA Y SECULARIZACIÓN Juan A. Estrada .....	191

ENTREVISTA A PEDRO CEREZO Juan Francisco García Casanova .....	215
SEMBLANZA DE UNA VIDA FILOSÓFICA <i>Pedro Cerezo Galán, filósofo maestro</i> Juan Francisco García Casanova .....	259
EL ISLAM FRENTE A LA MODERNIDAD. FUNDAMENTALISMO, ACLIMATACIÓN, REFORMA Pedro Gómez García.....	293
LA VIRTUD DEL CIUDADANO María del Carmen Lara Nieto .....	317
MALES DE SIGLOS <i>Los cabos sueltos de nuestras crisis</i> José Antonio Pérez Tapias.....	333
FILOSOFÍA: ESPECIALIZACIÓN O MUNDANIZACIÓN DEL CONCEPTO Ramón Román Alcalá.....	363
«REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN HOY». <i>Debate actual sobre «la voz pública de la religión en el estado laico»</i> José María Rubio Ferreres.....	385
EL MALESTAR DEL SIGLO <i>Reflexiones sobre la penuria actual desde y con Pedro Cerezo</i> Luis Sáez Rueda .....	435
PLATÓN Y EL PENSAMIENTO UTÓPICO: LA TERAPÉUTICA DEL TODO Álvaro Vallejo Campos .....	457