

Humanismo fantástico. La conjunción hermenéutica de ética y estética en la obra de Fray Luis de León

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ

En un mundo dado para ser interpretado, la hermenéutica alcanza una hegemonía ineludible, al punto de que, como sugiere Vattimo, la hermenéutica es hoy la *koiné*; una suerte de lengua común en la que se expresan tanto la filosofía como, en general, la cultura¹.

Sin embargo, este lugar común compartido por reflexiones filosóficas recurrentes como las de Heidegger, Gadamer o Ricoeur, pero en el que reclaman también su sitio filosofías como las de Rorty, Apel, Derrida o Foucault, en absoluto asegura una congruencia en las cuestiones o en los problemas que plantean cada una de las perspectivas filosóficas que hemos enunciado. En este sentido, hay que anotar que en la hermenéutica conviven una amplia gama de planteamientos que van desde la crítica de toda idea de objetividad y, así, de la idea de no neutralidad de ninguna teoría, hasta los temas referidos a la 'contextualidad' con problemas tan pregnantes como los referidos a la historicidad de la misma, la persistencia de los 'prejuicios', el 'círculo hermenéutico' o la inauguración

¹ Cf. G. Vattimo, «La hermenéutica como *koiné*», *Revista de Occidente*, 80 (1988), pp. 101-112, recogido en *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55-71.

de formas no metafísicas como nuevas formas de pensar. Esta amplitud de la hermenéutica nos exige una cierta ordenación en cadencias que nos eximan de caer en una trivialización típica de la moda de turno.

A este respecto, en el programa hermenéutico se pueden distinguir cuatro cadencias en las que podemos ir situando las distintas problemáticas que se plantean en este ámbito:

- a) la perspectiva *ontológica* consecuencia de la analítica existencial llevada a cabo por Heidegger;
- b) la perspectiva *gnoseológica* como expresión de la posición gadameriana de una crítica del conocimiento histórico en el sentido de una nueva propuesta de y sobre la objetividad;
- c) la perspectiva *metodológica* encargada de poner entre paréntesis la temática de la constitución del sentido, tanto en clave heideggeriana como gadameriana, en un programa de re-transcendentización de la filosofía como el de Apel, reclamando para la reflexión tanto la posibilidad de someter a prueba todos los enunciados como de reclamar su modalidad de crítica histórica con vistas a una tarea de fundamentación;
- d) la perspectiva de la *anticipación del sentido* como actividad crítica de una reflexión capaz de oponer un todo ideal a un todo real inserto en las diversas tradiciones. Esta consideración dialéctica de la hermenéutica supone la superación de una comprensión subjetiva del sentido en el bienentendido de que la objetividad, como quiere Habermas, no es tanto un 'estado de cosas' cuanto una realidad en su consideración racional².

La pregunta que nos hacemos, por relación con la obra de Fray Luis de León, es si todas estas perspectivas agotan o reducen cualquier otra significación interpretativa a las cuatro anteriormente citadas; de manera más concreta, nos preguntamos si todo ese complejo proceso de la comprensión que es la dimensión hermenéutica no puede ser entendido como condición antropológica básica (en la figura del intérprete o del traductor) a la que remiten y en la que encuentran sentido. Considerada así, la comprensión como estructura fundamental del ser humano, es, antes que un modo de conocimiento, la posibilidad de hacerse con un mundo al que cada uno se sabe adscrito en virtud de su propia constitución, de su mane-

² Para una explicitación mayor de todas estas perspectivas, cf. Q. Racionero, «Heidegger urbanizado (Notas para una crítica de la hermenéutica)», *Revista de Filosofía*, IV (1991), pp. 76-80.

ra de ser como relación. Por eso, en la propia categoría del *comprender* como tarea constitutiva del interpretar hay ya supuestos:

- a) Una tensión de comunicación en la medida en que toda ‘interpretación’ supone una ruptura de la comunicación. Si hay algo que ‘interpretar’ es porque los textos en los que se muestra el sentido se han alejado o no se les entiende. Nada tiene de extraño que en un contexto así, la ‘aplicación’ se convierta en el momento de prueba de un saber –ya siempre práctico– que tiene que ser contrastado en cada caso en el que están comprometidas situaciones socio-personales. La cadencia antropológica de un saber como éste consiste en decir que es un ‘saber de sí’, en la línea de la ‘*phronēsis* aristotélica’, que permite hacerse cargo de uno mismo. No en vano la hermenéutica se reclama como posibilidad de hacer la propia historia.
- b) Una posibilidad de contar la propia historia, que permite conectar la tarea de la comprensión con aspectos importantes de la vida. Se comprende así, que la tarea hermenéutica se convierta, por derecho propio, en tarea moral desde el momento en que la misma dinámica de la comprensión exige plantear unos criterios para saber cómo actuar en dominios no técnicos y, por eso, abiertos a cualquier interpretación.
- c) Una inserción de dichos criterios en el ámbito del conflicto de las interpretaciones, para decirlo con palabras de Ricoeur, que meten a la tarea hermenéutica en dominios más amplios que los puramente individualizados. Por esta vía, la comprensión participa del contexto de las relaciones sociales, de las referencias ideológicas, en una palabra, de la tradición en la que se inscribe la comprensión pero que exige como trayectoria final un *compromiso práctico*.
- d) Finalmente, una interpretación que es el resultado de haber planteado unas claves para la misma o de haber captado el significado. En ambos casos, la interpretación presupone un sentido previo en el que el sujeto se siente como ‘recostado’; habitando un mundo que le precede y al que se siente referido; sintiendo el latido de los otros que ya están presentes y a los que se debe incondicionalmente.

Todos estos supuestos son concebibles, porque «la hermenéutica se enraíza en la autorreferencia a nuestra propia vida como una estructura de significado; (por eso) el vivir abiertos al significado es la condición

misma de la hermenéutica»³. La hermenéutica vive de este aliento de tener que decirse en un mundo que no controla y en el que el sujeto se siente urgido a ‘hacer su vida’. Este hálito vital, que es la verdadera condición antropológica de una tarea de interpretación, es lo que perseguimos en la obra de Fray Luis como referente privilegiado de una obra y de una vida en la que se muestra esa condición hermenéutica de la existencia y, en tanto que hermenéutica, abierta a la literatura como tarea creativa de tener que decirse. Por este camino, la hermenéutica se abre a la estética a través de la reivindicación moral de un mundo en el que los hombres puedan llevar a cabo una vida con sentido, es decir, una vida humana. En esta conjunción hermenéutica de la ética y de la estética tiene sentido reivindicar el *humanismo fantástico* como posibilidad de un mundo ‘inventado’ en el que todos puedan contarse y decirse.

La peculiar textura antropológica de la obra luisiana, expresa una manera –ya hermenéutica– de situarse frente a la realidad, que avala el recurso a una forma de comprenderse a sí mismo, a los demás y a la realidad que convierte a su búsqueda en modelo filosófico de acercamiento a la verdad, sentida como verdaderamente humana.

I. LA REALIDAD COMO LIBRO: VIVIR DE PALABRAS

A este respecto, nada tiene de extraño que el horizonte de la *humanitas* se constituya, en la obra de Fray Luis, en torno a las ideas de armonía y concierto⁴. Es de notar, sin embargo, que entre los clásicos ambas ideas fuerza no describen ni la situación originaria de la que todo parte, ni tan siquiera la situación natural en la que el hombre mejor se desenvuelve. Las dos son fruto de un entrenamiento (*paideia*) en el que «la razón no es sólo un principio organizador de la vida humana y posible armonizador de las contradicciones, sino también un medio universal donde confluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar»⁵.

Independizada la razón como *logos* y elevado éste a categoría ‘divina’, el cristianismo vislumbra la posibilidad de plantear una nueva no-

³ J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona, 1988, p. 137.

⁴ Cf. A. Guy, «Fray Luis de León, pensador», en Varios, *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y su obra*. Santander, 1988, pp. 45 y ss; L. Pereña, «Introducción», en Fray Luis de León, *De Legibus o Tratado de las Leyes* (1571). Madrid, 1963, p. 49.

⁵ E. Lledó, *Memoria del Logos*. Madrid, 1984, p. 74. Una exposición de la manera clásica de entender los ideales de armonía y concierto puede verse en: W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México, 1983, pp. 943-950.

ción de *humanitas* en la que Dios aparece como fundamento y garantía de la razón humana. La clave es el concepto de encarnación que explica, bien a las claras, la relevancia de una *philosophia Christi* en la que «Cristo [...] configura nominativamente aquel conjunto de esencias y universales platónicos (justicia, verdad, belleza, paz, etc.) al que tiende la naturaleza humana, ya que le son inherentes»⁶.

Pues bien, únicamente cuando el hombre halla en esa referencia a lo divino su manera apropiada de ser es cuando encuentra sentido hablar de microcosmos para referirse a un ser hecho a imagen del 'cosmos' divino. Es en este sentido en el que decimos que el proyecto luisiano de la realidad se resuelve en una visión metafísico-religiosa del universo.

Interesa destacar, no obstante, que su comprensión 'global' de la realidad, genera una manera específica de acercarse a ella cuya clave de lectura es preciso desentrañar. Para Fray Luis, la clave habrá que buscarla en relación con dos cuestiones relacionadas: la una, con la necesidad de tener que explicar la realidad de un mundo dado (ontología) para ser interpretado; y, la otra, con la convocatoria a tomar un determinado punto de vista frente a otros. En los dos está ya presente la virtualidad ética de la elaboración de un criterio desde el que juzgar la realidad. Con lo cual, la necesidad de tener que dar cuenta del mundo no es una tarea ciega sino que está 'reglada' por un juicio de razón que es el camino real de la interpretación como tarea hermenéutica.

De modo y manera que pensar, en este contexto, es, antes que nada, *atreverse a pensar* como actitud ética frente al silencio o frente a la autoridad de 'lo dicho'; y, después, pensar supone desarrollar una actividad no para reducir la realidad al concepto y, así, apoderarse de ella, como quiere el tipo instrumental de la racionalidad moderna⁷, sino para comprenderla, en el entendido de que la realidad nos precede; está dada. Por eso, en un contexto así, más que hablar de dominar, hay que hablar de 'recrear' la realidad por la palabra como instrumento de intermediación con la realidad, con el objetivo de sorprender ese poso de originalidad

⁶ O. Macrí, «Introducción», en *La poesía de Fray Luis de León*. Salamanca, 1970, p. 34. Una explicitación de lo que supone la *philosophia Christi* en la obra luisiana, puede verse en J.-L. Abellán, *El erasmismo español*. Madrid, 1976, pp. 170-172 y en *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid, 1979, vol. II, pp. 243-247. Un análisis desde un punto de vista teológico puede verse en S. Folgado Flórez, «Cristocentrismo teológico en Fray Luis de León», *La Ciudad de Dios*, 180 (1967), pp. 350-381 y 520-551.

⁷ Aspecto éste desarrollado en lo que ha dado en llamarse La Escuela de Frankfurt, sobre todo la obra de M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, 1969.

que anida en cada ser –contenido en su nombre– y que nos abre al misterio de su contribución a la *armonía* que como contexto hay que interpretar o, lo que es lo mismo, rehacer. Ahora ya podemos decir que la preeminencia lingüística de esta concepción, descubre su potencia humanizadora por relación con la obra clásica en tanto que *humanamente definitiva* y, en ese sentido, analógicamente testamentaria, pues ante una palabra así sólo cabe el comentario una vez que está clausurada toda nueva inspiración⁸.

Descubrir el sentido, aquí, es rastrear el espíritu que circula y se oculta tras la letra, y que como en ‘grumos’ se concentra en las palabras que nombran; pero es también, y a la vez, interpretar la totalidad de la realidad como armonía de un cosmos que se convierte en «celeste medida de la sociedad y de la conciencia moral del hombre»⁹.

A disposición del filólogo y del hermeneuta que es Fray Luis, aparece, dicho con propiedad, *la realidad como libro*, como texto o escritura, en donde están contenidas (dichas) todas las significaciones de la realidad que están dadas a ser interpretadas.

De esta manera, la doble tensión, ontológica y ética, en la que se encontraban las claves de lectura de la aproximación luisina se mantienen intactas. Pues si la perspectiva ontológica tenía como objetivo ver en qué consiste la *significación originaria* de la realidad, la virtualidad ética desarrollada en relación con ella ha de tener que ver con la actitud que como intérprete de esa realidad ha de mantener quien se acerque a ella. A la primera, responde Fray Luis con su teoría del Nombre, muy bien desarrollada desde la filosofía por los estudiosos de su obra¹⁰. Cabe señalar como aportación a nuestra perspectiva, que la tarea de conocer –en perspectiva hermenéutica– los nombres, en tanto que palabras originarias en las que se pone de manifiesto lo que más conviene a los hombres ‘en orden a su salvación’, conlleva preguntarse cómo acceder a los mismos, dándose, en dicho acceso, con la clave de interpretación de la realidad que es la base para el descubrimiento del sentido de nuestra posición ante ella. Con otras palabras; para Fray Luis, sin saber de ‘nom-

⁸ Cf. S. Alvarez Turienzo, «Fray Luis de León, filólogo», *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), sostiene que «ha de tratarse en filólogo su obra; pero además debe entenderse en filólogo su ser» (p. 114) cuando de comprender a Fray Luis se trata.

⁹ O. Macrí, *loc. cit.*, p. 35.

¹⁰ A este respecto pueden verse los trabajos de A. Guy, *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*. Madrid, 1960, pp. 81-165; E. Kohler, «Fray Luis de León et la Théorie du nom», *BH* 50 (1948), pp. 421-428; F. De Onís, «Introducción», en Fray Luis de León, *De los Nombres de Cristo*. Madrid, vol. I, 1914, pp. 7-32 y vol. II, 1917, pp. 7-23.

bres' y del nombre de los nombres (Cristo), ni se puede traducir; ni se puede interpretar; ni se puede, en definitiva, *saber* como prototipo de conocimiento global, reflexivo y práctico que los clásicos identificaron como sabiduría.

En la segunda perspectiva, referida al modo de acceso a la realidad que es preciso interpretar, Fray Luis destaca una serie de actitudes en las que se vislumbran momentos relevantes referidos al compromiso hermenéutico de reconstrucción de una comunicación rota. Cabe destacar tres de ellos en los que se vislumbran, por una parte, la indudable conexión de la tarea interpretativa con esa dimensión más interior que nos constituye; y, por otra, adelantan posibles criterios con los que 'ordenar' lo que aparece como dado a ser interpretado.

II. RESPETO

La primera actitud es la del respeto como metodología de acceso, puesta de relieve, por ejemplo, en su manera de abordar la traducción. No es el momento ahora de insistir en el tema de los diversos sentidos¹¹ que se traslucen en las palabras, sean éstas laicas o religiosas, sino más bien en el trasfondo ético que subyace en una actitud así.

En este sentido, respetar la realidad, es decir, el libro o el texto, es indagar la propia literalidad. Dicho de otra manera, respetar, aquí, es someterse a la dignidad de una Palabra, ponerse a su disposición en la medida en que no se le fuerce a decir lo que el intérprete o el traductor quiere. ¿Se puede considerar esta actitud como puro servilismo de la letra? En absoluto. Lo que trasluce dicha actitud es, por el contrario, la disposición de un discurso que quiere captar el significado genuino expresado por la *sermonis proprietates*¹². De esta manera, la razón, vuelta hacia atrás; es decir, puesta en la tesitura de tener que decir lo que ya está ahí, escapa del círculo infernal de 'lo formal' rescatando esa *vis*

¹¹ Cf. S. Alvarez Turienzo, «Cosas y nombres en Fray Luis de León», *La Ciudad de Dios*, 197 (1985), pp. 845-846.

¹² Tal es el sentido del recurso a la *veritas hebraica* en *Magistri Luysii Legionensis Augustiniani Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis Opera nunc primum ex manuscriptis eiusdem omnibus Patrum Augustiniensium studio edita*. 7 Vols., Salmanticae, 1891-1895 (en adelante citado: *Opera*) y su apelación al *humile genus interpretandi* (*Opera*, vol. III, p. 144) de los rabinos ante la *Biblia*. Esta apelación ha dado lugar a una larga y documentada serie de estudios sobre la influencia de la hermenéutica judía y, más en concreto, de la kábala en la obra luisiana. La perspectiva ética de toda esta interpretación puede verse en la obra de K. A. Kottmann, *Law and Apocalypse. The Moral Thought of Luis de León*. The Hague, 1972.

effectiva del lenguaje en cuya referencia llevar a cabo un saber interpretar adecuadamente.

Así, *nombrar* adecuadamente la realidad, conlleva «saber lo que es; el oficio [...] y por qué se introdujo [...] y la forma que ha de guardar aquello a lo que ha de tener respeto cuando se pone»¹³. Todo un proyecto ético en el que ‘la vuelta atrás’ de la razón no se traduce en lejanía o evasión de la realidad; todo lo contrario. La manera de acceder a lo real consiste en ‘avercinarse con las cosas’; en acercarse a ellas con ese espíritu ‘afinado’, atento siempre el oído a ese sutil susurro o concierto que las cosas entonan¹⁴. La actitud del respeto expresa, así, la pregnancia de un sentido al que nos sentimos adheridos en virtud de nuestra manera de ser ‘en solidaridad’ con todo y con todos.

III. CUIDADO

El cuidado completaría el ciclo iniciado en el respeto en lo tocante a la esencia del saber filológico entendido como reconstrucción fiel del texto¹⁵.

En un mundo hecho de palabras, la labor encomendada a la razón es la de saber utilizar con propiedad el lenguaje; *cuidar* de que la realidad dicha sea la ‘apropiada’. En este decir apropiado –como labor de razón– confluyen, así, una dimensión metafísica y una dimensión ética. A la dimensión metafísica, como comprensión de la totalidad de lo real, le es de interés vital reconocer en lo que nombra la propiedad de lo dicho, pues en un universo de la armonía, ‘saber’ con propiedad de una cosa es ‘saber’ de todas «porque en esto se avercina a Dios, que en sí contiene todo»¹⁶. Y, a su vez, este ‘saber’ con propiedad, en la medida en que se avercina con las cosas, descubre «el fin y propósito de perfección y comunidad¹⁷ al que están ordenadas. De manera que la labor de nombrar apropiadamente coincide con la de descubrir su orientación en el mun-

¹³ Fray Luis de León, *Obras completas castellanas*. Madrid, 1951² (en adelante citado: *Obras (Nombres...)*), pp. 395 y 398).

¹⁴ Tal vez pueda encontrarse aquí la anticipación de la oposición entre lo que Pascal llamará *l'esprit de finesse* enfrentado al *l'esprit de géométrie*. Cf. B. Pascal, *Pensées*. Paris, 1958, nº 3-4. Un estudio sobre este aspecto puede encontrarse en P. Magnard, *Pascal. La clé du chiffre*. Ed. Universitaires, 1991.

¹⁵ Esta preocupación o cuidado por la fidelidad al texto en la traducción puede verse en *Obras*, pp. 655-659, 1315-1316, 1426. Un estudio de este aspecto es el que lleva a cabo A. Blecua, «El entorno poético de Fray Luis», en *Academia literaria renacentista*. Univ. de Salamanca, 1979, pp. 77-99.

¹⁶ *Obras (Nombres...)*, p. 392.

¹⁷ *Ibid.*, p. 394.

do, su sentido. Las cosas no sólo tienen ser, sino también destino, reservando para el órgano de conocimiento de ellas (razón) la capacidad integradora en la misma medida en que razón y sentido se dan en concordancia en una razón como alma entera.

Dar razón de algo, como movimiento de razón, aquí, es ponerse a su disposición para que 'lo dicho' sea verdadero reflejo del ser que está siendo y así lo revele. Por eso, la palabra dicha en estas circunstancias, no sólo manifiesta su poderío como resumen de cuanto de la podemos entender, sino que también manifiesta esa especial textura ética de 'saber a qué atenerse' respecto de ella.

Ahora bien, ni el respeto, ni el cuidado tendrían razón de ser si no existiera ese cordón umbilical de la relación con la realidad manifestada en la dimensión afectiva. No es de recibo que la consideración formal de 'tener que decirse', como expresión primordial de la hermenéutica, tenga que ver, y mucho, con esa sensibilidad previa en la que un sujeto se sabe/siente cercano a sí y en relación con todo. En este sentido, el amor expresa una mediación en la que late ese impulso básico de acercamiento a la realidad en la que coinciden tanto una consideración metafísica como ética.

IV. AMOR

Plantear el amor como una de las actitudes básicas de acceso a la realidad es reconocer una posibilidad en la relación –como modalidad de ser– que es tal porque hay algo que la precede y que, eventualmente, la hace posible; es más, supone reconocer en dicha posibilidad una calidad ontológica en la medida en que otorga sentido y colorea todo acceso a la realidad. En perspectiva ética, habría que decir que una relación así descrita, en absoluto precisa de la reciprocidad como pauta moral de unos comportamientos porque es anterior a ellos; les da sentido¹⁸.

Si aplicamos esta actitud como manera de captar la realidad a la visión del mundo de Fray Luis, observamos que el amor aparece relacionado con la creación. El *status* ontológico, en la obra luisiana, es la realidad creada, debido a que aparece como derivado del paradigma de la creación que es entendido, de manera prominente, como un acto de amor que se convierte en «razón de la naturaleza viviente y orgánica de todos los seres y de los elementos congregados como en un éter límpido y sereno, en orden de equilibrio, que es la misma inamovida tensión y

¹⁸ Cf. J. L. Marion, «Débat Général», en Varios, *E. Lévinas. Autrement que savoir*. Paris, 1988, pp. 74-76.

vibración del amor original»¹⁹. Considerar que todo ha sido creado por ‘un golpe de amor’ explica bien a las claras ese sentido profundo de una referencia común. Pero al introducir el carácter ‘único’ de lo creado en tanto que fruto de un acto de amor, se pone de relieve, también, la potencia de transgresión –como salir fuera de sí– que la propia actitud del amor conlleva.

Nada nos impide, pues, hablar de ‘transgresión’ para indicar el propósito final de una ‘auténtica lectura’ o interpretación como tarea de un pensamiento, justo allí donde parecía que se propugnaba una suerte de quietismo o inmovilismo que amenazaba con la pura repetición de lo mismo. Es más; es el carácter incondicionado del amor el que nos introduce en un universo ético en el que previo a la actuación moral, e inclusive, a la atención al otro, existe ‘algo’ que convierte dicha relación sin relación en una lectura desbordante y, por lo mismo, incierta, transgresional y dramática²⁰.

En una tesitura así, la obra luisiana nos puede servir de guía de lectura. El pagó con su vida una manera de acercarse a lo real, que se la puede tildar de todo, menos de tranquila y sosegada; en parte por su carácter, pero, sin duda, fruto de su actitud hermenéutica. En Fray Luis esa ausencia de condición previa en el acceso a la verdadera realidad, como tarea a descubrir a través de la interpretación, se traduce como reivindicación moral en tanto que *libertad de interpretación* –leída tanto en términos de realización personal como intelectual– de una tradición en la que vive. Por eso, en Fray Luis, la tradición no es sentida como un peso que deja un lastre de involución y ‘achicamiento’ del mundo, sino más bien como el texto o el libro en el que han de saber leerse el ser de las cosas que es ya, en su sentido más genuino, moral puesto que se apunta un destino, una dirección. Por eso, aquí, lo moral no puede confundirse con la propuesta de un determinado sistema ético. Se apunta, nada más, pero también nada menos, que a una significatividad primera por relación con la cual todo debe ser ‘evaluado’, o si se quiere, traducido.

Así, ser especialista en lectura o interpretación, a la manera de Fray Luis, en nada se compadece con una vivencia de ‘recuerdos’ plasmados en palabras que están escritos en una realidad. Saber de palabras, en una

¹⁹ O. Macrí, *loc. cit.*, p. 32. Una aproximación a las ‘consecuencias éticas’ que puede tener la reivindicación del tema de la creación puede verse en G. González R. Arnaiz, «Ética y creación», *Iglesia Viva*, 183 (1996), pp. 259-274.

²⁰ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. The Hague, 1978 (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, 1987) en el cap. V tematiza una relación así con la categoría antropológica del para-el-otro.

realidad entendida como libro, es vivir de lo generado en ellas; vivir de 'lo dicho' pero como manifestación de un 'orden de constancias universales' en el que se resuelve un concepto de la realidad en una tradición críticamente depurado. No hace falta reivindicar el vacío, como quiere Vattimo, para iniciar cualquier tarea de interpretación²¹.

De modo y manera que la transgresión, que había comenzado como la virtualidad ética de toda interpretación que se precie, termina adquiriendo una virtualidad ontológica en la medida en que 'saber' tiene que ver con una tarea de verificación de lo que, de verdad, hay de ser en las cosas.

Nos situamos, así, en el umbral de nuestro siguiente planteamiento cuyo objetivo es poner de relieve la calidad de una tal palabra que tiene la virtualidad de 'dar cuenta' de la realidad y, en este sentido, decimos que comporta ya 'una carga ontológica'; y que nos lleva a preguntarnos por el tipo de saber que comporta. Pues de nada nos serviría vivir rodeados de palabras, si éstas fueran mentirosas, distorsionadoras, manipuladoras u ocultasen el sentido de la realidad.

V. LA PRIMACÍA DE LA PALABRA: ESCUCHAR ANTES QUE VER

En una perspectiva hermenéutica, es vital para una correcta interpretación mantener la tensión dialéctica entre la actitud del intérprete frente a la realidad y la base para que tal actitud pueda darse. La concurrencia de ambos aspectos nos otorga la valencia de un 'saber' como vida que aúna en sí teoría y práctica, decir y hacer y, si se nos apura, perspectiva divina y humana.

Pues bien, la disponibilidad de la palabra, en el doble sentido objetivo y subjetivo, traduce unas determinadas actitudes en las que, como hemos visto, se resuelve el significado de las posibles lecturas del mundo. Ahora bien, no existiría tal disponibilidad si no hubiera, previamente, un reconocimiento de la altura y de la dignidad que tales palabras comportan en el contexto de una muy determinada tradición. Cabría preguntarse, no obstante, si este reconocimiento no es gratuito, en el sentido de vano y superfluo, atendida la visión metafísico-religiosa de la realidad en la que Fray Luis se siente inmerso y que supondría una especie de reconocimiento 'mecánico' de las mismas. A Fray Luis se le puede acusar de cualquier cosa, menos de heterodoxo en este aspecto.

Pero, entonces, ¿por qué tanta polémica en un hombre de la serenidad y de la armonía? La razón hay que buscarla no tanto en la propuesta

²¹ Cf. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*. Barcelona, 1995, en «La vocación nihilista de la hermenéutica» (pp. 37-52).

de una alternativa rival, cuando todavía existe una unidad de cosmovisión, cuanto en un *cambio de supuestos* que dan lugar a una nueva visión que «desde un modo de saber diferente, propone (un) nuevo enfoque sobre la realidad»²². Lo cual nos parece significativo en Fray Luis por dos razones: la primera, porque siempre se puede ver en sus propuestas un esfuerzo humano por comprender y dar cuenta de la realidad; y, la segunda, porque en su posición se trasluce la pugna permanentemente sostenida entre unas filosofías terminológicas, de clara referencia lógica y unas filosofías onomásticas, de claras resonancias retóricas²³. De esta distinción partimos para oponer una *filosofía del Ser* a una *filosofía del Bien* que describimos según el siguiente esquema:

VI. FILOSOFÍA DEL SER – FILOSOFÍA DEL BIEN

En una filosofía así, ‘lo que más nos conviene’ es fruto de una deducción formal, mediante la que eludiendo dificultades, concluimos ‘lo mejor’. Aquí, ‘lo que más nos conviene’ es fruto de claves de interpretación, en cuya búsqueda se emplea una lógica *sui generis*.

Método: la Lógica cuyo *logos* es la *ratio*. *Método*: la Hermenéutica, cuyo *logos* es la *oratio*.

Tarea: no caer en contradicción, pues sólo así puede imponerse la deducción como conclusión de un proceso de razonamiento, en el que las palabras son términos asépticos. *Tarea*: descifrar las palabras en las que se aúnan las cosas para dar con el sentido. La finalidad es buscar el convencimiento.

Actitud: desentrañar la realidad hasta dominarla. En dicha tarea, la palabra es, sin más, el ‘instrumento técnico’ puesto al servicio del ver, comprobar... *Actitud*: ponerse a la escucha de la palabra que es vehículo de mensajes tanto más veraces cuanto más ‘se acercan’ con sus fuentes, i.e., con su significación originaria.

Visión: la realidad como terminología a través de la cual se organiza ‘el lenguaje formal’ como realidad de la comprensión. *Visión*: la realidad como lengua en la que los términos tienen significación y sentido. La opción aquí es el lenguaje natural.

²² S. Alvarez Turienzo, *loc. cit.*, p. 864.

²³ La importancia y sentido de la distinción entre ‘filosofías terminológicas’ y ‘filosofías onomásticas’ puede encontrarse en E. Lledó, *Filosofía y Lenguaje*. Barcelona, 1970, pp. 119-131.

Podemos ver, así, cómo la retórica es más determinante que la lógica para alcanzar a saber *lo que más nos conviene* como hombres, siempre en el sentido luisiano de la ‘salud’, es decir, en el ‘orden económico’ de la salvación²⁴. Fray Luis ha articulado esta problemática como superación de ‘la forma lógica’ por parte de ‘la forma retórica’ entendidas ambas como modelos opuestos de conocimiento. La primacía de la retórica en el contexto hermenéutico, convierte su perspectiva en punto de mira de un *saber de humanidad*; en un saber de vida encargado de justificar la propia existencia en el marco de una dimensión abarcadora y universal que trasciende la mera erudición para convertirse en categoría de saber operativo, es decir, de un saber para... hacer.

La clave del ‘humanismo fantástico’ que proponemos parte de un saber así, para el que la forma lógica ha de explicitarse como ‘disponibilidad’ de un discurso a ser juzgado por dicho saber de humanidad. En un mundo dado a ser interpretado desde esta clave ‘retórica’, es donde las actitudes éticas del respeto, del cuidado e, inclusive, de la transgresión se convierten en criterios de control y verificación de unos discursos inscritos, sin más remedio, en el conflicto de las interpretaciones. Tales criterios serán solventes en la medida en que sean capaces de decir *lo que más nos importa*²⁵.

Y si, como hemos dicho, las tres actitudes ‘se recogían’ en el regazo de un ‘acercamiento amoroso’ a la realidad como medida de realización, ahora podemos adelantar que la valencia ontológica de un gesto así, sólo adquiere significado en el contexto de una *lengua* en la que las palabras –como decía Ortega– ‘llaman’ a las cosas, que acuden a ellas como un can²⁶. Por eso, aquí, el *respeto* es dejar que las palabras digan lo que son; el *cuidado*, se convierte en disponibilidad para con ellas; y la *transgresión* es, sin más, la declaración de la primacía del escuchar sobre el ver, de la escucha sobre la manipulación de la realidad por las palabras, de la primacía de la *sabiduría* sobre la técnica²⁷.

La contundencia de su palabra en traducir esa armonía primera en pautas sonoras exige un oído atento que hace de despertador de un alma

²⁴ Cf. C. Morón Arroyo, *loc. cit.*, pp. 322-323 y 333 en nota 6, y S. Álvarez Turienzo, «Naturaleza y vicisitudes de la escisión entre vida y conocimiento. Límites de la lógica y oportunidades de la retórica», *La Ciudad de Dios*, 201 (1988), pp. 611-636, que es resumen y ampliación de otros artículos sobre el mismo tema.

²⁵ Cf. E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*. Madrid, 19982.

²⁶ Cf. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibnitz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid, 19672, vol. II, p. 142.

²⁷ En Fray Luis de León, «Las palabras no se pueden detener...», en *Obras (Job...)*, p. 858); por eso, «averiguar la verdad y el no consentir que nadie la encarcele y aprisione es santo y honesto, y, por la misma causa, debido y necesario» (*ibid.*, p. 860).

«que en el olvido está sumida / (para que) torne a cobrar el tino / y memoria perdida / de su origen primera esclarecida»²⁸. Hay muchas maneras de sonar, pero sólo aquella que está afinada con ese 'fondo armónico' de sentido transmite el verdadero saber de la realidad. Escuchar, aquí, es la actividad primera de un ser, atento a las claves sonoras de ese sutil concierto que tocan las cosas para, una vez esclarecidas, encaminarse al 'bien divino' en el que confluyen verdad, belleza y felicidad.

¿Se puede considerar una propuesta como ésta un remedo de la unión (fusión) mística y en tanto que tal expresión del conocimiento supremo? Tal vez sea así, en el caso de Juan de la Cruz o de Teresa de Jesús. En Fray Luis continúa siendo necesario el esfuerzo de la razón. Su horizonte es, sin duda, una luz purificada al máximo de todo contagio terreno, pero siempre clara, verificable. Por eso, la escucha no es el eco de la voz del Ser que resuena en el abismo de la nada, como quería Heidegger²⁹, sino la escucha de una voz que viene de Arriba, de más allá de uno mismo; la escucha de una voz que dice algo y manda con palabras que concentran en sí la *cifra* que resume cuanto de la realidad podemos conocer. En el universo luisiano, todavía se puede 'vivir de la palabra', de su escucha. Todo lo que hay que hacer es permanecer atentos a sus mensajes, escudriñar su significado; en una palabra, 'interpretar' lo que ya tienen en su interior las palabras.

En un contexto así, es donde tiene sentido decir que la palabra es una realidad cargada ontológicamente porque está grávida de ser; y sigue teniendo sentido proponer al hombre como pastor del ser, que la cuida y la mimosa, atento a que el 'misterio' se manifieste en el milagro creador de los nombres en cuyo seno alienta el mensaje del *Génesis*: «creced y multiplicaos», inaugurándose así la posibilidad de pensar la diferencia³⁰.

²⁸ Fray Luis de León, *Poesías*. Ed. J. F. Alcina, Madrid, 1990, III: «A Francisco Salinas», pp. 5-10. J. Ballesteros, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*. Madrid, 1989, pp. 17-34 conecta a 'lo visual' con el predominio de lo cuantitativo, de lo exacto... en donde se afirma el predominio de lo tecnocrático en las modernidad, y con ello, de todos los problemas derivados de dicho carácter.

²⁹ Cf. M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires, 1972, pp. 84-90.

³⁰ No se olvide que la categoría básica es la de la creación como 'palabra' que llama al ser a todas las cosas. Esta 'potencia creadora' se manifiesta, para Fray Luis, de manera eminente en la palabra encarnada (Cristo); por eso, la tarea del hombre es interpretar los nombres y, de modo especial, los nombres en los que se manifiestan las perfecciones de Él y los bienes que de ello se derivan para nosotros. Existe, pues, una doble garantía de verdad: una, que Dios se manifiesta nombrándose; la otra, que Dios se manifiesta (tradicción) en los Nombres de la Escritura. Ambas tienen la 'altura' de la revelación.

Por eso, de la misma manera que 'la lectura' de la sociedad, por más que 'avecina' con ella que esté, requiere una tensión ética en la medida en que es entendida como *espacio moral*, también 'la escucha', requiere de dicha tensión por cuanto en las dos se trasluce la realidad de un mundo habitado por otros. En un mundo así descrito, la escucha no es un ejercicio de memoria, que mediante un salto atrás, logra recuperar lo que fue para que continúe siendo igual. La escucha es, por su propia dinámica, transgresión porque el sujeto que escucha 'no tiene tiempo' para reflexionar y de esa manera hacer suyo cuanto escucha. Al fin y al cabo, éste ha sido el objetivo –dar cuenta de todo– de todas las filosofías del Ser y de la Conciencia, incapaces de oír otra voz que no fuera la suya. Tienen razón quienes denuncian todo este programa metafísico como violento e inmoral.

Pero, ¿no ha sido ésta la situación sostenida de la filosofía occidental? ¿No es posible reivindicar otro modo de acceso a la realidad que ni la violente ni la reduzca? La dimensión de la escucha nos permite romper este monopolio. Por lo pronto, escuchar es estar atento; estar vigilantemente echado en ese 'fondo de humanidad' en que convivimos y en que nos despertamos ya como seres morales, preocupados por los otros³¹; escuchar es, en definitiva, no poder no estar abierto a lo que viene de Arriba, de más allá de la conciencia, lugar en el que resuenan las voces que recrean y posibilitan la originalidad.

A decir este 'ambiente privilegiado' están convocados todos los saberes, divinos y humanos; todos los dichos, sabedores de su propia penuria, inclusive el saber teológico, pues 'vivir de la palabra' no es otra cosa que la confirmación de la altura moral cuando se prohíbe a las palabras convertirse en un discurso abstracto y formal, 'dominador' del mundo y de su orden. Ciertamente que la modernidad va a vivir esta convocatoria a la unidad entre fe y razón de una manera dislocada. Pero aún, en estas circunstancias excepcionales de unidad dichosa, la convocatoria ética está vigente; es más, sitúa a la comprensión ante su reto último: decir lo in-finito.

De manera que si el amor, como actitud, planteaba el carácter incondicionado de una adecuada relación, la escucha exige una apertura sin límites por parte del sujeto que se encuentra 'comprometido' desde un tiempo que no es el suyo y que no puede controlar. Lo que el sujeto dice en unas circunstancias como éstas no puede no ser sino trasunto de 'una palabra original' –en su sentido de originaria– escuchada en el 'ca-

³¹ Cf. G. González R. Arnaiz, *E. Lévinas. Humanismo y Ética*. Madrid, 1988, pp. 133 y 142-144.

lor' de una intimidad compartida con los otros. Y así, la escucha que había comenzado siendo escucha de 'algo', termina siendo el paradigma de comprensión de un sujeto que la encarna y que tiene que articularla en palabras, aunque sea para traicionarla. Ni siquiera la poesía es excusa para la evasión en Fray Luis. También el decir poético pasa por la noche y el error como condición humana de iluminación; como lugar de la incertidumbre y de la angustia, pero también de la salvación³².

La pregunta es si se puede decir algo sin estar seguro de ello; si se puede sostener algo sin la certeza sobre lo que se está hablando; si se puede caminar, aún a sabiendas de no poder regresar y volver atrás. La modernidad ha resuelto estas preguntas, o bien con el silencio, como sugiere Wittgenstein, o bien, con la teorización del sin-sentido³³.

La urdimbre ética de la 'escucha' en Fray Luis, por el contrario, ni permite el silencio o la indiferencia del 'todo vale', ni, a pesar de la tribulación, abandona al sujeto a su suerte. En un mundo ya moralizado, en el que reposan los significados justo el tiempo de 'hacerse notar', ni es posible el descanso, ni la posibilidad de dejar de traducir 'lo que se oye' en palabras que se verifican justo allí donde tratan de decir lo más humano; es decir, lo que más conviene al hombre.

Es cierto que, en Fray Luis, el sentido de lo humano ya está dicho. Pero esto no obsta para tener que decirlo y traducirlo, una y mil veces, como aspiración a reducir las distancias de la interpretación. Ahora bien, esto es posible porque en el universo del lenguaje, las palabras tienen un peso ético que las carga ontológicamente. Las palabras *valen* porque nombran y nombrando son. Gracias a que las palabras remiten al fondo ético de la escucha, es por lo que no acaban siendo meros signos con los que operar, ni meros referentes de las ideas platónicas. La necesidad ética de tener que traducir 'lo primigenio', confiere a las palabras una fuerza ejecutiva que las convierte en 'ejecutoras' de lo que expresan o dicen. La palabra no sólo dice; 'hace lo que dice'. De ahí que, en Fray

³² Cf. *Poesías*, VIII: «Noche serena». La noche de Fray Luis no es la 'noche oscura' de Juan de la Cruz en la que perderse o abismarse; es, más bien, noche serena de la reflexión. Frente a la luz del día que al alumbrar hace de vela, pues destaca la superficie, impidiendo la profundidad de la mirada, la oscuridad es seminal; es generadora de reconocimientos y de epifanías de objetos. Por eso la noche privilegia la mirada intelectual, única capaz de alumbrar la noche propia —desesperación, duda, error...— para conducirla a la otra luminosa. En este camino no hay trayecto marcado; se parte para no volver.

³³ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, 1973, p. 7 y M. Foucault, *Les mots et les choses*. Paris, 1966, obra en la que se da cuenta de la desaparición del hombre (pp. 394-398).

Luis, el practicismo bíblico supere holgadamente el sesgo teórico del platonismo superando así cualquier atisbo de particularismo o de insolidaridad. De esta manera, la 'insularidad' de una palabra pronunciada en el interior de un sujeto contiene las dimensiones de la *universalidad y de la solidaridad*, que son las dimensiones claves de todo discurso sobre la moralidad, sin perder su arraigo en lo real y en lo práctico.

Cuando esto ocurre es cuando se puede hablar de ideal del 'sabio', como 'huida del mundanal ruido'³⁴, sin menoscabo de universalidad y de solidaridad, puesto que es en el 'interior' del sujeto donde late el aire fresco de un discurso que tiene que ver con el 'negocio del hombre', a saber: con su sentido y destino. Ahora es cuando puede decirse, de verdad, que interpretar y conocer, descubrir y hacer, teoría y praxis, son dimensiones de un 'saber' hecho desde la vida y para la vida; de un saber que vale *para todos y para todo*³⁵.

VII. FILOSOFÍA Y POESÍA: LA EXPERIENCIA ESTÉTICA

Una vez reconocida la 'valía' de una palabra avalada por la dimensión ética que sostiene y ampara su carga ontológica, se trataría de plasmar de la manera más adecuada, es decir, mejor, esa 'escucha'. Dicho de otra manera, se trataría de ver qué palabras son las más adecuadas para decir lo que la palabra sugiere y que resulta determinante para expresar el sentido y el destino del hombre.

No podemos echar en olvido que la visión luisiana de la realidad descansa en las categorías de creación y encarnación que son determinantes de su concepción semántica 'naturalista' del nombre y del 'nombre de los nombres' y que desembocan en una pragmática religioso-creatural y crístico-salvacional, respectivamente. Conscientes de ello, sigue siendo pertinente transitar, en 'la manera de acercarse' a la realidad, por la angostura de un camino que nos lleva por el filo de navaja de las palabras –elemento móvil donde los haya– y, sin embargo, único medio para *dar sentido* y dar con el sentido. En otros términos, no hay modo de situarse adecuadamente en la realidad más que cuando una palabra dicha 'en unas determinadas circunstancias' apela no a principios abstractos que le dan poder merced a su formalidad deducida, sino gracias a la altura y a la categoría de una escucha que se convierte en *centro inspirador*. La cercanía originaria de esta escucha es el trasunto de aquel primer movimiento que Platón describió como 'volverse al Bien

³⁴ *Poesías*, I: «Oda a la vida solitaria», pp. 1-5.

³⁵ Cf. J. F. Alcina, «Una poesía moral», en *Introducción*, pp. 11-14.

con toda el alma'³⁶, y que Fray Luis tematiza con el término de *inspiración*.

Por eso, Fray Luis cree en las palabras; en el 'dicho personal' salido de esa inspiración que da cuenta de un 'saber' con acento personal. Esto explica que la tarea de interpretarse, fase final de la hermenéutica, tenga su base en un 'saber de recreación' como objetivo de un proceso creador que nos mete de lleno en la experiencia estética como 'lugar' de la creación propia libre.

El rango divino concedido a la inspiración en el pensamiento luisiano, como expresión de la verdad ya dada, convierte la tarea de la interpretación en descubrir esa *veritas antiqua* –realidad simple– en la que se manifiestan lo divino y lo humano. Lo divino, en tanto que 'justeza' de pronunciación de una palabra efectiva que tiene carga ontológica; lo humano, en tanto que inspirado, portador del hálito divino, que de esta manera adquiere capacidad para adecuarse con él. Ahora bien, descubrir, sí, pero no a cualquier precio, con cualesquiera palabras. El intérprete ha de escoger, contar, medir, componer... las palabras «para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también (lo digan) con armonía y dulzura»³⁷. El instrumento de esta creación, de este nuevo mundo de unidad y armonía, es, como ya conocemos, la lengua sólo que ahora bajo el código de la belleza.

En el Renacimiento no basta decir; es preciso 'decir bien' para que la palabra que es significado no distorsione el sentido. Es más, en el Renacimiento, la palabra es el instrumento de reconquista de todas las virtualidades históricas en las que se resuelve lo humano merced al absolutismo de la lengua que, como paradigma, vertebró el mundo. Pero no una palabra cualquiera, sino una *palabra inspirada* que ni se somete a razones (metafísicos), ni se fija, sin más, en los meros términos (nominalistas).

Cuestión prioritaria será, llegado este momento, saber cómo y dónde se da, de manera preeminente, una palabra inspirada de tal modo,

³⁶ En clara referencia al 'pensamiento alado' (*Fedro*, 249a) que vale más que un pensamiento que procede de aquél que 'tiene su cabeza en él' (*Fedro*, 244a).

³⁷ *Obras (Nombres...)*, p. 658, paréntesis nuestro. Obsérvese que aquí late un mundo en el que la imagen no representa a la cosa, sino que es la cosa misma (cf. E. Cassirer, *Sprache und Mythos*. Leipzig, 1924, p. 63); un mundo mítico en el que resueñan los ecos de un pensar 'animista' que cree que «todo tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y viene» (J. Ortega y Gasset, *La idea de principio...*, vol. II, p. 143). Clausurado el mundo mítico, aparece el mundo del concepto y de la idea en el que el Ser viene a «llenar el hueco de lo que se había ido: un mundo cuya decisiva realidad eran los dioses» (J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 146).

pues de su 'valía' va a depender no sólo la calidad de la traducción o de la interpretación, sino la exteriorización de su misma fuerza operativa que reobra en el mundo de la significación y del sentido. Una tal palabra, 'cargada', no puede dejarse a 'la libre interpretación', expuesta a la opacidad de un individuo particular que la desvirtuaría haciéndola suya, 'usándola'.

En el entronque platónico de su visión, el ente finito no queda a la deriva; por el contrario, aparece inserto en una *communitas signi* que es trasunto de una *communitas rei* en tanto que participación de la *idea*³⁸. Aquí, la inspiración —ese soplo poético— que aúna a los mortales con los dioses, es la fuerza que garantiza la 'adecuación' entre signo y cosa, exponiendo su verdadero ser o esencia. Por eso, el hombre tiene capacidad para 'saborear' dicha adecuación y llegar a sentirse 'bien' en el mundo a pesar de todas las dificultades. Esto explica el sostenido *optimismo estético* en el que se inscribe toda labor de recreación en este período³⁹.

La 'retirada interior' de Fray Luis se entiende como espera latente del acontecimiento de la inspiración; momento creador de la 'escucha' que en el lenguaje poético alcanza su virtualidad expresiva en la belleza como colofón de una palabra en la que late la Verdad y el Bien. Ni siquiera en esta situación la razón sobra; el entendimiento hace de escalera de un 'decir' que continuamente va más allá de 'lo dicho'. Pero no por ello, el decir se convierte en delirio, gracias a su sujeción a la palabra que por más metafórica que resulte, contiene en ella ese 'arcano' que prohíbe el desvarío o la locura, posibilitando, en cambio, el reposo y la paz.

¿Qué mejor cosa puede hacer el hombre —portador de la palabra y usufructuario de la inspiración— que pensar 'lo primigenio'? Y ¿qué mejor cosa para expresarlo que la poesía?. Pero, entonces, ¿no será que queriendo hacer filosofía, se termine por hacer literatura? Todo lo contrario. En una situación así es «cuando algo que se da como literatura resulta que es filosofía»⁴⁰; pues sólo el alma purificada puede ser presa del 'furo' poético y escuchar al dios que le susurra al oído.

Y no es que al reintegrar las cosas a sus nombres se esté propiciando una vuelta a un mundo arcaico; bien al contrario, la inspiración exige un

³⁸ Una atinada presentación de esta problemática puede verse en A. Uña Juárez, «Antiqua et medievalia. Sobre el significado teórico del platonismo en la historia del pensamiento», *La Ciudad de Dios*, 203 (1990), pp. 377-408.

³⁹ Cf. E. De Bruyne, «El optimismo estético», en *La estética en la Edad Media*. Madrid, 1987, pp. 133-140.

⁴⁰ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 143 en nota. Puede verse también, E. Trías, «Filosofía y Poesía», en *Lógica del Límite*. Barcelona, 1991, pp. 213-223 que reclama el símbolo como referencia tanto de la filosofía como de la poesía.

esfuerzo continuo para llenar de contenido una palabra que con el paso del tiempo tiene tendencia a convertirse en formalidad y vaciedad. La 'finura' de esta escucha, que genuinamente traduce la poesía desborda los límites de todo discurso de rango intimista o privado en aras de una significación que transpira universalidad, en tanto en cuanto la poesía expresa lo que de «eterno, esencial y común tienen todas las almas»⁴¹. Ella traduce mejor que cualesquiera otra mediación, ese 'fondo de humanidad' en el que resuena el eco de una voz venida de lejos, de la otra orilla que mí mismo.

La verdad generada aquí, es, por eso, una 'verdad intempestiva' porque el sujeto no tiene la medida de una verdad así; es más, se dice por sí misma con una contundencia que no es posible desoirarla o reducirla. Pero, por eso mismo, es una verdad ex-puesta, desnuda, que no sabe de prudencias ni de cauciones; es una verdad como desmesura en la que *lo humano más humano* se muestra como aquello moralmente protegido, pero no por ello exento de rapiña o de manipulación. En un contexto así, la verdad es verdad comprometida de un sujeto ex-puesto, fuera de sí, inmerso en un mundo que le precede y, por lo mismo, verdad que no cabe en ningún *sistema*. Es, como mucho, camino (método) por el que transitar y recrear, a la luz de las antorchas ya encendidas, una experiencia vital.

De igual manera que la realidad tenía que 'ser leída' desde el respeto y el cuidado, y también desde la transgresión, la labor de interpretarse a sí mismo en ella, incorpora un 'plus' de significado que la palabra manifiesta y que el hombre no puede dominar. En el universo luisiano de la armonía y de la paz, la interpretación personal y social roza los límites de lo establecido y se sitúa, justo allí donde 'lo moral', bien que teñido religiosamente, manifiesta su textura dramática y agónica, pero también, y a la vez, su condición *fantástica*, en la misma medida en que es testimonio de 'lo humano más humano' en que consiste la sabiduría como 'saber' sobre lo que es más conveniente para el hombre.

En este sentido, un saber inspirado está obligado a decir 'lo inefable' de una experiencia hecha al calor de los otros, siempre contradictoria e inmersa en el conflicto de las interpretaciones; un saber de un sujeto que sabe de replanteamientos de vida, de formas de experiencia y de racionalidad, de ficciones de libertad; en una palabra, de radical cuestionamiento de su argumento vital. Racionalismo fantástico, si así cabe llamarlo, hecho al calor de una hermenéutica que 'sabe' de vida y

⁴¹ F. Blanco García, «Fray Luis de León. Obras poéticas», *Religión y Cultura*, 2 (1928), p. 419.

que, consciente de su valía creativa, echa mano de discursos fronterizos en los que conviven razón y pasión, ilustración y fantasía, decir y hacer, teoría y praxis; racionalismo fantástico del acto creador expresado en las artes como testimonio de lo que de mejor puede convenir y, de hecho conviene, al desarrollo de lo más humano⁴².

Hacer filosofía en este contexto es situarse en el 'límite' como territorio fronterizo en el que cohabitan razón y pasión; el lado de acá y el lado de allá del límite. Territorio, éste del límite, en verdad, 'moral' en la medida en que la verdad de un discurso emerge, no se deduce; se descubre, no se construye⁴³. Para esto, ha sido preciso referirse a esa excepcional urdimbre estética (creativa) ínsita en la dimensión de la significación y del sentido que es la perspectiva moral como modalidad de 'situarse frente a la realidad'. Y es aquí, en esta tensión de 'lo liminar' donde el pensamiento de Fray Luis representa, en cierto sentido, el proyecto de una manera de hacer filosofía que se sitúa en 'los bordes' de lo que hasta ahora la modernidad había pensado. No se trata, por ello, de convertir su pensamiento en prototipo de pensamiento postmoderno. No es posible, porque el territorio ha cambiado. Pero sí se pueden otear unas actitudes y una manera hermenéutica de acceso a lo real que recogen la urgencia de armonizar autoridad y verdad, ilustración y tradición... en la tensión de tener que recorrer un camino en el que se entrecruzan la urgencia de llevar a cabo una interpretación vital en un mundo dislocado y la convocatoria a salir fuera de sí para dar cuenta de lo que nos falta y más nos interesa.

Llevar a cabo una reflexión filosófica, en este contexto de 'lo liminar', es optar por situarse, de entrada, en los 'límites interpretativos de la tradición' justo allí donde se quiebran los discursos cerrados en aras de tener que pensar ese 'hondón' en el que bulle la realidad y que trasciende toda prohibición de ir 'más allá' en nombre de los códigos gramaticales o de la lógica establecida. Pero es también, y sobre todo, 'quitar la palabra al texto' como virtualidad liminar del comentario, lo que convierte la lectura en problemática y, potencialmente, subversiva, pues se puede controlar la redacción y la publicación pero no así su recepción. Las dos actitudes son reflejo de un talante en Fray Luis que sin que pueda tildarse de subversivo, plantea 'una disidencia moral' en los términos de una contrastada

⁴² En este línea se sitúa la obra de J. Conill, *El enigma del animal fantástico*. Madrid, 1991 o trabajos como los de M. Maceiras, *La filosofía como reflexión hoy*. Estella, 1994.

⁴³ En clara oposición a las diversas teorías constructivistas de la teoría moral que parten de las obras de Piaget y de Kohlberg.

fidelidad a la razón aún en los momentos más comprometidos y de una reivindicación de un espíritu creador e innovador que le permiten respirar en ambientes bastante enrarecidos.

Cierto que con la tensión en la que se desarrolla su obra, «entre la sumisión a la tradición –fuente de eternidad– y la propia historicidad que obliga a romper con ella, Fray Luis optó por la primera. Y en esta sumisión –que no sometimiento– se basa su originalidad y sus limitaciones»⁴⁴. Pero de lo que no cabe duda es de que el modelo hermenéutico funciona como paradigma de interpretación vital, de compromiso y de sentido en el que se incluye un sostenido esfuerzo reflexivo por dar cuenta de lo que podríamos denominar el cerco hermético de ‘lo religioso’⁴⁵. La aplicación de la lupa hermenéutica a la obra de Fray Luis nos permite acompañar una serie de sensibilidades en las que ‘los humanismos’ –las distintas antropologías– se pueden reencontrar no sobre la base de la defensa patrimonialista de una idea de hombre sino, más bien, sobre el esfuerzo de tener que inventar nuevos aspectos en los que ‘lo humano’ constituya un espacio en el que poder llevar a cabo una vida digna de ser denominada verdaderamente humana⁴⁶. A una tarea así están convocados toda clase de saberes sin que el final sea una suerte de eclecticismo. La originalidad del pensar va unida a una actitud de apertura en la que se integran testimonio y compromiso; espacios únicos (limpios) en donde habitan la creatividad y la innovación –lugares de la libertad– que son los aires que respira la razón.

De esta manera, la hermenéutica constituye el espacio privilegiado para la ‘libre interpretación’; el lugar de cruce entre la ética como ineludible exigencia de dar cuenta de lo humano, y la estética como exigencia moral de creatividad y de apertura a ‘lo más allá del Ser’. Esta labor desmesurada a la que está convocada la reflexión filosófica, requiere de un talante hermenéutico que logre articular un discurso ‘liminar’ justo allí donde se juega el destino de los hombres. Por eso, la filosofía a fuer de radical, no puede dejar fuera de ella nada de cuanto de relevante hay para una interpretación de ‘lo humano’⁴⁷.

⁴⁴ J. F. Alcina, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁵ E. Trías, *op. cit.*, p. 28, nota 1.

⁴⁶ Cf. G. González R. Arnaiz, «En aras de la dignidad. Situación humana y moralidad», en G. González (coord.), *Derechos Humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*. Madrid, 1999, pp. 79- 94.

⁴⁷ Para comprender esta acepción del término ‘radical’ puede verse J. Ortega y Gasset, *La idea de principio...*, vol. II, pp. 125-130.

En esta tesitura, la virtualidad moral del discurso se abre a 'lo inédito', a 'lo infinito' como tarea de un pensamiento que, sin cesar, piensa más de lo que piensa. En estos parajes, como terreno abierto y potencialmente peligroso, habita la inspiración como expresión de una condición humana abierta a las posibilidades de un 'humanismo fantástico'. Tener que interpretarse en una situación así es el reto hermenéutico que asume una reflexión que tenga como objetivo dar cuenta del sentido de lo humano. Para dicho cometido, las expresiones éticas y estéticas se convierten en referentes privilegiados en los que puede generarse el sentido de una relación que quepa interpretarse como realmente potenciadora de lo humano más humano. Rehacer aquí la comunicación para tratar de expresar la posibilidad de una relación como la descrita es una cuestión hermenéutica que se convierte, por su propia dinámica, en cuestión moral.