

XVI CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XVI CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

València, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
6, 7 i 8 d'abril de 2006

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

VNIVERSITAT
D VALÈNCIA



VALÈNCIA
2006

*Aquestes Actes han estat possibles gràcies a l'ajut rebut
de la Conselleria d'Empresa, Universitat i Ciència*



**CONSELLERIA D'EMPRESA,
UNIVERSITAT I CIÈNCIA**

Societat de Filosofia del País Valencià



SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

JUNTA DIRECTIVA

Enric Casaban (**president**), Vicent Martínez (**vicepresident**), Vicent Baggetto (**secretari**), Pascual Casañ (**tresorer**), Antoni Defez (**vicesecretari**), Vicente Domingo García (**vicesecretari**); els vocals són: Jesús Alcolea, Amador Antón, M.^a Teresa Beguiristain, Rafael Beneyto, Salvador Cabedo, Neus Campillo, Jesús Conill, Adela Cortina, Román de la Calle, Carmen Ferreté, Joan Gaspar, Vicent Gozàlvez, Tobies Grimaltos, Javier Méndez-Vigo, Amparo Muñoz, Jesús Pardo, Marta Pedrajas, Fernando Pérez, Antoni Pomares, Eduardo Ranch, José Manuel Ros, Lluís Sánchez, Vicente Sanfèlix, Sergio Sevilla, Xavier Sierra

Editor

Enric Casaban Moya

Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN-10: 84-370-6627-1

ISBN-13: 978-84-370-6627-1

Dipòsit legal: V-4720-2006

Fotocomposició, maquetació i impressió: Impremta Lluís Palàcios, Sueca

ÍNDIX

José Pedro Úbeda Rives: <i>La lógica formal frente al derecho</i>	7
María Eugenia García Sottile: <i>La reflexión sobre el cuerpo como arma de exclusión, la necesidad de un nuevo lenguaje</i>	27
David Mateu Alonso & Vicente Raga Rosaleny: <i>El cuidado de la libertad como descuido de la verdad: una crítica interna al neo-pragmatismo de Richard Rorty</i>	35
José Miguel Martínez Castelló: <i>Hacia una antropología de la justicia (aproximación al pensamiento ético-político de Ortega y Gasset)</i>	47
Verónica Rosillo Pelayo: <i>Nietzsche: el nihilismo como fenómeno de decadencia en la Europa del siglo XIX</i>	57
Francisco-José Campos Roselló: <i>Tres concepciones de la filosofía de la ciencia</i>	65
José Manuel Sánchez Fernández: <i>La respuesta al problema de la mediación en Hegel y Peirce</i>	77
Vicent Gonzàlvez: <i>Ètica de la teconologia. Una experiència a la Universitat Politècnica de València</i>	85
Karina P. Trilles Calvo: <i>Maurice Merleau-Ponty: el tratamiento de la alteridad en la prosa del mundo</i>	95
Sergi Rosell: <i>Un postimpressionista pels mars del sud. Decisió, justificació i retrospectivitat</i>	105
Isabel Tamarit López: <i>Justicia: igualdad de capacidades versus igualdad de bienes primarios</i>	113
Francisco Arenas-Dolz: <i>Analítica hermenéutica de la razón experiencial en los Sermones sobre el Cantar de los Cantares de San Bernardo</i>	127
Manuel Garcés Vidal: <i>Putnam sobre percepción y verdad</i>	143
Josep Rafel Moncho Pascual: <i>Articulaciones conceptuales de los derechos humanos</i> ...	153
Andrea Luquín Calvo: <i>Desplazados, emigrantes, refugios y exilios: Hannah Arendt y la actualidad de su pensamiento</i>	167
Amparo Muñoz Ferriol: <i>Ética médica como ética aplicada en perspectiva popperiana</i>	179
Nieves López Agrasar: <i>El empirismo radical de William James como superación del empirismo clásico</i>	191
José Óscar Benito Vicente: <i>La fragilidad de la cuasi-memoria</i>	205
Salvador Cabedo Manuel: <i>Religió i filosofia. Cap a una ètica transcultural</i>	217
Jesús Conill: <i>La persona como realidad moral en perspectiva zubiriana</i>	229
Salvador Cuenca i Almenar: <i>La fantasía i el poema 18 d'Ausiàs March</i>	243
Francesc Morató: <i>El eterno retorno, entre Heidegger i Severino</i>	255

Jesús Fernández Orrico: <i>El ensayo como paradigma lingüístico de libertad formal. Pertinencia y actualidad del ensayo en Th. W. Adorno</i>	267
Edgar Maragat: <i>El castigo es un derecho del transgresor. Dennett se cruza con Hegel</i> .	281
Javier Méndez-Vigo Hernández: <i>Una lectura crítica del “principio de diferencia”</i>	293
Enric Gil Muñoz: <i>A propòsit d’El vell i el funcionari, de Mircea Eliade: Virtuts i defectes d’una novel·la pretesament antitotalitària</i>	305
Carmen Ferrete Sarria: <i>Década de la educación para el desarrollo sostenible: 2005-2015. Un enfoque ético</i>	317
Javier Romañach Cabrero y Soledad Arnau Ripollés: <i>La visión de la eugenesia desde la dignidad en la diversidad funcional</i>	327
Juan Manuel Ros Cherta: <i>De la estructura paradójica del individualismo según A. de Tocqueville</i>	345
Marta Pedrajas: <i>Las posibilidades de la teoría de la elección social en K. Arrow y A. Sen</i>	355
Juan Carlos Siurana: <i>Propuestas para una arquitectura ética desde la ética profesional, organizacional y dialógica</i>	369
Javier Gracia Calandín: <i>Charles Taylor: ¿universalista o relativista?</i>	383
Fernando-M. Pérez Herranz: <i>Teoremas de limitación e imaginación abierta en la ciencia contemporánea</i>	397
Jesús Pardo Martínez: <i>Marcel Gauchet: cristianismo y modernidad</i>	411
Joan B. Llinares: <i>Antropología filosófica i literatura (II): Th. W. Adorno i S. Cavell interpreten Fi de partida de S. Beckett</i>	419
Francisco Saurí: <i>El idealismo trascendental de Kant y la filosofía de las matemáticas</i> .	435
V. Javier Llop Pérez: <i>Soledad y destino en las Cartas a un joven poeta de Rainer M. Rilke</i>	445
J. M. Lorente Tallada: <i>Una nueva notación para el cálculo proposicional</i>	461
Juan Francisco Lisón Buendía: <i>Valores del individuo y de la comunidad en una cultura democrática. Una propuesta comunitarista</i>	471
Pedro Jesús Pérez Zafrilla: <i>Articulación de moral y política en una sociedad pluralista</i>	483
Paolo Stellino: <i>Eutanasia y autonomía del paciente: La muerte libre nietzscheana</i>	493
Jorge Vives Díaz: <i>La «sabiduría humana» de G. Cardano: una respuesta a Maquiavelo más allá de la política</i>	507

LA LÓGICA FORMAL FRENTE AL DERECHO

José Pedro Úbeda Rives*

Jose.P.Ubeda@uv.es

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Valencia

Resumen

En este trabajo se plantean algunos problemas lógicos que surgen al intentar formalizar y representar el conocimiento jurídico con el objetivo de construir un sistema experto en Derecho. En especial se consideran los problemas que plantea el intento de dar cuenta de las diversas tesis que los juristas sostienen sobre el orden jurídico y que describen C. E. Alchourrón y E. Bulygin, así como la utilización en los textos jurídicos de conceptos intencionales y de referencias o citas a otros textos jurídicos.

Abstract

In this paper we describe some logic problems which arise when we try to formalize and to represent the legal knowledge in order to construct an expert system in Law. Especially we treat the problems which arise when we try to give an account of (1) several theses about the legal code (system) which C. E. Alchourrón and E. Bulygin describe, and (2) the usage in the legal texts of the intensional concepts and the quotations of the other legal texts.

Keywords: Logic, Law, Legal order, Derogation, Quote, Deductive system.

1. Introducción

En esta comunicación se plantean algunos problemas lógicos que surgen al intentar construir un sistema experto en Derecho. Como punto de partida en el intento de formalizar y representar el conocimiento jurídico se presupone lo siguiente:

1. La fuente principal para adquirir el conocimiento jurídico son los textos legales.
2. Un texto legal es un conjunto de enunciados que puede usarse como la *base* sobre la que se apoyan argumentaciones, junto con otros enunciados empíricos, para la resolución de problemas prácticos.

El primer supuesto parece limitar en principio el trabajo: sólo debe formalizarse y representarse el conocimiento jurídico que aparece en los textos. Sin embargo, para ello se necesita acudir a la Jurisprudencia (que permite clarificar el significado de los textos legales y su aplicación real), así como a la dogmática jurídica.¹

El segundo supuesto permite considerar que un texto legal da origen a un *sistema deductivo*,² es decir, un conjunto de enunciados que incluye los enunciados del texto y todas sus consecuencias. Esto permite aplicar la técnica de las *bases de conocimiento* en las que

*Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación *¿Artes del discurso vs. teoría de la argumentación? Problemas y perspectivas de un marco teórico integrador de los estudios sobre la argumentación*, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, programa SINF - Programa Sectorial de Promoción General del conocimiento. Infraestructura, 2005-2008, Código 506972

¹La dogmática jurídica tiene esencialmente “tres funciones: 1) suministrar criterios para la producción del Derecho en las diversas instancias en que ello tiene lugar; 2) suministrar criterios para la aplicación del Derecho; 3) ordenar y sistematizar un sector del ordenamiento jurídico”. M. Atienza [17, pp. 20-21].

²Dado un conjunto **E** no vacío, cuyos elementos se denominan *enunciados* y un operador **C** de *consecuencia* que aplicado a subconjuntos de **E** da subconjuntos de **E**, se definen los *sistemas deductivos*

se diferencia la base de datos y el motor inferencial. La consideración de que los sistemas jurídicos son sistemas deductivos ha sido defendido por C. Alchourrón y E. Bulygin.³

En los siguientes apartados describimos algunos de los problemas lógicos que se plantean, por una parte, al aceptar ciertas tesis presentadas por C. Alchourrón y E. Bulygin en [5] y, por otra, al intentar representar el conocimiento jurídico. En la sección 2 se analizan los problemas lógicos que plantea la concepción de orden jurídico enunciadas en [5]. Por una parte en la subsección 2.1 se establecen formalmente los conceptos de sistemas y ordenes jurídicos, así como los problemas lógicos que plantea. En la subsección 2.2, se estudian los problemas que plantea el hecho de que los sistemas jurídicos cambian con el tiempo, prestando especial atención al cambio producido por la *derogación*. En la sección 3 se analizan los problemas que se han encontrado al formalizar y representar conocimiento jurídico. En la subsección 3.1 se analiza el problema de caracterizar y representar las argumentaciones jurídicas; en la subsección 3.2 el problema de formalizar las referencias o citas que ocurren en los textos jurídicos y en la 3.3 el problema que presenta el uso de conceptos intencionales. Además en 3.4 se esboza una posible solución para el problema de las citas, del uso de conceptos intencionales y de las relaciones entre los diferentes ámbitos del derecho. En el Apéndice se presentan las demostración de los teoremas establecidos en la subsección 2.2.

2. Tesis de Alchourrón y Bulygin

C. Alchourrón y E. Bulygin en [5, pp. 5-6] presentan las siguientes tesis sobre el *orden jurídico* difundidas entre los juristas:

- I. El orden jurídico es la totalidad de las normas válidas de acuerdo a un criterio de validez.
- II. El orden jurídico es un conjunto de normas.
- III. El orden jurídico es un sistema de normas.
- IV. Las normas jurídicas son creadas y aniquiladas por medio de actos de voluntad.
- V. El orden jurídico es dinámico, es decir, está sujeto a cambios en el tiempo.
- VI. Los cambios del orden jurídico afectan a su contenido, pero no a su identidad, es decir, el orden jurídico puede perdurar en el tiempo sin perder su identidad, aun cuando su contenido sea diferente en cada momento.
- VII. El contenido del orden jurídico es en todo momento determinado o al menos determinable, es decir, se puede determinar en principio qué normas pertenecen a un orden jurídico dado en un momento dado.
- /III. En todo Estado hay uno, y solamente un orden jurídico.

Estas ocho tesis parecen evidentes, aunque son contradictorias entre ellas. La I parece una definición de *orden jurídico* y plantea el problema de establecer los criterios de validez de una norma.⁴ La II es bastante clara: un orden jurídico es un conjunto de normas que lo identifican y definen⁵ y, como conjuntos, dos ordenes jurídicos serán distintos si hay

como aquellos subconjuntos de \mathbf{E} cerrados respecto al operador \mathbf{C} , es decir, $\mathbf{E} = \mathbf{C}(\mathbf{E})$. Cualquier subconjunto O del sistema deductivo \mathbf{E} tal que $\mathbf{C}(O) = \mathbf{E}$ se dice que es una *base* de \mathbf{E} . El operador \mathbf{C} cumple, para todo subconjunto X e Y de los enunciados, las propiedades: (1) $X \subseteq \mathbf{C}(X) = \mathbf{C}(\mathbf{C}(X))$ y (2) $X \subseteq Y \rightarrow \mathbf{C}(X) \subseteq \mathbf{C}(Y)$. (Véanse por ejemplo A. Tarski [57]; en especial los artículos [53], [54], [55] y [56]. También J. Brown & R. Suszko [23]).

³Véanse por ejemplo los trabajos [4], [5] y [9] de C. E. Alchourrón y E. Bulygin.

⁴Los criterios también forman parte del orden jurídico.

⁵En este texto y siguiendo la concepción de C. Alchourrón y E. Bulygin en [4], se entiende por *norma* algo genérico, que comprende tanto normas propiamente dichas, como definiciones, principios, reglas de interpretación, etc.

al menos una norma que pertenece a uno de ellos pero no al otro. La III es un poco más confusa al no estar claro qué se entiende por *sistema*. Los autores lo entienden como *sistema deductivo*.⁶ La IV es el enunciado de un hecho empírico: las normas jurídicas se promulgan, derogan, revisan, etc. por medio de acto de voluntad.⁷ La V es una consecuencia de la IV ya que si se promulgan, derogan o revisan normas, hay cambios. La VI es intuitivamente clara e intenta expresar una intuición sobre los ordenes jurídicos, pero está en contradicción con la II; sin embargo, parece que ambas la II y la VI tienen algo de verdadero. La VII expresa un ideal, aunque incompatible con la III y IV, como luego veremos al analizar la derogación. La VIII es un enunciado de un hecho empírico,⁸ que puede ser falso si existen varios ordenes o no está determinado dicho orden.

2.1. Ordenes y sistemas jurídicos

Un intento de superar la contradicción entre VI y II se consigue distinguiendo entre *orden jurídico* y *sistema jurídico*. El primero captaría el aspecto dinámico; el segundo, el aspecto estático. Un sistema jurídico sería un *conjunto* de normas (las válidas en un momento dado) y cumplirían las tesis I, II, III. Un orden jurídico sería una sucesión temporal de sistemas jurídicos ($\mathfrak{D}_0, \dots, \mathfrak{D}_n, \dots$) tal que, para $n > 0$ el sistema \mathfrak{D}_{n+1} se originaría a partir de \mathfrak{D}_n al promulgar, derogar, anular, etc., algunas normas de \mathfrak{D}_n .⁹ Además, como señalan Alchurrón y Bulygin en [7] existen usualmente criterios o reglas de identificación para el orden jurídico que establecen cuándo es válida una promulgación, derogación, etc., es decir, reglas que establecen la introducción y eliminación de normas en un sistema. Igualmente¹⁰ dicen en [7, p. 68]

“en cada momento temporal el conjunto de las normas que pertenecen al sistema es distinto. [...] Lo que permanece invariable y permite hablar del *mismo* sistema (es decir, lo que le da identidad al sistema) son los *criterios de identificación* de las normas que pertenecen al sistema en cada momento. Cuando cambian los criterios de identificación decimos que el sistema ya no es el mismo: estamos en presencia de otro sistema”.

Así, parece que dos ordenes¹¹ jurídicos serían distintos si y sólo si tienen los mismos criterios de identificación. Mi opinión no es exactamente ésta. En diferentes momentos, los criterios de identificación de normas pueden variar y, sin embargo, estar aún en el mismo orden jurídico. Se pueden promulgar, derogar y enmendar las reglas de identificación sin cambiar el orden (si, por ejemplo, se hace de acuerdo con alguna de las reglas de identificación de ese momento).¹²

Un sistema jurídico se materializa en la forma de un *texto*, usualmente, escrito¹³ que consta de un conjunto de enunciados a los que denominaremos genéricamente como *normas*.¹⁴ Todo lo que está expresamente formulado, lo denominaremos *norma expresamente formulada* o *base* del sistema jurídico. Además de las normas expresamente formuladas,

⁶Véase para su definición la nota 2.

⁷Por *acto de voluntad* se entiende algo genérico, implicando que pueden seguirse consecuencias no queridas de dicho acto.

⁸También podría considerarse como un criterio para diferenciar ordenes jurídicos.

⁹En lugar de originarse únicamente a partir del sistema anterior, podría originarse a partir de un conjunto de sistemas anteriores.

¹⁰En el texto citado usan “sistema” y “orden” en lugar de “orden” y “sistema” respectivamente. En nuestra comunicación usamos la terminología más usual y no la que utilizan Alchourrón y Bulygin en [7].

¹¹Recuérdese lo dicho en la nota 10.

¹²Esto sería posible si los criterios de identificación forman parte de un sistema, lo que es cierto en la mayoría de los casos. Sin embargo, si consideramos que los criterios de identificación no pertenecen a los sistemas, sino que son “superiores” o “externos”, entonces se podría defender la postura de C. E. Alchourrón y E. Bulygin, modificando el concepto de *orden* de forma que incluya además de una sucesión de sistemas el conjunto de los criterios de identificación *inmutables* del orden. Por ejemplo, la norma fundamental de Kelsen en [43].

¹³Al menos en la tradición continental.

¹⁴C. Alchourrón y E. Bulygin, por ejemplo en [4], clasifican los diferentes artículos o párrafos del texto en:

a) *normas* propiamente dichas, por medio de las cuales se establece la obligación, prohibición o permiso

podemos considerar que pertenecen al sistema otra serie de normas: las *consecuencias lógicas* de las normas expresamente formuladas, a las que denominaremos, *normas derivadas*, que son normas implícitamente establecidas. El sistema legal constará de las normas expresamente formuladas y de las derivadas; es un sistema deductivo, cuya base son las normas expresamente formuladas.¹⁵

Lo que hace especial a un sistema jurídico no es que pueda interpretarse o considerarse un sistema deductivo, sino el hecho expresado en la tesis I que con la distinción entre orden y sistema toma la forma: “El sistema jurídico es la totalidad de las normas *válidas* de acuerdo a un *criterio de validez*” junto con el hecho de que los *criterios de validez* pertenecen al sistema.

De acuerdo con esta tesis un sistema jurídico sería un tipo especial de sistema deductivo. Algunos de sus enunciados, los que expresan los criterios de validez, se refieren a normas. La estructura de los criterios tendría la forma:

Si n tiene tales propiedades, entonces n es válida.

Si cada norma es expresada en el sistema jurídico por un texto, entonces habrá textos que se refieran a otros textos. Es decir, es un sistema deductivo con capacidad de autorreferencia. Además, debe tener un predicado especial para referirse a la *validez* de las normas y debe ser posible *demostrar* para cada uno de los enunciados que expresen criterios de validez, que son válidos. Así, o hay normas que expresan que tal y tal norma (criterio) es válido o normas a partir de las cuales se deduce que tal y tal norma (criterio) es válido. ¿Debe haber una norma que diga de sí misma que es válida? En los lenguajes que expresan tales sistemas deductivos pueden diferenciarse enunciados de distintos *niveles* dependiendo del número de anidamientos del predicado *válido*.¹⁶

2.2. Cambios de sistemas

En el transcurso del tiempo los textos que materializan un sistema \mathfrak{D} son modificados, derogados, completados, refundidos, etc., es decir, algunas de las normas de \mathfrak{D} son derogadas, promulgadas, revisadas o modificadas (enmendadas), reformuladas, etc. Con estos actos se modifica el sistema;¹⁷ de un sistema o conjunto de normas \mathfrak{D} se pasa a otro sistema o conjunto de normas \mathfrak{N} . ¿El sistema obtenido es función del sistema anterior? ¿Cuál es la relación entre \mathfrak{D} y \mathfrak{N} ? La contestación depende del tipo de acto que origine el cambio. La lógica ha tratado estos problemas con la Teoría del cambio de teoría o de creencias.¹⁸

En la *promulgación* se añade al sistema \mathfrak{D} una nueva norma, la *norma promulgada*. Si O es el conjunto de normas expresamente formuladas¹⁹ de $\mathfrak{D} = \mathbf{C}(O)$ y n es la promulgada, la base del sistema \mathfrak{N} es $O \cup \{n\}$ y el sistema \mathfrak{N} consta de las normas en $\mathbf{C}(O \cup \{n\})$ que contiene normalmente más normas que la unión de $\mathbf{C}(O)$ y $\mathbf{C}(\{n\})$. Cuando $n \in \mathbf{C}(O)$, $\mathfrak{D} = \mathfrak{N}$; en otro caso, el nuevo sistema contiene más normas.

de una conducta;

- b) *definiciones*, en las que se establece el significado de una expresión;
- c) otros enunciados que ni son normas, ni definiciones, tales como los que expresan *principios*, intenciones, etc.

Para otros estudios sobre los tipos de enunciados que forman parte de los sistemas jurídicos pueden consultarse por ejemplo M. Atienza y J. Ruiz Manero [18] y [19].

¹⁵Esta descripción simplifica mucho la realidad jurídica, ya que en un momento determinado el sistema jurídico es un sistema compuesto de diversos sistemas correspondientes a los diferentes Derechos, como el Civil, Penal, Administrativo, Procesal, de Trabajo, Constitucional, etc. Además entre estos últimos sistemas existen relaciones de jerarquía, especialización, etc.

¹⁶Además, tiene normas que establecen cómo cambiar el sistema.

¹⁷Esta situación no es exclusiva de los sistemas jurídicos, sino también de las teorías científicas y, en general, de cualquier sistema de creencias.

¹⁸Fue iniciada por Levi [47]. Uno de los modelos más conocidos de la Teoría del cambio es el AGM desarrollado por C. Alchourrón, P. Gärdenfors y D. Makinson en [10]. Véanse también P. Gärdenfors [29] y [30]. Otra orientación diferente para tratar lógicamente con el aspecto dinámico del cambio de teorías y de creencias es la desarrollada por las denominadas lógicas modales dinámicas. Véanse, por ejemplo, J. Van Benthem [58] y M. De Rijke [24].

¹⁹El operador *consecuencia* lo denotaremos por \mathbf{C} y cumplirá al menos las propiedades establecidas en la nota 2.

Puede suceder que el nuevo sistema sea inconsistente, lo que sucede cuando se promulga una norma contradictoria a una derivable del sistema inicial. Entonces se supone para evitar la inconsistente que, antes de introducir la nueva norma, se *deroga* la norma contraria y, entonces, se introduce la nueva.²⁰ Esta última técnica se utiliza también para explicar el cambio de un sistema cuando se enmienda, revisa o modifica una norma. Se supone que la norma vieja es derogada y se promulga, entonces, la modificación.²¹

En la *reformulación* de una norma n , el sistema resultante sigue siendo el mismo siempre que la norma reformulada sea equivalente a n . Si no es equivalente se supone que se deroga la norma n y se promulga la norma reformulada.

Veamos ahora en qué consiste la *derogación*. Para ello vamos primero a distinguir entre derogación *material* y derogación *formal*. Con la primera se pretende que, si del sistema \mathfrak{D} derogamos las normas del conjunto D , el sistema resultante después de la derogación no contenga ninguna de las normas de D . Con la segunda, únicamente pretendemos eliminar de la base del sistema \mathfrak{D} todas las normas que pertenecen a D y que son redundantes, obteniendo el mismo sistema final. Una distinción diferente a ésta, pero que tiene bastante relación, es la distinción entre derogación material y *eliminación* de un conjunto de normas.

Con la *eliminación* únicamente quitamos las normas del conjunto de la base. La eliminación coincide con la derogación formal en el caso de que sean derogadas las normas redundantes. Así, si $O = \{n_1, n_2, \dots, n_r\}$ es el conjunto de normas expresamente formuladas, el sistema inicial será $\mathfrak{D} = \mathbf{C}(O)$. Con la eliminación de n_1 lo que se pretende es que la base del nuevo sistema \mathfrak{N} sea $O - \{n_1\}$ y así $\mathfrak{N} = \mathbf{C}(O - \{n_1\})$, sistema que puede ser igual a \mathfrak{D} si la norma $n_1 \in \mathbf{C}(O - \{n_1\})$.²² Parece evidente que cuando eliminamos o derogamos formalmente, derogamos o eliminamos un subconjunto de las normas expresamente formuladas. ¿Qué sentido tendría eliminar o derogar formalmente una norma no formulada expresamente?

En el caso de la *derogación material* de una norma n , lo que queremos es que el sistema resultante no contenga n ; así, puede tener sentido la derogación tanto de una norma expresamente formulada como de una derivada. Y esto es necesario, si queremos aplicar el concepto de derogación para explicar la promulgación o modificación de una norma a consecuencia de lo cual el sistema jurídico resultaría inconsistente.

La derogación²³ usualmente se establece por medio de normas derogatorias.²⁴ Así, si estamos en un sistema \mathfrak{D} se promulgaría una norma derogatoria pasando a un nuevo sistema \mathfrak{D}_1 y de este a uno nuevo \mathfrak{D}_2 que sería el resultado de hacer la derogación.

En Derecho, además de utilizarse los conceptos de derogación material y formal, se utilizan los de derogación *parcial* con la que se establece una *excepción* a una norma y la derogación *total* que designa el acto de derogar una norma, es decir, el acto con el que una norma pierde la validez que hasta entonces tenía.

Vamos a intentar establecer con mayor precisión el concepto de derogación material (a partir de ahora usaremos “derogación” en este sentido), para lo cual vamos a intentar establecer el sistema o , más generalmente, el sistema deductivo²⁵ que resulta después de

²⁰No se desea que el sistema resultante sea contradictorio o inconsistente.

²¹En ocasiones se dice que se aplica el criterio de *lex posterior*, aunque este criterio no siempre es aplicable, como sucede por ejemplo en el caso del Derecho Penal en el que rige la aplicación de la ley más benigna. Para un estudio breve pero sugerente de los criterios de *lex superior*, *lex posterior* y *lex specialis* puede verse R. V. Guarinoni [34].

²²En este caso lo único que se hace es eliminar como norma expresamente formulada una norma redundante, que se sigue de las restantes normas de O y, así, estamos en el caso de una derogación formal.

²³No hay que confundir la derogación con la *anulación*. Cuando se anula una norma, esa norma desaparece del sistema sin más y, cualquier autoridad competente legalmente puede promulgar cualquier norma que implique a la anulada. Sin embargo, cuando se deroga una norma, otra autoridad de menor jerarquía que la que ha derogado no puede promulgar una norma que implique la norma derogada, siempre que valga el criterio de *lex superior*.

²⁴En opinión de C. Alchourrón y E. Bulygin, una norma derogatoria no es *propriadamente* una norma ya que no obliga, prohíbe o permite una acción, sino que la ejecuta. Una norma derogatoria, *deroga* dicha norma. Algo parecido puede atribuirse a H. Kelsen, ya que en [43, pp. 172-173] mantiene la tesis de que una norma derogatoria no es derogable y en el caso de que una autoridad promulgue una norma que derogue la norma que deroga m , lo que hace es simplemente promulgar m . Véase también J. Aguiló [2].

²⁵A partir de aquí usaremos *sistema* como abreviatura de *sistema deductivo*. Recuérdese que un sistema jurídico es un sistema deductivo.

una derogación.²⁶ Por supuesto, suponemos que el resultado de una derogación aplicada a un sistema deductivo *debe* producir un sistema deductivo.

En el resto de esta subsección O será la base o conjunto de normas expresamente formuladas del sistema \mathfrak{D} , es decir, $\mathfrak{D} = \mathbf{C}(O)$. El conjunto de normas derogadas será denotado por D . Con esta notación y para establecer el sistema resultante, definimos el conjunto *rechazado* por D respecto al conjunto B de enunciados en la forma

$$\mathfrak{R}_B(D) = \{C : C \subseteq B \wedge \mathbf{C}(C) \cap D \neq \emptyset\}.$$

$\mathfrak{R}_B(D)$ es el conjunto de todos los subconjuntos de B que implican alguna norma de D . Los casos más interesantes son aquellos en los que B es igual a la base O o es igual al sistema \mathfrak{D} . Así, por la descripción que hemos dado de la derogación, el sistema resultante de la derogación no incluirá ningún elemento de $\mathfrak{R}_B(D)$.

Algunas propiedades de $\mathfrak{R}_B(D)$ son las siguientes:

- 1) Para todo B tal que $O \subseteq B \subseteq \mathbf{C}(O)$, $\mathfrak{R}_B(D) = \emptyset$ si y sólo si $\mathbf{C}(O) \cap D = \emptyset$; es decir, el conjunto rechazado es vacío si y sólo si las normas derogadas no pertenecen al sistema \mathfrak{D} . En este caso, que es trivial, se derogan normas que no existen.²⁷
- 2) Para todo B , $\mathfrak{R}_B(D) = \wp(B)$,²⁸ si $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D \neq \emptyset$; es decir, si se intenta derogar una verdad lógica (es decir, una consecuencia del conjunto vacío), todo elemento de B debe desaparecer del sistema y, además, no se consigue el objetivo que se pretendía, puesto que el sistema resultante debería ser $\mathbf{C}(\emptyset)$ que contiene normas de D . Este caso lo eliminamos del estudio.²⁹
- 3) La implicación recíproca de 2 no vale, puesto que puede tenerse que $\mathfrak{R}_B(D) = \wp(B)$ sin que se derogue una verdad lógica. Sin embargo, es fácil ver que en ese caso,³⁰ cada elemento de B implica un elemento de D .
- 4) Si $C \in \mathfrak{R}_B(D)$, entonces, para todo E tal que $C \subseteq E \subseteq B$, $E \in \mathfrak{R}_B(D)$; es decir, $\mathfrak{R}_B(D)$ está cerrado respecto a la formación de superconjuntos incluidos en B . Además, se puede demostrar que con respecto a la inclusión $\mathfrak{R}_B(D)$, si no es vacío, tiene un elemento máximo que es B ; pero, no tiene por que tener un elemento mínimo.
- 5) Para todo D , si $C \subseteq B$, entonces $\mathfrak{R}_C(D) \subseteq \mathfrak{R}_B(D)$.
- 6) Para todo B , si $C \subseteq D$, entonces $\mathfrak{R}_B(C) \subseteq \mathfrak{R}_B(D)$.

Definido $\mathfrak{R}_B(D)$, es fácil ver que la derogación de D debe producir un sistema \mathfrak{N} que no incluya ningún conjunto de $\mathfrak{R}_B(D)$ siempre que exista tal sistema.³¹ ¿Cómo podemos especificar \mathfrak{N} cuando $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D \neq \emptyset$? Hay dos posibilidades:

1. que la base de \mathfrak{N} sea un subconjunto de O , en ese caso, tendremos que eliminar de la base O un conjunto de normas de forma que ningún conjunto de $\mathfrak{R}_B(D)$ esté incluido en la nueva base;

²⁶Seguimos especialmente la concepción de C. Alchourrón, E. Bulygin y D. Makinson tal como puede deducirse de [3], [5], [6], [7], [8] y [11], pero sin incluir la existencia de autoridades de diferentes jerarquías, ni la existencia de ordenaciones entre normas. Con ello, dejamos un tema muy interesante y de posible aplicación en la comprensión de la programación en paralelo y en el estudio de los sistemas dinámicos. Sin embargo, creemos que la comprensión de la derogación sin estas complicaciones facilita su comprensión cuando se introducen estos elementos.

²⁷Este caso es posible y, cuando existe una jerarquía de autoridades, tiene efectos legales futuros, ya que una autoridad de menor jerarquía que la que ha derogado D , no puede promulgar ninguna norma tal que el sistema que resulte contenga alguna norma de D .

²⁸ $\wp(B)$ es el conjunto de todos los subconjuntos de B .

²⁹En los diversos modelos de la teoría del cambio esta circunstancia se trata admitiendo que, si $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D \neq \emptyset$, entonces el sistema resultante de la derogación de D es el sistema inicial.

³⁰Posteriormente veremos que esta situación es uno de los fundamentos por los que el modelo presentado me parece incorrecto cuando B es O .

³¹Véase la nota 29.

2. que \mathfrak{N} sea un subsistema de \mathfrak{D} que no contenga ningún conjunto de $\mathfrak{R}_B(D)$; en este caso, puede que el sistema \mathfrak{N} no sea axiomatizable.³²

Vamos a estudiar la primera posibilidad y caracterizar los conjuntos que debemos quitar de la base³³ O . Los conjuntos S que podemos quitar deben ser tales que

1. $O - S$ no debe incluir ningún elemento de $\mathfrak{R}_O(D)$ y
2. S debe ser mínimo.³⁴

La minimalidad exigida es caracterizada en el modelo que estudiamos con respecto a la inclusión, con lo que S es *mínimo* es equivalente a decir que no hay ningún C tal que $C \subset S$ y $O - C$ no incluye ningún elemento de $\mathfrak{R}_O(D)$. Otra minimalidad³⁵ podría definirse en relación al cardinal de S .

El conjunto $\mathfrak{S}(D)$ de los conjuntos S , denominados *conjuntos de selección* es tal que:

$$\begin{aligned} \mathfrak{S}(D) &= \{S : S \subseteq O \wedge \forall C(C \in \mathfrak{R}_O(D) \rightarrow S \cap C \neq \emptyset) \wedge \\ &\quad \forall T(T \subset S \rightarrow \neg \forall C(C \in \mathfrak{R}_O(D) \rightarrow C \cap T \neq \emptyset))\} \\ &= \{S : S \subseteq O \wedge \forall C(C \in \mathfrak{R}_O(D) \rightarrow S \cap C \neq \emptyset) \wedge \\ &\quad \forall T(T \subset S \rightarrow \exists C(C \in \mathfrak{R}_O(D) \wedge C \cap T = \emptyset))\} \end{aligned}$$

Un algoritmo para construir el conjunto $\mathfrak{S}(D)$ consiste en seguir los siguientes pasos:

- Paso 1. Se toman los $C \in \mathfrak{R}_O(D)$ tales que ningún subconjunto propio de C pertenezca a $\mathfrak{R}_O(D)$; es decir, se toman los elementos mínimos de $\mathfrak{R}_O(D)$ respecto a la inclusión;
- Paso 2. Se construyen todos los conjuntos que contengan un elemento de cada uno de los conjuntos obtenidos en el paso 1.
- Paso 3. De los conjuntos construidos en el paso 2 se eliminan aquellos que incluyan a otro de los construidos; es decir, de los conjuntos construidos en el paso 2 nos quedamos con los mínimos respecto a la inclusión. El conjunto de todos los conjuntos así obtenidos es $\mathfrak{S}(D)$.

Respecto a \mathfrak{S} se puede demostrar fácilmente el

Teorema 1 Si $\mathfrak{R}_O(D) \neq \emptyset$ y $\bigcap \mathfrak{R}_O(D) \neq \emptyset$, entonces, para cada $x \in \bigcap \mathfrak{R}_O(D)$, $\{x\} \in \mathfrak{S}(D)$.

Un acto de derogación material requiere eliminar de O todas las normas de uno de los elementos de $\mathfrak{S}(D)$. Si $\mathfrak{S}(D)$ no es unitario, el resultado de la derogación queda *indeterminado*, pues depende del conjunto de $\mathfrak{S}(D)$ que eliminemos; habría distintas posibilidades. En este caso tenemos la llamada derogación *indeterminada*. Para estudiar la derogación se considera que su resultado es el conjunto de todos los posibles resultados, es decir, de todos los sistemas obtenidos al eliminar de O cada uno de los conjuntos de selección. Así, en general, el *resultado* de la derogación de D se define como el conjunto $O \perp D$ tal que

$$O \perp D = \{C : C \subseteq O \wedge \exists S(S \in \mathfrak{S}(D) \wedge C = O - S)\}$$

y a cada elemento de $O \perp D$ se le llama un *resto* de la derogación.

Un teorema que caracteriza al conjunto $O \perp D$ en función del conjunto rechazado es el siguiente:³⁶

Teorema 2 $A \in O \perp D$ si y sólo si se cumplen las tres condiciones

- a) $A \subseteq O$;

³²Es decir, no tenga una base recursivamente enumerable.

³³Si O es una base, entonces cualquier conjunto B tal que $O \subseteq B \subseteq C(O)$ es una base.

³⁴Parece *razonable* que el sistema resultante de una derogación sea lo *más parecido* posible al sistema inicial y que cumpla la condición 1.

³⁵Esta minimalidad parece que no concuerda con la realidad jurídica.

³⁶Véase una demostración de este teorema y el siguiente en el Apéndice.

b) $A \notin \mathfrak{R}_O(D)$ y

c) para todo C tal que $A \subset C \subseteq O$, $C \in \mathfrak{R}_O(D)$.

Como una consecuencia, se pueden obtener directamente los restos a partir de $\mathfrak{R}_O(D)$, sin utilizar el conjunto $\mathfrak{S}(D)$. Sobre la base de este teorema se podría haber definido $O \perp D$ como el conjunto

$$\{B : B \subseteq O \wedge \mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset \wedge \forall C(C \subseteq O \wedge \mathbf{C}(C) \cap D = \emptyset \rightarrow \neg B \subset C)\} = \\ \{B : B \subseteq O \wedge \mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset \wedge \forall C(B \subset C \subseteq O \rightarrow \mathbf{C}(C) \cap D \neq \emptyset)\}.$$

Algunas propiedades de $O \perp D$ se establecen en el

Teorema 3 Si \mathbf{C} es compacto,³⁷ entonces $O \perp D$ cumple las siguientes propiedades:

a) $O \perp D \neq \emptyset$ si y sólo si $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D = \emptyset$.

b) $O \perp D$ es unitario si y sólo si, para todo $C \subseteq O$ tal que $\mathbf{C}(C) \cap D \neq \emptyset$, existe un $a \in C$ tal que $\mathbf{C}(\{a\}) \cap D \neq \emptyset$.

c) Si $D \subseteq O$, entonces son equivalentes las tres condiciones siguientes:

$$O \perp D = \{O - D\} \\ O - D \in O \perp D \\ \mathbf{C}(O - D) \cap D = \emptyset.$$

d) Si $B \in O \perp D$, entonces $O \perp (O - B) = \{B\}$.

e) Si $B \in O \perp D$ y $C \in B \perp E$, entonces, existe un F tal que $F \in O \perp (D \cup E)$ y $C \subseteq F$.

f) Si $C \in O \perp (D \cup E)$, entonces existe un $B \subseteq O$ tal que $B \in O \perp D$ y $C \in B \perp E$.

g) Si $\mathbf{C}(O) \cap D = \emptyset$, entonces $O \perp D = \{O\}$.

En a) se establece una condición necesaria y suficiente para que $O \perp D$ no sea vacía, es decir que exista un resto de la derogación. En b) se establecen las condiciones necesarias y suficientes para que $O \perp D$ sea un conjunto unitario; es decir, que sólo exista un resto y no haya derogación indeterminada. En c) se expresa la relación entre $O \perp D$ y $O - D$, es decir, entre la derogación y la eliminación. En d) se nos dice que la iteración de la derogación no tiene ningún efecto. En e) se dice que la derogación serial está contenida en una derogación compuesta. En f) se nos dice que para una derogación compuesta existen dos seriales que alcanzan el mismo resultado. Finalmente en g) se trata el caso trivial en el que se deroga algo no existente.

Muchos problemas de la derogación indeterminada se resuelven en los sistemas jurídicos al existir en ellos jerarquías de normas y jerarquías de autoridades y utilizando las reglas *lex posterior*, *lex superior* y *lex specialis*. Pero no entraremos en la consideración de estos asuntos. Un inconveniente de usar $O \perp D$ con O una base que no sea un sistema, es que pueden ocurrir las siguientes situaciones:

1. $O \perp D$ y $O \perp E$ pueden ser distintos aunque D y E sean tales que $\mathbf{C}(D) = \mathbf{C}(E)$; es decir, que D y E sean conjuntos equivalentes.
2. $O \perp D$ y $P \perp D$ pueden ser distintos aunque O y P sean bases del mismo sistema deductivo.

³⁷El operador \mathbf{C} es compacto si y sólo si para todo conjunto de enunciados A se tiene

$$\mathbf{C}(A) = \bigcup_{X \in \wp(A) \cap F} \mathbf{C}(X)$$

donde F es la clase de todos los conjuntos finitos.

3. $O \perp D = \{\emptyset\}$, es decir, la derogación nos deja con el sistema $C(\emptyset)$ o el conjunto de las verdades lógicas.

Los dos primeros inconvenientes son propiamente *lógicos*.³⁸ El tercero describe situaciones que aplicadas a un sistema jurídico conseguirían que una derogación nos llevara al sistema deductivo que no contuviera normas *propriadamente dichas*. Estos inconvenientes no ocurren si O en $O \perp D$ se toma como un sistema deductivo, es decir, $C(O) = O$.

3. Problemas

En el contexto de la creación de un sistema experto basado sobre bases de conocimiento se plantean dos tareas estrechamente conectadas: (1) establecer la base de datos, es decir, un conjunto de enunciados que constituyen la base del sistema deductivo y (2) establecer el mecanismo deductivo que se aplica para extraer las consecuencias de la base de datos.³⁹ En el apartado 3.1 tratamos la segunda tarea y en los apartados 3.2 y 3.3 la primera tarea.

3.1. Sobre argumentaciones

Establecer el mecanismo o mecanismos deductivos exige caracterizar formalmente las argumentaciones que los agentes, que aplican o estudian el derecho, realizan sobre la base de los textos. Estas argumentaciones pueden realizarse como monólogos,⁴⁰ diálogos⁴¹ o entre varios agentes.⁴² La tarea de encontrar las *reglas de juego* que se siguen en los diferentes tipos de argumentaciones jurídicas es materia de las Teorías de la Argumentación.⁴³ Aquí nos interesa más el problema de establecer qué Lógica explica mejor⁴⁴ la argumentación de los agentes. No interesa saber cómo argumenta realmente un agente, sino establecer una lógica que explique las argumentaciones del agente, aunque para ello deban “reconstruirse” los razonamientos.⁴⁵ Para resolver este problema puede acudir a los estudios que en teoría del Derecho se han realizado sobre el análisis lógico de los razonamientos jurídicos.⁴⁶ De ese estudio puede concluirse que se usan los siguientes tipos de razonamientos: (1) lógicos, tanto de Lógica clásica como deontológica o de imperativos, (2) retóricos⁴⁷ como los argumentos *ab auctoritate*, *a generali sensu*, *ratione legis stricta* y (3) de apariencia lógica como los razonamientos por *analogía*, *a fortiori* (*a maiore ad minus* y *a minori ad maius*).⁴⁸ Además, el problema se complica por la existencia de conflictos entre normas y por la necesidad de dar una solución aun en el caso de que parezca que hay inconsistencia, incompletud o incertidumbre. Jurídicamente para solucionar estos conflictos

³⁸ $O \perp D$ no sería invariante respecto a la equivalencia lógica.

³⁹Además, la construcción de un sistema experto exige construir un mecanismo para el mantenimiento y actualización de la base de datos, otro para la comunicación con los usuarios, otro para proporcionar explicaciones o justificaciones de lo que hace, etc.

⁴⁰Es lo que hace un juez cuando justifica una sentencia. Es también lo que usualmente se hace en la dogmática jurídica.

⁴¹Los diálogos se presentan, por ejemplo, en la realización de contratos entre dos partes.

⁴²En los juicios cuando se distingue entre la acusación, abogados defensores y jueces.

⁴³Véase, por ejemplo, D. N. Walton [60]; M. Atienza [17]; A. R. Lodder [48].

⁴⁴Bajo el punto de vista de la construcción de un sistema experto, interesa establecer la lógica más *eficiente* (o una de las más eficientes, si hay varias) y, por ello menos expresiva, que permita reconstruir las argumentaciones. Por ejemplo, si es suficiente la Lógica de Enunciados, no hay que recurrir a la Lógica de Predicados.

⁴⁵Para esa reconstrucción pueden usarse las técnicas de la abducción. Puede encontrarse una definición formal de la abducción en D. M. Gabbay [27].

⁴⁶El trabajo pionero usando la lógica formal moderna es U. Klug [44], que no tiene en cuenta la lógica deontológica. La lógica deontológica se tiene en cuenta a partir de su creación por G. H. von Wright [59]. Otros aspectos del razonamiento jurídico, como los basados en presunciones, prescripciones, ficciones, etc., son destacados por G. Kalinowski [42]. Aunque de un carácter más elemental no hay que olvidar las propuestas para formalizar los textos legales de L. E. Allen [13] y [14].

⁴⁷Algunas veces lo más importante de un argumento no es que sea válido o que su estructura conserve la verdad, sino que sea *convinciente* o que la audiencia acepte el enunciado que intentaba justificar el argumento.

⁴⁸Véase para un estudio de estos tipos de argumentaciones, por ejemplo, M. Atienza [15] y [16], C. E. Alchourrón & E. Bulygin [9].

se recurre a las jerarquías entre los distintos tipos de normas legales,⁴⁹ a los principios⁵⁰ y a las distintas cargas de la prueba.⁵¹ Para el análisis de los razonamientos usados en el campo jurídico se han utilizado, además de la lógica clásica, otras lógicas como las deónticas y las no monótonas,⁵² algunas de las cuales han nacido esencialmente en el intento de formalizar razonamientos usados en el campo del derecho y de la moral.⁵³ Igualmente, desde la Inteligencia Artificial se han hecho aproximaciones al razonamiento jurídico,⁵⁴ estudiando las relaciones de ataque, derrota, etc., entre argumentos.

El problema de encontrar las lógicas ‘mejores’ para un determinado fin exige determinar qué se entiende por “mejor”. Algunos estudios lógicos que tratarían con algunas caracterizaciones de “mejor” son aquellos que analizan las relaciones: ‘ser más fuerte que’, ‘ser más expresiva que’, ‘ser más eficiente que’, etc.

3.2. Citaciones

Para construir la base de datos es preciso *formalizar* los textos jurídicos. Así, se plantean los problemas típicos de la *formalización*: elegir los predicados y funciones adecuadas, traducir, si es posible en la lógica elegida, los textos presentados en lenguaje natural o jurídico. Otro tipo de problema que se plantea en la formalización tiene que ver con la utilización de las remisiones,⁵⁵ reenvíos, referencias o citas.⁵⁶ Los textos legales hacen referencia, usualmente,⁵⁷ a otros textos legales y a sí mismos por medio de referencias ‘indirectas’ como,

⁴⁹Jerarquías basadas en los distintos tipos de textos legales o de las autoridades que las promulgan: Leyes orgánicas, leyes, decreto-ley, etc. (principio de *lex superior*). También tenemos jerarquía por la aplicación de los principios llamados *lex posterior* y *lex specialis*.

⁵⁰Los razonamientos usando principios se basan en *ponderaciones*. Véanse R. Alexis [12] y C. Bernal Pulido [22].

⁵¹La situación puede complicarse ya que, en ocasiones, ha de establecerse la *validez* de ciertas normas sobre la base de normas que confieren poderes normativos (normas que podrían considerarse de segundo orden y cuyo objeto son ‘normas’). Véanse, para el análisis de este tipo de normas, M. Atienza y J. Ruiz Manero [18] y [19].

⁵²Entre estas podemos destacar la lógica por defecto, las lógicas de la circunscripción, las lógicas derrotables, etc.

⁵³También podría mencionarse en esta línea, las llamadas lógicas *basadas en razones*. Véanse los siguientes trabajos de J. Hage [35], [36] y [37] y de J. Hage & H. B. Verheij [38].

⁵⁴Actualmente se usa la denominación *AI & Law*, para denotar todos estos estudios. Véanse R. E. Susskind [52], Z. Bankowski, I. White & U. Hahn [20], K. Freeman & A. M. Farley [26], H. Prakken [49].

⁵⁵Para un análisis sobre la técnica legislativa de la remisión, los tipos de remisión, los problemas que plantea y sus funciones, puede verse P. Salvador [51].

⁵⁶Otro tipo de problemas en este contexto es el de establecer el significado de los textos: el problema de la interpretación de los textos, que además de las dificultades propias de la interpretación de las expresiones del lenguaje natural, debe tener en cuenta ciertas *reglas de interpretación* algunas veces explícita y otras implícitamente establecidas en el Derecho. Este problema se agrava por el hecho de que muchos textos son ambiguos y, así, debe representarse dicha ambigüedad (un texto en lenguaje jurídico o natural no se representa por un único enunciado, sino, por ejemplo, por una lista de enunciados) y su lógica.

⁵⁷Otras remisiones y citas hacen referencia a normas no jurídicas, como a reglas técnicas, a gráficos, tablas, etc.

por ejemplo, citando artículos,⁵⁸ conjuntos de artículos⁵⁹ o textos legales completos.⁶⁰ Por supuesto los textos citados pueden a su vez citar a otros. ¿Cómo puede hacerse una formalización y representación adecuada de dichas referencias o citas? El procedimiento de incluir en la formalización de un texto **T** la formalización de los textos citados es en muchos casos factible, pero tiene los siguientes inconvenientes: (1) si un texto es citado, hay que incluir su formalización tantas veces como es citado; y (2) si se modifica el artículo o la ley citados, hay que modificar⁶¹ la formalización del texto **T** así como la de los artículos o leyes modificados.⁶² Además, algunas veces no son simplemente citados sino que hay que extraer algo del texto citado o son ‘referidos’ como en los casos en que se establezca la ‘nulidad’ de o se ‘derogue’ un artículo o se ‘limite’ su aplicación, etc., por lo que es imposible utilizar sólo este procedimiento. Así, hay que considerar otras posibilidades, entre las que destaca la de utilizar un lenguaje formal que incluya algún mecanismo para hacer referencias y dar nombres a los textos.⁶³ Por supuesto, si se utiliza este mecanismo hay que tener en cuenta los problemas de la autorreferencia y sus paradojas. En 3.4 se analiza más este mecanismo.

3.3. Conceptos intensionales

Otro problema que surge en la formalización de los textos jurídicos es que en muchos de ellos aparecen conceptos que tienen relación con hechos internos o psicológicos, tales como “dolo”, “imprudencia”,⁶⁴ “a sabiendas”,⁶⁵ “con el propósito de”,⁶⁶ “intencionadamente”,⁶⁷

⁵⁸Por ejemplo el artículo III-128 del “Tratado por el que se establece una Constitución para Europa” (en adelante ‘Constitución para Europa’), dice: “Las lenguas en las que todo ciudadano de la Unión tendrá derecho a dirigirse a las instituciones u órganos en virtud de la letra d) del apartado 2 del artículo I-10 y a recibir una contestación son las que se enumeran en el apartado 1 del artículo IV-448. Las instituciones y órganos contemplados en la letra d) del apartado 2 del artículo I-10 son los que se enumeran en el segundo párrafo del apartado 1 del artículo I-19 y en los artículos I-30, I-31 y I-32, así como el Defensor del Pueblo Europeo.”

⁵⁹Así, el artículo I-9 de la ‘Constitución para Europa’ dice:

“Artículo I-9. Derechos fundamentales.

1. La Unión reconoce los derechos, las libertades y principios enunciados en la Carta de los Derechos Fundamentales que constituye la Parte II.

2. La Unión se adherirá al Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales. Esta adhesión no modificará las competencias de la Unión que se definen en la Constitución.

3. Los derechos fundamentales que garantiza el Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales y los que son frutos de las tradiciones constitucionales comunes a los Estados miembros forman parte del Derecho de la Unión como principios generales.”

⁶⁰En el artículo IV-442 de la ‘Constitución para Europa’ dice: “Los Protocolos y Anexos del presente Tratado forman parte integrante del mismo.”

⁶¹Si se trata de remisiones *dinámicas*; en el caso de remisiones *estáticas* pueden surgir problemas si el texto citado es derogado o modificado: ¿tiene validez la norma de remisión?

⁶²Este problema se agrava en los casos en que se modifique frecuentemente la ley.

⁶³Este mecanismo se utiliza en la redacción de los textos jurídicos. Cada ley, decreto, disposición, etc., queda identificado por un *título* a partir del cual puede determinarse, usualmente, su categoría normativa, la fecha de promulgación, su contenido, etc. Cada ley puede constar de un *preámbulo* y una parte *dispositiva* en forma de texto articulado. Así, la parte dispositiva consta de una serie de artículos *etiquetados*. Los artículos pueden agruparse en *secciones*, *capítulos*, *títulos*, *libros*, *anexos*, etc. A su vez los artículos, que son las unidades básicas, pueden dividirse en párrafos y estos en apartados, etc. Todas estas agrupaciones y divisiones tienen su etiqueta que permite identificar una parte de la ley y que es utilizada en las normas de remisión.

⁶⁴El artículo 5 del Código Penal dice: “No hay pena sin dolo o imprudencia.”

⁶⁵Por ejemplo, el artículo 404 del Código Penal dice: “A la autoridad o funcionario que, a sabiendas de su injusticia, dictare una resolución arbitraria en un asunto administrativo se le castigará con la pena de inhabilitación especial para empleo o cargo público por tiempo de siete a diez años.”

⁶⁶El Artículo 407 punto 1 dice: “A la autoridad o funcionario público que abandonare su destino con el propósito de no impedir o no perseguir cualquiera de los delitos comprendidos en los Títulos XXI, XXII, XXIII y XXIV se le castigará con la pena de prisión de uno a cuatro años e inhabilitación absoluta para empleo o cargo público por tiempo de seis a diez años. Si hubiera realizado el abandono para no impedir o no perseguir cualquier otro delito, se le impondrá la pena de inhabilitación especial para empleo o cargo público por tiempo de uno a tres años.”

⁶⁷El artículo 408 del Código Penal: “La autoridad o funcionario que, faltando a la obligación de su cargo, dejare intencionadamente de promover la persecución de los delitos de que tenga noticia o de sus responsables, incurrirá en la pena de inhabilitación especial para empleo o cargo público por tiempo de seis meses a dos años.”

“tolerar”,⁶⁸ “encubrir”,⁶⁹ etc., que implican en muchos casos que

- a) la persona que actúa tiene unas creencias sobre un sistema jurídico⁷⁰ y/o sobre los actos, creencias e intenciones de otra persona y
- b) la persona que actúa tiene unas intenciones.⁷¹

Así, para representar estos conceptos, se ha de poder hablar de intenciones y de creencias que hacen referencia a sistemas jurídicos, a creencias, a intenciones, etc. de una persona; es decir, se ha de poder representar y citar sistemas jurídicos, creencias, deseos e intenciones.⁷²

3.4. Un modelo de solución para las citas y conceptos intensionales

Los problemas descritos en 3.2 y 3.3 exigen que, en la representación y formalización, se pueda:

- a) hacer referencia y dar nombre a ordenes jurídicos y a partes de él, a creencias, deseos e intenciones,⁷³
- b) establecer procedimientos⁷⁴ que permitan razonar o sacar consecuencias apoyándose sobre la base de los sistemas jurídicos y/o las creencias propias y/o las creencias de otro, de modo que, por ejemplo, una persona *A* pueda establecer si *P* es una consecuencia del sistema jurídico *J* o no,⁷⁵
- c) establecer procedimientos⁷⁶ que permitan razonar sobre ciertas propiedades de los sistemas jurídicos, creencias, deseos, intenciones, etc., por ejemplo, que tal sistema es inconsistente, tiene lagunas, está incluido en otro, que la unión de las consecuencias de dos sistemas es inconsistente, etc. y

⁶⁸En el Real Decreto 33/1986, de 10 de enero, por el que se aprueba el reglamento de régimen disciplinario de los funcionarios de la administración del estado, en su artículo 7, apartado 1. d dice que es falta grave “la tolerancia de los superiores respecto de la comisión de faltas muy graves de sus subordinados.”.

⁶⁹En el Decreto 33/1986 citado en la nota 68: “Artículo 13. Igualmente incurrirán en responsabilidad los funcionarios que encubrieren las faltas consumadas muy graves y graves cuando de dicho acto se deriven graves daños para la Administración o los ciudadanos y serán sancionados de acuerdo con los criterios previstos en el artículo anterior.”

⁷⁰‘a sabiendas de su ilegalidad’ (Artículo 405, Código Penal), ‘a sabiendas de su injusticia’ (Artículo 404, Código Penal).

⁷¹Otro problema importante en la aplicación del derecho, aunque no directamente lógico, es el problema de cómo se atribuyen intenciones a un actor o cómo se *prueba* que tal actor tenía tal intención. Véase [28] para un estudio de esta cuestión y otras cuestiones.

⁷²Los estudios lógicos del concepto de conocimiento, creencia, deseo e intención presuponen al menos en un primer estadio que el conjunto de los conocimientos (creencias, deseos o intenciones) de una persona pueden representarse por medio de sistemas deductivos. Así, idealmente, las Lógicas epistémicas (doxásticas, etc.) son lógicas modales ‘normales’, lo que implica que el agente o actor que siguiera estas lógicas sería ‘omnisciente’, es decir, conocería o creería todas las tautologías. Para dar cuenta de las limitaciones cognitivas de los agentes se han desarrollado otras lógicas denominadas lógicas epistémicas con recursos limitados. En el estudio de los sistemas multiagentes se ha establecido el modelo **BDI** que es una lógica multimodal con operadores de creencia, de deseo y de intención para cada uno de los agentes. Otros estudios sobre lógicas epistémicas y sistemas multiagentes permiten analizar el aspecto social del conocimiento introduciendo operadores para “todos en el grupo *G* conocen que”, “alguien en *G* conoce que”, “conocimiento común en *G*” y “conocimiento distribuido en *G*”, permitiendo que en momentos distintos existan diferentes agentes, que los grupos puedan cambiar, etc. Véanse [33], [32], [39], [40], [25].

⁷³Deben también incluirse funciones y predicados de tipo sintáctico que permitan trabajar con partes del texto.

⁷⁴Estos procedimientos establecen las reglas de deducción de un orden jurídico o las que sigue un agente y, en general, no es necesario que sean idénticos para todos los agentes o sistemas que se representan. Estos procedimientos pueden tener en cuenta la llamada *carga de prueba* aplicable a los distintos campos jurídicos y en distintos contextos.

⁷⁵Al menos debe poder establecer que es consecuencia del sistema jurídico, si realmente lo es y no exige una cadena deductiva muy larga.

⁷⁶Estos procedimientos pertenecerían a la metateoría y harían referencia a predicados aplicables a sistemas.

- d) integrar distintos sistemas deductivos cada uno con su propia relación de consecuencia y su propia forma de nombrar.⁷⁷

Así, un texto legal tiene que representarse junto a otros textos entre los que deben estar todos los citados por él y a los que se les da un nombre. Es decir, debe representarse como un sistema deductivo dentro de un conjunto de sistemas deductivos y, como los textos están relacionados, deben representarse también dichas relaciones.⁷⁸ Entre las relaciones que pueden encontrarse entre diferentes textos legales destacan las que surgen de las referencias entre ellos, las derivadas de la jerarquía entre los distintos tipos de textos jurídicos, etc. Por supuesto, para que la representación sea adecuada debe permitir representar las argumentaciones que se basen en los textos formalizados o representados.

Las situaciones en las que hay un conjunto de sistemas jurídicos y/o de agentes o actores que pueden razonar pueden catalogarse como ejemplos de la situación o modelo abstracto siguiente:

\mathcal{S} es un par ordenado $\langle \mathcal{S}, \mathcal{R} \rangle$ donde \mathcal{S} es un conjunto de sistemas y \mathcal{R} es un conjunto de relaciones cuyo dominio y rango está incluido en \mathcal{S} y tal que

- 1) cada sistema de \mathcal{S} es una *base de conocimiento*; es decir, consta de unos “datos” (enunciados) y un “mecanismo de deducción”. Dicho de otro modo, es un sistema deductivo que puede representarse por una base y una relación u operador de consecuencia;⁷⁹
- 2) cada sistema puede referir o citar a un sistema (no necesariamente distinto) de \mathcal{S} como un todo o a una parte de él y dar nombre a enunciados y conjuntos de enunciados. Es decir, tiene la capacidad de referirse a objetos sintácticos (enunciados, conjuntos de enunciados, sistemas, etc.) y nombrarlos,
- 3) cada sistema de \mathcal{S} puede tener (o en él pueden definirse) predicados que ‘expresen’ relaciones de consecuencia,
- 4) cada sistema de \mathcal{S} puede tener predicados⁸⁰ para ‘expresar’ conceptos metalógicos tales como ‘consistencia’, ‘subsistema’, etc., junto con sus propiedades y
- 5) los sistemas de \mathcal{S} están en las relaciones de \mathcal{R} .⁸¹

Algunos de los problemas que surgen en la representación, modelización y formalización de este modelo general son estudiadas en *metalógica* y en *programación lógica* en el área

⁷⁷El lenguaje en el que se hace la formalización debe así contener (1) términos cerrados para ser interpretados como expresiones o conjuntos de expresiones del lenguaje (por ejemplo, con el mecanismo del entrecomillado el término cerrado que se refiere a una expresión es dicha expresión encerrada entre comillas; en el caso de la codificación de Gödel el término cerrado sería el código o número de Gödel de dicha expresión), (2) un predicado con tres argumentos N tal que $N(t_1, t_2, t_3)$ se pueda interpretar como “el término t_1 es el nombre de la expresión denotada por t_2 en el sistema denotado por t_3 ” y (3) un predicado con tres argumentos D tal que $D(t_1, t_2, t_3)$ se pueda interpretar como “la expresión denotada por t_1 es una consecuencia del conjunto de expresiones denotado por t_2 en el sistema denotado por t_3 ”. Por supuesto si todos los sistemas tienen la misma relación de consecuencia y/o la misma forma de nombrar, entonces el predicado D y/o N puede ser binario, eliminando su último argumento.

⁷⁸Es decir, lo que se representa es un sistema de sistemas. Una modelización actual en Inteligencia Artificial de estos sistemas de sistemas son los denominados Sistemas Multiagentes, donde a su vez un agente puede considerarse como un sistema de sistemas (por ejemplo, en el tratamiento por lógicas **BDI**).

⁷⁹Un lenguaje de programación muy sencillo para representar bases de conocimiento es PROLOG, ya que en él la base de conocimiento consiste en ‘hechos atómicos’ y reglas de la forma ‘ ϕ de x , si ψ de x ’. En este caso, el operador de consecuencia consiste en el conjunto de las reglas establecidas en la base y en el ‘mecanismo deductivo’ propio de PROLOG, que consiste en la aplicación de un procedimiento algorítmico en el que se usa una especie de ‘*modus ponens*’ y de una regla de la forma ‘*not*(α), si α no se deduce de la base’, propia de la negación como *fallo*. Si se usa la negación como fallo, el operador de consecuencia de Prolog no cumple las propiedades establecidas en la nota 2.

⁸⁰O pueden definirse en él a partir de otros predicados.

⁸¹Estas relaciones pueden modelizar las comunicaciones entre los sistemas. En general estas relaciones se definen a partir de las relaciones de consecuencia y de las bases de los sistemas en \mathcal{S} .

denominada *meta-programación*.⁸² Existen implementaciones de este modelo o de algunas de sus partes.⁸³

Una orientación diferente y que puede resolver los problemas anteriores así como los problemas presentados en el apartado 2.2 es la ofrecida por *Los sistemas deductivos etiquetados*,⁸⁴ en los cuales es muy sencillo nombrar enunciados, aunque no parece tan sencillo nombrar teorías o establecer las relaciones de consecuencia.⁸⁵

4. Apéndice: Demostraciones

Teorema 4 $A \in O \perp D$ si y sólo si se cumplen las tres condiciones

- $A \subseteq O$;
- $A \notin \mathfrak{R}_O(D)$ y
- para todo C tal que $A \subset C \subseteq O$, $C \in \mathfrak{R}_O(D)$.

Demostración. \Rightarrow)

- Se sigue trivialmente por la definición de $O \perp D$.
- Supongamos que $A \in \mathfrak{R}_O(D)$, entonces, para todo $S \in \mathfrak{S}(D)$, $A \cap S \neq \emptyset$ y, así, $A \neq O - S$, que contradice el que $A \in O \perp D$, así se sigue b).
- Sea $A \subset C \subseteq O$, como $A \in O \perp D$, hay un $S \in \mathfrak{S}(D)$ tal que $A = O - S$. Supongamos que $C \in O \perp D$, entonces hay un $S_1 \in \mathfrak{S}(D)$ tal que $C = O - S_1$ y, como $A \subset C$ y $S, S_1 \subset O$, $S_1 \subset S$, en contra de que $S \in \mathfrak{S}(D)$. Así, $C \notin O \perp D$. Como $C \subseteq O$, $C = O - T$ para un $T \subseteq O$, y, como $C \notin O \perp D$, hay un $C_1 \in \mathfrak{R}_O(D)$ tal que $T \cap C_1 = \emptyset$ y, así, $C_1 \subset C$, con lo que $C \in \mathfrak{R}_O(D)$.

\Leftarrow)

Supongamos que A cumple a)-c). Como A cumple a) hay un único $S \subseteq O$ tal que $A = O - S$. Además $S = O - A$.

Supongamos que $C \in \mathfrak{R}_O(D)$ y que $C \cap S = \emptyset$, entonces $C \cap (O - A) = \emptyset$ que implica que $C \subseteq A$ y como $\mathfrak{R}_O(D)$ está cerrado respecto a superconjuntos, se tendría que $A \in \mathfrak{R}_O(D)$ en contra de b). Así, si $C \in \mathfrak{R}_O(D)$, entonces $C \cap S \neq \emptyset$. Esto vale para todo $C \in \mathfrak{R}_O(D)$. Es decir,

$$\forall C (C \in \mathfrak{R}_O(D) \rightarrow C \cap S \neq \emptyset).$$

Supongamos que $S_1 \subset C$. Sea $A_1 = O - S_1$, evidentemente, $A \subset A_1$ y, así, $A_1 \in \mathfrak{R}_O(D)$ por c) y $S_1 \cap A_1 = \emptyset$.

Así, $S \in \mathfrak{S}(D)$. Y, $A \in O \perp D$. ■

Teorema 5 Si \mathbf{C} es compacto,⁸⁶ entonces $O \perp D$ cumple las siguientes propiedades:

⁸²Un lenguaje en el que se puede programar fácilmente algunas de las características del modelo general es, entre otros, el lenguaje Gödel. Véase P. M. Hill & J. W. Lloyd: [41]. Para otras cuestiones más puntuales pueden verse los siguientes libros que reúnen artículos de distintos autores: H. Abramson & M. H. Rogers (Eds.) [1]; D. S. Warren (ed) [61]. Sobre este tema tratan especialmente las *International Conference on Logic Programming* y *International Workshop on Meta-Programming*.

⁸³Véanse, por ejemplo, los artículos de R. Kowalski & F. Sadri [45] y [46] y J. P. Úbeda, J. M. Lorente & J. Alcolea [21].

⁸⁴Véase D. M. Gabbay [27]. El sistema lógico presentado en H. Prakken & G. Sartor [50] puede considerarse un sistema deductivo etiquetado, donde las etiquetas son los nombres de las reglas y son ordenadas por prioridades.

⁸⁵En las lógicas basadas en razones se introduce un mecanismo que aplicado a un enunciado, regla, razón, etc., produce un término.

⁸⁶El operador \mathbf{C} es compacto si y sólo si para todo conjunto de enunciados A se tiene

$$\mathbf{C}(A) = \bigcup_{X \in \wp(A) \cap F} \mathbf{C}(X)$$

donde F es la clase de todos los conjuntos finitos.

- a) $O \perp D \neq \emptyset$ si y sólo si $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D = \emptyset$.
- b) $O \perp D$ es unitario si y sólo si, para todo $C \subseteq O$ tal que $\mathbf{C}(C) \cap D \neq \emptyset$, existe un $a \in C$ tal que $\mathbf{C}(\{a\}) \cap D \neq \emptyset$.
- c) Si $D \subseteq O$, entonces son equivalentes las tres condiciones siguientes:

$$\begin{aligned} O \perp D &= \{O - D\} \\ O - D &\in O \perp D \\ \mathbf{C}(O - D) \cap D &= \emptyset. \end{aligned}$$

- d) Si $B \in O \perp D$, entonces $O \perp (O - B) = \{B\}$.
- e) Si $B \in O \perp D$ y $C \in B \perp E$, entonces, existe un F tal que $F \in O \perp (D \cup E)$ y $C \subseteq F$.
- f) Si $C \in O \perp (D \cup E)$, entonces existe un $B \subseteq O$ tal que $B \in O \perp D$ y $C \in B \perp E$.
- g) Si $\mathbf{C}(O) \cap D = \emptyset$, entonces $O \perp D = \{O\}$.

Demostración.

- a) Supongamos que $B \in O \perp D$, entonces $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D \subseteq \mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset$. Por otra parte, si $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D = \emptyset$, el conjunto $Z = \{B : B \subseteq O \wedge \mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset\}$ no es vacío y, es fácil ver que, para cada cadena en Z , su unión pertenece a Z (por compacidad); así, por el lema de Zorn, existe un máximo B que cumple esa condición y $B \in O \perp D$. Esta propiedad nos da una condición necesaria y suficiente para que $O \perp D$ no sea vacía. Pero $O \perp D$ puede ser el conjunto $\{\emptyset\}$.
- b) Con esta propiedad se establecen las condiciones para que $O \perp D$ sea un conjunto unitario; es decir, que sólo exista un resto y no haya derogación indeterminada.

\Leftarrow) Supongamos que $O \perp D$ no sea unitario.

Si es vacío, por a) $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D \neq \emptyset$, pero no hay ningún $a \in \emptyset$ que cumpla $\mathbf{C}(\{a\}) \cap D \neq \emptyset$. Así, tenemos b).

Sean B_1 y B_2 elementos diferentes de $O \perp D$. Por definición B_1 no está incluido en B_2 y, así, $B_1 \subset B_1 \cup B_2$, de lo que se sigue que $\mathbf{C}(B_1 \cup B_2) \cap D \neq \emptyset$, pero, para todo $b \in B_1 \cup B_2$ se tiene que $\mathbf{C}(\{b\}) \cap D = \emptyset$ y, así, falla la condición.

\Rightarrow) Por otra parte, supongamos que para algún $C \subseteq O$, $\mathbf{C}(C) \cap D \neq \emptyset$ y, para todo $a \in C$, $\mathbf{C}(\{a\}) \cap D = \emptyset$. Por compacidad, podemos suponer que C es finito y, además, elegimos C mínimo de forma que si $C' \subset C$, entonces $\mathbf{C}(C') \cap D = \emptyset$.

Si $C = \emptyset$, $\mathbf{C}(\emptyset) \cap D \neq \emptyset$ y por a), $O \perp D = \emptyset$, es decir, $\neg(O \perp D \neq \emptyset)$ y, tenemos lo que queríamos.

Si $C \neq \emptyset$, C no es unitario. Sean a_1 y a_2 dos elementos de C . Sea $C_1 = C - \{a_1\}$ y $C_2 = C - \{a_2\}$. $C_1, C_2 \subset C$ y $\mathbf{C}(C_i) \cap D = \emptyset$, para $i = 1, 2$. Por un razonamiento análogo al usado en a) tenemos por el lema de Zorn que hay dos B_1, B_2 diferentes que pertenecen a $O \perp D$.

- c) La tercera se sigue de la primera y segunda por definición de $O \perp D$. Supongamos que se tiene la tercera, entonces es fácil ver que, para todo $C \subseteq O$ tal que $\mathbf{C}(C) \cap D \neq \emptyset$, C no está incluido en $O - D$ y $C \cap D \neq \emptyset$ y, para cada uno de los elementos de $C \cap D$, por ejemplo a , se tiene que $\mathbf{C}(\{a\}) \cap D \neq \emptyset$. Así, por b) tenemos la primera igualdad. Con esta propiedad se expresa la relación entre $O \perp D$ y $O - D$, es decir, entre la derogación y la eliminación.
- d) Si $B \in O \perp D$, $\mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset$ y, como $B \subseteq O$, $B = O - (O - B)$. Así, $\mathbf{C}(O - (O - B)) \cap D = \emptyset$. Aplicando c) tenemos que $O \perp (O - B) = \{B\}$.

- e) Si $B \in O \perp D$, entonces $\mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset$. Si $C \in B \perp E$, entonces $\mathbf{C}(C) \cap E = \emptyset$. Como $C \subseteq B$, $\mathbf{C}(C) \cap D = \emptyset$ que con $\mathbf{C}(C) \cap E = \emptyset$ nos permite deducir $\mathbf{C}(C) \cap (D \cup E) = \emptyset$ y, así, tenemos e). La igualdad en lugar de la inclusión no vale, como por ejemplo, si $O = \{n_1, n_2, n_3\}$, $n_1 \in \mathbf{C}(\{n_2, n_3\})$, $D = \{n_1\}$ y $E = \{n_2\}$.
- f) Sea $C \in O \perp (D \cup E)$, entonces $\mathbf{C}(C) \cap (D \cup E) = \emptyset$; es decir, $\mathbf{C}(C) \cap D = \emptyset$ y $\mathbf{C}(C) \cap E = \emptyset$. Sea B el conjunto tal que $C \subseteq B \subseteq O$, sea máximo y $\mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset$. B existe por compacidad y lema de Zorn. Así, $B \in O \perp D$. Como $C \subseteq B$ y $\mathbf{C}(C) \cap E = \emptyset$, sólo nos queda por demostrar que, si $C \subset C' \subseteq B$, entonces $\mathbf{C}(C') \cap E \neq \emptyset$. Supongamos que existe un C' tal que $C \subset C' \subseteq B$ y que $\mathbf{C}(C') \cap E = \emptyset$. Como $\mathbf{C}(B) \cap D = \emptyset$, se tendrá que $\mathbf{C}(C') \cap D = \emptyset$ y, así, $\mathbf{C}(C') \cap (D \cup E) = \emptyset$, en contra que $C \in O \perp (D \cup E)$. Así se tiene f).
- g) Su demostración es evidente.

■

Referencias

- [1] H. Abramson y M. H. Rogers, editores. *Meta-Programming in Logic Programming*. MIT Press, 1989.
- [2] J. Aguiló Regla. La derogación de normas en la obra de Hans Kelsen. *Doxa*, 10:223–258, 1991.
- [3] C. E. Alchourrón. Normative order and derogation. En A. A. Martino, editor, *Deontic Logic, Computational linguistics and legal Information Systems*, pp. 51–64. North-Holland, 1982.
- [4] C. E. Alchourrón y E. Bulygin. *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas*. Astrea, 1974.
- [5] C. E. Alchourrón y E. Bulygin. Sobre el concepto de orden jurídico. *Critica*, VIII:3–23, 1976.
- [6] C. E. Alchourrón y E. Bulygin. Un modello per la dinamica dei sistemi normativi. *Informatica e diritto*, IV(2):133–143, 1978.
- [7] C. E. Alchourrón y E. Bulygin. *Sobre la existencia de las normas jurídicas*. Oficina latinoamericana de investigaciones jurídicas y sociales, Valencia, Venezuela, 1979.
- [8] C. E. Alchourrón y E. Bulygin. The expressive conception of norms. En R. Hilpenin, editor, *New studies in deontic logic*, pp. 95–124. Reidel, 1981.
- [9] C. E. Alchourrón y E. Bulygin. *Análisis Lógico y Derecho*. Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- [10] C. E. Alchourrón, P. Gärdenfors y D. Makinson. On the logic of theory change: partial meet contraction and revision functions. *The Journal of Symbolic Logic*, 50:510–530, 1985.
- [11] C. E. Alchourrón y D. Makinson. Hierarchies of regulations and their logic. En R. Hilpenin, editor, *New studies in deontic logic*, pp. 125–148. Reidel, 1981.
- [12] R. Alexis. *Teoría de los derechos fundamentales*. Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1997.
- [13] L. E. Allen. Una guida per redattori giuridici di testi normalizzati. *Informatica e diritto*, 1:61–114, 1979.

- [14] L. E. Allen. Toward a normalized language to clarify the structure of legal discourse. En A. A. Martino, editor, *Deontic Logic, Computational linguistics and legal Information Systems*, pp. 349–408. North-Holland, 1982.
- [15] M. Atienza. *Sobre la analogía en el Derecho. Ensayo de análisis de un razonamiento jurídico*. Cuadernos Cívitas, 1986.
- [16] M. Atienza. Sobre los límites del análisis lógico en el derecho. *Theoria*, VII(16-17-18):1007–1018, 1992.
- [17] M. Atienza. *Las razones del Derecho. Teorías de la argumentación jurídica*. Centro de Estudios constitucionales, 1997.
- [18] M. Atienza y J. Ruiz Manero. *Las piezas del Derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*. Ariel, 1996.
- [19] M. Atienza y J. Ruiz Manero. Seis acotaciones preliminares para una teoría de la validez jurídica. *Doxa*, 26:719–735, 2003.
- [20] Z. Bankowski, I. White y U. Hahn, editores. *Informatics and the Foundations of Legal Reasoning*. Kluwer, 1995.
- [21] J. P. Úbeda, J. M. Lorente y J. Alcolea. Representación en programación lógica de agentes razonadores. En E. Casaban, editor, *XIIIe Congrès Valencià de Filosofia*, pp. 133–153. Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, 2001.
- [22] C. Bernal Pulido. Estructura y límites de la ponderación. *Doxa*, 26:225–238, 2003.
- [23] J. Brown y R. Suszko. *Abstract Logics*. Dissertationes Mathematicae CII, Wroclawska Drukarnia Naukowa, Poland, 1973.
- [24] M. De Rijke. A system of dynamic modal logic. *Journal of Philosophical Logic*, 27:109–142, 1996.
- [25] R. Fagin, J. Y. Halpern, Y. Moses y M. Y. Vardi. *Reasoning about knowledge*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995.
- [26] K. Freeman y A. M. Farley. A model of argumentation and its application to legal reasoning. *Artificial Intelligence and Law*, 4:163–197, 1996.
- [27] D. M. Gabbay. *Labelled Deductive Systems*. Oxford University Press, 1996.
- [28] D. Gonzalez Lagier. Buenas razones, malas intenciones (sobre la atribución de intenciones). *Doxa*, 26:635–685, 2003.
- [29] P. Gärdenfors. *Knowledge in Flux: Modeling the Dynamics of Epistemic States*. MIT Press, Cambridge, 1988.
- [30] P. Gärdenfors, editor. *Belief revision*. Cambridge University Press, 1992.
- [31] GRETEL, editor. *La forma de las leyes. Diez estudios de técnica legislativa*. Bosch, 1985.
- [32] A. J. Grove. Naming and identity in epistemic logics. Part II: a first-order logic for naming. *Artificial Intelligence*, 74:311–350, 1995.
- [33] A. J. Grove y J. Y. Halpern. Naming and identity in epistemic logics. Part I: The propositional case. *Journal of Logic and Computation*, 3(4):345–378, 1993.
- [34] R. V. Guarinoni. Después, más alto y excepcional. criterios de solución de incompatibilidades normativas. *Doxa*, 24:547–558, 2001.

- [35] J. Hage. A model of legal reasoning and a logic to match. *Artificial Intelligence and Law*, 4:199–273, 1996.
- [36] J. Hage. *Reasoning with rules*. Kluwer, 1997.
- [37] J. Hage. *Studies in Legal Logic*. Conjunto de borradores de textos que pueden conseguirse en "http://www.rechten.unimaas.nl/metajuridica/hage/Legal_Logic.htm", 200*.
- [38] J. Hage y H. B. Verheij. The law as a dynamic interconnected system of states of affairs: a legal top ontology. *International Journal Human-computer Studies*, 51:1043–1077, 1999.
- [39] J. Y. Halpern y Y. Moses. Knowledge and common knowledge in a distributed environment. *Journal of the ACM*, 37(3):549–587, 1990.
- [40] J. Y. Halpern y Y. Moses. Reasoning about common knowledge with infinitely many agents. *Proceedings of the 14th IEEE Symposium on Logic in Computer Science*, pp. 384–393, 1999.
- [41] P. M. Hill y J. W. Lloyd. *The Gödel Programming Language*. MIT Press, 1994.
- [42] G. Kalinowski. *Introducción a la lógica jurídica. Elementos de semántica jurídica, lógica de las normas y lógica jurídica*. Eudeba, 1973.
- [43] H. Kelsen. *Teoria generale delle norme*. Giulio einandi editore, Torino, 1985. Traducción de M. G. Losano.
- [44] U. Klug. *Lógica jurídica*. Temis, Bogotá, 1990.
- [45] R. Kowalski y F. Sadri. An agent architecture that unifies rationality with reactivity. En www.lp.doc.ic.ac.uk/UserPages/staft/rak/rak.html, 1997.
- [46] R. Kowalski y F. Sadri. From logic programming to multi-agent systems. En www.lp.doc.ic.ac.uk/UserPages/staft/rak/rak.html, 1998.
- [47] I. Levi. *The Enterprise of Knowledge*. MIT Press, Cambridge, 1980.
- [48] A. R. Lodder. *DiaLaw - On legal Justification and Dialogical Models of Argumentation*. Dordrecht, Kluwer, 1999.
- [49] H. Prakken. *Logical Tools for Modelling Legal Argument, A Study of Defeasible Reasoning in Law*. Dordrecht, Kluwer, 1997.
- [50] H. Prakken y G. Sartor. Argument-based extended logic programming with defeasible priorities. *Journal of Applied Non-classical Logics*, 7:25–75, 1997.
- [51] P. Salvador Coderch. Las remisiones. En GRETEL [31], capítulo VIII, pp. 221–241.
- [52] R. E. Susskind. *Expert System in Law. A Jurisprudential Inquiry*. Clarendon Press, 1987.
- [53] A. Tarski. Über einige fundamentale Begriffe der Metamathematik. *Comptes Rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, 23:22–29, 1930. Traducción "On some fundamental concepts of metamathematics" en Tarski, A.: *Logic, Semantic, Metamathematics*, Oxford, 1956, 30–37.
- [54] A. Tarski. Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften. i. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 37:361–404, 1930. Traducción "Fundamental concepts of the methodology of the deductive sciences" en Tarski, A.: *Logic, Semantic, Metamathematics*, Oxford, 1956, 60–109.

- [55] A. Tarski. Grundzüge des Systemenkalkül, erster teil. *Fundamenta Mathematicae*, 25:503–526, 1935. Traducción “Foundations of the calculus of systems” en Tarski, A.: *Logic, Semantic, Metamathematics*, Oxford, 1956, 342–364.
- [56] A. Tarski. Grundzüge des Systemenkalkül, zweiter teil. *Fundamenta Mathematicae*, 26:283–301, 1936. Traducción “Foundations of the calculus of systems” en Tarski, A.: *Logic, Semantic, Metamathematics*, Oxford, 1956, 364–383.
- [57] A. Tarski. *Logic, Semantic, Metamathematics*. Oxford, 1956.
- [58] J. Van Benthem. Logic and the flow of information. En D. Prawitz, B. Skyrms y D. Westerståhl, editores, *Proceedings of 9th ILMPS*. North-Holland, 1990.
- [59] G. H. von Wright. Deontic logic. *Mind*, pp. 1–15, 1951.
- [60] D. N. Walton. *Legal argumentation and evidence*. The Pennsylvania State University Press, 2002.
- [61] D. S. Warren, editor. *Logic Programming. Proceedings of the Tenth International Conference on Logic Programming*. MIT Press, 1993.

LA REFLEXIÓN SOBRE EL CUERPO COMO ARMA DE EXCLUSIÓN, LA NECESIDAD DE UN NUEVO LENGUAJE

María Eugenia García Sottile

megsef@yahoo.es

Abstract: In our days the theoretical body seems to hidden the multiplicity of the real bodies; the poor, the disabled, the ill, the other... bodies. Could be the language a link to the plural body?

Keywords: bodies, embodiment, language, body image, abnormal, stereotypes.

LA reflexión o la reacción ante la marginalidad, la exclusión / la integración, la inclusión..., van ganando espacio en las agendas académicas, políticas o educativas de nuestros días. Los matices que se dan a la diversidad a veces parecen opacar la presencia “en carne viva” de las personas que quedan en el estante de “los otros” a la espera de diálogos de auténtica comunicación. El cuerpo, en nuestros días cercado por su propia imagen, pone de manifiesto los discursos y lo que por detrás de las palabras también constituyen discursos de aceptación o rechazo del otro como otro-legítimo. En la filosofía de fines de s. xx encontramos los discursos relacionados al cuerpo que han atravesado los estudios culturales de cariz más crítico,

“Si pudiéramos sintetizar en tres palabras la reflexión filosófica del siglo xx, sin duda ella serían: cuerpo, otro y tiempo. Los problemas de género, de multiculturalismos, de deconstrucción, de globalización, neotribalismo, y tantos otros, son variables muy importantes de estos conceptos. Pensar la cultura y la sociedad contemporánea desde ellos, significa asumir un descentramiento del sujeto y de la conciencia [que] tiene que ver con la posibilidad de asumir el problema de la diferencia como el problema de nuestra época.”¹

Ese descertamiento, se hace necesario para abordar la diferencia, es la vía para romper los modelos dominantes del dualismo, impregnado en el lenguaje, enraizado en la concepción del mundo que este describe.

“Problema de la escritura: se necesitan absolutamente expresiones inexactas para designar algo exactamente. Y en absoluto porque habría que pasar por ellas, en absoluto porque sólo se podría proceder por aproximaciones (...) No invocamos un dualismo más que para rechazar otro. No nos servimos de un dualismo de modelos más que para llegar a un proceso que rechazaría todo modelo.”²

¹ José Luis Barrios, “El asco y el morbo: una fenomenología del tiempo”, *Fractal* n° 16, enero-marzo, año 4, volumen V, pp. 41-60, 2000.

Gilles Deleuze, tomando una imagen de Proust, proponía la emergencia de una *lengua extranjera* dentro de la propia lengua, no un idioma diferente o recuperado, sino un *devenir-otro* de la lengua, que permita escapar al poder dominante de esa lengua mayor; que permita ver y oír través de las palabras y entre las palabras. Deleuze insistía en la fórmula de Beckett: *horadar agujeros para ver y oír lo que se oculta detrás* del lenguaje.³ Esta exploración del lenguaje dispara un movimiento, un tipo de desplazamiento nómada,⁴ resistente, que intenta salir del marco del dualismo, en el que la diferencia se organiza en jerarquías. Es por el dualismo que la diferencia alimenta el estigma y la exclusión. En cambio, un pensamiento/lenguaje nómadico recupera la diferencia sin jerarquías, la diferencia sin concepto, la diferencia que se expresa como diversidad. Un pensamiento/lenguaje nómadico crea nuevas formas de pensar (*conceptos*); nuevas formas de ver y escuchar (*perceptos*); y nuevas maneras de experimentar (*afectos*).⁵ Si además tenemos en cuenta que, en confluencia con la filosofía, es en el marco de las concepciones y expresiones artísticas donde encontramos la exploración más diversa y más comprometida en torno a la corporalidad; se hace entonces necesario el entrenamiento en un lenguaje plurívoco, flexible, que nos permita comprender y dialogar con estos conceptos-contextos complejos. Es, ante la necesidad de explorar alternativas de construir y deconstruir los sentidos que surgen alrededor del cuerpo, que nace el intento de buscar un lenguaje que pueda tocar el cuerpo.

“Se busca tocar una realidad más profunda de sentido, con el propio cuerpo. ¿Será ese el significado de la experiencia de la palabra? ¿Un cuerpo que tocar en la más profunda soledad?”⁶

Aunque en la era de la información esta no es la posición más habitual; más bien abundan los discursos asépticos (a la presencia del otro). Este discurso formulado desde la practicidad de la corrección política, finalmente es el mismo que promovió los estereotipos de la marginalidad y las justificaciones pretendidamente científicas de la fisiognomía, algo que parece tan anecdótico pero que sigue vigente en la presentación del cuerpo en la cultura del espectáculo.

CUERPO Y ORGANISMO, LA CONFUSIÓN DEL NOMBRE

Cada día transitamos, nombramos, desafiamos el misterio que se arraiga en el cuerpo;⁷ que atraviesa, y que al mismo tiempo atrapa y rechaza al organismo. Aún ante la evidencia de esta complejidad el pensamiento racional y positivo ha equiparado organicidad y corporeidad. Por esto, investigadores y creadores desde diversas disciplinas han construido y recreado conceptos para expresar eso otro que es cuerpo sin ser sólo organismo.

² Deleuze, G. & Guattari, F.: *Rizoma*, Coyoacan, Ediciones Coyoacan, 1998, p. 33.

³ Deleuze, G.: *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 9.

⁴ Deleuze, G. & Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1999 y López Gil, M.: *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer*. Buenos Aires, Biblos, 1999.

⁵ Deleuze, G.: *Op. cit.*, 1996, pp. 124, 260.

⁶ Vilela, E.: “Cuerpo escritos de dolor”, en *Revista Complutense de Educación*, *op. cit.*, p. 84.

⁷ “Parecería que el cuerpo no se cuestiona. Pero, a menudo, la evidencia es el camino más corto del misterio.” Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 8.

Estos intentos de descifrar en el cuerpo como encarnación de un *significante fluctuante*⁸ promueve nuevas relaciones entre diferentes áreas de conocimiento y expresión.

Michel Bernard es uno de los autores que marca la diferencia entre organismo y cuerpo, y aun más específicamente entre cuerpo y corporeidad, pues entiende que el término cuerpo ha sido ya absorbido por el organismo.

*“Reconocido y presentado generalmente como sinónimo legítimo de ‘cuerpo’ el término ‘organismo’ suscita y funda las explicaciones científicas, las justificaciones y los discursos ideológicos, metafísicos, éticos o religiosos con carácter dogmático y místico.”*⁹

Ni siquiera un término equivalente a cuerpo existe en todas las lenguas, en todas las culturas. *Eso*, que entendemos como la confirmación de la realidad –o que quizás porque duele lo asignamos a la presencia irrefutable de la realidad– visto en un contexto cultural amplio y diverso se manifiesta como una conformación de nuestra cultura y no como un universal. Por ejemplo, Michel Bernard señala algunas lenguas orientales, y pone como ejemplo el idioma chino, donde no existe un término para la “sustancia” sino sólo para “sus” estados. Es interesante relacionar esta referencia con el hecho de que algunas lenguas de pueblos originarios de América (quechua, aimara) también expresan los conceptos sin sustantivos, sino desde la acción que les es inmanente. También Octavi Fullat hace referencia a la tradición hebrea, no hay un cuerpo aislado del *hombre (adam)*, ya que la lengua hebrea sólo nombra “lo que existe” no tiene un nombre para algo inexistente puesto que nadie vio nunca un cuerpo.¹⁰

Lejos del organismo será el cuerpo del que se habla quizás el que nos puede dar la ilusión de una unidad de sentido.

*“El significante lingüístico –sonoro o bien escrito– avanza pegado e intrincado al significado: el lenguaje humano no es cosa del ‘cuerpo-objeto’, sino del ‘cuerpo-vivido’ o ‘cuerpo-propio.’”*¹¹

E. Cassirer propuso que el lenguaje tiene la función de otorgar al mundo en el que vivimos una estructura simbólica, que al nombrar algo introducimos un primer factor de constancia en una multiplicidad sensorial variable al infinito.¹²

Podemos encontrar numerosos ejemplos en diferentes culturas donde se revelan múltiples posibilidades de un cuerpo que va de *entidad a devenir*, conceptos que pueden ser rastreados en estudios antropológicos con relación a culturas “tradicionales” en las que no hay diferenciación entre el cuerpo, el individuo. Pero no basta una división entre tradiciones y modernidad, que hasta puede resultar en una visión romántica y etnocéntrica. Estas referencias, más bien, nos pueden servir para dirigir la atención al estatuto actual del cuerpo en nuestras sociedades occidentales, donde se ha escindido de los otros-cuerpos y del entorno.

⁸ Le Breton, íd., p. 161.

⁹ Bernard, M.: *De la création choéographique*, París, Centre national de la danse, 2001, p. 25.

¹⁰ Como dice Le Breton –de hecho se ven hombres y mujeres, pero no se ven cuerpos. En: Le Breton, D.: *Antropología del cuerpo y modernidad*, op.cit., p. 23. *Sociología del cuerpo*, op.cit., p. 35.

¹¹ Fullat O.: “Me siento cuerpo”, en Pastor Padrillo, J. (editor): *La presencia del cuerpo en la escuela. Actas del XX Congreso Nacional ‘Educación Física y Universidad’*, Guadalajara, Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2002, p. 73.

¹² Cassirer citado por Sami-Ali, M.: *Cuerpo real, cuerpo imaginario. Para una epistemología psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1979, p. 61.

CUERPO Y ORGANISMO, LAS IMPOSICIONES DEL DUALISMO

El modelo tradicional de cuerpo arrastra, como afirma Michel Bernard, con presupuestos de una tradición teológico-metafísica que lo carga de consecuencias. El triunfo del proyecto técnico científico del capitalismo ha investido e invadido al cuerpo. Y los discursos y la imaginería social de este modelo capitalista han conformado y normalizado nuestra experiencia cotidiana.¹³ Vale tener presente las críticas de Gilles Deleuze quien ha insistido enfáticamente en la necesidad de rebatir el dualismo. Porque no es una metáfora que se limita a pensar el cuerpo como una máquina artificial. Para Deleuze, el dualismo nos conduce a todas las sumisiones y de la forma más hipócrita; dividiendo al sujeto en dos: sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, diciéndonos: “*usted accederá al mando en la medida en que se someta a un orden del que no es el sujeto sin ser también el legislador*”.¹⁴ Una vez más nos encontramos ante la dicotomía impuesta al cuerpo cuando en su forma simbólica se convierte en el portador de las expresiones de lo legitimado (el esfuerzo, la higiene; la productividad) y de las expresiones de lo repudiado (la enfermedad o la discapacidad designada como error; finalmente la *inadecuación de lo a-normal*).

EL BORRAMIENTO NATURALIZADO DEL CUERPO

Es en esa cultura moderna –desarrollada desde la ciencia cartesiana– alrededor de la cual se establece *el borramiento naturalizado* del cuerpo. Todo lo que se perciba *ajeno* a lo que la norma impone (como la presencia física de la persona con una discapacidad) implica una imagen subversiva a ese borramiento; lo rompe. Recuerda la evidencia inevitable de la fragilidad humana. El cuerpo debe pasar desapercibido y quedar diluido en el ritual de sus etiquetas.¹⁵ Si el orden se rompe debe ser re-organizado en el sistema y si no cumple lo normado, lo normal, se lo patologiza, psicologiza, se lo encauza en un tratamiento experto, controlado y personal. Se absorbe y se anula la diversidad.

CUERPO COMO REFERENTE SIMBÓLICO

El cuerpo en tanto referente simbólico define una manera particular de lo corpóreo. Mary Douglas propone que, así como todo puede simbolizar al cuerpo, el cuerpo, por la misma razón puede simbolizar todo lo demás.

En el simbolismo atribuido al cuerpo conviven, desde antiguo, grandes tradiciones que comparten más puntos de contacto en sus efectos, que aparentes diferencias en su forma. Tradiciones que se mantienen siempre vigentes. De una parte, una concepción que se fundamenta en una imagen de orden superior y organizador de los elementos individuales, a partir de ese orden el ser humano es enraizado en un sistema que lo incluye y lo controla.

¹³ Bernard, M.: *Op. cit.*, p. 20.

¹⁴ Deleuze, G.: “Dualismo, monismo y multiplicidades” curso del 26/03/73.

¹⁵ Le Breton, D.: *Sociología del cuerpo, op. cit.*

“La imagen del cuerpo es una imagen de uno, nutrida con los materiales simbólicos que tienen existencia en otro lado y que cruzan al hombre en un tejido cerrado de correspondencias. El cuerpo no se distingue de la persona y las mismas materias primas entran en la composición del hombre y de la naturaleza que lo rodea.”¹⁶

Esta posición no es ajena, finalmente, a una sistematización *organista u organizacional*, que equipara en su lógica: el cuerpo, el organismo, la organización social, la organización política, y todo lo que necesite ser controlado. Las tradiciones holísticas han estado muy conectadas a ciertas visiones particulares de la metáfora médica, pues apelan a un orden donde muchas veces se equipara salud con mérito.

Por otra parte, el poder simbólico del cuerpo puede ser percibido como un factor de constancia, de esta reflexión surge un cuerpo que se construye como un lugar plural,¹⁷ un lugar donde se cruzan significantes sociales, culturales y científicos que llevan al mismo tiempo, a la imagen de las sociedades, a la imagen de los individuos. Un cuerpo que para Eugénia Vilela se superpone al *centro del conocimiento y la verdad*,

“el cuerpo, precisamente en cuanto forma simbólica, surge como una forma de recepción, de organización y de objetivación de la diversidad dada en la experiencia.”¹⁸

CUERPO COMO ESPACIO PLURAL

La pluralidad que asume Vilela, admite una *deconstrucción del diámetro significativo del cuerpo* y no limita su expresión a una forma organizada y objetiva, en fin, a una forma ordenada y normalizada. Esta percepción-afección nos permite rastrear a través de la presencia de lo diferente, *eso* que rompe la regularidad establecida de las percepciones. En la obra de Michel Bernard también aparece con intensidad una visión que rescata la propuesta de un espacio plural y relacional,

“nosotros no vivimos nuestra relación con nosotros mismos, con los otros y con mundo más que a través de nuestra historia a la vez colectiva e individual, cultural y pulsional. De este modo, la categoría de cuerpo regla y gobierna, por sus implicaciones, la complejidad, la contingencia y la fugacidad aparente de nuestra vivencia [aun la] más trivial.”¹⁹

Si a esto sumamos las concepciones de Gilles Deleuze y Felix Guattari, que están muy presentes en la obra de Bernard, podremos abrir una perspectiva que enfoque la corporeidad a través de la complejidad, de la diversidad y de las intensidades.

La intención de repensar lo corporal como espacio plural propicia una construcción que desafíe la dualidad propiciada por el paradigma occidental de la racionalidad técnico-científica. En esta pluralidad no sería irreconciliable el tratamiento del cuerpo como objeto de conocimiento con la experiencia existencial del sujeto. Lecturas del

¹⁶ Le Breton, D.: *Sociología del cuerpo*, op. cit., p. 32. Esto se manifiesta en el punto de vista de la primacía del cuerpo-imagen, de la mirada del ojo-cámara y puede ser extensivo a múltiples modos de creación “se produce una coincidencia muy significativa entre la disolución del dominio de una única óptica en la pintura, una constrictiva autoría y punto de vista en la literatura y el surgimiento de un perspectivismo consciente de sí en el pensar filosófico.” López Gil, M.: *Op. cit.*, p. 93.

¹⁷ Vilela, E.: *Cuerpos escritos de dolor*, *Revista Complutense de Educación*, vol. 11, n° 2, pp. 83-104, 2000.

¹⁸ Vilela, E.: *Íd.*, p. 85.

¹⁹ Bernard, M.: *Op. cit.*, p. 20.

cuerpo, que responden: la una, al cuerpo organismo/organización y la otra, al cuerpo vivido como angustia, como muerte, como nacimiento, como olvido.²⁰ No ha de bastar entonces que, escapando de la máquina cartesiana se refugie en un puro cuerpo-texto. Sino más bien, que por la superposición de los enfoques, se sumerja en un proceso de complejización. Extrapolando una imagen de Deleuze y Guattari (la hibrys) podríamos decir que cada constructo de cuerpo colisiona, se rompe y se mezcla con otros, complejizando la nueva emergencia.

NO HAY CONCEPTO [DE CUERPO] SIMPLE

Sobre el concepto de cuerpo debemos atender a dos aspectos esenciales: la polisemia del propio término *cuerpo* y la articulación del término cuerpo dentro de las formulas conceptuales que definen modelos.

Esto lo podemos analizar a partir del concepto de *concepto* que desarrollan Gilles Deleuze y Félix Guattari, porque nos es válido para entender qué es y cómo se construye un concepto determinado.

*“No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos. (...) Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales. (...) No existen conceptos de un componente único. (...) Tampoco existe concepto alguno que tenga todos los componentes, puesto que sería entonces pura y sencillamente un caos (...). Todo concepto tiene un perímetro irregular definido por la cifra de sus componentes. (...) el concepto es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario. Sólo cumpliendo esta condición puede salir del caos mental, que le acecha incesantemente, y se pega a él para reabsorberlo.”*²¹

A continuación y a modo de ejercicio, proponemos re-escribir esta definición de Deleuze y Guattari, aplicándola al concepto particular de cuerpo. Esto nos ayudará a referir la conformación de la *corporalidad como constructo*. Sobre el texto citado, entonces, anexamos entre corchetes las referencias a la noción de cuerpo.

“No hay concepto [de cuerpo] simple. Todo concepto [de cuerpo] tiene componentes, y se define por ellos [componentes históricos, culturales, biológicos, lingüísticos...] Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales. No existen conceptos [de cuerpo] de un componente único [sólo cuerpo como organismo, sólo cuerpo como significante social, etc.] Tampoco existe concepto [de cuerpo] que tenga todos los componentes, puesto que sería entonces pura y sencillamente un caos (...). [Cada disciplina se centra en un área y lo encuadra en su metodología de trabajo. Aunque tengan puntos en común el cuerpo que estudia el médico no es equivalente al que sale a escena o el cuerpo que analiza el sociólogo no es idéntico al que expone el artista plástico...]. Todo concepto [de cuerpo] tiene un perímetro irregular definido por la cifra de sus componentes [y por la multiplicidad de miradas, de posibilidades –de potencialidades– que abarca. Por la conjunción de lo común y lo diverso que encarna] (...) el concepto [de cuerpo] es una cuestión de articulación, de repartición, de intersección. Forma un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario. Sólo cumpliendo esta condición puede salir del caos mental, que le acecha incesantemente, y se pega a él para reabsorberlo.”

²⁰ Vilela, E.: Íd.

²¹ Deleuze, G. & Guattari, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 21.

Cada concepto de cuerpo es como una pieza dentro de un caleidoscopio, puede ocupar un lugar diferente cada vez (el cuerpo de la medicina, el cuerpo del artista, el cuerpo en la escuela) y en cada nueva relación ira conformando una discursividad diferente. Esta relación es siempre dinámica y expresa la variabilidad del cuerpo y su variabilidad lingüística, las que están profundamente conectadas a las interpretaciones sociales que se le asigna a la corporalidad. Las conceptualizaciones que recaen sobre el cuerpo han sido de central importancia para generar definiciones de peso social e imponer limitaciones construidas artificialmente a través del lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRIOS, J. L.: "El asco y el morbo: una fenomenología del tiempo", *Fractal*, n° 16, enero-marzo, año 4, volumen V, pp. 41-60, 2000.
- BERNARD, M.: *De la création choéographique*, París, Centre national de la danse, 2001.
- BRAIDOTTI, R.: *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- DELEUZE, G.: "Dualismo, monismo y multiplicidades" curso del 26/03/73.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- DELEUZE, G.: *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F.: *Rizoma*, Coyoacan, Ediciones Coyoacan, 1998.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- DESCARTES, R.: *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1990.
- DOUGLAS, M.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo Veintiuno de España editores, 1973.
- FULLAT, O.: "Me siento cuerpo", en Pastor Padrillo, J. (editor) *La presencia del cuerpo en la escuela*. Universidad de Alcalá - Servicio de publicaciones, 2002.
- KAMINSKY, G.: *Guattari. Cartografías del deseo*, Bs. As., La marca, 1995.
- LE BRETON, D.: *Antropología del cuerpo y modernidad*, Bs. As., Nueva Visión, 2002.
- LE BRETON, D.: *Sociología del cuerpo*, Nueva Visión Editorial, 2002.
- LÓPEZ GIL, M.: *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer*. Bs. As., Biblos, 1999.
- MATURANA, H. & NISIS, S.: *Formación humana y capacitación*, Santiago, Dolmen, 1997.
- SAMI-ALI, M.: *Cuerpo real, cuerpo imaginario. Para una epistemología psicoanalítica*, Bs. As., Paidós, 1979.
- VILELA, E.: Cuerpos escritos de dolor, *Revista Complutense de Educación*, vol. 11, n° 2, pp. 83-104, 2000.
- VILELA, E.: *Do corpo equívoco*, Braga-Coimbra, Anguls Novus, 1998.

EL CUIDADO DE LA LIBERTAD COMO DESCUIDO DE LA VERDAD: UNA CRÍTICA INTERNA AL NEO-PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

David Mateu Alonso
Vicente Raga Rosaleny

Abstract: The purpose of our paper is to challenge the whole Rortyan proposal about the role of philosophy in modern society by pointing out one dogma of his position: his claim about the gap between the public and the private sphere that is defined by the exclusivity of truth to the latter. We will develop the argument of this paper in the following topics: 1) Rorty's refusal of the public role of philosophy implies an inability to answer and criticize dangerous politics and 2) his conception of truth and reason devalues the critical role that philosophy had in the public sphere according to traditional pragmatism. All these topics will be linked to the problem of justification, skepticism and their consequences in political and moral philosophy. Our last point will be to show the link between the Rortyan and the Romantic concept of irony.

Keywords: neo-pragmatism, truth, freedom, reason, liberalism.

I

UNO de los máximos representantes del neo-pragmatismo sería Richard Rorty y su “redescripción” de la verdad como eficaz o útil, contingente y holista, una de las más significativas en el panorama filosófico contemporáneo, con el que, en algún sentido, pretende romper. Pero su posición meta-filosófica supuestamente heredada de la de los pragmatistas norteamericanos clásicos,¹ pese a sus pretensiones de rechazar el discurso

* Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement. Universitat de València. Becario de investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia (AP-2004-1762). E-mail: joan.mateu@uv.es. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Cultura y civilización: el contexto intelectual del primer Wittgenstein” (HUM2005-04665/FISO).

** Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement. Universitat de València. *Phrónesis-analytic philosophy group*. Becario de investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia (AP-2004-0353). E-mail: vicente.raga@uv.es. Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto de investigación “Creencia, motivación y verdad” (BFF2003-08335-C03-01).

¹ Ciertamente, por ejemplo, Peirce habría formulado siguiendo a Bain la concepción de la creencia como hábito o herramienta para obtener lo que queremos, lo que parecería acercarse a la “redescripción” rortiana de la verdad como utilidad (véase Rorty, 1990: 640, aunque la formulación no es exacta, como puede comprobarse acudiendo a “The Fixation of Belief” de Peirce y también Rorty, 1996: 19ss). Sin embargo, como señala Susan Haack en su “Two Fallibilists in the Search of Truth” difícilmente la satisfacción que se obtendría al alcanzar la creencia que pensamos que es verdadera puede identificarse de manera directa con tal noción de eficacia, máxime si tenemos en cuenta la definición de verdad que Peirce nos da en su “How to make our Ideas clear”: aquella opinión en la que coincidirán quienes utilizan el método científico, en tanto que éste está constreñido por las cosas reales (es decir, una noción de verdad como correspondencia, donde la satisfacción vendría dada por la estabilidad de la creencia a que llevaría el falibilista y realista método científico). No en vano rechaza tal definición de verdad Rorty (Rorty, 1991: 102) y en su adscripción a la tradición del pragmatismo norteamericano son William James y Dewey, los autores que más reiteradamente nombra y cita.

de la Filosofía con mayúsculas, en tanto que dogmática, parecería recaer en algunas de las consecuencias del dogmatismo del que pretende distanciarse. El objetivo de nuestra comunicación será señalar al menos una de esas “recaídas metafísicas”, poniendo de este modo en cuestión la entera propuesta rortiana, ya que estaríamos hablando de una de las características más relevantes del “sistema” rortiano: la escisión operada entre esfera pública y esfera privada como consecuencia de la separación entre libertad y verdad. Haciéndolo explícito pretendemos mostrar alguno de los límites internos y externos del giro neo-pragmatista que Rorty habría abanderado.

Cabe, pues, para empezar, insistir en que las “notas” que caracterizarían el “concepto” de verdad al modo rortiano serían las de contingencia, anti-universalismo o ausencia de un léxico último, utilidad o eficacia, perspectiva holista y limitación a la esfera privada, a la creación de uno mismo al modo nietzscheano.² Frente, pues, a las pretensiones de los metafísicos (y aquí Rorty da cuenta de una descuidada, por excesivamente general y al mismo tiempo interesadamente selectiva, historia de la filosofía).

Es decir, que en el relato de Rorty la verdad ya no consistiría en una adecuación entre un mundo o realidad más allá del lenguaje, y un yo asimismo previo a la enunciación, mundo y yo caracterizados como atemporales, universales, profundos, esenciales (el yo como abreviatura de la naturaleza humana, lo divino en nosotros, y el mundo como unicidad y totalidad, lo divino fuera de nosotros). En lugar de la tradicional división entre sujeto y objeto, con el lenguaje como tercero, medio de representación o expresión, que sería correcto o incorrecto, recibiría un valor de verdad falso o verdadero, en función de su adecuación a ese mundo y a ese sujeto, los diversos léxicos alternativos serían comprendidos como herramientas, más o menos eficaces para según qué tareas (tareas que se definirían en el momento de constituirse tales léxicos, no antes, ni separadamente). De este modo, en ausencia de instancias esenciales y de un super-léxico que subsumiera todos los existentes, la historia de nuestros diversos lenguajes sería la de una suma de contingencias y, desde una perspectiva holista, la de un conjunto de arbitrariedades (ya que tal perspectiva permitiría ver los juegos de lenguaje alternativos como todos en cuyo seno cabrían valores de verdad, sin que existiera un criterio de verdad externo, más allá de la eficacia, que permitiera elegir entre ellos cuando entraran en conflicto).

Y de aquí se derivaría la problemática consecuencia del neo-pragmatismo señalada: si “conocer la verdad” puede redesccribirse, en el caso del conocimiento de uno mismo, ya no como conocimiento de la “naturaleza humana” común, ausente en la propuesta de Rorty, sino como “creación de uno mismo”, y no existiendo un punto de vista externo a los diversos léxicos, al “léxico último” con el que cada uno narraría la historia de su propia vida, que no fuera particular y transitorio, deberían reconducirse todos los discursos sobre la verdad al ámbito de lo privado y subjetivo. Quedarían así escindidas esfera privada, consagrada a la creación de uno mismo, a su perfeccionamiento completamente subjetivo, y esfera pública, en la que lo primordial sería la libertad, en el seno de nuestra tradición liberal (la de los países occidentales avanzados, especialmente Estados Unidos) y entendida en términos principalmente negativos,³ de habilitación de espacios en los que cada uno pudiera desarrollar su esfera privada de intereses, su “verdad”, sin ser obstaculizado por ningún otro.

² Seguimos aquí la famosa obra de Rorty *Contingence, Irony and Solidarity* (1991: 29ss).

³ Véase Berlin 1969: 167, que contiene una clara definición de la noción de libertad negativa.

Defender nuestra tradición, no sería, en este sentido, cuestión de una fundamentación teórica, sino que la “verdad” en cada momento sería el resultado de los combates entre contendientes libres en la arena pública. De hecho los teóricos, con sus ansias de generalidad, búsqueda de esencias, de realidad y léxico último detrás de las apariencias y contingencias, con sus discusiones en torno a la verdad, en nada habrían contribuido a constituir la esfera pública del modo en que la propone Rorty. Habría sido más bien una tradición ajena a la metafísica, como es la de la sabiduría de la novela,⁴ y sus propuestas concretas de léxicos particulares, contingentes, flexibles, la que más podría haber contribuido al debate y deliberaciones políticas, así como a adquirir conciencia de la contingencia de nuestros lenguajes y yoes, y, por lo tanto, al magisterio de los ironistas liberales que constituirían el grueso de nuestras sociedades (o al menos esa sería la esperanza liberal de Rorty).

Éste es uno de los dogmas, como mostraremos a continuación, del neo-pragmatismo, en los términos en que ha sido expuesto en las obras principales de Richard Rorty y que, en tanto que afecta a su lectura del pragmatismo, merece una consideración más detallada por nuestra parte. A su crítica dedicaremos nuestra comunicación.

II

En el apartado anterior, concluíamos con una referencia a los ironistas liberales rortianos y ahora empezaremos centrándonos en alguno de los límites de la ironía: en vez de considerarse como un elemento de crítica y condición de posibilidad del progreso en la discusión de la humanidad, tan cara a Rorty, la ironía puede derivar en cinismo, entendido éste como una justificación del estado de cosas, como un placentero estancamiento en los límites de la propia comunidad, aunque ésta sea capaz de incrementar la calidad de la autocreación de una elite intelectual.⁵ A fin de cuentas, el peligro del neopragmatismo de Rorty consiste en la naturaleza del etnocentrismo que plantea.⁶

Sin embargo, esta consecuencia práctica, al nivel de la filosofía social está íntimamente vinculada a su concepción de la verdad, en definitiva a su epistemología: si la verdad sufre el proceso deflacionista de un coherentismo radical, como el que pretende Rorty, se hace difícil obtener un criterio para distinguir entre la argumentación en la discusión, la persuasión y la manipulación, en la que se puede llegar a introducir la cuestión de la tortura y la crueldad, tema que Rorty aborda paradigmáticamente a propósito de Orwell y también de Nabokov.⁷ La profesión de fe liberal del filósofo norteamericano se apoya en la tesis, dogmáticamente afirmada y esgrimida, según la cual “if we take care of freedom, truth will take care of itself” (Rorty, 1991: 195).

Por ello, a continuación trataremos de desarrollar las consecuencias de este dogma, sus efectos, adoptando así una perspectiva pragmatista respecto a la propia teoría

⁴ Véase Rorty 1990: 638-639, quien cita a Milan Kundera: “*The novel's wisdom is different from that of philosophy. The novel is born not of theoretical spirit but of the spirit of humor. [...] The art inspired by God's laughter does not by nature serve ideological certitudes, it contradicts them*” (Kundera, 1988: 160).

⁵ Al respecto, véase el análisis sobre Rorty que presenta Terry Eagleton en su libro *Ideología*.

⁶ La discusión con Clifford Geertz es muy reveladora sobre esta cuestión, especialmente en tanto que dos lecturas divergentes de la filosofía de Wittgenstein.

⁷ Los capítulos VII y VIII de *Contingence, Irony and Solidarity* tratan esta cuestión a partir de la redescubierta de un breve episodio de *Lolita* de Nabokov y la novela *1984* de Orwell.

ironista de Rorty y evaluar si logra sus pretensiones con los “instrumentos” que nos propone. En un primer momento (A), quisiéramos discutir el problema de las ideas de razón y verdad como conceptos normativos con una validez trascendente a su propio marco cultural de gestación, y por ello, destacaremos el vínculo entre verdad y veracidad que Rorty quiere disolver (presentando la veracidad como una “moral virtue”, sin tener en cuenta que es también a su vez una “epistemical virtue”). En segundo lugar (B), nos ocuparemos de las dificultades de la estrategia escéptica de Rorty, y no sólo de los problemas de auto-referencialidad, sino sobre todo en lo que se refiere a su dependencia de las tesis de su temido oponente realista, a su incapacidad para hacer que continúe el diálogo de la humanidad en su forma liberal que pretende fomentar.⁸

A. Racionalidad y verdad: entre trascendencia e inmanencia. Como todos los pares de términos filosóficos, el par trascendencia / inmanencia puede llevar a equívocos; sin embargo, el uso se justifica en tanto que el propio Rorty critica toda “filosofía trascendental”, especialmente aquellas como la de Habermas que pretenden llevar a cabo una extrapolación de la racionalidad y la verdad más allá de los juegos de lenguaje en los que se generaron:⁹ no habría un léxico último que permitiera el trasvase de un léxico particular a otro de sus peculiares nociones de verdad y racionalidad, en la medida en que tales nociones serían siempre relativas a ciertos léxicos.

Por su parte, Habermas considera que Rorty estaría acertado en su crítica a la epistemología realista y representacionista, pero cuestionando la aplicación del criterio de coherencia como criterio privilegiado de la verdad,¹⁰ lo que dificultaría su adhesión al pragmatismo tradicional en el que los criterios de coherencia y utilidad no estaban desligados del problema de la realidad social.¹¹ El problema en última instancia sería en qué medida el lenguaje como creación humana superaría la comunidad en la que se crea: es decir, si son compatibles el que la racionalidad y la verdad posean una validez trascendental y a la vez sean creaciones de comunidades humanas. La idea es que si la racionalidad y la verdad se entienden como hábito y praxis de una comunidad, parecería dificultarse la posibilidad de llevarlos más allá de los límites de esta comunidad: los límites de mi mundo serían los límites de mi lenguaje. Mientras que una concepción pragmatista del conocimiento y del lenguaje más bien podría validar lo contrario, esto es, que el uso y la práctica de los conceptos forjados en una comu-

⁸ De nuevo, hemos de consignar la potencia de la crítica de Eagleton en *La idea de cultura*, donde llega a afirmar que Rorty eleva su “contingencia” a universalidad y que su ironía puede degenerar en cinismo, al someter a la verdad a la estrategia deflacionista de su coherentismo radical: “La epistemología de la ilusión cede su lugar a la epistemología del cinismo” (Eagleton, 2001: 90).

⁹ Rorty hace uso de un ejemplo bastante irónico para dar cuenta de su rechazo al “momento trascendente de validez universal” habermasiano y mostrar su apego claro al contextualismo: “To say ‘I’ll try to defend this against all comers’ is often, depending upon the circumstances, a commendable attitude. But to say ‘I can successfully defend this against all comers’ is silly. Maybe you can, but you are no more in a position to claim that you can than the village champion is to claim that he can beats the world champion” (Rorty, 2000: 6).

¹⁰ Puede consultarse su interesante “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”. La defensa de Habermas de una cierta normatividad y criterios de racionalidad en la acción comunicativa, de un pragmatismo no meramente coherentista y anti-realista, se acerca a la perspectiva crítica que deseamos adoptar en este artículo (aunque nuestra propuesta se aleja del idealismo trascendental de la ética dialógica, aproximándose a ciertas tesis del darwinismo y de una filosofía de la cultura de raigambre wittgensteiniana).

¹¹ Hay numerosas declaraciones de Rorty respecto de la separación entre filosofía y política: que la política debería dejar de lado las cuestiones de fundamentación, verdad o justicia, entre otras, tradicionalmente objeto de la reflexión filosófica, chocarían con el bien conocido hecho de que “the pragmatists had made philosophy’s relevance to the whole of life and culture the cornerstone of their thinking” (McCarthy, 1990a: 356).

nidad lingüística podrían ser usados por otras comunidades, de modo que en este uso podrían falsarse, o validarse. Cuanta mayor extensión tuviera la validez de un concepto en diversas comunidades, mayor sería su justificación, y en última instancia esto apuntaría a una concepción de un uso regulativo en que todo el mundo podría hacer empleo efectivo y con sentido de un léxico conceptual. Los límites de mi lenguaje serían los límites de mi mundo.

El problema del pragmatismo de Rorty sería su coherentismo radical, pues perdería de vista el hecho que en el pragmatismo tradicional existe un criterio de falsación ínsito en la propia aplicación de los conceptos, en su constitución de los conceptos como acciones prácticas: esto es, en la práctica en la que se utilizan resultan ser correctos o no, y ello implica una pretensión de superar el contexto habitual de uso.¹² No sólo se trataría de que la racionalidad tenga un uso normativo, sino que todo uso sería normativo y correctivo de los conceptos de una tradición particular. El pragmatismo tradicional no renuncia en ningún momento a cierta pretensión de universalidad. El uso de un concepto en otros contextos distintos al de su creación ayuda a falsar, mejorar o justificarlo: acaba convirtiéndose en superfluo o reforzándose. No se trataría de un cambio de léxico al completo, sino de una revisión parcial de diversos conceptos que han ido utilizándose en juegos de lenguaje distintos: esto se puede apreciar no sólo en la historia de la ciencia, sino también en la filosofía moral y política. Sería muy poco útil desembarazarse de un léxico al completo, porque no es capaz de “describir” o dar razón de una situación concreta, más bien se trataría de ir reformándolo parcialmente, y apreciar que un modo de corrección y verificación es ponerlo a prueba en otros contextos de uso, antes que desembarazarse de él. En el caso de la filosofía moral y política, así como en la filosofía teórica, habría un principio de caridad y las diferencias de léxico no implican una divergencia radical que nos abocaría a la conversión del otro: para Rorty, la única alternativa es la persuasión, lo que no casaría muy bien con su concepción de la filosofía como la conversación de la humanidad, siempre inacabada. El hecho que la conversación sea inacabada, contingente y quizá inacabable no es óbice para que la pretensión de racionalidad transcultural sea la condición del diálogo mismo: sin suponer este punto la conversación degenera en un monólogo auto-persuasivo.¹³

La concepción del lenguaje de Rorty conlleva una cierta auto-contradicción en tanto que su uso está orientado a la supervivencia de los seres humanos (darwinismo), pues si fuera el caso que la veracidad del lenguaje se concentrara tan sólo en su coherencia dentro de una comunidad que afirmase que se puede llevar a cabo una actividad arriesgada (volar sin artefactos de ningún tipo, beber aguarrás o torturar como medio de conversación), entonces no habría manera de que su ineficacia falsara o descartara ese tipo de aseveraciones: el coherentismo radical puede asumir prácticas anti-humanas

¹² Como dice Habermas: “*The pragmatic turn pulls the rug from under this skepticism. There is a simple reason for this. In everyday practices, we cannot use language without acting. Speech itself is effected in the mode of speech acts that for their part are embedded in contexts of interaction and entwined with instrumental actions. As actors, that is, as interacting and intervening subjects, we are always already in contact with things about which we can make statements*” (Habermas, 2000: 41). Puede consultarse también, con provecho, el artículo de Vicente Sanfélix “Relativismo, verdad y crisis de la epistemología” (Sanfélix, 2005: 147-168, especialmente aquí 164-165).

¹³ Una idea central, en el trasfondo de la discusión que mantienen con Rorty Habermas, Putnam (como puede verse en Putnam, 1983: 229-247) o McCarthy, sería la de la dimensión normativa de la razón, del lenguaje, de las prácticas sociales, frente al metaescepticismo rortiano. Como dice McCarthy, “The basic move here is to locate the tension between the real and the ideal within the domain of social practice by showing how ordinary language communication is everywhere structured around idealizing, context-transcending presuppositions” (McCarthy, 1990a: 368).

y pragmáticamente rechazables, en tanto que no podrían garantizar la vida que constituía su horizonte de validez. La racionalidad y la verdad objetiva serían instrumentos clave para construir un mundo a nuestra imagen, acorde con nuestros intereses: las herramientas se adecuan a y adecuan la realidad para nosotros, son un instrumento más de supervivencia. Para ello, no hace falta asumir una racionalidad trascendental o una idea de razón como postulado ético al modo de Habermas, sino que se puede corregir el pragmatismo de Rorty apelando a su propia filiación darwinista o, mejor, pragmata de la verdad, siempre remitiendo a algo más que su coherencia.

Aunque nuestra propuesta no se reduciría a un simple darwinismo normativo, ya que es claro que la justificación de nuestras creencias no sería la de una validación meramente tecnológica e instrumental. Además, tendría que ver con el atender a otros intereses humanos, como los estéticos y religiosos que, aunque efímeros y contingentes, no pierden validez pese a que su justificación no provenga de su capacidad performativa o instrumental. Las creencias, valores y acciones guiadas por estos intereses cobrarían validez en la medida en que fueran capaces de integrarse en otros juegos de lenguaje distintos de aquellos en los que surgieron, y que quizá sí eran de tipo instrumental. Esto es, que la justificación de nuestras creencias y valores no necesariamente radicaría en su efectividad en términos de mera supervivencia, sino que esta justificación podría lograrse apelando a su capacidad de trascender los juegos de lenguaje finitos en las que surgieron y encontrar una justificación más allá de la meramente técnica o instrumental: aportarían un enriquecimiento de la experiencia personal del que en muchos casos sólo somos conscientes cuando carecemos de ellas.¹⁴

Asimismo, en el caso de la distinción entre saber y creencia, o de creencias con distintos niveles de justificación, tampoco sería necesario suponer un realismo metafísico o una fundamentación última en el discurso, es decir, unas entidades privilegiadas que funcionarían como piedra de toque de nuestras creencias. Podríamos distinguir niveles de justificación de nuestras creencias basándonos en su efectividad y capacidad de uso en diversos contextos, más allá del de su propia comunidad de habla: de hecho, esto afectaría a la distinción entre el ámbito privado y el público de Rorty, a la vez que a la consecuencia de tal distinción, esto es, a que en el ámbito público la verdad y la justificación queden supeditadas a la libertad.¹⁵ Habría un vínculo entre las creencias privadas para la auto-creación del ironista y el saber verdadero que tendría un papel en el ámbito público. Las creencias requieren una convalidación dentro de una comunidad más allá del ámbito privado, pero además pretendemos que esta validación no sea sólo comunitaria, sino que esté sostenida por su eficacia en el mundo. Incluso podría darse el caso de un rechazo intersubjetivo de una creencia particular, que sin embargo fuera eficaz y adecuada al mundo,¹⁶ con lo que esa creencia podría desarrollar su nivel de justificación epistémica en una comunidad distinta.

¹⁴ Por ejemplo, en una sociedad totalitaria como la de *1984* estos valores podrían desaparecer y ante una situación como ésta, Rorty tendría dos problemas íntimamente relacionados. Por un lado, sería incapaz de legitimar estos valores o intereses no instrumentales más allá de un círculo de intelectuales, los únicos que serían capaces de tener experiencias de auto-creación trascendentes a la mera supervivencia. Y por otro lado, una sociedad articulada en torno a valores de mera supervivencia, perdería la dimensión pública, constituida por estas experiencias: es difícil entender una sociedad civil basada en la mera supervivencia, a menos que se recurra a un poder similar al del Leviatán, con la subsiguiente pérdida de libertades propias de un liberalismo democrático.

¹⁵ Véase Rorty, Richard, 1991: 15-16, 71 y también Rorty, Richard, 1990: 634.

¹⁶ Ésta es una de las conclusiones que, contra Rorty, obtiene Conant al redescubrir *1984* de Orwell (Conant, 2000: 305-306).

En relación con el problema de la justificación epistémica, nos encontramos con la oposición que plantea Rorty entre verdad y veracidad: mientras que rechaza la verdad y sus pretensiones más allá de la mera coherencia, destaca el hecho de la veracidad como una virtud moral que todo individuo tendría que asumir en la discusión política, descartando de este ámbito la verdad. Aquí entraría en escena de nuevo la distinción entre el ámbito público y el privado, de modo que la verdad se entendería como un intento de perfeccionamiento en el ámbito privado, pero perjudicial o peligroso en el público. Sin embargo, habría que considerar que la veracidad no sólo es una virtud moral del sujeto, sino también una virtud epistémica, es decir, que estaría vinculada con la verdad y que de hecho en lugar de una tajante separación, habría una distinción gradual entre una y otra: la veracidad apuntaría hacia una pretensión de “decir la verdad”, y a su vez, la verdad sería la práctica de la veracidad en un contexto lo más amplio posible.¹⁷

En este punto, hemos de argumentar que esta conexión entre verdad y veracidad, también se da entre la libertad y la verdad, suturando la escisión entre lo público y lo privado. Incluso esto se podría aplicar a la propia filosofía de Rorty, pues su intención sería la de presentar una descripción en el ámbito público para que los intelectuales no interviniesen y abandonasen sus herramientas teóricas en dicho ámbito. Pero esto implicaría incurrir en una contradicción performativa, ya que su descripción supondría una prescripción metafilosófica. Utilizando una metáfora, Rorty sería un intelectual que desde el ágora pública pide a los filósofos “vivir escondidos” en su ámbito privado.

Esta concepción metafilosófica tendría consecuencias en su relación con la tradición pragmatista al menos en dos sentidos. Como señala McCarthy, Rorty se acercaría a la escisión weberiana entre el científico y el político, altamente conservadora. La polémica relación con el pragmatismo vendría dada en los siguientes sentidos:

1. Por un lado, frente a la tradición de Dewey del pragmatismo como reformismo radical del liberalismo, Rorty quedaría sin armas críticas de largo alcance en el interior del propio sistema social. Rorty no sólo se separaría de Peirce rechazando la idea de una verdad a la que se llegaría mediante un proceso convergente en un futuro más o menos próximo, sino que tendría problemas para conservar la vertiente crítica del pragmatismo de Dewey: la esfera liberal pública quedaría libre de todo criticismo radical y de su consiguiente reforma.¹⁸

2. Por otro lado, la escisión entre público y privado implicaría una visión de lo privado como un lugar de auto-perfección de los intelectuales, dejando a la mayoría de la población en una poco liberal y democrática situación de abandono de los ideales ironistas. Por ejemplo, Terry Eagleton ha defendido que “una nueva versión de este elitismo es la propuesta por la obra del filósofo Richard Rorty, en cuya sociedad ideal los intelectuales serán “ironistas”, es decir, que practicarán una actitud caballeresca y distante hacia sus propias creencias, mientras que la masa, para quien tal ironía pudiera resultar un arma demasiado subversiva, seguirá saludando a la bandera y tomándose la vida en serio” (Eagleton, 1995: 31).

En definitiva y para concluir este primer punto (A), en la concepción del liberalismo *à la* Rorty se rechazaría la verdad como fundamentación y adecuación en lo públi-

¹⁷ Por ejemplo, Williams afirma, teniendo en cuenta una reivindicación de Nietzsche muy distinta a la de Rorty, que “el valor de la veracidad supone la necesidad de descubrir la verdad, de aferrarse a ella y de contarla (en especial a uno mismo)” (Williams, 2006: 24).

¹⁸ McCarthy, 1990b: 655.

co, como punto de referencia en la discusión política, para evitar una homogeneidad política peligrosa, a la vez se aspiraría a una persuasión en el diálogo, sin posibilidad de apelar a criterios que no sean internos al léxico en que se desarrollan: se incurriría con ello en una homogeneidad o monólogo más peligroso si cabe, en tanto en cuanto pierde el arma de la verdad como crítica, pues sólo se permitiría el recurso a la persuasión. Se acercaría así a posiciones tradicionalmente opuestas al liberalismo como puede ser el totalitarismo, en el que la verdad objetiva queda supeditada a la coherencia de las creencias del partido único como “comunidad de habla”.¹⁹

Frente a estas poco halagüeñas consecuencias del pragmatismo rortyano, un pragmatismo más acorde con la tradición liberal democrática debería tener en cuenta la relevancia moral del desacuerdo, lo cual no implica asumir una concepción metafísica y realista de la verdad, sino que de hecho la discute. Entre el realismo metafísico y el pragmatismo de Rorty habría un espacio de acción más amplio: podemos hablar de una discusión racional, que aspiraría a la verdad, sin necesidad de considerarla como algo que está “ahí fuera” y a lo que tendríamos acceso privilegiado y directo. Justamente porque no lo tenemos, hemos de bregar con diferentes concepciones políticas, sin tener que apelar a la mera persuasión. De este modo se obtiene un auténtico diálogo en la filosofía, frente al monólogo antiantitnocéntrico que trataría de persuadir a los demás de sus bondades, sin poner en cuestión su propio punto de partida.

B. Todo esto nos llevaría a considerar la propia posición filosófica de Rorty, su metaescepticismo respecto al papel público de la filosofía, que tan sólo hemos esbozado anteriormente.

Su punto de partida fue la crítica de la epistemología, entendida como la disciplina básica y fundante de la filosofía, sobre la que se habría de asentar toda cuestión política, moral o incluso estética. El problema es en qué medida este punto de referencia se habría convertido en un supuesto necesario para el desarrollo de la hermenéutica de Rorty. Los prejuicios rehabilitados de modo inconsciente en su propia “teoría” no serían otros que los de la tradición epistemológica que critica.²⁰

Como habría apuntado Conant,²¹ el pensamiento de Rorty estaría viciado por un cierto “epistemologismo”, es decir, estaría construido sobre el trasfondo y como antagonista del realismo metafísico, impidiéndole ver cualquier otro modo de pensamiento alternativo a esta polaridad excluyente. Esta construcción, además, le conduciría a otro problema aún más grave, pues lo dejaría indefenso ante el reto del escéptico. El metaescepticismo rortyano circunscribiría la justificación de nuestras creencias a los diversos juegos de lenguaje, en los cuales éstas surgen, dejando de lado, como no pertinentes, las cuestiones relativas a la verdad y objetividad. Sin embargo, a su vez, las creencias son entendidas como instrumentos, frente a la idea de que los conceptos son representaciones del mundo tal como es. Y, en principio, los instrumentos se caracterizan por poder ser utilizados eficazmente en diversos contextos. Contra la idea de que la racionalidad y la verdad entendidas como instrumentos sean limitadas a sus juegos de lenguaje, podemos argumentar que superan estos límites en tanto que hábitos y prácticas

¹⁹ Conant, 2000: 306-308.

²⁰ La formulación más clara y sistemática del “programa” rortyano se encontraría en los capítulos VII y VIII de su *Philosophy and the mirror of Nature*.

²¹ “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell” en el ya varias veces citado libro editado por Robert B. Brandom, *Rorty and his Critics*, “Epistemologism is a species of fixation — an inability to detach one’s mind from certain ideas (however much one may claim to be no longer interested in attending to them)” (Conant, 2000: 270).

propias de la especie humana (“The common behaviour of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language”, IF, § 206).

Además, el escéptico ganaría un aliado con la concepción rortyana de la justificación: desde nuestro punto de vista, la justificación sería una noción reivindicable en tanto que ligada a la solución de problemas, esto es, falsable y verificable como eficaz en el mundo. Mientras que la posición de Rorty en tanto que da una versión meramente coherentista del pragmatismo pierde esta posibilidad de respuesta al escéptico e incurre en una especie de contradicción en la idea de herramienta o instrumento. Para Rorty, la caja de herramientas sería coherente en sí misma, pero no tendría por qué tener ninguna relación de adecuación con nuestra realidad mundana, lo cual es una peculiar concepción de los instrumentos.

Para concluir este apartado, hemos de destacar que Rorty apela en numerosas ocasiones a una justificación sociológica de nuestras creencias y conceptos. Sin embargo, si ello fuera así, en su justificación de las creencias como prácticas sociológicas, Rorty tendría que abandonar su idea de que las ciencias sociales y la filosofía son meras descripciones, sin ninguna intención prescriptiva. Además, incluso en el propio proceder rortyano a la hora de justificarse, las descripciones y redesccripciones filosóficas tienen una clara intencionalidad prescriptiva, como hemos hecho notar al hablar de la paradoja que supone la dimensión pública de la filosofía rortyana. Con ello, la ausencia de tal desarrollo y las contradicciones en que incurriría el filósofo norteamericano en caso de que se llevase esa justificación hasta sus últimas consecuencias, abogan por una redescrición del coherentismo rortyano o de su noción de pragmatismo.

III

La crítica metafísica de Rorty asume una reivindicación de la ironía como actitud de los intelectuales para criticar las pretensiones excesivamente realistas en el campo de la moralidad, la epistemología, la metafísica, la política y las restantes tradicionales disciplinas de la filosofía. En cierto sentido, se trataría de rehabilitar la ironía socrática frente a las pretensiones públicas de la filosofía como práctica sofística. Sin embargo, la interpretación rortyana de la tarea socrática no es ajena a la tradición hermenéutica romántica, antes bien sería deudora de la lectura que de Sócrates habrían hecho autores como Schlegel, Tieck, Solger, Hegel y Kierkegaard. Desde la perspectiva de estos autores, la estructura verbal de la ironía, de la que habría hecho uso Sócrates en su método dialéctico y que caracterizaría su vida entera, consistiría en la negación del significado literal o aparente por otro implícito, pero entendiendo que tal negación abocaría siempre a una especie de circularidad viciosa o un regreso al infinito: ya que el significado no explícito podría ser a su vez negado desde una posición metairónica, no pudiendo así asentarse en ningún significado estable.

Sin embargo, lo que en principio se reducía a un mero dispositivo verbal, se extiende en la concepción romántica a una interpretación metafísica de la realidad, tal que cualquier sistema de conocimiento filosófico, o estructura explicativa, cualquier juicio o afirmación científica, estética, ética, etc., se convertiría en históricamente condicionada, contingente y en última instancia, falaz, en tanto que se confrontaría a una realidad última caracterizada como caótica. Aunque Rorty no compartiría esta descripción de la “realidad”, ni en principio ninguna otra como última, sí asumiría la actitud romántica, historicista, nominalista, y contingente, negando cualquier pretensión de

una verdad filosófica, científica, ética o política. Esto tendría consecuencias para estas diversas disciplinas, como ya hemos visto en el caso de la epistemología; sin embargo, sería en el campo de la moral donde éstas resultarían más problemáticas e incluso contradictorias con las pretensiones liberales que guían a Rorty, es decir, si tenemos por liberal a aquel que entiende que la crueldad es la peor acción posible.²²

Esta cuestión de la crueldad como actitud que todo liberal ha de combatir aparece en la reflexión de Rorty en torno al papel de la literatura en la construcción del ámbito privado, esto es, desligándola de la esfera pública y desarmándola de toda potencialidad política. El caso paradigmático sería la interpretación de *1984*, donde surge también la idea de apartar la verdad no sólo del ámbito público, sino de tratarla como un residuo metafísico eliminable.²³ Frente a algunas lecturas que vinculan novela, o arte en general, y verdad, para Rorty la novela dejaría de lado la cuestión de la verdad, desligándose de la validez transcultural. Pero a nuestro juicio, el problema sería que al deshacerse del criterio de verdad objetiva en un sentido no metafísico, se perderían los instrumentos de crítica necesarios para hacer frente a la crueldad y la tortura. Que $2 + 2$ no sean 5 como una verdad objetiva estaría ligado a la libertad subjetiva de afirmar un hecho independiente de las directrices y creencias políticas de un partido o colectivo político. Un totalitarismo como el que se esboza en *1984* tiene como uno de sus objetivos precisamente la idea de borrar la concepción objetiva de la verdad y reivindicarla como la coherencia con las tesis del partido en el poder: así pues, aquí la verdad objetiva sería la condición de la libertad política. El punto es que el liberalismo rortyano emparentaría de manera conflictiva con estas pretensiones y quedaría desarmado ante una amenaza como la que supone el pensamiento de O'Brien, el intelectual al servicio del partido que trata de persuadir al protagonista de la novela con todos los medios a su disposición de que la verdad objetiva no existe y que el único criterio es el de la coherencia con el partido. De hecho, el partido no estaría en contra de la libertad negativa de los ciudadanos de su Estado, e incluso garantizaría esta libertad siempre que dejaran que la verdad se cuidara por sí misma.²⁴ La filosofía rortyana de la conversación, de la negación de la verdad objetiva, y de ésta como coherencia dentro de la comunidad, posibilitaría la eficacia de un partido totalitario, incluso más que la imposición directa de unos dogmas u otra concepción totalitaria tradicional, falsable como ideología, noción que Rorty no aceptaría que se aplicase a su propuesta:

“Three central concepts of the novel are linked here: freedom, community, and truth. You have freedom of thought only when you are free to arrive at your own verdict concerning the facts (that is, when you are not held captive by an overriding demand to achieve consensus). Such freedom can be exercised only where there is genuine community (that is, shared set of coherent norms regulating the practices of most members of the community most of the time). As we saw in the last section, such community can be sustained only where the norms that regulate inquiry are guided not only by demand to remain in step with one’s peers but by a demand to make one’s

²² Putnam, 2000: 86.

²³ Ese es el hilo conductor de la redescrición rortyana de la novela de Orwell, tal como la desarrolla en el capítulo VIII de su *Contingence, Irony and Solidarity*.

²⁴ Como diría Conant: *“On the contrary, the problem with totalitarian ideas according to Orwell, is that they aim to bring it about that the sole available standards of comparison are precisely those with Rorty’s Orwell urges are the only ones you should ever want: the standards supplied by the community of “comrades” with whom you express your solidarity”* (Conant, 2000: 294).

claims concerning how things are answerable to how things are. [...] This contrasts starkly with how Rorty sees the relationship between these three concepts" (Conant, 2000: 311).

Otra concepción de la literatura que evitara estas consecuencias tendría que evitar el desligar verdad y libertad, y menos supeditar la primera a la segunda: quizá la relación no fuera de disyunción excluyente, sino de una posible conjunción. Aquí entraría en juego una concepción de la ironía diversa de la alternativa propuesta por Rorty. Partiendo de la clásica ironía socrática, y desde una lectura más distante de los presupuestos románticos en los que se apoya Rorty, y más cercana a la tradición moralista de Aristóteles, o más recientemente de Bergson o Jankélévitch,²⁵ podríamos entender la ironía como arma crítica interna a un léxico, del que haría una revisión parcial. En esta versión más constructiva de la ironía no se partiría de un absoluto metaescepticismo y contingencia de las creencias heredadas, sino que sobre el trasfondo de éstas, de las tradiciones epistemológicas, pero también morales, con una intención reformista, y con una aspiración a la verdad, se plantearía la crítica racional de algún conjunto de las propias creencias, sin tener que asumir enmiendas a la totalidad de los léxicos. El Sócrates no sofista critica precisamente a aquellos filósofos sofistas que niegan cualquier pretensión de verdad, o de moralidad, más allá de los propios intereses privados egoístas, o que abocan a un escepticismo radical.²⁶ Posiblemente, el ironista Sócrates tendría en el ironista liberal uno de sus compañeros de discusión, tratando no tanto de persuadirle, como de alcanzar algún tipo de aclaración racional, o de clarificación de los propios conceptos, esto es, acercarse a una verdad a la que nunca se llegaría humanamente, pero a la que no podemos renunciar en una discusión racional.

Con este análisis crítico de la filosofía de Rorty, habríamos intentado mostrar los límites internos de su propia concepción, pues hemos asumido muchos de sus puntos de partida para verificar si con ellos logra alcanzar lo que promete. Se ha tratado de una redescrición en términos neo-pragmatistas de las prácticas de Rorty, con la intención de demostrar que no sólo no alcanza sus objetivos, sino que obtiene precisamente aquello que pretendía evitar, esto es, un coherentismo dogmático y de difícil falsación, y un liberalismo elitista y monológico cercano a un totalitarismo encubierto.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTLE: *Nicomachean Ethics*. Trad. de Roger Crisp. Cambridge, Cambridge U. P., 2000.
 BEHLER, Ernst: *Irony and the Discourse of Modernity*. Seattle, University of Washington Press, 1990.
 BERGSON, Henri: *Le rire: essai sur la signification du comique*. Paris, PUF, 1983.
 BERLIN, Isaiah: *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969.
 CONANT, James: "Freedom, Cruelty and Truth: Rorty versus Orwell" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
 DAVIDSON, Donald: "After-thoughts" en "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" en MALACHOWSKI, A. (ed.): *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.
 —: "Truth Rehabilitated" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.

²⁵ Véanse Aristotle: *Nicomachean Ethics*, II, 7, 1108a; Bergson, Henri: *Le rire: essai sur la signification du comique*. Paris, PUF, 1983; Jankélévitch, Vladimir: *L'Ironie ou la Bonne Conscience*. Paris, PUF, 1950.

²⁶ La defensa más importante de esta perspectiva moral de la ironía socrática, del vínculo entre la moral socrática y su método dialéctico, de todo ello con el excepcional carácter de Sócrates, esta en la obra de Vlastos, Gregory: *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca y New York, Cambridge University Press, 1991.

- DE MAN, Paul: "The Concept of Irony" en A. Warminski (ed.): *Aesthetic Ideology*. Minneapolis y Londres, University of Minneapolis Press, 163-184, 1996.
- EAGLETON, Terry: *Ideología*. Barcelona, Paidós, 2005.
- : *La idea de cultura*. Barcelona, Paidós, 2000.
- GEERTZ, Clifford: *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996.
- HAACK, Susan: "Two Fallibilists in the Search of Truth". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 51: 73-84, 1977.
- HABERMAS, Jürgen: "Richard Rorty's Pragmatic Turn" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
- HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*. Edited by Ernst Behler. New York, Continuum, 1990.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *L'Ironie ou la Bonne Conscience*. París, PUF, 1950.
- KIERKEGAARD, Soren: *The Concept of Irony*. Edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton y New Jersey, Princeton University Press, 1989.
- KUNDERA, Milan: *The Art of the Novel*. Trans. Linda Asher. New York, Harper Collins, 1988.
- MCCARTHY, Thomas: "Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism". *Critical Inquiry*, 16: 355-370, 1990a.
- : "Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty's Reply". *Critical Inquiry*, 16: 644-655, 1990b.
- PEIRCE, Charles S.: "The Fixation of Belief". En THAYER, H. S. (ed.): *Pragmatism. The classic writings*. Indianapolis, Hackett, 1982.
- : "How to Make our Ideas Clear". En THAYER, H. S. (ed.): *Pragmatism. The classic writings*. Indianapolis, Hackett, 1982.
- PUTNAM, Hilary: "Why Reason can't be Naturalized?" en Putnam, Hilary: *Realism and Reason*. Philosophical Papers, III. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- : "Richard Rorty on Reality and Justification" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
- RORTY, Richard: "Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy". *Critical Inquiry*, 16: 633-643, 1990.
- : *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Edurado Sinnot. Barcelona, Paidós, 1991.
- : *Objetivismo, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós, 1994.
- : "Introduction: Pragmatism and post-Nietzschean Philosophy" en RORTY, Richard: *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers, II. New York, Cambridge University Press, 1991.
- : *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid, Tecnos, 1996.
- : "Universality and Truth" en BRANDOM, Robert B. (ed.): *Rorty and his Critics*. Oxford, Blackwell, 2000.
- : *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de José Fernández. Madrid, Cátedra, 2001 (ed. orig., 1979).
- SANFÉLIX, Vicente: "Relativismo, verdad y crisis de la epistemología" en Grimaltos, Tobies y Pacho, Julián (eds.): *La naturalización de la filosofía: problemas y límites*. Valencia, Pre-Textos, 2005.
- STROHSCHNEIDER-KOHR, Ingrid: *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. Tübinga, M. Niemeyer, 1960.
- VLASTOS, Gregory: *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca y New York, Cambridge University Press, 1991.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA JUSTICIA (APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE ORTEGA Y GASSET)

José Miguel Martínez Castelló

Universitat de València

Resumen: Solemos aplicar el término justicia a las instituciones públicas que funcionan dentro de los cauces legales, a los repartos equitativos de los recursos o a los dictámenes de los jueces. Sin embargo, hay pensadores, como Ortega y Gasset, que a la hora de plantear el tema de la justicia lo lleva a cabo desde la propia persona, es decir, no podemos hablar de instituciones justas, equitativas, sin antes hacer una reflexión profunda sobre el modelo y tipo de hombre como condición ineludible para que se dé la justicia.

Abstract: Most of the remarks about Justice, like fair-delivery resources or web-working public institutions, aim to external perspectives of the Person. But there are some philosophers, like Ortega y Gasset, that privilege an internal conception of Justice before (and more important that) the other one, I mean, a Justice focused on the Subject; this spanish philosopher defends that a radical analysis of the individuality, focused as well on notions like “obligation” and “responsibility”, is what it is necessary for structure a idea of Justice wich replies to our nowadays circumstance: globalization. Therefore, only if we are virtuos, the institutions will be, in consequence, fair.

Palabras claves: Ortega y Gasset, justicia, masa, minoría, aristocracia, cultura y circunstancia.

Keywords: Ortega y Gasset, justice, mass, minority, aristocracy, culture and circumstance.

1. UN TEMA MÁS QUE RECURRENTE

ORTEGA y Gasset no fue ni un jurista ni ejerció la abogacía. Estamos, simple y llanamente, ante un filósofo que creyó interesante en el desarrollo de su obra filosófica incluir temas tan importantes como el derecho y la justicia. No es hasta su última etapa donde Ortega nos presenta qué entiende por derecho en el conjunto de su filosofía práctica. La Teoría del derecho del pensador español la encontramos en un texto de los años 1948 y 1949: *Una interpretación de la historia universal*.

Entonces, si como sabemos, la producción orteguiana comienza en 1902, ¿qué pasa en esos casi cincuenta años de quehacer filosófico en torno al derecho y la justicia? Hasta el año 48 Ortega no escribió tratado alguno sobre ello, pero esto no significa que eludiera los temas recurrentes al derecho y a la justicia. Todo lo contrario. En su primer artículo publicado en 1902, “Glosas”, Ortega se centra, por paradójico que parezca, en la justicia, aunque se muestre bastante crítico con ella:

“Pero mirando al trasluz la palabra imparcialidad, quiere decir impersonalidad. *Ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida, sustraerse a la ley de gravedad sentimental. De tal suerte — dicen — se podrá ser justo.*

¡Justo! ¡Justicia! Es cierto; cada individuo es la suma de elementos comunes y elementos diferenciadores. Estos últimos son los que hacen de un individuo tal individuo. Para ser justo es preciso alejar de sí mismo esos elementos diferenciadores que son la personalidad. Si no se extirpan, si no se suspenden al menos, no se podrá ser justo. Es, pues, *la justicia un gran cuento chino*. Abandone el hombre lo que hace de él tal hombre y pasará instantáneamente a ser el homo.”¹

Si leemos con detenimiento este texto inicial, cuando Ortega contaba con apenas veinte años, podemos ver que no lleva a cabo una crítica de la justicia en sí, sino de un modo de entender la justicia, a saber: la justicia impersonal. Es una justicia que arrastra un tipo de hombre —un *ethos*— igualitario que no se diferencia del resto; planteamiento que más tarde desarrollará en *La rebelión de las masas*. Para no irnos tan lejos, parte de la estructura y del significado de *España invertebrada* en lo que al tema del derecho se refiere es deudor de lo que tan tempranamente atisbó Ortega en “Glosas”, ya que en su filosofía el derecho se enfoca como algo interno, al servicio del desarrollo de las diferentes individualidades, como antídoto a la “desmoralización”² actual:

“...la cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa es *previa* a todos los formalismos éticos y jurídicos... La idea romana y moderna según la cual el hombre al nacer tiene, en principio, la plenitud de los derechos, se contrapone al espíritu germánico, que no fue, como suele decirse, individualista, sino personalista. En su sentir, los derechos, por su esencia misma, tienen que ser ganados, y después de ganados, defendidos.”³

El derecho como tal, solo y por definición, carece de operatividad en una posible teoría de la justicia en Ortega. En “Glosas” se apuesta por una justicia que abogue y arriesgue; una apuesta por aquello que no disgregue y desindividualice, alejándose, pues, de una justicia que iguale y practique *tabula rasa* en los diferentes órdenes de la vida, igual que en *España invertebrada*.

Es curioso que en su primer artículo hable sobre la justicia, y cómo en otros escritos de la importancia de *España invertebrada* o *La rebelión de las masas* el derecho y la forma en cómo afronta los derechos, esto es, por su aprovechamiento —no entender el derecho como algo natural por el hecho de nacer, sino como una de las condiciones para llevar a cabo grandes empresas históricas— representará una de las formas para contrarrestar la crisis actual. Ortega habla de “forjar un nuevo tipo de hombre español”;⁴ dicho “hombre español” —entiéndase— no sólo es posible dentro de los límites de la Península Ibérica, sino que es extrapolable a toda Europa y al mundo.⁵ Pensar, pues, la justicia en Ortega es pensar en modelos antropológicos, en

¹ “Glosas”, *OC*, I, p. 14. (Subrayados nuestros.)

² “Por qué escribí el hombre a la defensiva”, *OC*, IV, pp. 72-73: “...se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. *Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo*, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino. Para mí la moral es...el ser inexorable de cada hombre...” (Subrayados nuestros.)

³ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 91, 100 y 101.

⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁵ No olvidar el carácter de universalidad de la filosofía que la mayoría de los filósofos han defendido y que en el caso de Ortega no es una excepción: “...que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que, por el contrario, le interesa la totalidad de cuanto hay, y, consecuentemente, de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás, su puesto, papel y rango en

un hombre nuevo, que pueda afrontar el destino histórico como algo suyo, y transformarlo en alegría y virtud:

“Ortega... parte de una concepción general sobre el hombre, sobre las formas de vida humana para establecer una teoría general sobre la sociedad con repercusiones, naturalmente, en política... se trata de un concepto —el de élite— básicamente antropológico y sociológico: un tipo de hombre.”⁶

Así pues, ¿no estamos asentando las bases para la creación de una nueva forma de entender la justicia? Ortega mediante categorías ético-antropológicas como el *proyecto*, la *vocación* o la *responsabilidad* puede ayudarnos a emprender esta tarea.

2. SENSIBILIDAD Y ACTITUD PARA UNA NUEVA FORMA DE ENTENDER LA JUSTICIA

En 1915, en plena contienda mundial, escribía Ortega:

“No pocas veces he sostenido que la enfermedad mortal de los españoles actuales... se llama frivolidad... frivolidad es simplemente una perversión de la sensibilidad, y consiste en haber perdido la perspectiva de la emoción. Como hay enfermos de la visión que ven los objetos lejanos de mayor tamaño que los próximos, *hay enfermos del sentimiento* incapaces de honda conmoción ante un hecho grave y que se irritan, en cambio, por una menudencia... No hay enfermedad espiritual más honda que esa falta de jerarquía en los valores afectivos con que respondemos a las cosas. No hay perversión más repugnante, porque no la hay en que lo pervertido sea más interno, más inseparable de la personalidad.”⁷

Aunque en este texto Ortega hable a nivel nacional, más tarde lo extrapolará a Europa y después lo aplicará a todo el mundo, a una crisis planetaria y de civilización.

Al padecer una enfermedad del sentimiento se produce una des-orientación, un *no saber qué hacer*, y de ahí la sensación de vacío que apuntan autores tan dispares como Nietzsche, G. Orwell o D. Bell.⁸ El problema para Ortega es que Europa no quiere embarcarse en “proyectos graves”. No es que ya no tenga deseo, es que no quiere tener capacidad de desear; lo ve como una carga, un lastre del que hay que huir:

“Es, en efecto, muy sospechosa la extenuación en que ha caído Europa. Porque no se trata de que no logre dar cima a la organización que se propone. Lo curioso del caso es que no se la propone. No es, pues, que fracase en su intento, sino que no intenta. A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana... No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un órgano esencial en la

el conjunto de todas las cosas —diríamos la vida pública de cada cosa, lo que representa y vale en la soberana publicidad de la existencia universal”. (*¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 103.)

⁶ Ignacio, Sánchez Cámara, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 148.

⁷ “¡Libertad, divino tesoro!”, *OC*, X, pp. 328-329. (Subrayados nuestros.)

⁸ El sentimiento de vacío en las sociedades actuales ha sido tratado por filósofos como Nietzsche. Desarrollos teóricos como el nihilismo y la venida del Superhombre se presentan como antídoto a ese vacío. Desde la literatura también se ha tematizado el azoramiento actual. Un ejemplo es Orwell: “A Winston — personaje principal de la novela *1984*— le sorprendía que lo más característico de la vida moderna no fuera su crueldad ni su inseguridad, sino sencillamente su vaciedad, su absoluta falta de contenido.” (George Orwell, *1984*, Destino, Barcelona, 2004, p. 85.) Véase también Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid, 2004, trad. Néstor Miguez, p. 39.

biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando se declina... Europa padece una extenuación en su facultad de desear...⁹

Para afrontar esta situación sólo cabe un cambio de actitud, pero no cualquiera, sino a partir de una *actitud histórica*.¹⁰ Una actitud histórica que posibilite una “regeneración de la política”, a través de una “Nueva política”.¹¹ ¿Cómo?

La nueva política no tiene que ir encaminada a los problemas meramente políticos, sino a los históricos y vitales; los que influyen en el carácter de las personas. Es más, tiene que originarse desde un nuevo “ethos”, donde la sensibilidad vaya encaminada a los temas que rodean a la circunstancia,¹² siendo su prioridad, y así combatir la crisis de deseo, causa de la crisis europea. Lo que caracteriza a una época, dirá Ortega, no son las ideas, sino su sensibilidad. La sensibilidad vital, pues, “se expresa en un sistema de preferencia, ya sea bajo la forma de ideas, valores, lo ético, lo estético, lo científico o las ideologías”.¹³ Los cambios de la sensibilidad vital los encontramos en el sentir la existencia en una determinada época de la vida, según en qué grado la asumamos. Según López Frías la Nueva política inspirada en Ortega versa, desde la realidad histórica vivida, en “aceptar las otras cosas que no son políticas”,¹⁴ aquello que profundiza el hecho político. Es decir, Ortega no está hablando de partidos políticos, sino de la condición de posibilidad de que existan partidos, como la convicción, el compromiso y la sensibilidad en torno a los problemas públicos.

En este planteamiento, la política no es la responsable de la solución a los problemas de los ciudadanos, porque éstos tienen sus obligaciones con su entorno. No les puede ser indiferente, ya que el destino de cada cual pende en asumir su circunstancia para salvarla. Por ello no podemos llevar un plan de salvación si no sentimos como nuestra tal tarea histórica, con nosotros y con los demás. ¿No ataca esto al problema radical de Europa, la falta de sensibilidad y la apatía como axioma y principio? Adorno sostuvo que una de las causas del holocausto y de la barbarie de la Segunda Guerra Mundial estaba, precisamente, en la apatía, en la insensibilidad.¹⁵

⁹ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, p. 16. Para la crisis del deseo, ver también Jean-Pierre Dupuy, *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, Barcelona, 1998, trad. Juan Gutiérrez y Carlos Alberto Martins, p. 36. El trabajo de Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, se basa en la importancia del carácter “thimótico”, del ánimo (parte del alma según Platón junto a la racional y apetitiva) para avanzar en las sociedades, y seguir innovando en los diferentes ámbitos de la convivencia social.

¹⁰ *Vieja y nueva política*, OC, I, p. 276.

¹¹ *Ibid.*, p. 276.

¹² La “circunstancia” es una de las nociones claves del pensamiento orteguiano. Desde la expresión lapidaria y casi universal “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (en *Meditaciones del Quijote*, Alianza, Madrid, 1998, p. 25), se convierte la “situación”, la circunstancia, del hombre en el mundo como la clave del desarrollo personal y la configuración posterior del destino de cada cual. Por ello, dirá Ortega, que la reabsorción de la circunstancia es el destino propio del hombre.

¹³ José Luis Molinuevo, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid, 2002, p. 115.

¹⁴ Francisco López Frías, *Ética y política. En torno al pensamiento de Ortega y Gasset*, Biblioteca Universidad de Filosofía, Barcelona, 1985, p. 16.

¹⁵ Theodoro Adorno, “La educación después de Auschwitz” en *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993, trad. Ramón Bilbao, p. 82: “Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades, mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan a ser así... Los únicos culpables son quienes, sin misericordia, descargaron sobre ellos «las víctimas de los campos de exterminio» su odio y agresividad. Esta *insensibilidad es la que hay que combatir*; es necesario disuadir a los hombres de golpear hacia el exterior sin reflexión sobre sí mismos.” (Subrayado nuestro.) En relación con la falta de sensibilidad y deseo, ver también, Sigmund Freud, *El malestar de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, trad. Ramón Rey Ardid.

En contra de esto, encontramos en Ortega una salida a toda esta situación porque aboga su filosofía —y nos sirve como uno de los principios fuertes para el establecimiento de la Teoría de la justicia— por una revolución —si se me permite— de la sensibilidad, la actitud, a través de lo que llama una “hiperestesia” para con los asuntos públicos y sociales. El español, el europeo, el ciudadano del mundo, tiene que pasar de una existencia que “moralmente pertenece a la familia de los óvidos”¹⁶ —es decir, los mamíferos rumiantes que no tienen iniciativa propia porque su vida gira en torno al seguimiento de una estela ajena— que no es capaz de preocuparse de los deberes civiles, a un tipo de hombre que “excite” la vitalidad política, y de esa forma le haga “hiperestético para el derecho y la dignidad civil”.¹⁷ Ahí está el verdadero cambio político, la verdadera regeneración de la política que va más allá de los partidos políticos convencionales; apunta a un ethos, a un tipo de persona comprometida y responsable, que no hace oídos sordos a las urgencias de los tiempos.

3. JUSTICIA, CULTURA Y ARISTOCRACIA

El modelo de justicia que nace de aquí representa la posibilidad de que se actúe frente a la circunstancia. Si no hay un convencimiento, una predisposición, desde un principio filosófico claro, y Ortega lo tiene, de por qué hay que abordar la realidad, todos los “principios”, por muy bien teorizados que estén, ni se asumen ni se sentirán como menesteres vitales. Aquí estamos alumbrando dos cosas: una noción radical de actitud en forma de responsabilidad que atraviesa toda su obra, y una nueva forma de entender la justicia, a través del derecho, es decir, cómo se relacionan las personas, y las obligaciones y exigencias que tiene con su comunidad. De esta forma, podremos hablar de una *regeneración* de Europa y el mundo a través del deseo:

“Regeneración es inseparable de europeización; por eso, apenas se sintió la emoción reconstructiva —la angustia, la vergüenza y el anhelo— se pensó la idea europeizadora. *Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo.*”¹⁸

Otro concepto que nos ayuda a entender la importancia de la sensibilidad para con el tiempo vivido es el de “cultura” en el contexto de *Misión de la Universidad*. El concepto de cultura en Ortega tiene muchas acepciones, pero el que más se acerca a lo que estamos tratando es el que desgrana en este texto que me atrevo a calificarlo de histórico, por el “qué” dice y por “cómo” lo dice:

“Cultura es el sistema vital de las ideas en cada tiempo... El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son incultos, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo... No seamos paletos de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible. De aquí que un crimen contra las condiciones elementales de ésta no pueda ser compensado por aquélla.”¹⁹

¹⁶ “El error Berenguer”, *OC*, XI, p. 277.

¹⁷ *Ibid.*, p. 277.

¹⁸ “La herencia viva de Costa”, *OC*, X, p. 174. (Subrayados nuestros.)

¹⁹ José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 36-37.

Hay dos ideas que destacan aquí por sí solas. La primera es cómo la cultura es aquello que hace tener conciencia de su tiempo, sensibilidad por lo que acaece. Por tanto la “incultura” no se mide por la capacidad lectora que uno tiene o deja de tener; más bien, el hombre culto es quien se “preocupa” de su “tiempo vivido” y cómo su destino —como decíamos— parte de una tarea salvífica desde su tiempo, que será, su circunstancia. La alternativa es el naufragio, el abismo, la eliminación de todo asidero. La segunda idea a tener en cuenta es cómo toda actividad humana, en este caso, la ciencia, está al servicio de la vida humana. Entonces, si la ciencia está minando, en muchos casos, la posibilidad de la vida humana a través de sus manifestaciones no será descabellado y fuera de lugar que se haga perentorio un cambio en la actitud y en nuestra forma de vivir, ya que la vida, principio de posibilidad de la ciencia, está amenazada por una ámbito que depende de ella.

En el mismo contexto sigue diciendo Ortega:

“Lo que hoy llamamos hombre culto hace no más de un siglo se decía “hombre ilustrado” —esto es, hombre que ve a plena luz los caminos de la vida... una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo vive por debajo de lo que sería su auténtica vida, es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive... De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de “ilustración” del hombre, de enseñarle, la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica.”²⁰

Sólo seremos auténticos en la medida que asumamos los retos de nuestro tiempo; hacernos cargo de la situación desde la función de cada uno (la noción funcional de justicia de Platón es similar a la de Ortega donde cada cosa tiene que hacerse según su quehacer propio, y así desarrollar su ser, es decir, ser auténtico). El “hombre inculto” es aquel que no asume su función en relación con su tiempo; finge y escapa a los problemas de la realidad: niega su circunstancia. Por su parte, el “hombre culto” es el que siente los problemas como suyos. Ortega a esta tarea de asumir lo problemático de la realidad a través de la cultura lo llama la *gran tarea goethiana*:

“...en vez de ocultar las negatividades actuales y sobre todo las que son de todos los tiempos por ser constitutivas del hombre... pienso que debemos ponerlas de manifiesto, acusarlas, definir las enérgicamente, porque si hacemos esto veremos que al hacerlo las negatividades se nos convierten en posibilidades... Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud.”²¹

Como diría Séneca se hace necesario aceptar los males con grandeza; en Ortega no es una excepción. Asumir las negatividades de nuestro tiempo va a ser una de las salidas al vacío de los mecanismos de las sociedades modernas que han producido un sentimiento de vacío. No sólo eso, ya que la noción de justicia que proponemos se alimenta de esta vitalidad y fuerza para asegurar el compromiso con el tiempo actual y poder darle una respuesta que represente la salvación de nuestra circunstancia de forma responsable, ya que el hombre al existir no trae prefijado su existir, sino que tiene que

²⁰ *Ibid.*, pp. 66-67.

²¹ “Sobre un Goethe bicentenario”, *OC*, IX, pp. 567-568.

elegirlo él dentro de un horizonte de posibilidades; está obligado a resolverse constantemente su propio ser, y esta condenación le obliga “a hacerse responsable”.²²

Ortega dirá que es en este hacerse cargo de forma responsable por lo que tenemos en nuestra vida una dedicación (*dedicatio*); nuestro destino es obligación, y tenemos que rendirle cuentas, pero dentro de esa asfixia se alza la libertad como esculpidora de lo que hacemos. La vida es, dirá Ortega, futurición, no está escrita, pero ello no nos exime de no cuidarla, y por qué no, de hacer de ella, si podemos, toda un obra de arte de creación, a través de la *disciplina* y el *esfuerzo*, esto es, las cualidades definitorias de toda aristocracia. Aquí está una de las claves de este ensayo: la aristocracia que apunta a un estado vital, dinámico del hombre, nunca de posición social, se muestra como responsable ante su destino, y cómo al asumir esto puede llevarse a cabo la tarea de salvación del mundo personal, social y planetario a partir de una nueva forma de entender la justicia. ¿Somos conscientes de lo que puede aportar Ortega a un modelo de justicia inspirado en tales exigencias? ¿No necesitamos esta propuesta para articular nuestras acciones en el seno de la globalización?

4. JUSTICIA COMO ARISTOCRACIA: UNA RELECTURA DEL PAPEL DE LAS MINORÍAS

En Ortega, igual que en *La República* platónica, no puede haber justicia en la ciudad o comunidad política si antes no establecemos la calidad vital, moral, de sus miembros. Por ello estamos llevando a cabo un análisis de las nociones que conforman la individualidad, y un elemento clave para desarrollar este ámbito es un concepto polémico donde los haya como es el de aristocracia.

Desde su mocedad, Ortega sostuvo que la diferencia, la distancia entre cosas, hombres y proyectos —similar al pathos de la distancia nietzscheano, como desarrollo y superación individual— es necesaria, sana, casi obligatoria. Ya vimos que en su primer artículo publicado, “Glosas”, hablaba de una despersonalización creciente en la sociedad, y criticaba al “tipo” de justicia —que no la Justicia en sí— que apostaba por la despersonalización. Esta reflexión traspasa toda su obra, con modulaciones, pero mantiene la piedra angular de su significado: la necesidad de la distancia. En *España invertebrada* es la primera vez que teoriza sobre la aristocracia, es decir, sobre la relación ineludible entre las masas y las élites. Ahí llega a hablar de un nuevo tipo de hombre español, afirmando que en toda manifestación social coexisten la masa y una minoría:

“...lo que acarrea la decadencia social es que las clases próceres han degenerado y se han convertido casi íntegramente en masa vulgar. Nada se halla más lejos de mi intención cuando hablo de aristocracia, que referirme a lo que por descuido suele llamarse así... la acción recíproca entre masa y minoría selecta, que es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad... En la imitación actuamos fuera de nuestra auténtica personalidad... Por el contrario, en la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser... la ejemplaridad de unos pocos se articula en la docilidad de muchos...”²³

La importancia del espíritu aristocrático —que no tiene que ver con ninguna clase o status social, como recuerda Ortega y que muchos tendrían que tener en cuen-

²² “Una interpretación sobre la historia universal”, *OC*, IX, p. 14.

²³ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, pp. 86-87.

ta— está en que se conecta con la ejemplaridad que actúa contra toda manifestación de frivolidad.²⁴ El frívolo, el no ejemplar, es aquel que no tiene la capacidad de preocuparse, y su preocupación, en el caso de producirse, está dirigida a cosas insignificantes, nimias. En cambio, el “hombre ejemplar” es aquel que se preocupa de su circunstancia, que la asume como suya, y muestra una sensibilidad, una “hiperestesia” —decía Ortega— para con los asuntos públicos.²⁵

Ortega quiere combatir el tipo de hombre europeo que nosotros lo extrapolamos más allá de las mismas fronteras europeas. El “señorito satisfecho” o el “niño mimado”, que son metáforas que utiliza Ortega en *La rebelión de las masas* para dar cuenta de las diversas formas en que se manifiesta el “hombre-masa”, imágenes del tipo de hombre europeo, suele olvidar el carácter obligado de la realidad. Sólo la fuerza, la disciplina y la altura vital son las condiciones necesarias para realizar toda empresa histórica. Una vez más, Ortega se centra, para dar cuenta de la realidad, en la fuerza de la individualidad humana, de su talla, ya que es la única vía de atacar la crisis de la modernidad:

“...se les ha dado «a los hombres europeos» instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos... La actual abundancia de posibilidades se convertirá en efectiva mengua, escasez, impotencia angustiada; en verdadera decadencia. Porque la rebelión de las masas es una y misma cosa con lo que Rathenau llamaba “la invasión vertical de los bárbaros”...no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento y construcción prodigiosos, que solo con grandes esfuerzos y cautelas se puede sostener, creen que su papel se reduce a exigir las preteritoriamente, cual si fuesen derechos nativos...”²⁶

El problema está en que todo lo conseguido por la civilización europea es producto de un gran esfuerzo, pero el europeo de hoy no quiere continuar dicho esfuerzo. No obstante, demanda más derechos en forma de bienestar, y cree que de todo aquello que disfruta estará eternamente, de forma natural; olvida que todo tiene carácter histórico, contingente, de pura formación, y que, como tal, hay que “cuidar”, mantener, a partir del esfuerzo individual y colectivo. Pero cuando se produce ese olvido y dejadez aparece lo que Ortega llama *plebeyismo*:

“No logro comprender como este fenómeno [el plebeyismo] no ha sido destacado y definido adecuadamente, porque su tamaño —en extensión y dinamismo— es enorme, porque sus efectos duran hasta los primeros años del presente siglo... Dondequiera la norma fue todo lo contrario: las clases inferiores contemplaban con admiración las formas de vida creadas por las aristocracias y procuraban imitarlas. La inversión de esta norma es la más auténtica enormidad.”²⁷

Ortega está explicitando la base de todo el hecho social, su naturaleza. La relación entre minoría y masa es quien conforma la convivencia humana. ¿Cómo? Por el

²⁴ Sobre la frivolidad hay un artículo periodístico de Ortega que no tiene desperdicio por su actualidad en torno al periodismo “chismoso” tan recurrente, por desgracia, en las televisiones actuales. Véase “Matonismo periodístico”, *OC*, X, pp. 333-335.

²⁵ ¿No estamos en condiciones de afirmar que el sujeto de las teorías liberales como las conumitaristas, en materia de justicia y política, es un sujeto débil, no ejemplar, donde no se exige sus potencialidades individuales? ¿Puede estar aquí la mayor aportación de Ortega al pensamiento contemporáneo?

²⁶ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 80-87.

²⁷ *Goya*, *OC*, VII, p. 524.

principio de imitación de los elementos egregios de los hombres más destacados. Las ideas procedentes de éstos se imitan y se adoptan hasta que adquiere un respaldo colectivo en forma de uso, donde la vigencia y aplicabilidad posibilita su adopción. La dialéctica entre aristocracia y masa determinan todas las formas de relación interindividual, y actúan en todos los ámbitos de la coexistencia humana y social. Pero, ¿dónde está el problema? Lo encontramos, a juicio de Ortega, en la medida que antes el espíritu aristocrático se obligaba a ser el director del mundo social; hoy, en cambio, se ha producido una deserción en la tarea de dirección y guía.

No sólo eso, sino que tras la dicha deserción de las clases próceres, éstas se han convertido en masa. De ahí el análisis del alma desilusionada y asténica del europeo, donde el destino es concebido como una carga. No es de extrañar que Ortega afirme que “la acción recíproca entre masa y minoría selecta, que es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad y el agente de la evolución hacia el bien como hacia al mal”.²⁸ La masa y la minoría se necesitan mutuamente porque cada una realiza una función ineludible en la convivencia social (por esta razón, y no es la única, carece de todo sentido las acusaciones que se le han hecho a Ortega, en el sentido de que parece que estigmatiza a las masas, cosa que no hace justicia a sus propias palabras, puesto que ha dejado claro que la minoría, la aristocracia, necesita de la masa y viceversa).

La ejemplaridad de unos pocos y la docilidad de muchos se da de forma intrínseca; la ejemplaridad es la marca de la personalidad y la docilidad de la impersonalidad. Recordemos —otra vez— que en “Glosas” Ortega ya criticaba cómo un tipo de justicia igualitarista, no a efectos jurídicos, sino morales, de proyección vital, conducía a una impersonalización clara que, como vemos, ha ido ampliando en el desarrollo de su filosofía con las nociones que estamos analizando. Por esta razón, la aristocracia puede ofrecer sus valores y pueden ser, por tanto, tomados porque aquella tiene un poder de atracción enorme, para que se adopten e imiten sus postulados, en una “especie de gravitación espiritual que arrastra a los dóciles en pos de un modelo”.²⁹ El hombre ejemplar, el aristócrata, tiene también una cualidad, de pretensión de perfeccionamiento, puesto que toma su tarea con una gran pasión. Si esto se produce así, el destino es concebido como delicia, como aquello que hay trabajar. ¿No es la aristocracia un modo de ser radicalmente diferente al “hombre-masa” descrito genialmente por Ortega?

El panorama político-jurídico de la modernidad se ha vuelto contra esa obligatoriedad, puesto que se alimenta de la dialéctica post-kantiana en torno al deber ser. En lugar de analizar las cosas en su enraizamiento con la realidad, en las “condiciones ineludibles de cada realidad”³⁰ como propone la justicia antropológica de Ortega, se procede, en cambio, a cómo deben ser las cosas, es decir, a un alejamiento de la realidad. Se basa, pues, en una ficción que no conduce a ningún sitio, más que al olvido y a la no preocupación de nuestra circunstancia. El “deber ser”, nos recuerda Ortega, sólo tiene las posibilidades de lo que es, ya que “lo que una cosa debe ser, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino por el perfeccionamiento de ésta”.³¹ Pero la innovación de Ortega en este punto está en que no salva a nadie de esa forma de proceder, tanto los llamados por él “progresistas”, “radicales” o “utópicos”,

²⁸ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, p. 86.

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

³⁰ *Ibid.*, p. 83.

³¹ *Ibid.*, pp. 84-85.

incluyendo a los liberales y demócratas. Esa suplantación de la realidad que se produce en la modernidad es síntoma de bajeza, de puerilidad. Con esta visión de las cosas parece ser que la sociedad sólo aspire a “la perfección ética o jurídica del cuerpo social”,³² pero la sociedad no sólo tiene problemas de naturaleza moral o jurídica, puesto que la vida humana es una suma de elementos que la configuran como totalidad.

Entonces, ¿cuál es la alternativa de Ortega? En su filosofía se impone el principio pindárico de “llega a ser el que eres”, esto es, una clara voluntad de realidad, que se escenifique en el paso de una “ética de los deberes” a una “ética de la ilusión”,³³ que devuelva a Europa y al mundo la pasión por las citas y empresas históricas, para combatir la actitud, en forma de apatía, que recorre toda la civilización occidental. Un principio, el pindárico, que va a fundar un nuevo concepto de responsabilidad a partir, no del deber ser, sino del *tener que ser*. Es un cariz más de la pertinente noción de aristocracia que se atisba en Ortega y que sienta las bases para la constitución de una antropología de la justicia.

³² *Ibid.*, p. 84.

³³ José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 276. Este tema puede ampliarse con la distinción que hace Ortega en *Mirabeau o el político* —OC, III— entre “arquetipos” (dominio del ser y, por tanto, el que tiene que ser asumido) e “ideales” (dominio del “deber ser”).

Cualquier duda o sugerencia puede remitirse a la dirección de correo: jomarca7@hotmail.com.

NIETZSCHE: EL NIHILISMO COMO FENÓMENO DE DECADENCIA EN LA EUROPA DEL SIGLO XIX

Verónica Rosillo Pelayo

Universidad de Castilla-La Mancha
vveronicaa@terra.es

Abstract: In this text we try to provide an analysis of the complicated phenomenon of nietzschean nihilism in *Der wille zur macht*. In this study we describe how it arises from the distrust of the conventional interpretations accepted by tradition.

Furthermore, we analyse the difference between active and passive nihilism and how these types are present in the phases of the development of this phenomenon.

Finally, this study will help us to understand the meaning of this concept, as well as the character of the nihilist man, the illness present in Europe and how it can be overcome as a result of the transmutation of traditional values.

Keywords: Nietzsche, nihilism, decadence.

1. INTRODUCCIÓN

EL objetivo de este trabajo es ofrecer una visión de conjunto acerca de la significación del complejo fenómeno del nihilismo en Nietzsche, centrándonos para ello en su obra *Voluntad de poder*, obra abstrusa por su peculiar (des)composición interna, pero repleta de elementos que demuestran una lucidez fuera de lo común y que hoy, en los inicios del siglo XXI, cabe recuperar para sanar nuestras propias patologías. En este estudio procederemos a una descripción de las causas de su surgimiento, así como de los periodos y tipologías que se establecen en torno al mismo, para a continuación pasar a realizar un análisis del fenómeno del nihilismo como enfermedad presente en la Europa del s. XIX.

2. EL NIHILISMO EUROPEO

El fenómeno del nihilismo surge de la desconfianza hacia la interpretación cristiano-moral del mundo que, a su vez, hace sospechar de todas las interpretaciones existentes, entre las que destacan las proporcionadas por la Ciencia y Filosofía, cuyos planteamientos están sembrados de la influencia de juicios morales y de intentos de huir hacia un “más allá”. Así se demuestra, por ejemplo, en un concepto aparentemente neutro como el de “átomo” que, como Nietzsche defiende es, en realidad, una noción de hondo calado metafísico. Asimismo, el pensamiento político y económico dan muestras de errores similares. En este sentido, el socialismo y el anarquismo se nos

muestran como consecuencias nihilistas dado su marcado carácter altruista,¹ que utiliza al individuo como medio para crear más individuos, y que pretende la defensa de los “derechos iguales”. Sin embargo, esta interpretación es errónea ya que no existe una igualdad entre los hombres al igual que tampoco existe una igualdad de derechos.

En esta situación, la “veracidad”, que se mostraba como uno de los pilares básicos sobre los que se asentaba la interpretación cristiano-moral del mundo, “descubre su teología, su consideración interesada”,² y se vuelve contra esta interpretación comprendiendo ahora su mentira, sirviendo ésta como estímulo para su superación. Sin embargo, en este escenario de vacuidad y falta de metas —como resultado de la destrucción de las creencias y valoraciones y de la toma de conciencia de la situación— se produce el surgimiento del nihilismo como proceso de destrucción, pareciendo así, que todo hasta el momento ha sido en vano.

De esta forma, y al contrario de lo que debiera suceder, ante la toma de conciencia de que no existe un mundo suprasensible no se valora el mundo en que vivimos, sino que se le desprecia y odia, al igual que los instintos del ser humano, que han sido objeto de la misma crítica. Así, una de las causas remotas del surgimiento del nihilismo es la ausencia de un ente superior que dé sentido a nuestra existencia, imprimiéndole valor.

Por otro lado, destaca también la condena que se ha llevado a cabo hacia los hombres de excepción, los tipos superiores, por parte de la masa de los mediocres que ha desalentado a los primeros hasta conseguir someterlos, haciéndolos pasar por fracasados y debilitados.

En cuanto a las formas de surgimiento del nihilismo como estado psicológico, Nietzsche destaca tres: una de ellas se produce al intentar buscar un sentido a lo que no lo tiene y pensar que todo ha sido en vano; la segunda surge cuando se busca un “Mundo Paralelo” que sirva para inocular al ser humano un valor propio como individuo; y la tercera forma se hace patente al tomar conciencia de que no existe ninguna teleología en el devenir.

Es entonces cuando el ser humano admite la realidad del devenir como única realidad y rechaza el mundo suprasensible que había creado, considerándolo como falso, admitiéndose así que las categorías de la razón, a saber: fin, ser y unidad, que se creían verdaderas y universales, no pueden servirnos para interpretar el mundo y la existencia en general. En suma, el ser humano se apercibe de que se han utilizado conceptos falsos para medir, en relación a éstos, el mundo en que vivimos. Pero, ¿por qué se emplearon distintas categorías como referencia? y ¿qué beneficio se obtenía de su aplicación? Para Nietzsche el manejo de dichas categorías responde al objetivo de la revalorización del individuo, que aparece de esta forma como medida y valor de todas las cosas.

En cuanto a los periodos o etapas del nihilismo, Nietzsche distingue cuatro: un primer periodo de “oscuridad” en que el individuo intenta conservar todos aquellos valores tradicionales y decadentes y, al mismo tiempo, no renunciar a “lo nuevo”, es decir, a las nuevas valoraciones. Una segunda etapa, la “de Claridad”, en la cual se comprende que todos los viejos valores proceden del declive y que son incompatibles

¹ Cf. Nietzsche, F.: “Fundamentos de una nueva valoración” en Nietzsche, F.: *La Voluntad de Poder*, Madrid, Edad, 2003, 11ª edición, p. 515, nº 778 [Traducción de Aníbal Froufre y Prólogo de Dolores Castriello Mirat].

² Nietzsche, F.: “El Nihilismo Europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 36, nº 5.

con los nuevos ejes axiológicos. Sin embargo, todavía no se es lo suficientemente fuerte como para aceptar lo novedoso. En tercer lugar, se sitúa el denominado “Periodo de las Tres Grandes Pasiones”, que son: desprecio, compasión y destrucción, las cuales muestran una radicalización de los sentimientos más extremos. Finalmente hallamos el “Periodo de la Catástrofe” en el que aparece una doctrina que obliga tanto a débiles como a fuertes a la toma de decisiones.

En relación al proceso de evolución del nihilismo, Nietzsche puntualiza que éste mismo ya se ha repetido en otras épocas y lugares, como por ejemplo en la India, donde se llegó a una confusión entre las diversas sectas y el budismo. Sin embargo, en Europa, tal como él afirma, este proceso todavía se encuentra en devenir. Por este motivo, Nietzsche bautiza la catástrofe de la modernidad europea, como “Segundo Budismo”, en recuerdo al proceso de destrucción nihilista que sufrió la India.

Por otro lado, y siguiendo en la línea de análisis del nihilismo, Nietzsche distingue dos tipos básicos de éste, diferentes y opuestos entre sí: Nihilismo Activo, que es aquel que sirve de estimulante y denota síntomas de fuerza y crecimiento del poder del espíritu del individuo, que le sirven para destruir las antiguas creencias, pero que tras esta fase destructiva necesita una nueva meta o sentido; y Nihilismo Pasivo, es decir, nihilismo como desilusión y signo de debilidad del individuo, de manera que éste reconoce la falsedad de las creencias aceptadas hasta el momento, pero se siente incapaz de luchar contra ellas y destruirlas.³

El nihilismo toma su forma más radical en el reconocimiento de que toda creencia es necesariamente falsa, ya que no existe un mundo “verdadero” y, por tanto, todo el sistema de categorías de la razón y valoraciones acerca de la realidad en que vivimos sólo responde a una necesidad psicológica de un mundo más simplificado.

Tras este análisis, podemos concluir cómo el fenómeno del nihilismo se deja sentir en todos los ámbitos de la vida, acomodándose sobre las bases de una pretendida “objetividad”, “humanitarismo”, idea de “verdad”, “progreso”, etcétera, que en suma no son sino un conjunto de ideales falsos que han provocado la desconfianza en los valores tradicionales. De esta manera, observamos cómo en el ámbito de las Ciencias Físicas y Naturales existe un excesivo interés por las explicaciones de tipo causalista o mecanicista, que nada tienen que ver con el carácter irracional de la vida y la inocencia del devenir. En cuanto a la Política, es claro que reina el engaño, el oportunismo y la mentira, que desfiguran la realidad originando una ficción teleológica. Lo mismo sucede en el Arte, en el que impera la concepción romántica —que nada tiene que ver con el acto de la creación artística— que surge de la superabundancia de fuerza del artista, creando éste ritmos, formas y movimientos que son muestra de la propia fuerza de la naturaleza.⁴

Por lo que respecta al hombre nihilista, éste se nos presenta como un ser humano débil y decadente que mide el valor de la vida en relación a los placeres y displaceres, hecho que muestra claramente la enfermedad que le es propia, su falta voluntad, ya que, tal como defiende Nietzsche placer y displacer no son sino elementos secundarios o accesorios,⁵ es decir, medios dentro del devenir, pero no fines a los que se

³ Cf. Laiseca, L.: *El nihilismo europeo: el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*. Biblos, 2001, Buenos Aires, p. 51.

⁴ Cf. Sánchez Meca, D.: *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Ántropos, 1989, Barcelona, pp. 70-71.

⁵ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 53, nº 35.

pretende llegar y en relación con los cuales aquilatar el valor de la vida. El hombre nihilista no se conoce a sí mismo y por ello toma una serie de estados suyos como causa, por ejemplo, la idea de que el trabajo es la causa del buen humor, y si se encuentra o siente mal cree que su estado desgraciado es la consecuencia de su pecado. Sin embargo, no es así, ya que Nietzsche señala que es precisamente este desconocimiento lo que ha aprovechado la religión para experimentar con el hombre.⁶ Por tanto, el sentirse bien o mal son solo estados de decadencia dentro de la enfermedad del cristianismo. Es en este sentido, en el que la Iglesia, con su “altruismo” y “humanitarismo”, sólo ha contribuido a la regeneración de enfermos, de hombres “buenos” que viven atormentados por sus actos e impulsos y que niegan sus instintos valorándolos como sucios y reprobables, llegando incluso al desprecio de su propio cuerpo por considerarlo “malo”.

Detrás de esta valoración que hace de sí mismo el propio cristiano, se encuentra el abuso de los valores morales que han sido impuestos como mandatos de Dios. Así, llegados a este punto Nietzsche defiende que el cristianismo ha hecho precisamente todo lo que Dios no dijo,⁷ es decir, ha creado una moral “contranatural” que es opuesta a la vida y que establece leyes que van contra los instintos del ser humano siendo, por tanto, una moral represora y prohibitiva cuyo origen se encuentra en la idea de un “más allá” de inspiración platónica que induce al desprecio del mundo terrenal y de todos los seres que lo habitan. Así, el cristiano desprecia su cuerpo, valorando sólo su “alma”, es decir, la parte no material, la entidad metafísica, que para Nietzsche es una completa ficción.

Dada esta situación, Nietzsche describe una serie de medidas que se han tomado para intentar escapar del nihilismo, pero de forma equivocada, es decir, sin la necesaria transmutación de valores tradicionales, agravándose, en consecuencia, aún más la situación de decadencia y dando lugar a lo que nuestro pensador denomina “Nihilismo Incompleto”.⁸ Una de esas medidas erróneas sería el intentar buscar una solución terrenal a la situación, pero con las mismas características que las verdades metafísicas. Otra solución errada sería el propio intento de mantener el ideal moral que favorece la conservación de todos los valores que niegan la vida. Una tercera medida estaría constituida por el intento de conservación de la idea de “más allá”, pero interpretado de manera que se pueda extraer de ella una especie de consuelo metafísico al estilo del mundo antiguo. La cuarta salida se centraría en el intento de leer en el devenir una dirección divina o perfección y una ordenación del mundo basado en el sistema de premios y castigos, o la idea del necesario triunfo del Bien sobre el Mal. La quinta medida consistiría en mantener el desprecio hacia la “naturalidad” y el ansia del ego que intenta comprender la espiritualidad y el arte más altos. Finalmente restaría dejar a la Iglesia que se entrometiese en todas las vivencias esenciales de la comunidad para que dé su aprobación a todas las actividades que el ser humano lleva a cabo.

Por otro lado, es importante destacar la confusión existente en torno al concepto de “pesimismo” que, tal como es contemplado, parece la causa de la decadencia. Sin embargo no es tal, sino que sólo es un síntoma. Por tanto, se debería sustituir la palabra “pesimismo” por la de nihilismo, ya que ésta es la expresión de la decadencia. Así, todo lo que hasta ahora se había considerado como causas de degeneración

⁶ Cf. Nietzsche, F.: “Fundamentos de una nueva valoración” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 178, nº 230.

⁷ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche”, *op. cit.*, p. 154, nº 191.

⁸ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 48, nº 28.

únicamente vienen a ser consecuencias de la misma, modificándose, de este modo, la perspectiva del problema moral.

El fenómeno de la decadencia, es contemplado por Nietzsche como un elemento que forma parte del proceso vital y, por tanto, no se lo puede anular, al igual que tampoco se puede acabar con la enfermedad o el vicio, de manera que la única acción posible es la lucha para combatir las manifestaciones propias de ésta, que son: la duda y el libertinaje de espíritu, la corrupción de las costumbres, la abulia como ausencia de voluntad, el pesimismo, el anarquismo, las enfermedades de tipo nervioso y cerebrales —que como tales, son signo de una falta importante de fuerza defensiva de la naturaleza— los métodos curativos, psicológicos y morales, que en esencia únicamente son formas de narcotización que no logran erradicar totalmente el elemento morbooso de la decadencia, sino solo insensibilizan al individuo que las padece.

En cuanto a los tipos más comunes de decadencia, se definen principalmente cuatro: en primer lugar, la elección de remedios equivocados, que en lugar de aliviar este estado, lo debilitan aún más. Entre estos pseudorremedios se encuentra el cristianismo, que se muestra como el caso más degenerado de la idea de apoyarse en lo falso, y también la falsa idea de progreso. Por otra parte, se encuentra la pérdida de fuerza de resistencia contra las excitaciones debido a la disgregación de la voluntad que produce la moral altruista. En tercer lugar, destaca la confusión que se produce entre el concepto de causa y efecto, de manera que se entienden las consecuencias últimas de la decadencia como si fuesen causas reales de ésta. Nietzsche apunta que esta confusión es debida a la aplicación de la moral religiosa. Finalmente, el cuarto tipo más común de decadencia se concreta en el hecho de que se valoran mucho más los estados de la inconsciencia como el sueño o los desvanecimientos, ya que los estados conscientes resultan más dolorosos y difíciles de soportar.

Tras este análisis del concepto de decadencia, podemos observar cómo se va perfilando el estado del nihilismo como enfermedad. En este sentido, lo que se hereda no es la enfermedad, sino la predisposición a ella, que se manifiesta en la imposibilidad de resistencia ante lo nocivo, como fruto de la aplicación del punto de vista moral, produciéndose en el individuo sentimientos de resignación y cobardía ante el enemigo.

Sin embargo, debido a la generalización de la enfermedad estas actitudes que implican una predisposición psicológica decadente, pasan por situaciones normales, lo cual dificulta su identificación. Llegados a este punto, el límite entre enfermedad y salud se desdibuja, reduciéndose la distinción de ambas a dos formas de existencia que se diferencian únicamente en la falta de proporción o medida de los fenómenos que conforman el estado enfermizo.

En esta misma línea, la debilitación del individuo consiste en la merma de los apetitos de la voluntad de poder, como demostración de la negación de la vida y como prueba de renuncia a la venganza, la ira, etcétera, estados que pertenecen a la naturaleza humana de forma inherente.

Por otro lado, y en cuanto al tratamiento contra la debilidad sintomática del ser humano nihilista, Nietzsche destaca un error importante y es que en vez de combatirla mediante un sistema que refuerce la propia voluntad de poder del individuo y evitar su dispersión, se obra de manera contraria, es decir, se justifica y moraliza dicha debilidad, interpretándola, cargándola de sentido.⁹

⁹ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 56, n° 41.

Asimismo, en relación a la debilidad, es capital señalar el concepto de “descanso” o “reposo” que, en condiciones normales, no resultaría problemático. Sin embargo, la confusión en torno a éste se hace patente ya que se puede analizar desde dos perspectivas bien diferentes, a saber: una de ellas es el “descanso como fuerza” que consiste en la renuncia a la acción por parte del individuo, y la otra es el “descanso o reposo del agotamiento”,¹⁰ cuyo fin es la sensibilización o anestesia de éste. En cuanto a esta distinción, el error se produce en los procedimientos filosófico-ascéticos que se orientan hacia la segunda forma de reposo. Sin embargo, quieren pasar por ser un descanso o reposo del primer tipo —o del “descanso como fuerza”—, intentando hacer creer que se trata de un estado de reposo divino de fortaleza, cuando en realidad sólo es un narcótico que insensibiliza al individuo.

Pero podríamos preguntarnos, ¿cuál es el origen de este agotamiento?, y ¿cómo se llega a tal situación? Nietzsche distingue entre “agotamiento hereditario” y “agotamiento adquirido”¹¹ y advierte que a lo largo de la historia se ha confundido al agotado con el rebosante de energía, debido a que el primero, es decir, el degenerado se presentó ante los demás “con el gesto de la actividad y la energía más altas”,¹² confundiendo así con el pleno y rebosante de energía. Sin embargo, esta actitud aparente del agotado no era más que una exigencia de la propia degeneración que exhortaba al individuo a una fuerte descarga nerviosa, haciéndole parecer invencible y divino. En consecuencia, se llegó a la interpretación de que el dar muestras de degeneración o perturbación significaba ser el más fuerte y el más sabio, siendo precisamente en este punto donde la embriaguez condujo al error, puesto que generó una sensación de poder aparente e hizo que el individuo se creyera más poderoso que el resto.

Por otro lado, en cuanto al antes mencionado agotamiento adquirido, se pueden identificar tres desencadenantes del mismo: uno de ellos es la alimentación insuficiente por desconocimiento de cuál es la forma correcta en que el individuo debe nutrirse. Un ejemplo claro de este tipo serían los sabios. En segundo lugar, la precocidad erótica, es decir, la temprana corrupción de la juventud, cuyo rasgo característico es la ironía y el desprecio. Nietzsche señala como ejemplo de este segundo tipo de agotamiento a la juventud francesa.¹³ Por último, la tercera forma se concreta en el hábito del alcoholismo, que provoca una sobreexcitación patente, desembocando ésta finalmente en el agotamiento. El ejemplo claro que Nietzsche expone de este último tipo es la propia sociedad alemana.¹⁴

Tras esta profundización en relación al agotamiento, es importante aproximarnos a la llamada por Nietzsche “Teoría del Agotamiento”, en la cual pretende destacar la idea básica de que nuestra sociedad es sólo un cuerpo enfermo formado por desechos, entre los que se encuentran los artistas, los criminales, la virtud moderna, la viciosidad, la espiritualidad moderna, etcétera. De tal manera que dicha sociedad ha llegado a un punto en la evolución de su enfermedad en la que es incapaz por sí misma de expulsar estos desechos, corrompiéndose cada vez más y es en esta situación, en la cual encontramos que dichas formas de corrupción se encuentran conectadas y escondidas tras formas tan aparentemente inocentes como, por ejemplo, la música o la sociología del momento.

¹⁰ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 61, n° 47.

¹¹ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 63, n° 49.

¹² Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 62, n° 48.

¹³ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 63, n° 49.

¹⁴ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo” en Nietzsche, *op. cit.*, p. 63, n° 49.

El propósito de Nietzsche es la lucha para defensa de la propia naturaleza, a la cual se tacha de inmoral, debido a su intención de librarse de todos los elementos enfermos e improductivos que la corrompen —es decir de los mediocres— ya que en estas condiciones, la solidaridad y clemencia para con estos representantes de la decadencia no tiene cabida. Esta polémica teoría, que defiende la supervivencia del tipo más fuerte y lucha contra la degeneración nihilista, ha dado lugar a muchas y muy diversas interpretaciones, entre ellas, la por todos conocida interpretación aberrante llevada a cabo por la ideología nazi o la tesis de Alfred Baeumler, que desfiguró el pensamiento nietzscheano haciéndolo aparecer como partidario del “germanismo” y los nacionalistas antisemitas del siglo XIX. Sin embargo, ambas posturas no encuentran fundamento real en la teoría de Nietzsche y como prueba de ello tenemos las numerosas críticas que éste lanza hacia los “antisemitas” y el “nacionalismo”, que se encuentran repartidas en toda su obra.¹⁵

Pero volviendo de nuevo al marco del concepto del “agotamiento” presente en la sociedad moderna europea es importante poner de relieve la idea de que todo juicio de valor que merezca ser considerado es, en realidad, un juicio agotado y que tras los nombres o ideas más sagradas se esconde la destrucción. Así, por ejemplo, lo que se ha llamado Dios no es, en esencia, más que corrupción y empobrecimiento de la humanidad y la idea de “hombre bueno” únicamente es la autoafirmación de la decadencia y el nihilismo.

En cuanto a la evaluación de los siglos XVII, XVIII y XIX, Nietzsche realiza una crítica a los mismos, caracterizándolos con una idea y un filósofo principales. Así, para él, el s. XVII está presidido por el dominio de la razón y el nacimiento de la filosofía moderna con Descartes. Es el orgullo de la razón, una centuria que se muestra aparentemente ordenada frente a la animalidad instintiva. Sin embargo, es un siglo que va contra lo natural y, tal como asevera Nietzsche “en el fondo tiene mucho de animal de rapiña, mucho de costumbre ascéticas para seguir siendo el amo”.¹⁶ El siglo XVIII es un siglo apasionante para el hombre, lleno de ideales y utopías entre las que destaca la de Rousseau y su divinización de la naturaleza. Es un siglo, que en palabras textuales de Nietzsche “busca en el arte, propaganda para reformas de naturaleza social y política”.¹⁷ La crítica hacia Rousseau se sitúa en torno a su moralismo y en la búsqueda que éste lleva a cabo de la causa de las desigualdades entre los hombres, que para Nietzsche no es sino un síntoma de resentimiento hacia las clases dominantes. Kant también es atacado por su fanatismo moral y su interés excesivo en justificar un “Más allá”.

Por último, el siglo XIX se muestra presidido por la animalidad y supremacía de los instintos, pero, a pesar de ello, es una centuria carente de voluntad. Esta crítica está dirigida esencialmente a Schopenhauer a quien acusa de carecer de voluntad, afirmando Nietzsche que su concepto de la misma está vacío, ya que para Schopenhauer la voluntad está compuesta esencialmente del instinto e impulso, mientras que para Nietzsche es la propia voluntad quien manda sobre estos deseos e impulsos para conducirlos según quiere.

Sin embargo, a pesar de la situación de declive que se describe en la Europa del s. XIX, Nietzsche también hace una valoración positiva basándose en una serie de sig-

¹⁵ Cf. Laiseca, L.: *op. cit.*, p. 51.

¹⁶ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo”, en Nietzsche, *op. cit.*, p. 93, n° 95.

¹⁷ Cf. Nietzsche, F.: “El nihilismo europeo”, en Nietzsche, *op. cit.*, p. 95, n° 97.

nos de fortalecimiento que contempla y que suponen el germen de superación del nihilismo. Así, para él, la modernidad es una época ambigua, de tal forma que los síntomas que pueden interpretarse como decadentes, también pueden indicar signos de recuperación, como por ejemplo, la creciente deshumanización, que viene a significar un verdadero progreso hacia la superación del nihilismo. También puede serlo el incremento de la preocupación por el cuerpo más que por el alma. Así como el creciente reconocimiento por parte del ser humano de su absoluta naturalidad, admitiéndose de esta manera, la inmoralidad como un elemento inherente del carácter humano, y en consecuencia, avergonzándose éste menos de sus instintos.

Por otro lado, Nietzsche resalta el fenómeno de la necesaria desnaturalización del hombre, idea que en principio puede resultar contradictoria dada la antes mencionada necesidad de una absoluta desnaturalidad. Sin embargo, Nietzsche denuncia que hasta ahora nunca ha existido una humanidad natural, puesto que ser natural implica también atreverse a ser inmoral. Por tanto, se refiere aquí a la necesaria destrucción del concepto “natural” tal y como se había interpretado tradicionalmente, esto es, tal como se había interpretado por la tradición cristiana escolástica. En suma, es preciso subrayar la necesidad del acercamiento a la naturaleza en estado puro y la afirmación de los instintos esenciales al hombre. Esto nos lleva, en consecuencia, a la naturalización del ser humano, pero no en sentido rousseauniano, ya que para éste el estado de naturaleza implica una carga moral basada en la igualdad de los individuos, sino que se basa en la aceptación de la inmoralidad del ser humano.

3. CONCLUSIÓN

Para ir concluyendo, quisiéramos subrayar que el principal propósito de este estudio ha sido ofrecer un análisis del complejo fenómeno del nihilismo y de cómo éste surge a partir de la desconfianza hacia las interpretaciones del mundo aceptadas por tradición.

Por otro lado, y dentro del propio concepto de nihilismo es capital poner de relieve las diferencias entre nihilismo activo y pasivo y cómo esta tipología se plasma en las distintas etapas de desarrollo de dicho fenómeno, ayudándonos a clarificar los rasgos definitorios del mismo, así como el perfil del hombre enfermo, agotado y carente de voluntad, es decir, el hombre nihilista.

En relación al agotamiento de la cultura occidental y del propio individuo se formula la “Teoría del agotamiento” que nos revela que la sociedad moderna europea es, en esencia, un cuerpo enfermo. Sin embargo, hay signos de recuperación evidentes que conducen a la superación del nihilismo y que suponen un atisbo de esperanza en el restablecimiento de la salud europea y su cultura que conducirá finalmente al surgimiento del Superhombre, mediante la aceptación de la inmoralidad del ser humano y la necesaria humanización de los individuos.

TRES CONCEPCIONES DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Francisco-José Campos Roselló

Universidad de Valencia

Francisco.Campos@uv.es

Abstract: I propose that it is necessary to speak of at least three positions clearly different in Philosophy of the Science. First, the one that I will denominate “scientific position” or point of view from the science, it maintains the defense of a philosophy designed from the science. Second, which I will denominate “philosophical position” that defends a Philosophy of the Science as being the philosophical study and reflection about the Science as the object. I will make a differential analysis and I will be proposing a third one, a Philosophy of Science from a transdisciplinar point of view.

Keywords: Philosophy of Science, reductionism, transdisciplinarity.

INTRODUCCIÓN

LA reflexión que sugiero aparece, referida a la Filosofía de la Tecnología, en Carl Mitcham que la plantea como sigue:

“La filosofía de la tecnología se ha gestado como un par de gemelos que exhiben un buen número de rivalidades emparentadas desde la matriz. La «filosofía de la tecnología» puede significar dos cosas completamente diferentes. Cuando «de la tecnología» se toma como un genitivo subjetivo, indicando cuál es el sujeto o agente, la filosofía de la tecnología es un intento de los tecnólogos o ingenieros por elaborar una filosofía de la tecnología. Cuando «de la tecnología» se toma como un genitivo objetivo, indicando el objeto sobre el que se trata, entonces la filosofía de la tecnología alude a un esfuerzo por parte de los filósofos por tomar seriamente a la tecnología como un tema de reflexión sistemática. La primera tiende a ser más benévola con la tecnología, la segunda más crítica” (Mitcham 1989, 19-20).

Sugiero que podemos trasladar la reflexión al seno de la Filosofía de la Ciencia y decir:

La «filosofía de la ciencia» puede significar dos cosas completamente diferentes. Cuando «de la ciencia» se toma como un genitivo subjetivo, indicando cuál es el sujeto o agente, la filosofía de la ciencia es un intento de ciertos científicos o filocientíficos por elaborar una filosofía de la ciencia. Cuando «de la ciencia» se toma como un genitivo objetivo, indicando el objeto sobre el que se trata, entonces la filosofía de la ciencia alude a un esfuerzo por parte de los filósofos por tomar seriamente a la ciencia como un tema de reflexión sistemática. La primera tiende a ser más benévola con la ciencia, la segunda más crítica.

Mutatis mutandis es ostensible que hay dos puntos de vista claramente diferenciados en Filosofía de la Ciencia.

El primero es la postura que opta por entender «**de la ciencia**» como un genitivo subjetivo, con lo que se quiere denotar que es una labor científica. Esto es, se adopta un punto de vista científico de la problemática con lo que evidentemente se defiende una posición de reducción de la Filosofía a los planteamientos científicos. Sus pretensiones son la rigorización del pensamiento y la erradicación de la —por ellos considerada— errática filosofía especulativa que no ha conducido a ningún resultado positivo. Asimismo hay que erradicar los factores históricos, sociales, psicológicos, económicos, etc.

Como defensor de este planteamiento expondré a Hans Reichembach.

El segundo punto de vista es la corriente que opta por entender «**de la ciencia**» como un genitivo objetivo, con lo que se quiere denotar que es una labor filosófica. Esto es, la postura que podemos denominar filosófica se revela contra aquella anterior y su pretensión de reducir la filosofía a planteamientos puramente científicos o metodológicos. Consideran que hay que hacer una reflexión sistemática de la ciencia desde la filosofía. Pero, aún así, si en el análisis de la ciencia se recurre a factores históricos, sociales o psicológicos, surgen voces quejándose de que se está haciendo historicismo, sociologismo o psicologismo.

Como muestra de este planteamiento expondré a Imre Lakatos.

El problema a reflexión que plantearé inmediatamente después puede formularse como: ¿Es suficiente una reflexión estrictamente científica o estrictamente filosófica, en Filosofía de la Ciencia, para comprender un fenómeno tan complejo como la ciencia?

La importancia o trascendencia de mi trabajo es evidente. Está en tela de juicio no sólo la concepción de la Filosofía de la Ciencia, sino la propia concepción de la Filosofía.

Para apuntar posibles soluciones a esta pregunta señalaré cómo en la actualidad la concepción del quehacer de los filósofos de la ciencia se ha diversificado y ha aceptado en su seno trabajar recurriendo a herramientas mucho más sofisticadas y amplias con lo que muy bien puede ser calificada de actividad transdisciplinar.

I. CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Como he dicho en la Introducción tomaré como ejemplo a exponer a Hans Reichembach quién, como mostraré a continuación, ni siquiera es un ejemplo extremo de la defensa de este reduccionismo de la filosofía a la perspectiva científica. El planteamiento extremo vendría dado por planteamientos cercanos a Laplace.

Laplace, a principios del siglo XIX, propuso el universo como una entidad totalmente determinista, formulando que, si conociéramos en un momento dado todas las leyes de la mecánica y todas las configuraciones y movimientos de la materia en todo el universo, podríamos conocer con exactitud todas las leyes de la Naturaleza y por tanto predecir toda su evolución posterior. Si incluimos una concepción estrictamente reduccionista del propio ser humano a las leyes naturales, se seguiría de ello que podríamos predecir incluso la historia del futuro de la Humanidad. Algunos físicos y filósofos aceptaron el determinismo físico como filosofía. Naturalmente, el extremo determinismo en la interpretación de Laplace se puso en entredicho con la formula-

ción de la incertidumbre en termodinámica del mismo siglo XIX y por la mecánica cuántica del siglo XX, aunque desde sus orígenes ya fue rechazado por los que consideran que hay que tener en cuenta la libertad de la decisión humana.

Hans Reichenbach en el comienzo mismo de su libro *La Filosofía Científica* se plantea el problema de que los filósofos lo que hacen es decir las cosas de forma oculta y misteriosa. Él pretende erradicar este y otros viejos hábitos de la filosofía y hacer una filosofía según el modelo de la ciencia. Su idea clave es “*decir qué es la filosofía y qué es lo que debería ser*” (Reichenbach 1981, 14).

Claramente vemos que se adopta una postura normativa acerca de la filosofía, se pretende decir aquello que la filosofía debe ser. Esto no parece que sea un problema en sí mismo. De alguna forma ¿no nos planteamos cada uno nuestra concepción como otra forma de entender la filosofía y, en el fondo, defendemos otra posición acerca de lo que la filosofía debe ser?

El problema pudiera plantearse en el sentido de que detrás de la aparente pretensión de decir qué debe ser la filosofía lo que realmente se oculta es la idea de la disolución de la filosofía en el seno de la ciencia, más específicamente en la ciencia de la lógica como método como veremos más adelante, textualmente Reichenbach dice:

“Para decirlo en pocas palabras: este libro ha sido escrito con la intención de demostrar que la filosofía partió de la especulación para llegar a la ciencia” (Reichenbach 1981, 7).

Todo su texto es la manifestación del deslumbramiento que le produce el poder de la ciencia:

“Lo que le dio el poder a la ciencia moderna fue la invención del método hipotético-deductivo, el método que construye una explicación en forma de hipótesis matemática de la que se deducen los hechos observados” (Reichenbach 1981, 111).

Hans Reichenbach está fascinado por el poder logrado por la ciencia y quiere subirse al caballo de ese poder metodológico-científico y para ello está dispuesto a denostar la labor de siglos de filosofía que denomina especulativa.

“Quisiera resumir los resultados filosóficos surgidos del análisis de la ciencia y compararlos con las concepciones elaboradas por la filosofía de la especulación” (Reichenbach 1981, 312).

La palabra *speculatio* significa etimológicamente exploración, no es un concepto peyorativo ni tiene por qué serlo. Sin embargo es obvio que hay un recurso a enfrentar la filosofía científica, que él va a pretender asimilar a la buena y verdadera, con la filosofía especulativa que va a caracterizar como falsa y engañosa. Veremos más adelante las causas origen de esta radical distinción peyorativa.

Reichenbach va a ir profundizando en esta escisión diciendo:

“La filosofía no es ya la historia de hombres que trataron en vano de “decir lo indecible” en imágenes o en construcciones llenas de palabras y de forma pseudológica. La filosofía es el análisis lógico de todas las formas del pensamiento humano; lo que tiene que decir puede ser expresado en términos inteligibles, y no hay nada “indecible” ante lo que tenga que capitular. La filosofía es científica en su método; reúne resultados susceptibles de demostración y sostenidos por personas suficientemente adiestradas en la lógica y en la ciencia” (Reichenbach 1981, 317).

Considera que, si aún hay controversias y cuestiones abiertas a debate, lo que hay que hacer es recurrir a los métodos de resolución científicos. Plantea así la sorpresa ante los filósofos que aún no recurren a los métodos científicos para la resolución de los problemas y se pregunta por qué hay tanta oposición. Así que se lanza a exponer “*las causas psicológicas de semejante oposición*” (Reichenbach 1981, 317).

El planteamiento ha llegado a límites claramente radicales. No está diciendo que va a considerar las razones o argumentos que se esgriman para defender posturas diferentes a la suya. Se dedica a exponer los problemas psicológicos que tienen aquellos que no opinan como él. Es evidente que parte del hecho de que él está en posesión de la verdad y el método, de forma tan evidente y manifiesta que todos aquellos que no estén de acuerdo con él simplemente tienen problemas mentales.

Veamos un ejemplo de qué clase de problemas mentales tienen los pobres *filósofos especulativos* partidarios de la *vieja filosofía*. En lo que sigue sintetizaremos el pensamiento de Reichenbach (Reichenbach 1981, 317-325).

Mostraré sólo la primera causa psicológica que “*consiste en que es menester realizar una buena cantidad de trabajo técnico para poder entender la nueva filosofía*”. Para Reichenbach “*el filósofo de la vieja escuela es generalmente un hombre que sabe de literatura e historia, que no ha aprendido nunca los métodos de precisión de las ciencias matemáticas ni experimentado la felicidad de demostrar una ley de la naturaleza por una verificación en todas sus consecuencias*”.

Poco le importan las reflexiones especulativas de físicos y matemáticos insignes que quieren ir más allá de los planteamientos estrictamente formulados física o matemáticamente y que debaten las implicaciones filosóficas de sus propias conclusiones. En un alarde de intolerancia dirá “*¿quién puede juzgar sobre la teoría del conocimiento si no ha visto nunca el conocimiento en su más acabada forma?*” (Reichenbach 1981, 317).

Reichenbach sí ha visto la luz de la verdad, la felicidad de la contemplación de la verdad. La contemplación del saber acabado y perfecto le confiere felicidad. El pobre filósofo especulativo a quien su “*instrucción secundaria no lleva más allá de la antesala de las matemáticas y las ciencias*” nunca podrá gozar de la comunión feliz con la verdad, del goce feliz de la contemplación de la manifestación de la verdad con todo su poder.

¿No nos recuerda esto la felicidad de los místicos ante la contemplación de la perfección divina? ¿No se sigue de ello que los filósofos especulativos han de tener la convicción de ser seres condenados al fuego eterno del error, al ser incapaces psicológicamente de alcanzar la felicidad de la contemplación de este Saber-Poder, del “*conocimiento en su más acabada forma*”?

Si alguien piensa que estoy exagerando las palabras de Reichenbach, veamos textualmente como matiza a continuación: “*La línea de demarcación entre la vieja y la nueva filosofía no separa las matemáticas de la filosofía especulativa. Separa al hombre que se siente responsable de cada palabra que dice, del hombre que emplea palabras para expresar conjeturas de la intuición, exentas de análisis; al hombre que está dispuesto a ajustar su concepción del conocimiento a formas alcanzables del conocer, del hombre que no puede renunciar a la fe en la verdad supraempírica; al hombre que considera el análisis del conocimiento como accesible a los métodos de precisión lógica, del hombre que piensa que la filosofía es un dominio extralógico, libre de la restricción del control lógico y abierto a la satisfacción que emana del uso del lenguaje pintoresco y sus connotaciones emocionales. El deslinde de estos dos ti-*

pos de mentalidad es una consecuencia ineludible de la nueva filosofía” (Reichenbach 1981, 319-320).

Es evidente que desea hacer una división clara y profunda entre la exaltación del “conocimiento en su más acabada forma” logrado por mediación del método científico y la concepción especulativa de la vieja filosofía, que no logra alcanzar la verdad. Es lo que se conoce en la literatura sobre el tema como **criterio de demarcación**. Se formula diciendo que es posible exponer un criterio de demarcación o delimitación estricta entre lo que es ciencia y lo que no es ciencia. De esta forma se puede eliminar de la teoría del conocimiento la magia, el ocultismo, la religión, la metafísica y demás actividades especulativas que no alcanzan el grado de conocimiento científicamente comprobable y contrastable mediante el método científico. Este es el denominado caso cero del criterio de demarcación. El establecimiento de una depuración de criterios, como el de ampliación y reducción, nos permitirán distinguir entre dos teorías dadas cual es la mejor; con lo que se formula así el **principio de progreso en la ciencia**, ya que una teoría es preferible a otra si explica más y mejor que la anterior, expresado de forma sucinta.

Lo esencial para la línea argumental de mi trabajo consiste en mostrar que, según la propuesta de Hans Reichenbach, la vieja filosofía ha de desaparecer y debe elaborarse una nueva filosofía en donde:

– Las cuestiones relativas a la estética se reducen a planteamientos lógicos: “*La cuestión sobre como clasificar el arte es una cuestión lógica y, por tanto, una cuestión que pertenece a la verdad*” (Reichenbach 1981, 321).

– Las cuestiones relativas a la ética también se reducen a la lógica: “*El filósofo científico evita estos errores reduciendo su contribución a la ética a una clarificación de su estructura lógica*” (Reichenbach 1981, 325).

– En general cualquier planteamiento de análisis valorativo ha de reducirse a la lógica: “*El filósofo científico no considera impertinentes los problemas de valoración, son tan pertinentes para él como para otras personas. Pero no cree que puedan resolverse por medios filosóficos. Pertenecen a la Psicología y su análisis lógico debe hacerse juntamente con el análisis lógico de los conceptos psicológicos en general*” (Reichenbach 1981, 323).

En definitiva para Hans Reichenbach la Filosofía se reduce a la lógica del método científico.

II. CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Veamos ahora en qué puede consistir la Filosofía de la Ciencia vista desde el punto de vista de la filosofía. Propongo, como ya se ha dicho, a Imre Lakatos como un ejemplo para su estudio, precisamente porque es Lakatos el que formula la Filosofía como “*perro guardián de las normas científicas*” (Lakatos 1981, 155). Es, pues, también normativista y estricto defensor de la Filosofía de la Ciencia en su sentido más clásico. Sin embargo el papel fundamental no lo tendrá la Ciencia, sino la Filosofía; es la Filosofía la que formula cómo se ha de proceder en la Ciencia.

Lakatos es particularmente interesante, postula una estructura triádica para sus “*programas científicos de investigación*”. Cada uno de esos programas debe estar formado por tres niveles de entidades: 1°. El *núcleo central*, ha de reunir los supuestos básicos y esenciales del programa, esto es todo lo que es fundamental de la teoría. 2°.

Este núcleo central está protegido de la falsación por un cinturón protector llamado *heurística negativa*, un principio metodológico que establece que el núcleo central no debe abandonarse a pesar de las anomalías y falsaciones; este cinturón protector está constituido por múltiples elementos variables, como hipótesis auxiliares, hipótesis observacionales, diferentes condiciones experimentales, etc. 3º. El nivel externo del programa científico de investigación se conoce como *heurística positiva* y está representada por directivas generales para explicar fenómenos ya conocidos o para predecir nuevos fenómenos.

Según Lakatos, la historia de la ciencia no justifica mucho el esquema del falsacionismo que propuso Popper y en cambio sí a su propio modelo. Según él, el estudio histórico revela que cuando falla alguna o algunas de las predicciones derivadas de una teoría, ésta no se ha eliminado sino que se ha conservado mientras se afinan las observaciones realizadas y se llevan a cabo otras más.

Lakatos propone que sólo existen dos clases de programas científicos de investigación, los progresistas y los degenerativos. La manera de distinguir entre estas dos clases es la siguiente: Un programa de investigación es progresista cuando su crecimiento teórico anticipa su crecimiento empírico, esto es, mientras continúe prediciendo hechos nuevos con cierto éxito. Lo que llama “cambio progresivo del programa”. Puede considerarse que un programa está estancado cuando su crecimiento teórico está retrasado en relación con su crecimiento empírico, esto es, si sólo ofrece explicaciones *post hoc*. Esto se denomina “cambio degenerativo del programa”. Cuando un programa de investigación explica progresivamente más que otro y lo supera, entonces el rival puede eliminarse o puede archivarse.

Sin embargo de forma similar a la escisión entre “contexto de descubrimiento” y el “contexto de justificación” de Hans Reichenbach, Imre Lakatos quiere mantener de alguna forma la separación del hecho científico y preservarlo contra “cierta contaminación” que pudiera provenir de los análisis históricos, sociales, políticos, económicos, psicológicos, etc. Para ello propondrá la distinción entre “historia interna” e “historia externa” (Lakatos, 1974).

Pese a todo ello, en conclusión, sí podemos decir que para Imre Lakatos al parecer es la Filosofía la que se ocupa de investigar qué es la Ciencia.

III. PARA UNA CRÍTICA Y COMPRENSIÓN DE HANS REICHENBACH E IMRE LAKATOS

Sin embargo esto no es del todo así, ni con Imre Lakatos ni con Hans Reichenbach. Veamos que sucede.

Según Imre Lakatos, él modifica el concepto de falsación popperiano **precisamente criticando que eso no sucede así en la realidad históricamente dada**, que una teoría falsada no se abandona sin más. Sin embargo no hay nada en el modelo de los programas de investigación científica que permita identificar a los componentes del núcleo central dentro de la complejidad de teorías que se manejan sobre un tema; tampoco es posible ver si ese núcleo central permanece igual, aun en una fase de cambio progresivo, puesto que en cualquier momento algún investigador puede estar reelaborando alguna o algunas de sus partes fundamentales. Todavía más problemático resulta el cinturón de la heurística positiva, no sólo por lo impreciso de su contenido sino por lo improbable de contar con una predicción de las dificultades o anomalías que pueden surgir en el futuro para las teorías del núcleo central. Lakatos señala que

la heurística positiva define problemas, delimita la construcción de un cinturón de hipótesis auxiliares, previene anomalías y las transforma con éxito en ejemplos, todo esto bajo un plan preconcebido. Sin embargo, ello no sucede así en la realidad. Lo natural es que la respuesta a las anomalías, ya sea empírica o conceptual, surja después que ellas y no antes. De otro modo se estarían invirtiendo recursos intelectuales de manera ineficaz, intentando formular por adelantado la respuesta a todas las anomalías teóricas posibles.

En su afán de localizar lo que la Ciencia debe ser, la Filosofía de la Ciencia de Lakatos formula un complejo modelo de programas de investigación científica que **ni se corresponde a una descripción de lo que sucede históricamente** ni los científicos lo tienen en cuenta en la realidad de la investigación.

Imre Lakatos nació en 1922 en Hungría, estudió física y astronomía, durante las revueltas de 1950 fue detenido y pasó seis años en la cárcel. Finalmente pudo trasladarse a Inglaterra, en donde vivió lo poco que le quedaba de vida ya que murió en 1972. En la Universidad de Cambridge obtuvo un doctorado en filosofía de la ciencia; en Londres fue discípulo de Popper, y fue su heredero y sucesor, al retirarse éste de su cátedra en la Escuela de Economía de Londres. Así, Lakatos era innovador, pero siempre dentro de la ortodoxia que había definido su Lord antecesor.

Lakatos propone usar su esquema de programas de investigación científica como criterio de demarcación científico, para distinguir a la ciencia de otras actividades que pretenden serlo y no lo son, para distinguir entre programas progresivos y degenerativos, y para explicar el crecimiento de la ciencia. Para ello Lakatos necesita mantener, con Popper, como ejemplos de pseudociencia al psicoanálisis y a la teoría marxista de la historia. Lakatos afirmará también que el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia tiene graves implicaciones también para la institucionalización de la crítica. Propondrá otros ejemplos. Dirá que la teoría de Copérnico fue prohibida por la Iglesia católica en 1616 como pseudocientífica y que se eliminó del índice en 1820 ya que en esa época la Iglesia reconoció que los hechos la habían demostrado y era científica. Otro ejemplo que propuso fue que el Comité Central del Partido Comunista Soviético declaró en 1949 que la genética mendeliana era pseudocientífica y basado en ello asesinó en campos de concentración a sus partidarios, como el académico Vavilov; después de la muerte de Vavilov, la genética mendeliana fue rehabilitada, aunque se mantuvo el derecho del Partido para decidir qué es científico y qué es pseudocientífico.

Pero la Historia no esta de acuerdo con estos planteamientos. La teoría de Copérnico no fue condenada porque era pseudocientífica, sino porque amenazaba a la autoridad de la Iglesia. Se la calificó de “pseudocientífica” para justificar la condena. Lo mismo ocurrió con la genética mendeliana, representaba una amenaza para un grupo político en la URSS y fue bautizada como “pseudocientífica”, así como de “desviacionista”, “burguesa” y “capitalista”.

Sin embargo Imre Lakatos tenía que seguir el camino conservador de la London School of Economics, si quería el puesto de Popper.

Veamos que ocurre con Hans Reichenbach.

Reichenbach es muy duro con la Filosofía. De todas formas hay determinadas cosas que habría que añadir para comprenderle. **Pero para comprenderle hay que romper sus propias ideas e introducir conocimientos acerca de su historia y la situación social, cultural y política de su tiempo.** Aceptando el auxilio del contexto histórico socio-político-cultural podemos saber que Hans Reichenbach fue desde 1920

a 1926 profesor de escuela en Stuttgart, desde donde, por mediación de Einstein, pasó a profesor de filosofía de la física en la Universidad de Berlín, en donde permaneció hasta 1933, cuando fue expulsado por los nazis. Fue en estos siete años cuando Reichenbach se identifica más con el Círculo de Viena, publicó algunas de sus obras más importantes, coeditó con Carnap la revista *Erkenntnis*, que obtuvo reconocimiento internacional, y participó en la formación de un grupo de filósofos de la ciencia que llegaron a conocerse como la Escuela de Berlín. Y esto es lo fundamental, esta escuela estaba totalmente aislada en medio de la filosofía alemana del primer tercio del siglo, con otra excepción, el grupo de la Universidad de Münster. La filosofía alemana se encontraba totalmente dominada por la metafísica más radical, todavía con influencias de la *Naturphilosophie*. Fue expulsado de su cátedra en la Universidad de Berlín por ser judío, emigró de Alemania y de 1933 a 1938 fue profesor en la Universidad de Estambul, y de 1938 a 1953, en la Universidad de California. Publicó su libro *The Rise of Scientific Philosophy*, en 1954.

Es comprensible su radicalismo inicial. Reichenbach no pretendía que así es como se procede al hacer ciencia, sino que así es como debía proceder la filosofía de la ciencia, hacer una reconstrucción racional del conocimiento científico. Por ello distinguió entre el “contexto del descubrimiento” y el “contexto de la justificación”, afirmando que aunque el primero pudiera ser irracional, el segundo coincide con la forma como los científicos presentan sus resultados al público, con una estructura compacta y coherente, de la que ha desaparecido toda incongruencia y arbitrariedad.

Evidentemente desde el punto de vista que propongo esa reconstrucción es intencionalmente sesgada para dotarla de racionalidad y objetividad escamoteando todos los demás factores intervinientes. Los fotomontajes retocados para el álbum familiar quedan muy aparentes, pero nos dicen muy poco de la vivencia de esa familia.

Para el propósito de mi trabajo vemos que tanto la pretensión de hacer una filosofía científica, como la propuesta de hacer una reflexión estrictamente filosófica normativa acerca de la ciencia no nos son suficientes para hacer Filosofía de la Ciencia.

IV. CONCEPCIÓN TRANSDISCIPLINAR DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Como hemos visto, para comprender tanto a Imre Lakatos como a Hans Reichenbach hemos recurrido a su historia personal dentro de la situación social, cultural y política de su tiempo.

Esta es la tercera postura que queremos introducir, como una nueva concepción de la Filosofía de la Ciencia. La concepción de que la auténtica comprensión del fenómeno “ciencia” viene de la mano de una visión transdisciplinar de la filosofía. No es sólo que se sienten diferentes expertos y pongan en común sus diferentes perspectivas. Es que el filósofo asuma que debe romper las fronteras disciplinares y aceptar que ha de recorrer todas las disciplinas, trascender los límites de todas las disciplinas y recurrir a efectuar una de mirada metadisciplinar, una comprensión heterodoxa transdisciplinar, si quiere realmente poder efectuar una reflexión sistemática y globalizadora de ese fenómeno tan complejo que es la ciencia en nuestros días.

En este sentido propongo entender la transdisciplinariedad, como citaré a continuación, como una actividad complementaria al enfoque disciplinario; una actividad que haga emerger, de la puesta en común de las diferentes disciplinas, nuevos datos que las articulan entre sí, y nos ofrece una nueva visión de la naturaleza y de la realidad.

Tal vez las mejores exposiciones de la transdisciplinariedad las podamos encontrar en Seb Henagulph y en La Transdisciplinariedad-Manifiesto, de Basarab Nicolescu. Seguiré a dichos autores en mi exposición.

La **pluridisciplinariedad, o multidisciplinariedad**, consiste en el estudio del objeto de una sola y misma disciplina por medio de varias disciplinas a la vez.

La **interdisciplinariedad** hace referencia a la transferencia de métodos de una disciplina a otra. Se pueden distinguir tres clases de interdisciplinariedad: 1) El mero trasvase de aplicación de métodos. Por ejemplo, los métodos de la física nuclear transferidos a la medicina conducen a la aparición de nuevos tratamientos del cáncer. 2) La interdisciplinariedad epistemológica. Por ejemplo, la transferencia de los métodos de la lógica formal en el campo del derecho, genera análisis interesantes en la epistemología del derecho. 3) La interdisciplinariedad como generación de nuevas disciplinas. Por ejemplo, la transferencia de los métodos de la matemática en el campo de la física ha engendrado la físico-matemática.

Los participantes del Primer Congreso Mundial de **Transdisciplinariedad** (Convento de Arrábida, Portugal, 2 a 7 de noviembre de 1994), definen la **transdisciplinariedad** en su artículo 3, como:

Artículo 3. La transdisciplinariedad es complementaria al enfoque disciplinario; hace emerger de la confrontación de las disciplinas nuevos datos que las articulan entre sí, y nos ofrece una nueva visión de la naturaleza y de la realidad. La transdisciplinariedad no busca el dominio de muchas disciplinas, sino la apertura de todas las disciplinas a aquellos que las atraviesan y las trascienden.

Así, según Nicolescu, la transdisciplinariedad hace referencia a lo que simultáneamente **está entre** las disciplinas, **a través de** las diferentes disciplinas y **más allá de** toda disciplina.

Esto es lo que propongo que se está viviendo en este momento, si examinamos con detenimiento la actividad de los filósofos de la ciencia.

En sucesivos Congresos de la Sociedad de Lógica, Filosofía y Metodología de la Ciencia, así como en toda una serie de congresos realizados por esta Sociedad en relación con otras sociedades y ámbitos de estudio de la Ciencia y de la Tecnología, por ejemplo los Congresos Iberoamericanos, podemos ver el apuntar de esta nueva concepción.

También podemos rastrearla en algunos autores relevantes en el área, aunque para hacerlo, en ocasiones, haya tenido que recurrirse incluso a una nueva área que se ha denominado Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS). El ejemplo más notable es Stephen H. Cutcliffe en su artículo “Ciencia, Tecnología y Sociedad: un campo interdisciplinar”. Esta nueva área denominada Science, Technology and Society, conocida por las siglas STS, al igual que su homónimo castellano, CTS, surgieron a raíz de los movimientos sociales de la década de los sesenta y setenta (Gonzalez Garcia, Lopez cerezo, Luján López, 1996, 66-111). Pero ha sido evidente que la reflexión tradicional sobre la Ciencia, ya fuera desde planteamientos filocientíficos como desde la filosófica estricta, fueron quedando periclitados y ha ido extendiéndose la necesidad de una concepción más interdisciplinar.

Por otro lado podemos ver, en muchos autores españoles relevantes del área, que los contenidos y las problemáticas que tratan son los propios de la Filosofía de la Ciencia sólo que colocados bajo dichas siglas CTS, para eludir la férrea “disciplinariedad” académica de la Filosofía de la Ciencia en España. Por ejemplo véase en la

bibliografía las obras de José A. L. Cerezo, Marta I. González, José Luís Luján, en concreto el capítulo 2º de Ciencia, tecnología y Sociedad (1996).

También otros autores especialistas del área en España presentan cada vez más trabajos, aparentemente dispersos, pero que de alguna forma aceptan esta nueva concepción heterodoxa del propio quehacer filosófico en su reflexión acerca de la ciencia. Cierta orientación expresa de ruptura de los tradicionales esquemas de la Filosofía de la Ciencia, cierta posición filosófica transdisciplinar, por ejemplo Adelaida Ambrogi (1999) y Javier Echeverría (1995).

Echeverría nos manifiesta expresamente su heterodoxia en la Introducción donde nos dice que: *“Aparte de reflexionar sobre los métodos y el lenguaje científico, las teorías y los hechos, los conceptos y las leyes científicas, la predicción y la explicación, la racionalidad y el realismo, la filosofía de la ciencia ha empezado a ocuparse de otros muchos temas: relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad, la contraposición de paradigmas rivales, el progreso científico y su influencia sobre el entorno, las comunidades y las instituciones científicas, la construcción de los hechos y de las representaciones científicas, etc.”* Por ello propone: *“El presente libro se inscribe dentro de esta corriente de renovación de los estudios científicos sobre la ciencia... en este libro se afirma la profunda influencia que tienen los criterios axiológicos sobre las diversas modalidades de la praxis científica”* (Echeverría 1995, 7-8). (Negritas mías.) Pero como vemos no tiene reparo en denominar estudios científicos a los estudios sobre criteriología axiológica que son, estrictamente hablando, filosofía práctica como él mismo reconoce en la página siguiente: *“el presente libro supone una opción decidida por considerar a la Filosofía de la Ciencia, por decirlo en términos kantianos, no sólo como una filosofía pura, sino también una filosofía práctica”* (Echeverría 1995, 9). (Negritas mías.)

Adelaida Ambrogi también es muy clara en este respecto, planteando que, desde que la Filosofía de la Ciencia se constituyó como disciplina autónoma consolidándose en torno a un consenso *“tanto en torno acerca del fundamento de esta autonomía, como de la tarea que le competía... como de su agenda de trabajo”*, ha pasado cierto tiempo y *“desde entonces la disciplina misma ha cambiado considerablemente”* dando lugar a la *“proliferación de visiones alternativas sobre viejos tópicos, de estudios de casos, de nuevos temas de estudio, especialización, etc.”* (Ambrogi 1999, 11).

Ambrogi nos propone el giro naturalista, diciéndonos que *“lo nuevo, lo que merece una atenta reflexión es que la naturalización de la filosofía de la ciencia se presenta como un... programa que pretende redefinir la propia identidad de la disciplina.”* En este sentido nos explica que *“el significado del giro naturalista en cuanto a metaperspectiva”* consistirá en ser un *“programa alternativo para la práctica disciplinar”* (Ambrogi 1999, 12).

Esta idea de **metaperspectiva** y de **reorientación de la práctica disciplinar** es clave para entender el proceso que, sugiero, está sucediendo; un proceso que se siente incómodo en los márgenes en que se ha definido tradicionalmente la Filosofía de la Ciencia. Si Adelaida Ambrogi opta por asumir el enfoque naturalista será, nos dice, porque: *“El naturalismo... propone una reorientación del estudio de la ciencia... surge en un momento en el que, dentro y fuera de su frontera disciplinar [de la filosofía], se está produciendo una transformación amplia y profunda tanto del estudio de la ciencia, cuanto de la agenda de problemas a los que tal estudio debe abocarse”* (Ambrogi 1999, 14).

Por ello en su libro nos propondrá una amplia muestra, un amplio abanico de la heterodoxia de estos estudios interdisciplinarios, ya que: *“Todos estos estudios son na-*

turalistas en un sentido preciso y relevante... todos son estudios empíricos e interdisciplinarios y todos pretenden promover una respuesta menos simplista y dogmática, más compleja, provisional y cualificada... que la que la Concepción Heredada proporcionó a la pregunta por la verdadera naturaleza de la ciencia moderna” (Ambrogi 1999, 15).

Como muestra de la diversidad interdisciplinar heterodoxa, pero claramente definida y orientada de la propuesta de Adelaida Ambrogi, propondré las dos ideas clave del trabajo de R. Giere, sus dos rasgos más importantes que resalta la propia Ambrogi: “*su vocación interdisciplinar y... su compromiso con el estudio empírico de la ciencia*” (Ambrogi 1999, 17).

La importancia de lo que estoy proponiendo reside primero en la redefinición del quehacer de la Filosofía de la Ciencia, pero su trascendencia radica en que lo que se está poniendo en cuestión es la propia concepción de la filosofía. Adelaida Ambrogi lo dice textualmente: “*el problema central que queda planteado es precisamente el estatus de la filosofía*” (Ambrogi 1999, 20).

V. CONCLUSIONES PROVISIONALES

En el mismo sentido de la presente comunicación, presenté la comunicación: LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA COMO ACTIVIDAD TRANSDISCIPLINAR, en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología 26-30 de Septiembre 2005 en La Laguna (Tenerife, España).

Lo que propongo es que hoy día, cada vez más, la concepción de la Filosofía de la Ciencia se acerca a una actividad transdisciplinar tal como venimos apuntando y precisando diferentes autores.

Para finalizar quiero insistir en puntualizar que **la importancia de estos trabajos reside primero en la propia definición del quehacer de la Filosofía de la Ciencia, pero su trascendencia radica en que lo que se está poniendo en cuestión es la propia concepción de la filosofía.**

BIBLIOGRAFÍA

- AMBROGI, A. (1999): *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*. Universitat de les Illes Balears: Palma. Servei de Publicacions i Intercanvi Científic.
- ECHEVERRIA, J. (1995): *Filosofía de la Ciencia*. Akal.
- GONZALEZ GARCIA, Marta I., José A. López Cerezo, José L. Luján López (1996): *Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Tecnos.
- GONZALEZ GARCIA, Marta I., José A. López Cerezo, José L. Luján López (editores) (1997): *Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Ariel.
- HENAGULPH, Seb Three Pillars of Transdisciplinarity. Montréal, 22 Abril, 2000. Puede encontrarse en <http://www.goodshare.org/pillars.htm>.
- LAKATOS, Imre (1981): *Matemáticas, ciencia y epistemología*. Alianza. Madrid.
- LAKATOS, Imre. (1974) “Metodologías rivales de la ciencia: las construcciones racionales como guía de la historia”, *Teorema*, vol. IV, nº 2.
- MITCHAM, Carl (1989): *¿Qué es la Filosofía de la Tecnología?* Anthropòs. Barcelona.
- NICOLESCU, Basarab: La Transdisciplinarietà-Manifiesto, de. Éditions du Rocher - Collection “Transdisciplinarietà”. (Traducción del Francés Consuelle Falla Garmilla.) Puede encontrarse en <http://nicol.club.fr/ciret/espagnol/visiones.htm>.
- REICHENBACH, Hans (1981): *La Filosofía Científica*. FCE. México.

LA RESPUESTA AL PROBLEMA DE LA *MEDIACIÓN* EN HEGEL Y PEIRCE

José Manuel Sánchez Fernández

Universidad de Castilla-La Mancha

JoseM.Sanchez@uclm.es

Resumen: Este trabajo pretende ser una investigación sobre las relaciones entre Hegel y Peirce en el problema de la *Vermittlung* (mediación). En este caso, las investigaciones de estos autores contienen la relación problemática entre *pragmatismo* y *fenomenología*, en el sentido en el que ambos entienden el significado de la *mediación*.

Palabras clave: mediación, pragmatismo, fenomenología, Hegel, Peirce.

Abstract: This work seems to be an investigation of the relations between Hegel and Peirce in the problem of the *Vermittlung* (mediation). In this case, the investigations of these authors contains the problematic relations between pragmatism and phenomenology, in the way in that two authors meant the mediation.

Keywords: mediation, pragmatism, phenomenology, Hegel, Peirce.

1. INTRODUCCIÓN

EL pragmatismo ha sido la corriente filosófica —desarrollada principalmente en el siglo XX— en la que recayera el peso de la resolución de uno de los problemas más típicos del siglo XVIII: el de la mediación. Aunque este hecho no significa que la exclusividad de dicha resolución les pertenezca en absoluto. Es más, como plantearé en el siguiente trabajo, dos autores tan dispares como Hegel y Peirce lo realizarán discreta y efectivamente.

Aparentemente contradictorios entre sí, estos dos autores se asemejan más por el reflejo de su contenido filosófico, que por la resolución —en cada caso parcial— del problema de la mediación o *Vermittlung*. Ni a Hegel, ni mucho menos a Peirce, se les podría proponer —en la época de disolución filosófica en la que vivimos— como referencias epistemológicas relevantes. El concepto de “sistema” que cada uno propone arrastra una carga “política” —y, sobre todo, ideológica— aducida por aquellos que, *pragmatistas* y *fenomenólogos*, la convirtieron en un “lastre” epistemológico difícil de acarrear.

2. CÓMO EL PRAGMATISMO SE INSTALA EN LA FENOMENOLOGÍA

2.1. Planteamiento del problema de la mediación a partir de Hegel

Hegel establece en su *Fenomenología del Espíritu*¹ —y más en concreto en el *Prólogo*, auténtico *tratado breve* dentro de la propia obra— la *mediación* como el “elemento” fundamental que introduce, en la experiencia, el criterio de delimitación para cualquier realidad que quiera mostrarse “completamente”. Por tanto, no existe ninguna realidad que pueda darse al margen de la experiencia o surgir —como en el caso del mundo trascendente, exclusiva o privilegiadamente— fuera de los límites que la constituyen.

Nuestro punto de partida comienza cuando el “individuo” —que representa el momento inmediato de la realidad subjetual— realiza el Movimiento que supera su Dasein, no en cuanto a la forma —en el proceso del movimiento mismo— sino en cuanto al contenido. Nos referimos a lo que Hegel denominó, como núcleo temático de su obra, “el tránsito de la sustancia al sujeto”. Por tanto, podemos establecer que el reverso de la sustancia —lo que aparece en el cap. III con el rótulo “Rückseite”— es el Dasein. De esta forma, caracterizaremos este “elemento” como la *realidad* a través de la cual pasarán el resto mediata o inmediatamente. Esta “transformación esencial” se lleva a cabo cuando la sustancia se “niega”, mostrándose inmediata a través de su ser-uno —del elemento del “selbst”. El Dasein se “transforma” —diferente e inmediato— y expresa, en su carácter constitutivo, una “igualdad” —o equilibrio— interna. Este movimiento tiene una vertiente “exterior” (la acción) en la que se constituye lo inmediato a partir del Dasein mediado.

Finalmente, “mediar” consistirá en “transformar” —“mover”, “desarrollar”— aquello que en la “sustancia” encontrábamos universalmente —tomado en su sentido de generalidad *Allgemeinheit*— aunque en la realidad-sensible veamos como “simple” (*Einzelnheit*), determinado —si queremos—, incardinado en los elementos “constitutivos” de una experiencia completa y, por ende, totalizada.

2.2. La problemática planteada por Peirce, según la visión de K.O. Apel

Para llevar a cabo nuestro análisis me veo en la obligación de hacer una referencia directa a K.O. Apel,² el cual nos señala la semejanza estructural que las dos filosofías —la de Peirce y la de Hegel— manifiestan en su concepción de *sistema*.³ Por

¹ La mediación comienza estrictamente —aunque de forma implícita— en la p. 11 del citado *Prólogo*, cuando Hegel nos avisa de que cada *realidad* que encontramos —cada Dasein— se encuentra sometido a dos necesidades: la interna de su *esencia* —de su contenido o *Naturaleza*— y la externa —que se expresa en la “figura” que representa el *Tiempo*— en los “momentos” del Dasein. Además, nos dice que estas dos necesidades son “la misma”. La primera delimitación de la “doble necesidad” nos pone en el camino de una *realidad* manifestamente compleja que, si bien se expresa a través de “figuras”, también lo hace “exteriorizando” su contenido. Ambas “acciones” suponen un proceso mediado —caso de la figura— e inmediato —caso de la esencia— de la *Experiencia* que se llevará a cabo en cada Dasein —como elemento sintético constitutivo del devenir. In *Fenomenología del Espíritu*. *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke* Band 9. (Abreviado en adelante *G.W.9*) citado por la Edición de la Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia. Ed. Felix Meiner, 20 vols., Hamburgo, 1968, p. 11.

² *El camino del pensamiento de Ch.S. Peirce*. Madrid, Ed. Visor, 1997. En el capítulo II, apartado 3, “La fenomenología como Philosophia Prima”, pp. 169-79, podemos encontrar una relación muy clara entre pragmatismo y fenomenología.

tanto, las constantes referencias que hace Peirce de la filosofía de Hegel, nos muestran un *camino* que para ambos filósofos se encuentra reunida y contrastada en su concepción de “sistema”.

La profunda atracción de Peirce por la lógica —en toda su amplitud y no solo en su sentido logicista— funda una nueva serie de relaciones experienciales básicas —especialmente *triádicas* como son *Índice*, *Símbolo* y *Signo*— cuyo origen es el fruto de sus investigaciones más tenaces sobre la semántica y su influjo en la estructura de la ciencia. Su interés —nos recordará Apel— se centra en que nuestra relación básica y primaria con la realidad consiste en *identificar objetos* que están ahí aunque no los podamos conceptualizar, lo que se corresponde con lo que Peirce denominará la *ultimate opinión*:⁴ el resultado de la investigación.

La mediación —nuestro problema: *die Vermittlung*—⁵ se compone para Peirce de la particular relación que la mente establece con la realidad a partir del “esto” u *objeto dinámico*.⁶ Esta caracterización consiste en un proceso de descripción y comprensión de aquello que tenemos enfrente (*phaneron*). Este término se desarrolla al mismo tiempo descriptivamente en la *fenomenología* y cognitivamente en el *signo*. La realidad tiene que responder a la estructura “síglica” y desarrollarse en dos aspectos: su sentido y su significado, los cuales analizaremos posteriormente. Peirce se centra de forma escueta “en lo que hay”, en el “esto”, cuyo sentido se expresa en las realidades más *concretas*, en lo *inmediato*: en aquello que no posee instancias abstractas todavía sin mediar.

En su respectó descriptivo-*fenomenológico* —en cuanto al significado de la realidad—, Peirce se ocupa de lo que se denomina justamente el *proceso de la mediación*. En su primera parte —enunciada ya en un artículo de 1868—⁷ propone *la conciencia como signo icónico y descriptor* fundamental que reúne sintéticamente las acciones posibles estrictamente pragmáticas.

En segundo lugar —aunque todavía en el nivel de la descripción— surge el *phaneron*, que consiste en la *presencia* de la realidad —que se nos ofrece inmediata— en

³ *O.c.*, p. 33, nota 28. En esta nota podemos ver, claramente como nos muestra Apel, que Peirce habla de sí mismo en *tercera persona* como un “Hegel” de la lógica y la filosofía dialéctica. En este sentido, se propone realizar lo que, por el contexto de la época, le impidió a Hegel ser “sintético” y, por tanto, pragmático: “En el folleto publicado en 1893, en donde se anunciaba el proyecto —realizado ya en parte— (...) Peirce defendía su posición en los siguientes términos: ‘Los principios defendidos por Mr. Peirce reflejan una profunda afinidad con los de Hegel; quizá no son más que lo que los principios de Hegel habrían podido ser, si éste se hubiera educado en un laboratorio físico en lugar de en un seminario de teología. Así, Mr. Peirce reconoce una lógica objetiva (aunque su movimiento se diferencia de la dialéctica de Hegel) y se esfuerza, al igual que Hegel, por asimilar una verdad que se obtiene a partir de muchos sistemas diferentes’”. In *C.P.*, 8, p. 283. La edición que cita Apel es la de los *Collective Papers* (abreviado *C.P.*) Harvard University Press, Cambridge Mass. Vols. I-VI 1931, 1960(2) y Vols. VII y VIII, 1958.

⁴ *O.c.*, p. 54, nota 93. En esta “nota” nos dice Apel: “En 1885 Peirce critica el hegelianismo de Royce y subraya que, antes aún de alcanzar el conocimiento conceptual de las cosas individuales, que queda reservado a una ‘*ideal perfection of knowledge*’ en la ‘*ultimate opinion*’, podemos experimentarlas como resistencia a nuestra voluntad”. *C.P.*, 8.41.

⁵ Por otro lado, el *meollo* de la cuestión reside en lo que Hegel llamó la *mediación dialéctica*, de la que surge la comprensión del “sentido” que la realidad posee a través de la praxis. Con esta denominación se hace referencia a lo que, pensadores como Heidegger, denominaron el “entre” (*zwischen*) y que tantos inútiles quebraderos de cabeza han proporcionado a los estudiosos de la obra existencial y fenomenológica en general.

⁶ Véase R. del Castillo “Índices y referencia en Peirce”, In *Anales del Seminario de Metafísica*, 25 (1991), pp. 155-193. Especialmente destacamos el apartado IV “Objeto dinámico y realismo”, pp. 181-190. Un objeto dinámico consiste en: “el objeto dinámico sólo se puede indicar; no se puede determinar proporcionando un conjunto de propiedades necesarias y suficientes. Esto muestra ya el vínculo de esa noción con la de índice”, p. 182.

⁷ Véase “Algunas consecuencias de cuatro capacidades”. In Peirce, Ch.S. *El hombre, un signo*. Barcelona, Ed. Crítica, 1988, pp. 88-122.

todo tiempo y a todo espíritu.⁸ Ésta se produce siempre en sentido lógico-material y se manifiesta como contenido que, pasado por un análisis categorial, pertenece a la conciencia (*Bewusstsein*), la cual es penetrada como un *icono* básico o imagen perceptiva dentro de lo que se denomina esquema fenomenológico primario.

La contemplación fenomenológica no es, todavía, una experiencia profunda que nos conduzca a una enunciación verdadera. No consiste en un proceso *aletheyológico*⁹ sino, más bien, en una toma de conciencia de las posibilidades y los límites en que la verdad es posible. Aquí podemos ver, de una forma explícita y notoria, el origen kantiano —aunque también, profundamente hegeliano— de la experiencia, ya que Peirce renuncia al conocimiento de la cosa-en-sí, instalándose en la posición crítica de una filosofía que desarrolla, a partir de las categorías de *facticidad* y lo *contingencia*, el despliegue fundamental de un *Ser* que se “muestra” fenomenológico y, por ende, completo. La experiencia —que se asume, por tanto, de este modo— posee un peso y un valor para la construcción de la realidad muy diferente de lo que la filosofía tradicional de corte kantiano había postulado sobre ella.

El último término del análisis de Apel lo constituye la *autoconciencia* en el modo de representación infinita que hace de sí misma.¹⁰ Así es como se prepara intencionadamente la problemática de la reflexión mediada y su relación con el “sentido” a) general de la experiencia, y b) particular de la realidad. Este “sentido” se plantea a partir de la proposición *lo que no está mediado no posee significado*. Dicha reflexión lingüística (*semiótica*) equivale —y esta es la clave— a la potencia creativa “poiética” del *Lôgos*. La “mente” —ese espacio lógico-judicativo kantiano, productor de conceptos— se convierte en el “orientador” básico de las acciones humanas, cuyo sentido se extrae directamente de su relación con la experiencia. Esta peculiar relación se establece en tres niveles de profundidad: el del “icono”, si la realidad es superficial —aunque esto no signifique que carezca de contenido, sino que lo posee en menor medida cualitativa; el del “signo”, cuya posición central determina el segundo nivel de profundidad —aunque de mayor importancia; y el del “símbolo”, en un tercer nivel de profundidad —abstracto e infinitamente alejado ya de las “cosas” del mundo. Paralelamente a estos tres niveles de profundidad, encontramos otros tres estratos de la relación experiencial básica que se ubican en los siguientes términos: a) el *interpretante* —término que renueva la antigua noción de sujeto; el *objeto* —las “cosas” que encontramos frente a nosotros (*phaneron*); y el *signo* —en este caso triplemente dividido en icono, signo y símbolo.

Apel *rescata* las filosofías de Hegel y Peirce debido, quizá a intereses *semióticos*, pero posiblemente también a un proceso de autojustificación epistemológica que desembocará en obras posteriores como *La transformación de la filosofía*.

⁸ *Supra*, Apel, p. 172. De aquí surgirá la ciencia de la *Faneroscopia*, como una fenomenología de lo que se nos da, o proporciona en su *primeridad*. Veamos el siguiente texto: “La Faneroscopia es la descripción del *phaneron*. Por *phaneron* entiendo la totalidad colectiva de todo lo que, de cualquier forma o en cualquier sentido, está presente en la mente (mind), con independencia de que corresponda o no a algo real. Si no me preguntas *cuando* está presente y al espíritu de *quien*, te respondo que dejo esas preguntas sin contestar; con todo, nunca he dudado de que esos rasgos del *phaneron* que he encontrado en mi espíritu estén presentes en todo tiempo y en todo espíritu”. In *C.P.* 1.282.

⁹ *O.c.*, “Peirce insiste, más bien, en que la contemplación fenomenológica, en tanto que contemplación pura, no es ‘experiencia’ en absoluto; y, por tanto, no conduce a una enunciación verdadera del mundo real”, p. 173. In *C.P.* 2.197.

¹⁰ *O.c.*, nota 152: “Peirce compara la autoconciencia con el procedimiento infinito de un mapa que incluye una representación de sí mismo”. In *C.P.* 5.244.

3. PEIRCE Y LA TEORÍA PRAGMÁTICA DEL SIGNO

Si al comienzo de este trabajo constatábamos que existían —al menos estructuralmente, en un sentido paradójico— una serie de semejanzas entre los dos sistemas “fenomenológicos” de Hegel y Peirce, resulta pertinente que veamos, en este momento, cómo se refiere de manera abierta y explícita Peirce a Hegel.

3.1. *La crítica fundamental a Hegel*

*Lecciones de Pragmatismo*¹¹ nos presenta los lugares donde se puede rastrear esta relación entre Peirce y Hegel. Las influencias que en el último período de su vida ejerció Hegel en este autor, unido a un sistema de epistemología de corte triádico —dividido en tres ciencias fundamentales como son la *fenomenología*, la *ciencia normativa* y la *metafísica*— configuran un conjunto de relaciones más que casual, de la influencia hegeliana. Peirce toma de Hegel dos *términos* que se podrían entender del siguiente modo: A) El influjo de la epistemología hegeliana y, B) La crítica (encubierta) a un sistema autojustificativo.

A) La fenomenología —como la entiende Peirce— consiste en la *ciencia* que contempla los fenómenos tal y como son, que describe lo que se ve enunciando, por igual, lo que se encuentra en todos ellos.¹² La *ciencia de la fenomenología* consiste, en definitiva, en un acercamiento “sin prejuicios” al fenómeno en el modo en que aparece. A fin de cuentas, en eso consiste la realidad —en su respecto manifestativo— en una experiencia *básica*, en cuanto a su profundidad, y *frontal*, en cuanto a su nivel de acercamiento. En la *Fenomenología del Espíritu*, por contra, es el espíritu —calificado por el mismo Peirce de “estrecho”— el que, efectivamente —realmente, *Wirklichkeit*— se *impon*e a la mente.¹³ Por tanto, Peirce construye una *fenomenología* que se basa en la *experimentación*. Todos estos rasgos hacen que *volvamos* —al modo hegeliano— sobre algunos párrafos del *prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*.¹⁴

Peirce toma de Hegel el término *categoría*, y lo constituye como el elemento mediador (inmediato) que efectúa el conocimiento. Aunque su inserción sea criticada —en el sentido kantiano del término— por su origen en la aplicabilidad de los juicios sintéticos a priori.

En este sentido, Peirce ve acertadamente en Hegel dos tipos de categorías: 1) las categorías de la evolución, o lo que comúnmente se conoce como *figuras del espíritu* —y que es donde comenzaría el disenso; y 2) las correspondientes a lo *universal* —en su sentido de negatividad— y que constituyen la base interna de su sistema.

¹¹ *Lecciones de Pragmatismo*. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1977. Traducción, prólogo y notas por Dalmacio Negro Pavón. Véase, en especial, las pp. 84-90. Este volumen contiene una serie de artículos muy conocidos de Peirce y está editado en España con ese título *denotativo*. En él se encuentran tanto la crítica básica como, sobre todo, las influencias que Hegel ejerció sobre la Filosofía de Peirce. Una buena pista de acceso la constituye el extenso prólogo en el que Dalmacio Negro realiza una comparación estructural entre las dos filosofías *fenomenológicas* y su vigencia para la construcción de una teoría pragmática del signo y la sociedad en Peirce.

¹² *O.c.*, pp. 84-85.

¹³ *O.c.*, p. 85.

¹⁴ Retomemos el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*, en el cual, en la p. 26 aparecía el término “mediación” por primera vez. Su sentido se va desarrollando, cada vez más durante toda la obra, hasta que culmina en el cap. VI, *Espíritu* p. 249 con el término “mediación básica del ser-otro”. Este sentido manifiesta el carácter vinculante que tiene el *Absoluto* para la determinación de la realidad. Ed. cit., *G.W.9*, p. 26.

1) En primer lugar, mi adhesión a la crítica de Peirce es completa. No sólo creo que las “figuras” son sólo el elemento externo de la operación de la mediación, sino que además —como así defenderé— este principio de mediación (*Vermittlung*) posee un contenido negativo.

2) En segundo término, veamos detenidamente cuál es la segunda vertiente de la categoría de la negatividad y su aplicación a la fenomenología. Peirce divide su teoría pragmática en tres ciencias que se constituyen como el resultado de un *proceso* de pensamiento basado en la *multipolaridad de la experiencia*. El momento —no fijado— en que consiste el *objeto dinámico*, representa la apertura a una epistemología de corte fragmentado —que no fragmentario. Esta primera base, unida a la tesis de que el conocimiento es un largo camino que se recorre progresiva y profundamente, ubican a Peirce en la línea epistemológica abierta por Hegel —ya en el siglo XIX— de la fenomenología.

B) La categoría principal de la “negatividad” compone, finalmente, el “sistema”. Peirce la define como: “la ciencia que inquiriere no lo que es, sino lo que no es”.¹⁵ Las ciencias que se derivan de este peculiar movimiento de la conciencia, entendida siempre como *macrosigno* —o interpretante— serán la *acción*, la *negatividad* y la *conciencia*. Enunciadas por ese orden, no nos recuerdan en nada al sistema propuesto por Peirce, aunque convergerán finalmente —en el nivel de su resultado— en un lugar idéntico: en la experiencia.

En Peirce, lo originario consiste en el carácter de positividad de la fenomenología. Este lugar de encuentro, la experiencia, supera las diferencias de una realidad que no se nos muestra nunca completa porque la riqueza fenomenológica es tal que resulta imposible un conocimiento total (totalizado) de ella. Por tanto, el conocimiento consistirá en una “recanalización” de aquello que, como un torrente, se impone a nuestra mente.

La realidad es siempre negativa —en su sentido primario original— porque no hay ninguna instancia cognitiva (categorial) que pueda abarcarla en su totalidad. De modo que, esta misma realidad que nos pone obstáculos en su aprehensión, consiste en la totalidad de las posibilidades que existen en el flujo de la experiencia de su inserción efectiva en un mundo *signico*. El objetivo fundamental de la epistemología consiste en la institución de una ciencia positiva y complementaria que investigara sobre lo que pueda expresarse en una proposición categórica.¹⁶

3.2. *Propuesta categorial renovada: lo primero, lo segundo y lo tercero de la realidad*

Tanto para Aristóteles como para Hegel, una categoría consiste en el “elemento” que poseen los fenómenos con primer rango de generalidad¹⁷ —considerados ontológicamente. La aplicación de la categoría de la evolución del pensamiento de Hegel se realiza —análogamente, como categoría— en lo Universal.

Otro rasgo que aúna los dos sistemas consiste en que, tanto para Hegel como para Peirce, la inmediatez de la experiencia se identifica con su carácter primero de presencialidad. Así, la primera categoría —que corresponde con la realidad de primer nivel icónica— nos mostrará la inmediatez fenomenológica del *esto* en el mundo, como un

¹⁵ *Supra*, Peirce, *Lecciones de pragmatismo*. Ed. cit., p. 86.

¹⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷ *O.c.*, p. 90.

objeto más, sin profundidad. Esta categoría no consiste en la mera constatación ‘fáctica’ de lo que hay, sino en el ‘reconocimiento’ de una experiencia en la que estamos insertos y que se constituye como un hecho más. Esto supone que incluyamos la vida y el conocimiento como “procesos” dentro del proceso general del mundo (o devenir) y que su desarrollo puntual —como epifenómenos— sea el resultado de una acción reversible. Esta reciprocidad se produce entre los distintos objetos que constituyen dentro del proceso del mundo, el contenido de nuestro conocimiento. Así pues, la superación de una objetividad en movimiento —y, en definitiva, abstracta— se produce a través de la presencia epi-fenomenica e inclusiva de los fenómenos del mundo, que no son más que la traducción “fenomenológica” del ser-ahí

—Dasein o existencia— hegeliana. La categoría de “presencia” y la de “existencia” se copertenecen, siendo su “universo” la realidad de la experiencia superficial, aunque con un contenido que depende —como mostramos en la triple división de la realidad en *icono*, *signo* y *símbolo*— del nivel de profundidad en que se ubique.

La primera categoría (iconicidad) tiene, por tanto, como tarea efectuar la función “mundana” de riqueza, de amplitud y de extensión “de y en” todo lo que es y hay. La segunda categoría sígnica —que se corresponde con la realidad de segundo orden de profundidad— “levanta el vuelo” como forma de la realidad (epifenómeno) y vuelve a caer sobre ella, duplicadamente como resultado, el cual constituye el fondo o contenido “interno”. De modo que el proceso (reversible) se desdobra a través de la mediación de la mente “como signo” en una realidad, cuya profundidad corresponde con el nivel de mediación al que sea sometida, sea éste meramente icónico, plenamente sígnico o, abstractamente simbólico.

Peirce construye su sistema —por triplicado— dando un paso más que se orienta a partir de la capacidad exclusivamente humana de *sorpresas*. Ésta consiste en la atribución a un objeto no conocido (extraño) y, por tanto, diferente a lo común, de la categoría de no-yo: la alteridad.¹⁸ Esta capacidad, genuinamente humana, se expresa con mayor especificidad cuando comparamos “nuestro” proceso de conocimiento con el de los animales. Aunque los animales experimentasen “asombro” ante un hecho desconocido, no podrían incorporarlo “transgeneracionalmente” a su especie, ya que no poseen el instrumento privilegiado en que consiste la “cultura”, para fijarlo —más allá de la limitada vida grupal— a sus descendientes. Veámoslo en un ejemplo concreto. Si un animal aprende algo, será porque se le ha repetido con la suficiente intensidad como para que lo convierta en un hábito. La diferencia pragmática con el ser humano estriba en que ningún animal “crea” espontáneamente nuevos hábitos basados en pautas sorprendidas —ante hechos diferentes o divergentes— al margen de la conducta establecida. Este concepto anticipa la noción de *regla* y, por ende, de “uso” que tanta *tinta* pragmática han derramado. Todo aquello que opera fuera de lo familiar, de lo conocido, de lo repetido genéticamente es considerado como lo-otro. El modelo de conocimiento se nos muestra asombrosamente “análogo”, realizándose de este modo “pragmático”, la dualidad y la alteridad como categorías del conocimiento del ser humano.

En cuanto a la categoría fundamental sígnica y central, la *Filosofía* —definida por Peirce como un proceso de investigación— se constituye similarmente a la denominación que hace Hegel de su *Fenomenología*: la *ciencia de la experiencia de la con-*

¹⁸ Hegel caracteriza el primer tipo de mediación (la básica) como aquella en la que se implica su ser-otro. Véase G.W.9, cap VI. *Espíritu*, Ed. cit., p. 282.

ciencia. La *filosofía* es una *ciencia* en estado primitivo de desarrollo. Que esta ciencia sea nominalista —es decir, meramente propositiva, como la hegeliana— es tan sólo el momento inicial en el tránsito hacia la categoría de la universalidad. La cuestión estribaría en qué podamos creer, en cuál sea el sistema de la creencia o del conocimiento que, entendido como proceso, configura nuestra forma de enfrentarnos o habérmolas con el mundo.

Lo que *se debe creer* —la categoría *ética* o ciencia normativa— constituye el marco de las relaciones que el ser humano establece con su entorno —con su ser-otro— con su ambiente. Esta construcción depende, directamente de “cómo lo construya”, haciendo de él su “lugar”, su casa, su morada: su ethos “*ἦθος*”. Así pues, Peirce toma de Hegel la idea de una última categoría —en el caso hegeliano del Absoluto— que permitiría la culminación del proceso a través de la superación negativa —representado por el término *supresión* (*Aufhebung*)— que representa, también para Peirce, el *hueco* que nos ofrece —la acción de la negatividad cuando conoce su ser-otro— el desarrollo fenomenológico.

4. CONCLUSIÓN: EL MEDIO QUE SE CONSTRUYE EN EL CONTEXTO SÍGNICO

La crítica de Peirce se establece en el marco del tránsito de las categorías, unas sobre otras, del sistema hegeliano. Así, Peirce piensa en una realidad tan abierta y fenomenológica que *separa* las categorías como elementos “independientes” de una realidad “dependiente” de su aplicación —o determinación.

Las tres categorías son expresadas finalmente en la siguiente clasificación: a) la *fenomenología* (o primeridad); b) la *ciencia normativa* (o segundidad); y c) la *metafísica* (o terceridad). Lo importante no es su contenido concreto, sino el complejo proceso de mediación que ejercen con respecto al conocimiento entendido, al mismo tiempo, como proceso y sistema. En su sentido “procesual”, la realidad se articulaba organizativamente al mostrarnos sus múltiples matices. Veremos, en este momento, desde el punto de vista del “sistema” que esa realidad corresponde a *un especial ejercicio triádico que la mente ejerce como un signo*. Este “movimiento” se entiende tal cual, de análoga manera al proceso de conocimiento.

Por tanto, la realidad es “síglica” en tres momentos: 1) como *mente* que conoce el mundo; 2) como *proceso de conocimiento* concreto; y 3) como mismidad, o ser uno sistemático de la *realidad*. Entonces, el proceso de la experiencia se construye de forma “análoga” al conocimiento. La realidad cognoscente (la mente), el medio de conocimiento (el signo o lenguaje) y la realidad cognoscible (el mundo) son lo mismo: *un signo*. Este se nos muestra “categorialmente” en un sistema del conocimiento: la ciencia.

Si unimos esta conclusión con las tres categorías enunciadas: acción, negatividad y conciencia, veremos que se corresponden simultáneamente: la *acción* con el “proceso de conocimiento”, como medio o *signo* lingüístico. La *Negatividad* con la “mismidad de la realidad”, como realidad *cognoscible* sistemáticamente. Y la *Conciencia* con la “mente que conoce”, como realidad *cognoscente*. Este es el grado de similitud de los dos sistemas que, como vemos, se expone explícitamente. No hay, por tanto, lugar para la duda.

ÈTICA DE LA TECNOLOGIA. UNA EXPERIÈNCIA A LA UNIVERSITAT POLITÈCNICA DE VALÈNCIA

Vicent Gozàlvez
vicentgoz@hotmail.com

Abstract: Which is the role of ethics in the development of technical studies? In this article the author exposes an out of the ordinary project realized in UPV (Universitat Politècnica de València), which consists, first, in the creation of a multidisciplinary group of discussion composed by specialists not only in engineering matters but also in philosophy, laws, mathematics, etc. Secondly, the project consists in pedagogic actions inside technological faculties and other activities like the participation in national or international congresses talking about the importance of including ethical or philosophical thinking and discussion in technical studies and professions. The article also talks about the history of conflictive relationships between contemporary philosophy and technology as a social fact in industrial societies.

Keywords: technology, ethics, values, philosophy, engineering, laws.

1. PRÒLEG

EN aquest article tractaré de mostrar i de fer extensiva una iniciativa que des de fa ara uns tres anys (novembre de 2003) té lloc a la Universitat Politècnica de València (UPV), l'esperit de la qual és impulsar la reflexió filosòfica en general i l'anàlisi ètica en particular dins l'àmbit acadèmic de la tecnologia, un àmbit tradicionalment reclus al que s'anomena racionalitat instrumental (segons la coneguda classificació de l'Escola de Frankfurt) i per tant tradicionalment impermeable a altres consideracions teleològiques més generals.

El fet de presentar a la comunitat filosòfica del nostre entorn un projecte com l'esmentat i el grup de recerca a ell vinculat serà sens dubte una excel·lent ocasió per a tornar a plantejar, per a reprendre, en la mesura permesa per aquestes pàgines, la complexa i de vegades conflictiva relació entre la filosofia moral i la tecnologia. Aquest escrit esdevindrà un argument a favor de la necessitat de mútua implicació entre filòsofs i tecnòlegs, una prova de l'escaïença i tremenda validesa d'un projecte interdisciplinar com el que ací descrivim i justifiquem.

2. LA FILOSOFIA S'ENDINSA EN ELS ESTUDIS POLITÈCNICS: EL GREVOL

Efectivament i tal com avançàvem, la introducció de la reflexió filosòfica en l'àmbit dels estudis politècnics dels Països Valencians es produeix, de manera més explícita, fa aproximadament uns tres anys, quan es crea oficialment al si de la UPV un grup

d'investigació en valors aplicada als estudis científicotècnics, batejat amb el nom de GREVOL i organitzat des de l'Institut de Ciències de l'Educació de la UPV. Han estat els mateixos professors i alumnes, a banda dels organismes rectors, els iniciadors i els interessats en un projecte de reflexió sobre els fins, el sentit i els límits de la tecnologia, sobre les conseqüències d'alguns usos o accions professionals realitzats pels enginyers, i en definitiva sobre la dimensió ètica i social de la tècnica en el món actual.

Es tracta d'un projecte saludablement interdisciplinari, d'incipient i renovadora col·laboració entre experts en lleis, filòsofs, filòlegs, químics, tecnòlegs i matemàtics per tal d'enfrontar una problemàtica que necessàriament ha de ser tractada des de diferents òptiques. El rerefons legal d'una iniciativa així l'ha proporcionat l'Espai Europeu d'Educació Superior (EEES), conscients el dirigents europeus de l'error que suposa entendre la tecnologia com a fenomen separat de les societats i les persones a les quals en principi serveix.

Les noves directrius de l'EEES pressuposen explícitament que la formació universitària, tant la humanística com la científica i la tècnica, ha d'integrar harmònicament les competències genèriques bàsiques, les competències transversals (relacionades amb la formació integral de les persones), i les competències més específiques professionals per a la bona integració dels titulats en el mercat laboral (MECD, 2003:7). En aquest sentit, entén la legislació europea que l'educació en valors està molt relacionada amb les competències que contribueixen al bon ús d'una professió, és a dir, un ús social i d'interès públic. L'aprenentatge autònom, el compromís ètic, les habilitats crítiques, la capacitat de funcionar en grups socials heterogenis... són competències que suposen un canvi en el paradigma d'ensenyament universitari, tot en la línia de reconèixer i enfortir els ponts entre la universitat i la societat. Si la societat s'organitza com a Estat de Dret democràtic, no poden els poders públics desentendre's de la urgència d'inserir la reflexió filosòfica sobre els valors i el bon ús de la professió en la formació dels futurs titulats universitaris.

Precisament en torn a aquestes premisses gira el GREVOL en el context de la UPV. La seua activitat es dirigeix a (1) la creació d'eines pedagògiques per treballar l'educació en valors en carreres tècniques, (2) la formació interna o autoformació dels membres que el componen, (3) la formació externa mitjançant cursos de reflexió en valors dirigits al professorat de la UPV, (4) la creació d'un fòrum de debat i anàlisi sobre les potencialitats i limitacions de la inclusió dels valors en el context universitari, (5) la creació de xarxes nacionals i internacionals amb altres centres universitaris i d'investigació implicats en les noves directrius europees, (6) l'assistència i participació en congressos d'àmbit nacional i internacional, (7) la publicació dels materials i les investigacions produïdes pel grup, i finalment (8) la promoció de l'ètica professional en els futurs enginyers i arquitectes.

En efecte, la pretensió última és la d'afavorir la formació ètica dels futurs professionals en enginyeria, arquitectura o administració. Aquesta formació ha de començar per una reflexió ampla sobre els fins de la tècnica i de les diferents vessants d'aquesta quan són usades i aplicades en la societat. En la formació ètica d'enginyers o arquitectes no sols cal reflexionar sobre els fins a curt termini o de primer nivell (construir un pont o aconseguir un material més flexible), sinó també els fins més generals o de segon nivell: quines són les aportacions dels tècnics a la societat, com aplicar les tècniques amb prudència, o quins són els béns interns de les professions tecnològiques. Reconèixer els fins i els béns interns de la professió, assumir-los críticament i establir modes operatius per a desenvolupar-los en la pràctica és al cap i a la fi el que es pre-

tén amb l'experiència coordinada pel GREVOL, sempre amb l'objectiu d'aprofundir en allò que legitima socialment la tècnica i els seus usos en el nostre entorn cada cop més global (Boni i Lozano, 2005).

3. ÈTICA I TECNOLOGIA: DE QUINS VALORS PARLEM?

Com exposa Lozano (2005) en un llibre recentment publicat pel GREVOL, i en sintonia amb Cortina (1997), qualsevol professional que realitza una activitat productiva remunerada aspira a l'obtenció de beneficis materials o de prestigi i reconeixement (béns externs a la professió), però no s'ha de quedar ací. La mateixa definició de la professió comporta assumir uns fins socials pels quals aquesta activitat adquireix sentit i legitimitat. Aquests fins serien els béns interns a la professió, béns que estan directament relacionats amb el servei que els professionals ofereixen a la societat i que per tant ajuden a esclarir l'ètica que els és pròpia.

Ha estat la tradició alemanya aquella que més ha investigat i més s'ha interessat per totes aquestes qüestions, comparada amb la reflexió en altres àmbits filosòfics. Podem imaginar que l'interès per desfer la "maledicció frankfurtiana", és a dir, per desactivar la sospita recurrent de l'Escola de Frankfurt al món tecnològic, ha estat la causa de la reflexió alemanya sobre la tècnica des d'un punt de vista ètic. Però l'interès dels enginyers per qüestions ètiques potser no sols responga a l'intent de recuperar una sacsejada credibilitat social, sinó cal pensar que també ha respost a un afany sincer per fer que el seu treball contribuesca al progrés en un sentit ample, al benestar, la seguretat i el desenvolupament humà en general, i amb açò aproximar-se al que podem anomenar "autorealització professional". Així doncs, la darrera actualització dels valors feta per l'Associació d'Enginyers Alemanys (VDI) inclou com a línies mestres de la seua tasca professional (quelcom semblant als béns interns de l'enginyeria alemanya) valors de funcionalitat, econòmics, de benestar, de seguretat, de la salut, del medi ambient, i del desenvolupament personal i de qualitat social (Lozano, 2005).

Crida l'atenció la referència a alguns valors que tradicionalment no han estat l'objectiu d'una ocupació científicotècnica com la dels enginyers. Per exemple, no resulta estrany trobar referències a l'efectivitat (un valor de funcionalitat), a la rendibilitat, la minimització de costos o la maximització de beneficis (valors econòmics). Ara bé, els enginyers alemanys es proposen també com a finalitat de la seua tasca productiva valors amb una clara tonalitat ètica com la satisfacció de necessitats bàsiques, la integritat física i la minimització de riscos, la pervivència de la humanitat (!), el benestar psíquic, l'augment de l'esperança de vida, el respecte a la natura, la solidaritat o la cooperació.

Evidentment no són poques les ocasions en les quals entren en conflicte els valors esmentats. Sobretot els valors purament instrumentals o econòmics (rendibilitat i eficàcia) amb valors ecològics, de desenvolupament humà o de seguretat (per al treballador o la societat).

Com resoldre el conflicte de valors? La resolució dels conflictes professionals on entren en joc dos o més valors, vinculats a dos o més cursos d'acció, obri les portes a la reflexió ètica, on el nivell de consciència moral és la peça clau. A quin nivell de consciència moral cal aspirar per tal de resoldre adequadament aquestos conflictes? La resposta a aquesta pregunta no és lleugera. Depenent de l'escola filosòfica o dels pressupòsits ètics assumits, la consideració del que és "consciència moral madura"

variarà notablement. Fins i tot podem negar l'existència de tal consciència com s'ha fet des de posicions positivistes. Malgrat tot, i atenent a la necessitat de donar cos als valors d'una societat democràtica (un Estat social i liberal de Dret), els membres del GREVOL entenem que la maduració moral és quelcom molt pròxim al nivell de *consciència ètica postconvencional*, tal i com fou definit, dins la tradició neokantiana, per L. Kohlberg.

Des d'aquesta perspectiva, assumida de manera crítica i atenent a les diferents revisions que ha sofert, la resolució de conflictes d'acció ha d'ajustar-se eminentment a una *resolució prudent i justa*, entenent per justícia la realització o aproximació progressiva a la llibertat i la igualtat, valors que donen peu a l'aparició d'altres valors com el respecte actiu i la solidaritat. També a l'acceptació de la interacció dialògica com a millor camí tant per a resoldre conflictes professionals com per a promoure la maduresa moral.

D'aquesta manera, els conflictes èticoprofessionals en l'àmbit que ens ocupa han de ser referits al marc d'una *ètica cívica postconvencional* com a garantia d'una resolució justa en la qual tots els afectats pogueren estar racionalment d'acord en les decisions preses: com a garantia que el tècnic no sobreposa la instrumentalitat a la justícia.

4. ÈTICA I TECNOLOGIA: COM DIFONDRE ELS VALORS ÈTICS PROFESSIONALS?

Una vegada esclarits breument els valors de referència i els pressupostos ètics que els avalen, cal preguntar quina és la millor manera d'estendre'ls i fer-los arrelar entre els agents reals i principals actors de la tècnica en les societats postindustrials.

Els membres del grup d'investigació en valors de la UPV hem apostat darrerament per una *metodologia dialèctica*, un mètode basat en l'intercanvi d'arguments i perspectives per tal d'anar arribant a acords després de despertar dubtes i foscors. Entenem que l'acció professional d'enginyers, arquitectes i administratius d'empreses és un element rellevant en la configuració d'una societat moderna i ben organitzada, per la qual cosa els seus *usos professionals* necessiten ser analitzats almenys mentre es preparen i formen, i desitjablement després des d'associacions i col·legis professionals. Aquest pressupòsit està ja assentat, més o menys clar, però falta deixar igualment clara la forma d'assegurar que els agents assumeixen els valors d'una bona pràctica professional com a complement dels límits establerts per la llei.

El nostre punt de partida és pensar que, en qualsevol cas, l'assumpció ha de ser *racional i crítica*. En les facultats i escoles tècniques no es formen xiquets ni ens trobem davant d'alumnes intel·lectualment incapaços d'argumentar allò que creuen i fonamenta la seua acció futura. Per això, seria un autèntic despropòsit fer servir una metodologia doctrinària, basada en models d'autoritat que els futurs tècnics han de seguir obedientment. Tampoc seria aconsellable emprar estratègies de manipulació emocional per tal d'estendre actituds i valors, ni jocs o eines per a la transmissió divertida d'aquests (joc de rols, dramatitzacions, etc.) perquè estem parlant d'estudiants que fa temps ja van deixar l'ensenyament secundari i sens dubte aquest tipus de recurs seria un ofensa a la seua maduresa intel·lectual.

Els alumnes d'estudis politècnics es troben ja en un nivell de pensament abstracte i crític, i en concordança han de ser tractats. Precisament la metodologia dialèctica, fonamentada en assumpcions del corrent cognitiu procedent de Piaget i Kohlberg, pretén desenvolupar aquesta capacitat crítica i argumentativa però dirigint-la al

desenvolupament del judici moral. En l'àmbit teòric de l'escola cognitiva ens trobem còmodes, com a casa, quan volem fer realitat el nostre ànim d'estendre l'ètica professional. Després podem discutir les estratègies concretes encaminades al desenvolupament cognitivomoral.

Per cert, una de les estratègies vinculades a la metodologia dialèctica que ens ha semblat més escaient és l'ús de *dilemes morals*. En aquesta línia, durant tot un any els membres del GREVOL hem estat confeccionant i perfilant dilemes o conflictes morals en els quals es poden trobar els futurs professionals de les distintes especialitats tècniques. L'objectiu és crear materials per tal de potenciar la discussió i la interacció dialèctica. Aquests materials s'utilitzen en algunes de les assignatures de les diferents especialitats, encara que malauradament no hi ha cap espai curricular troncal o comú per a tractar específicament la formació èticoprofessional dels estudiants de la UPV. Ara per ara, són alguns professors, com els que formen el GREVOL, aquells que voluntàriament i d'una manera un tant artificial i a corre-cuita, introdueixen la discussió i reflexió al voltant de dilemes morals en les seues classes, de manera tangencial en el que és el programa de la seua assignatura. Per aquest motiu no podem deixar passar l'ocasió de reivindicar la conveniència, quasi la urgència, de crear espais curriculars on seriosament i específicament es difonga i es reflexione al voltant de l'ètica i les pràctiques professionals en carreres tècniques.

Heus ací un exemple de dilema moral creat, perfilat i millorat pel GREVOL, dilema acompanyat d'un pla de discussió que de manera suggeridora pretén aprofundir i matisar el conflicte així com propiciar el contacte amb arguments i perspectives més reversibles i equilibrades:

Alexandre és un enginyer agrònom de la Comunitat Valenciana amb més de 15 anys d'activitat professional, al qual li encarrega una Comunitat de Regants d'un poble de l'interior la redacció d'un projecte de rec a pressió (instal·lació de canoades, construcció de basses, etc.) al seu terme municipal.

Els regants sol·liciten de la Conselleria d'Agricultura de la Generalitat Valenciana (CAPA) la corresponent subvenció del 50% del pressupost, subvenció establerta per aquesta per a promoure l'estalvi d'aigua i l'optimització dels recursos naturals.

Aprovat el projecte per la CAPA, la comunitat contracta per a l'obra una empresa especialitzada en aquestes instal·lacions, però amb una baixa del 20% sobre el pressupost inicial. No obstant això, la comunitat no comunica a la CAPA aquesta reducció sobre el pressupost previst.

L'obra ha de pagar-se amb la certificació d'Alexandre, l'Enginyer Director. Així doncs, en començar les obres, el president de la Comunitat de Regants li proposa a Alexandre que faça la vista grossa i que certifique l'obra segons el pressupost aprovat per la CAPA, ja que d'aquesta manera la comunitat rebrà una subvenció de més del 60% del cost real. També afirma que l'empresa concessionària de l'obra està d'acord i declararà que aquesta es realitzarà per la quantitat inicial. Li comenta finalment que els seus honoraris com a Enginyer Director augmentaran.

Hauria Alexandre de signar la certificació? Per què?

Pla de discussió

- Alexandre sap que certificar un pressupost fals és un delictes durament castigat per les lleis. Seria açò important en la decisió del nostre protagonista? I el fet que Alexandre es beneficie personalment si accedeix a signar el certificat fals?

- Imagina't que el poble en qüestió es troba en una zona deprimida, per la qual cosa signar el certificat suposaria un alleujament econòmic per als agricultors del municipi. Ha d'influir açò en la solució d'Alexandre? Explica't.

- Les subvencions que la CAPA concedeix a les Comunitats de Regants de la Comunitat Valenciana són una quantitat fixa i global a l'any, per la qual cosa una

subvenció elevada i fictícia a una Comunitat de Regants perjudica la resta de comunitats, les quals podrien rebre menor subvenció o no rebre-la. Com hauria d'afectar aquest fet en la determinació d'Alexandre?

- Suposem que l'Enginyer Director sap que alterar i inflar els pressupostos és pràctica comuna en aquests casos. Fins a quin punt és decisiu aquest fet?

- L'empresa constructora, per treballar amb un pressupost real menor, baixarà la qualitat dels materials. Adoptaria Alexandre la mateixa solució sabent que açò pot tenir greus conseqüències, com el trencament d'una bassa amb tots els perills que això comporta?

(Dilema fet per Vicent Rioja i modificat per Vicent Gozàlvez)

5. ÈTICA I TECNOLOGIA: REPÀS I REVISIÓ D'UNA RELACIÓ CONFLICTIVA

En el context de la filosofia europea, l'anàlisi o valoració de la tecnologia per part de la filosofia moral no s'ha fet precisament en termes de complaença o conformitat. Com abans dèiem, els atacs i crítiques de la filosofia a la tecnologia en acabar la Segona Guerra Mundial no es feren esperar. En aquest apartat repassarem breument aquesta anàlisi crítica per comentar, també amb brevetat, l'evolució de les relacions entre l'ètica i la tecnologia fins a l'actualitat, per acabar oferint una perspectiva pròpia en sintonia amb l'activitat del GREVOL com a grup de recerca multidisciplinària.

Efectivament, és ben coneguda la visió negativa, per dir-ho prompte, que els filòsofs de l'Escola de Frankfurt han tingut de la tecnologia i del seu poder d'alienació. A l'ombra de la psicoanàlisi i el marxisme, filòsofs de la talla de Marcuse, Adorno o Horkheimer han denunciat els perills i les greus conseqüències de fer prevaler en la societat moderna un tipus de racionalitat, la instrumental, una mentalitat que interpreta i opera sobre el món raonant només al voltant dels mitjans, dels instruments o les tècniques deixant de banda el raonament interpretatiu i pràctic sobre els fins de l'acció humana i de les institucions. La tecnologia no sols era l'instrument del mal, sinó una de les dimensions necessàries d'aquest. El món tecnològicament conformat ha produït, afirmaven els de Frankfurt, una mentalitat incapaç de *representar-se* la realitat de manera ampla, amb la qual les finalitats últimes i que donen sentit a la praxi humana van enfosquint-se, perdent-se de vista. En un món com aquest, no és estranya l'aparició de l'holocaust o les cambres de gas per a l'exterminació tant massiva com asèptica dels membres d'un col·lectiu "socialment indesitjable".

Com sentidament reconeix G. Anders en la carta oberta a K. Eichmann (fill d'un comandament nazi encarregat del transport de jueus als camps d'extermini), entre la nostra capacitat de *fabricació* i la nostra capacitat de *representació* s'ha obert un abisme. La carrera tecnològica i el poder de fabricació són il·limitats, i tanmateix disminueix proporcionalment la nostra capacitat per a representar-nos, percebre i comprendre la realitat. Els efectes de la tècnica són tants i tan potents, que ja no podem ni concebre'ls, ni representar-nos-els ni per descomptat controlar-los. Ni tampoc podem identificar-nos amb ells, fer-los nostres. En poques paraules, malgrat ser obra dels éssers humans i malgrat funcionar gràcies a tots nosaltres, el nostre món es torna cada cop més *fosc* (Anders, 2001, pp. 28-29). Mirat en conjunt, aquesta denúncia no és sols una denúncia al capitalisme tecnificat. No es tracta d'una qüestió de propietat de mitjans de producció, ja que els efectes de la mentalitat racio-tecnològica han estat ben presents tant en societats capitalistes com en països d'economia socialista.

Passat quasi mig segle de les primeres reflexions dels de Frankfurt, i analitzat el problema de la tècnica antropològicament (és a dir, considerant la tècnica com a element constitutiu de la cultura humana), la nova imatge d'allò tecnològic potser siga més conciliadora. Així, seria un error separar l'*Homo sapiens* de l'*Homo faber*, de l'*Homo thecnologicus*: de l'ésser humà que crea eines, que inventa i usa tècniques per a superar les limitacions de la naturalesa i d'aquesta manera constituir-se a si mateix i construir un món nou, el món de la cultura. Com afirma J. Conill (1991), la tècnica és una relació primordial de l'home amb les coses pròpia de la intel·ligència humana: en crear instruments tècnics ens fem a nosaltres mateixos.

Per tant, la tecnologia no resol per si mateixa tots els problemes de la humanitat, ni tampoc significa la *pèrdua* de la condició humana. La tècnica està en l'origen del que anomenem ésser humà, un ésser cultural que progressivament i amb la creació/maneig d'utensilis ha anat donant forma a eixa segona naturalesa que és la cultura, alliberant-se així mateix de l'instint natural i de tota la seua simplicitat i cruesa. La tècnica és, doncs, des de la distància i de mode global, un dels elements que més decisivament ha anat perfilant la nostra inestable i dinàmica naturalesa.

I ací no puc evitar la referència a les paraules de Pico della Mirandola, qui en el Renaixement ja s'adreçava a l'ésser humà com a *autor* (*artista i enginyer, diríem*) de si mateix, lliure de restriccions prescrites a les altres espècies animals: l'home no ha estat creat celestial ni terrenal, ni mortal ni immortal, perquè, com a lliure escultor que es *fabrica* a si mateix, puga donar-se la forma que desitge, degenerant en criatures inferiors i més bestials que les bèsties, o regenerant-se en criatures superiors, elevades, segons els criteris del propi esperit.

La tecnologia no ens deshumanitza: en qualsevol cas ens planteja nous reptes a la humanitat, nous problemes per als quals cal estar ben assenyat des d'una representació adequada. És aquesta *representació* del poder i les possibilitats de la tecnologia allò que justament ens empenya als membres del GREVOL a dissenyar criteris ètics assenyats per a una resolució prudent i justa dels reptes que l'*Homo thecnologicus* es llança a si mateix.

Entenc que des d'uns pressupostos semblants es va desenvolupar a Europa, sobretot a Alemanya, una nova concepció de les relacions entre la filosofia i la tecnologia. Superada la fase crítica radical de l'Escola de Frankfurt, i aprenent dels camins oberts per aquesta, començà a finals dels anys '60 una defensa de la tècnica impulsada tant per enginyers com per filòsofs i sociòlegs. La tècnica havia de ser interpretada com a una de les bases del benestar i la llibertat humana. Varen ser els mateixos enginyers qui, reunits en la VDI, establiren la comissió Mensch und Technik, encarregada d'impulsar i canalitzar la filosofia de la tecnologia en la República Federal Alemanya, per tal de contrarestar les anteriors demonitzacions d'aquesta, tot restaurant el seu prestigi social.

Als anys 70, la filosofia de la tecnologia alemanya viu un canvi cap a posicions analítiques, més enllà d'enfocaments com el fenomenològic, l'existencialista o el marxista. L'objectiu era desideologitzar l'anàlisi de la tecnologia: no es tractava d'aprofundir en la crítica negativa a la tècnica, ni de trobar la seua suposada essència, sinó de fer una descripció sistemàtica dels avanços tecnològics i una anàlisi detallada dels processos de coneixement vinculats a la tècnica, convertint-se aquesta en un saber per a especialistes, sobretot enginyers. Es tractava de detallar els mecanismes de funcionament de la tecnologia i, des d'ací, desenvolupar una ètica afirmativa, descriptiva i cooperadora de la tècnica com a motor de progrés.

Els anys 80 són testimonis d'una nova tendència en la filosofia de la tecnologia, vistes les insuficiències de l'enfocament excessivament descriptivista (i autocomplacent) de la perspectiva analítica. Una de les insuficiències majors és la d'incórrer amb facilitat en la *fal·làcia naturalista*, la de donar per bons o legítims certs usos tecnològics pel fet de formar part de sistemes complexos dissenyats o emprats en pràctiques reals. Als anys 80 són dos les preocupacions que forcen a cercar nous models teòrics dels límits i sentit de la tècnica: els creixents problemes ambientals i l'interès per l'impacte en la societat de la nova enginyeria genètica.

Apareix llavors la idea de la *responsabilitat de l'enginyer*, responsabilitat que no ha de ser evidentment exigida sols a ell com si es tractara d'una mena d'heroi moral. En els processos sociotecnològics hi estan implicats altres agents socials com els empresaris, els dirigents polítics o els usuaris, per la qual cosa cal parlar de responsabilitat compartida. Ara bé, aquesta distribució o repartiment de la responsabilitat no eximeix l'enginyer d'assumir aquella que li pertoca.

Des d'aleshores els filòsofs alemanys han reflexionat amb força sobre l'*avaluació dels processos tecnològics*, a diferència d'altres països com el Regne Unit, França, Dinamarca o els Països Baixos. Aquesta reflexió s'institucionalitza, per exemple, mitjançant el *gir normatiu* (Ropohl, 1996) experimentat per la VDI: l'associació alemanya d'enginyers creà la "Guia de la VDI" on apareix explícitament el catàleg dels vuit valors abans esmentats i que tracten de conciliar les exigències de l'enginyeria, l'economia i l'ètica. Cal en aquest sentit destacar el paper de pensadors com Lenk, Ropohl, Huning i Rapp.

A partir dels anys 80 fins a l'actualitat ha anat consolidant-se pròpiament la reflexió ètica de la tecnologia, sobretot amb l'entrada en escena dels representants de l'Escola d'Erlangen (iniciada per Kamlah i Lorentzen). L'objectiu d'aquests fou oferir una *fonamentació racional* en l'avaluació de les tecnologies, basada en una metodologia universalitzadora (que aplica criteris universals després d'haver trobat els requisits per a qualsevol discussió raonada). Cal esmentar el treball de filòsofs com Janich, Grunwlad i Mittelstrass al voltant de les condicions de possibilitat per a la cognició (la representació) i l'avaluació en l'àmbit tecnològic.

Precisament en aquest context nasqué l'Acadèmia Europea per a l'Avaluació dels Efectes del Desenvolupament Tecnològic (Europäische Akademie für Beurteilung der Folgen der technischen Entwicklung), el director de la qual, Carl F. Gethmann, és docent i especialista en reflexió ètica. Més enllà del descriptivisme, l'esperit de l'Acadèmia és desenvolupar i fer servir una metodologia normativa per a l'avaluació tecnològica, d'acord amb les directrius marcades per l'Escola d'Erlangen, avaluació aplicada per exemple a nous materials, tecnologies del transport, estàndards ecològics o tecnologia genètica, en una línia semblat a l'encetada pel GREVOL en un àmbit exclusivament universitari.

6. CONCLUSIÓ

Per concloure, arribem a l'actualitat pel que fa a les relacions filosofia i tecnologia, en to de diagnosi però també de proposta. Una actualitat que contempla la progressiva inclusió de l'ètica en l'avaluació de tecnologies en un marc de col·laboració i interdisciplinarietat, col·laboració que pretén elaborar criteris d'acceptabilitat i avaluació tecnològica d'una manera ampla, tot assumint variables ambientals, socials, econòm-

ques i també morals. Des del punt de vista moral, i en harmonia amb les propostes de l'Escola d'Erlangen i la Filosofia del Diàleg, una tecnologia (així ho creiem en el GREVOL) ha de cobrir exigències fonamentals d'acceptabilitat en termes d'allò admissible en una *societat postconvencional*, una societat que es pren seriosament la seua volença de justícia en les relacions interpersonals, institucionals i en l'ús d'eines d'acció i producció. Però l'ètica, per exemple en els Consells d'Avaluació Tecnològica, revalida el seu paper no com un saber que il·lustra (o pontifica) amb principis i multiplica les preguntes fins al punt de desactivar qualsevol acció: més bé aprofundeix en el seu bagatge teòric, en el seu saber propi, per tal de contribuir mancomunament a una pragmàtica acceptable, justa i prudent.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERS, G. (2001), *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Barcelona: Paidós.
- BONI, A. y LOZANO, F. (coords.) (2005), *La educación en valores en la Universidad. Los dilemas morales como herramientas de trabajo en los estudios científico-técnicos*, Valencia: ed. de la Universidad Politécnica de Valencia.
- CONILL, J. (1991), *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1997), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza Editorial.
- HRONSZKY, I. (1998), "Algunas observaciones sobre la reciente filosofía de la tecnología en Europa: el caso de Alemania", Madrid, Tecnos, vol. XVII/3.
- MITTLESTRASS, J. (1992), *Leonardo Welt, Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- ROPOHL, G. (1996), *Ethik und Technikbewertung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- SCHWARKE, C. (ed.) (1994), *Ethik in Wissenschaft und Technik, Erfahrungen und Perspektiven in interdisziplinären Dialog*, Bonn: Ebert Stiftung.

MAURICE MERLEAU-PONTY: EL TRATAMIENTO DE LA ALTERIDAD EN *LA PROSA DEL MUNDO*

Karina P. Trilles Calvo

Universidad de Castilla-La Mancha

KarinaPilar.Trilles@uclm.es

Abstract: In this paper we want to show the curiosities of *The prose of the world* in regard to the problem of alterity. For it we have divided it in three paragraphs: 1) an Introduction, in which we insist on Merleau-Ponty's fundamental worry; 2) the second epigraph in which we expose the theory of alterity present in *The prose of the world*, and 3) a conclusion in which we insist on the importance of taking into account the unpublished books full of mistakes.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty–Alterity –*The prose of the world*–Phenomenology

“Ajustada a la sola
Desnudez de tu cuerpo,
Entre el aire y la luz
Eres puro elemento”

J. Guillén

1. INTRODUCCIÓN: LAS PREOCUPACIONES DE UN PENSADOR

Es idea comúnmente admitida que el filósofo es un ser humano que vive ajeno a los problemas de orden cotidiano y que se halla encerrado en una torre de marfil elevada —cuanto más alta, mejor para su morador y blanco de burla más fácil para el observador— en la que se dedica a jugar con conceptos que de nada sirven a una Humanidad agobiada por hambrunas, enfermedades, dilemas morales y demás situaciones dolorosas. Sin embargo, nada más lejos de la realidad pues el filósofo que se precie y que lleve a bien autocalificarse con tan bello y digno término —curiosamente, los más excelsos pensadores han rechazado dicho rótulo, casi siempre por humildad— es un ser humano inmerso en su tiempo, con una sensibilidad a flor de piel y un estar-atento que le permiten detectar problemáticas que intentará resolver desde sus mismas entrañas porque no cree que exista un misterioso hacedor —llámese Dios, Tiempo o como se quiera— que de un plumazo convierta la tierra que habita en un nuevo paraíso. El filósofo es, como bellamente decía Husserl, “un funcionario de la Humanidad”, al servicio de los demás y de sí mismo que ha de buscar las herramientas conceptuales oportunas para dar salida a cuestiones candentes que aparecen, una y otra vez, en el transcurso de la Historia. Y, como dichos interrogantes no son fáciles de resolver no resulta extraño que un pensador dedique su vida entera a intentarlo o, cuanto menos,

a indicar el camino para que las generaciones posteriores lo consigan. Merleau-Ponty no es, desde luego, una excepción en este punto.

El quehacer filosófico merleau-pontyano siempre estuvo cruzado por una preocupación fundamental que queda claramente apuntada en la primera línea de su primogénita obra *Estructura del comportamiento* (1942): lo que persigue es comprender las relaciones existentes entre la conciencia y la naturaleza, su eterno enfrentante. Como puede observarse, nos encontramos ante una formulación más del problema de los vínculos entre el sujeto y el objeto, entre el dentro y el afuera humano, que se convirtió en una cuestión hiriente desde que Descartes definiese ambos polos como sustancias que se caracterizan por mutua exclusión. El joven Merleau-Ponty se enfrentó a dicho dilema con las armas de la Psicología de la Forma, pero pronto se percató de que ésta se sustentaba en el vacío al no estar bien fundamentada filosóficamente. Cuando su primer intento se desmoronaba como un castillo de naipes, la Fenomenología de Husserl se cruzó en su camino y comenzó a explorarla con el ansía que da el amor al conocimiento y el saber que se tiene entre las manos un problema que *hay* que resolver. De Husserl tomó el apriori de correlación intencional según el cual toda conciencia es conciencia-de-algo/alguien, así como todo algo/alguien lo es para una conciencia. Lo que antaño eran polos enfrentados se tornan en las dos caras de una misma moneda, una peculiar moneda que permite a Merleau-Ponty enfocar su problemática inicial acerca de las relaciones conciencia-naturaleza de un modo radicalmente nuevo.

Pero, ¿por qué Merleau-Ponty convierte aquella cuestión en el hilo conductor de su pensar? Todo problema, aunque se formule en pocas palabras, es, en realidad, un poliedro de muchas caras y, dependiendo de en cuál detengamos nuestra atención, un grupo de interrogantes surge ante nuestros ojos convirtiéndose en la preocupación fundamental de ese momento. Por eso, la obra de un pensador está tejida con los hilos de diversos desvelos, sospechas, intereses..., quizás en apariencia inconexos, pero que se convierten en un bello tapiz tan pronto como damos con el interrogante original a partir del cuál se han ido desplegando las otras problemáticas. En el caso merleau-pontyano, su interrogante inicial —el de la relación entre la conciencia y la naturaleza— pronto se transforma en la acuciante cuestión de la alteridad, de la presencia de otro hasta entonces reducido a un objeto más del mundo y, en tanto que tal, privado de toda humanidad.

Conocida es la solución que Merleau-Ponty propone en su *Fenomenología de la percepción* (1945) en la que, combinando magistralmente las enseñanzas de Husserl y la tradición francesa de una filosofía del cuerpo, logra dar forma a una corporalidad consciente o, si se prefiere, a una conciencia encarnada que no esconde secretos inescrutables que hayan de ser descifrados mediante un dudoso procedimiento por analogía. El otro deja de ser una X oculta tras un cuerpo objetivo que tenga que ser despejada estableciendo complejas e inaguantables similitudes entre lo propio y lo ajeno. Sin embargo, esta solución que tanto gusta actualmente no satisfizo a Merleau-Ponty que se dio cuenta de que la conciencia encarnada o el cuerpo consciente eran expresiones sin validez porque seguían sustentándose en la tradicional ontología estrábica y que, mientras no acometiese una reforma de ésta, cualquier intento de solucionar la problemática de la alteridad se convertía en un inútil pasatiempo. También hoy parece asumido que dicha metamorfosis se llevó a cabo en *Lo visible y lo invisible*, modificación que no pudo ser completa debido al temprano fallecimiento de Merleau-Ponty. Ahora todas las miradas se vuelven hacia esta obra buscando en ella la resolución a la cuestión del otro, pero lo cierto es que este gesto —positivo, sin duda— ha ensom-

brecido un escrito anterior sumamente interesante porque en él se dibujan esos caminos sin salida que enseñan más que las sendas rectas —aun cuando esto nos cueste asumirlo porque hemos sido educados poniendo en nuestras manos obras acabadas que nos han vendido como “perfectas” y “definitivas”. Estamos hablando de *La prosa del mundo*, libro que Merleau-Ponty dejó inédito porque se dio cuenta de sus errores, pero que no destruyó sabiendo que allí había elementos que valía la pena conservar. A continuación, haremos hincapié en algunas de las curiosidades de este texto con la esperanza de despertar el interés hacia esos senderos perdidos que, a pesar de no ocurrir acertadamente, no pierden ni un ápice de la magia del Conocimiento.

2. LAS CURIOSIDADES DE *LA PROSA DEL MUNDO*

Cuando Merleau-Ponty se percata de que las formulaciones presentes en *Fenomenología de la percepción* respecto a la cuestión de la alteridad no son correctas por fundamentarse en una ontología que sigue manteniendo la separación radical sujeto-objeto, comienza a plantearse una transformación del problema del otro.¹ Dicha transformación será lenta y, aunque culminará en *Lo visible y lo invisible*, puede encontrarse una primera concreción de este cambio en el siguiente pasaje de *La prosa del mundo*:

“jamás se podrá comprender que aparezca otro ante nosotros: lo que está delante nuestro es objeto. Hay que comprender que el problema no está aquí. Está en comprender cómo yo me desdoble, cómo me descentro. La experiencia del otro es siempre la de una réplica de mí, la de una réplica a mí (...) Es en lo más profundo de mí donde se lleva a cabo la extraña articulación con el otro; el misterio del otro no es otra cosa que el misterio de mí mismo”.²

Nos encontramos aquí con una *traslación* del problema de la alteridad —con la esperanza nunca perdida de dar con la vía adecuada para su resolución—: ahora no se trata de mostrar cómo un cuerpo diferente al mío está dotado de vida humana, sino de *explicar cómo otros-seres son partícipes del ego y pueden ser considerados sujetos*. Se produce en este punto lo que nosotros denominamos una “*interiorización*” del *interrogante intersubjetivo*, expresión que ha de ser comprendida correctamente pues, a simple vista, puede hacer pensar que Merleau-Ponty está proponiendo que el dilema del otro es trasladado al ámbito de un *cogito* cerrado porque sólo en éste encontrará respuesta. Si esta fuese la intención de Merleau-Ponty sería un error con mayúsculas, una vuelta atrás sin justificación que echaría por tierra el ingente esfuerzo de su trabajo precedente. Obviamente, no es esa la pretensión merleau-pontyana. El gesto de este fenomenólogo consiste, más bien, en desviar la problema de la alteridad hacia el “interior” —utilizamos las comillas porque en filosofía la interioridad y sus derivados están presos de la maldición cartesiana— del espacio del yo intencional que, en cuanto tal, está indisolublemente unido al mundo como el feto lo está a su madre.

¹ Cf. Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible suivi des Notes de Travail*, París Gallimard, 1964, nota de novembre 1960, p. 322. Citaremos *Le visible et l'invisible* como VI seguido de la página, así como indicaremos que se trata de las *Notes de Travail* con VI(NT) seguido de la fecha y la página.

² Merleau-Ponty, M.: *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, pp.187-188. Citaremos PM y la página.

A finales de los 40 no encontró otro modo de sortear los escollos que le planteaban la diferenciación sujeto-cosa que, inevitablemente, cosificaba la existencia ajena ya que ésta está frente a mí —aún el único *ego*— y *todo lo que se me enfrenta es objeto*. Como puede observarse, el primer intento de traslación de la problemática intersubjetiva hace patente la dependencia merleau-pontyana respecto de la clásica ontología estrábica que mantenía la separación y oposición sujeto-objeto. Si se siguen las directrices marcadas por aquélla, no se podrá jamás comprender cómo emerge otra existencia humana ya que al estar frente a mí adquiere automáticamente el estatuto de objeto. Puesto que Merleau-Ponty no tiene aún preparada una nueva ontología que sustituya a la tradicional ha de optar por cambiar el ámbito en el que plantear la cuestión intersubjetiva: ésta pasa por mí, sujeto intencional. Así se pone de manifiesto en el siguiente fragmento de *La prosa del mundo*:

“El otro (...) está de mi lado, a mi lado o detrás de mí, no en ese lugar que mi mirada aplasta y vacía de todo “interior”. Todo otro es otro yo mismo. Es como ese doble que un enfermo siente siempre a su lado, que se le parece como un hermano (...) Yo y otro somos como dos círculos *casi* concéntricos, y que no se distinguen más que por un ligero y misterioso desencaje. Este emparentamiento es, tal vez, lo que nos permitirá comprender la relación con el otro, que por otra parte es inconcebible si intento abordar al otro de frente y por su lado escarpado.”³

A nuestro juicio, nos encontramos ante uno de los pasajes más bellos de *La prose du monde*, obra ya alejada del estilo académico de sus trabajos precedentes, en la que la pluma alada de Merleau-Ponty nos hiere de beldad, y también ante uno de los más ricos en cuanto a condensación de ideas. Como vuelve a recalcar Merleau-Ponty, la problemática de la alteridad carece de solución si el otro es posicionado frente a mí porque esto supondría cosificarlo. Para salvar esta situación y dado que aún no había llevado a cabo una transformación de la ontología tradicional, nuestro pensador opta por “interiorizar” —es decir, introducirlo en mi campo intencional— al prójimo y cambiar así su posición: ese semejante está *junto a mí*. Este estar de mi lado es aprehendido bajo la forma de un parentesco: él es mi *hermano*. Esto enlaza con una expresión que aparece en *Fenomenología de la percepción* en la que el otro es presentado como mi “hermano menor”,⁴ una fórmula que no ha despertado la suficiente atención cuando, en realidad, esconde un sinfín de matices dignos de ser tomados en cuenta. Si nos fijamos en esta expresión tan simple caemos en la cuenta de que el primer vocablo de la misma hace hincapié en la unión íntima e indisoluble entre los hermanos: íntima porque nacemos de una misma madre, e inmovible porque jamás podremos evitar el hecho —aunque lo deseemos— de ser *hermano de*. Por su parte, la voz “menor” es relacional: se es menor porque hay un mayor, y se es mayor porque hay un menor. Si aplicamos esta relación bidireccional al sistema yo-otro nos encontramos con que hay un prójimo porque hay un *ego* y, en segundo lugar, que hay un yo porque existe otro-sujeto.

Hagamos hincapié en esta semejanza de doble dirección. Según el primer sentido, es decir, el de menor → mayor, otro → yo, mi semejante se define en relación a mí, es un retoño hecho de mi misma carne⁵ lo que posibilita entender por qué la cuestión

³ PM, 186.

⁴ Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 495. Citaremos PhP y la página. Salvo indicación contraria, las traducciones son nuestras.

⁵ Cf. PM, 187: “brota un retoño, me desdoble, engendro, ese otro está hecho de mi sustancia y sin embargo no es yo”.

de la existencia ajena consiste ahora en explicar cómo me desdoble. Pero, además, con esta dirección queda claro que lo primero es el yo intencional —no se olvide este calificativo porque entonces la propuesta merleau-pontyana jamás saldría de la jaula cartesiana— pues es el mayor y en torno a él va a girar lo existente. Sin embargo, si Merleau-Ponty se quedase en este punto se estaría asomando peligrosamente al abismo cartesiano y, por otra parte, entraría en franca contradicción con todo el edificio conceptual establecido en su obra de 1945 en la que el mundo es calificado como un *déjà là* que acoge en su seno a la totalidad de los seres, la percepción es concebida como apertura a lo ajeno, la conciencia es abierta a lo otro de sí, el cuerpo es el afuera del dentro, etc. Por ello, la dirección antes mencionada sólo ha de ser sacada a colación conjuntamente con el otro sentido de la relación que va del mayor al menor, del yo al otro. Es esta orientación la que nos indica que el *ego* sólo logra su plenitud en su estar-en-relación con sus semejantes —de hecho, no podía ser de otra manera teniendo como marco la intencionalidad— o, más aún: el campo yoico está sembrado con semillas de lo ajeno, una presencia interna de mi prójimo que, en última instancia, hace factible el cambio de posición que Merleau-Ponty propone en *La prosa del mundo*: de ser mi enfrentante pasa a *estar a mi lado*. Lejos de que la intervención del yo y de la propiedad cierre el camino a lo otro, lo abre:

“Que todo lo que existe para mí sea mío y no valga para mí como ser que a condición de venir a encuadrarse en mi campo, esto no impide, sino al contrario, hace posible la aparición del otro, porque mi relación conmigo mismo es ya generalidad. Y de ahí proviene que (...) el otro se inserte siempre en la juntura entre el mundo y nosotros mismos, esté siempre allende las cosas, y más de nuestro lado que en ellas.”⁶

Únicamente lo que entra en mi campo adquiere existencia *para mí*. Esta aseveración no impide concebir la posibilidad de la presencia ajena, por varios motivos: 1) Dicha afirmación no es equivalente a una conciencia constituyente que crea la realidad a su antojo y que imposibilita concebir otro-sujeto con el mismo poder constitutivo que yo. Frente a ese *cogito* demiurgo del mundo, Merleau-Ponty propone un para-sí intencional que se dirige desde un cierto punto de vista a un universo *déjà là* y abierto que es capaz de acoger otra perspectiva. 2) Entre la conciencia y el objeto hay una tercera opción, el anonimato, que se manifiesta abiertamente en la corporalidad corpórea y en la percepción. Esta vía intermedia es la que salvaguarda la presencia de mi semejante en un doble sentido, pues, por una parte, el anonimato representa una tercera alternativa entre lo subjetivo y lo objetivo con lo que se rompe con la clásica dicotomía que convertía al *ego* en conciencia y al otro en cosa. Ahora, él y yo nadamos en un fondo de generalidad que hace factible nuestro encuentro como seres humanos. Por otro lado, el anonimato guía tanto mi relación con el prójimo como la que mantengo conmigo mismo ya que yo estoy empapado de generalidad en la medida en que soy una conciencia encarnada o corporalidad consciente que conecta perceptivamente con el exterior. Este anonimato que cruza mi ser es de radical importancia ya que es el sustento de esa otra generalidad que da pie a lo ajeno. Es porque yo soy un *ego* diluido en el *On* que la presencia de mi semejante, también anónimo, deja de ser un objeto enfrentado a mí y se torna un sujeto pegado a mí que nace por desdoblamiento. Desafortunadamente, Merleau-Ponty no mantuvo a lo largo de toda *La prose du monde* estas ideas y en algunos destacados pasajes da demasiada fuerza a un *ego* llegando a rozar el solipsismo.

⁶ PM, 192.

La relación “hermano menor” de *Fenomenología de la percepción* de la que nos hemos ocupado, es representada en *La prosa del mundo* mediante dos círculos casi concéntricos que sólo se distinguen por un nimio y misterioso desencaje, como Merleau-Ponty asevera en ese pasaje ya citado páginas antes. Es momento de retomar esta nueva representación del sistema yo-otro para ver qué se esconde en su aparente simplicidad⁷ y si aporta algo nuevo en la comprensión de la problemática intersubjetiva. Los círculos concéntricos son aquellos que comparten el centro pero que poseen distinto radio (r_1, r_2) de modo que están separados por la diferencia entre $r_2 - r_1$. Cuando Merleau-Ponty menciona el “desencaje” no está refiriéndose a esta distancia radial porque él habla de “círculos casi concéntricos”, de ahí que para entender a este fenomenólogo sea necesario averiguar qué diferencia a ambos tipos de círculos. Los casi concéntricos poseen, además de una diferencia de radios —sin la cual sólo habría un círculo—, distintos centros y es en ese $c_2 - c_1$ que radica el desencaje al que se refiere Merleau-Ponty.

Clarificada la representación gráfica hay que aplicarla al conjunto yo-otro. Como en el caso de la hermandad, nos encontramos ante un mayor y un menor que representan al *ego* y al otro, respectivamente, el cual es nuevamente mi retoño. Sin embargo, hay aquí un nuevo matiz que no estaba presente en la imagen del “hermano pequeño”: además de la relación entre el mayor y el menor, hay un desencaje que tiene que ver con partir de distintos centros. Éstos son la representación de la propiedad de cada cual y, en consecuencia, la distancia entre los puntos centrales es la que se da entre mi memoria personal fraguada a base de vivencias y de decursos personales, y la urdimbre vital del *alter ego*. Nos encontramos, pues, ante la *otredad*. Pero, Merleau-Ponty no se limita a señalar que existe una diferencia de centros, sino que la califica como ligera y misteriosa. Se trata de un desencaje nimio porque mi prójimo está a mi lado, no frente a mí o, lo que es lo mismo, porque es sujeto y no objeto. Por su parte, el calificativo de misterioso recoge el ingrediente de sorpresa que ha de presidir nuestro contacto así como ese poso de mutismo que nos constituye en individuos “únicos”. Tenemos, pues, que con esta metáfora de los círculos casi concéntricos Merleau-Ponty está recogiendo, por un lado, el desdoblamiento de mi semejante respecto de mi mismidad y, por otra parte, la peculiaridad de mi *ego* así como de ese retoño que está hecho de mi carne y que brota de mí. De este modo, queda claro que mi prójimo, pese a ser el círculo pequeño, el hermano menor e, incluso, el gemelo,⁸ es un sujeto semejante a mí y al par distinto de mí... en definitiva, un *alter ego*. Quizás no resuelva la cuestión intersubjetiva, pero de lo que no cabe duda es de que el otro queda bien caracterizado y, en contra de lo que era tradición en las propuestas filosóficas precedentes, lo es en términos positivos. De autómatas dudosos, de ladrones... ha pasado a ser mi hermano pequeño, ese que siempre me tiene como modelo, al que hay que enseñar a dar sus primeros pasos en el mundo y el que me premia con una sonrisa.

Quisiéramos cerrar este epígrafe dedicado a las curiosidades de *La prosa del mundo* exponiendo sucintamente cómo se explica en ella el surgimiento del prójimo. Para tal fin, centrémonos en el siguiente pasaje:

⁷ Para que sea más fácil su entendimiento, hemos introducido una representación gráfica al final de este escrito.

⁸ Cf. PM, 29, nota al margen: “El es aquel a quien se habla, i.e. un brote de mí hacia fuera, mi doble, mi gemelo porque le hago hacer todo lo que yo hago, y me hace hacer todo lo que él hace.”

“Las miradas que yo paseaba por el mundo como el ciego tantea los objetos con su bastón, alguien las ha cogido por el otro extremo y las vuelve contra mí para alcanzarme a mi vez. Ya no me contento con sentir: siento que se me siente, y que se me siente mientras estoy sintiendo, y mientras estoy sintiendo ese hecho mismo de que se me siente... No sólo hay que decir que habito en adelante otro cuerpo: esto no sería sino un segundo yo mismo, un segundo domicilio para mí. Sino que *hay un yo que es otro*, que tiene su sede en otra parte y me destituye de mi posición central, por más que, con toda evidencia, sólo de su filiación pueda extraer su cualidad de yo. Los papeles de sujeto y de lo que ve se intercambian y se invierten: yo creía dar a lo que veo su sentido de cosa vista, y una de esas cosas se desprende súbitamente de esa condición, el espectáculo acaba de proporcionarse a sí mismo un espectador que no soy yo, y que está copiado sobre mí.”⁹

Una vez más la belleza de una pluma inspirada se une a la profusión de ideas, lo que nos obliga a destacar simplemente aquellas que nos parecen fundamentales. En primer lugar, llama la atención que Merleau-Ponty *no* hable de pensamientos —añeños únicos poseedores de certeza—, sino de miradas con lo que se consolida la traslación introducida en *Fenomenología de la percepción* desde el campo de la representación al de la percepción y, más genéricamente, al del sentir, cambio que supone innegables ventajas a la hora de afrontar el problema intersubjetivo. Si nos quedamos en los límites del pensar, el otro deviene inexplicable o, cuanto menos, una fortaleza inexpugnable ya que yo no podría conocer sus pensamientos que, por definición, sólo son accesibles a su titular. Este obstáculo queda minimizado si la cuestión se enfoca desde la visión: yo sé que el otro mira en estos instantes el bolígrafo porque lo estoy viendo y puedo seguir la dirección de su mirada. Pero, ¿qué hay en la mirada que nos autoriza a realizar esas aseveraciones? La percepción visual a la que hace referencia Merleau-Ponty no guarda ninguna relación con el “pensamiento de ver” cartesiano, sino que es un acto que se dice en su *dirigirse hacia* lo mirado y en este su *ir hacia* lo otro, el ojo se torna visible y susceptible de ser manejado por un ser que no soy yo. *La mirada es como la extensión palpable del ojo*. Dicho aspecto asoma en el símil que Merleau-Ponty propone entre el planeo de mi ver sobre el mundo y el tanteo del bastón del ciego. Éste es una prolongación material visible que sustituye al ojo y cuya punta deviene una peculiar yema de dedo u ojo sin luz que nos informa sobre la lisura, la rugosidad, etc., de las superficies, función idéntica a la que desempeña la mirada al fijarse en una cosa. Además, el extremo del bastón se convierte en una brújula rudimentaria que nos indica la dirección que puede seguirse y nos ofrece una representación espacial del campo explorado, cometidos ambos que también cumple el mirar. Pero, a nuestro juicio, el objetivo de Merleau-Ponty al proponer la comparación entre la mirada y el bastón va más allá de señalar esas similitudes pues creemos que lo que pretende es mostrar una imagen *gráfica* del propio mirar: el cayado del ciego representa *materialmente* esa dirección hacia el mundo implícita a todo ver. Si se comprende esto se entenderá mejor el papel que el otro-ser humano desempeña en el juego de la percepción visual. Igual que mi prójimo puede coger la vara del invidente por un extremo y tantearlo a él de modo que el ciego se sienta tocado y no simplemente tangente, así mi semejante es capaz de atrapar mi mirar y devolvérmelo. Debido a este gesto de mi prójimo de coger mi-ver-lo-ajeno y retorcerlo hacia mí, descubro que soy mirado y que ha de haber un otro que en ese momento esté en posesión de

⁹ PM, 187.

mi imagen. Para explicar este fenómeno de ser-visto no basta con decir que lo que me mira es un cuerpo material al que transfiero mi poder de percibir pues Merleau-Ponty rechaza rotundamente cualquier tipo de argumento analógico por el que mi propiedad sea inoculada en el otro para convertirlo así en humano. Cerrada esta posibilidad, sólo queda por reconocer lo inevitable: que ese ser que me ve es “un yo que es otro”, que hay un sujeto diferente a mí y que, en tanto que adquiere este estatuto, me despoja de parte de mi poder al descentrarme. Pero, paradójicamente, ese que me echa de mi morada es ese alguien que se define y se delimita en relación a mí. En definitiva, ese que usurpa mi sitio privilegiado de perceptor es mi hermano pequeño.

El juego ver - ser-visto me substrahe mi poder conferido por mi condición de *ego* percipiente porque en el fenómeno de la mirada se produce un intercambio de papeles entre el sujeto y “lo que ve” —Merleau-Ponty ya no sabe qué fórmula utilizar para evitar usar el término “objeto”. ¿Cómo se produce dicho trueque? Como hemos expuesto, la mirada que yo vertía al mundo alguien la ha cogido por su extremo y la ha lanzado sobre mí, instante en el que asisto al nacimiento de otro-ser con viden- cia. Éste hace su súbita aparición desde el fondo de las *cosas* vistas por mí y se torna un espectador que me arranca de mi sitio y me arroja al lugar que él ocupaba antes. ¿Cómo combinar esta afirmación con el rango de hermano menor o de círculo casi concéntrico pequeño que posee el otro-hombre? Ambos símiles tenían como propósito mostrar que el prójimo se define respecto a mí que soy el primogénito o el círculo exterior, lo que parece entrar en contradicción con esas aseveraciones merleau-pont- yanas según las cuales el *alter ego* se descuaja del universo de objetos que yo miraba. Esta incoherencia sólo es aparente ya que si el otro se separa del mundo y deviene sujeto es porque yo, primero, le he mirado y le he ofrecido el modelo de perceptor. Soy yo el que lo hace brotar como otro y lo hago a imagen y semejanza mía, lo que no anula su peculiaridad ya que, en tal caso, no habría dos sujetos, sino uno solo. For- zadamente, Merleau-Ponty ha logrado dar cabida a dos seres humanos que se dirigen hacia el universo que les rodea.

Con lo afirmado en los párrafos precedentes en los que la emergencia ajena se sus- tenta en el juego de miradas, surge una cuestión que ha de ser resuelta para que todo esto no quede en mero malabarismo conceptual: ¿cómo saber que esos hombres ven lo mismo? o, lo que es equivalente, ¿cómo concebir un mundo común? Para solucio- nar este dilema, centrémonos en un pasaje de *La prose du monde*:

“Lo que finalmente me convence de que mi sol es también el suyo, que lo ve y lo siente como yo, y que, en fin, somos dos a la hora de percibir el mundo, es precisamente lo que, a primera vista, me impide concebir al otro, a saber: que su cuerpo forma parte de mis objetos, que es uno de ellos, que figura en mi mundo. Cuando el hombre dormido entre mis objetos comienza a dirigirles gestos, a usar de ellos, no puedo dudar ni un instante que el mundo al que se dirige sea verdaderamente el mismo que yo percibo. *Si percibe algo*, habrá de ser (...) mi propio mundo puesto que nace en él.”¹⁰

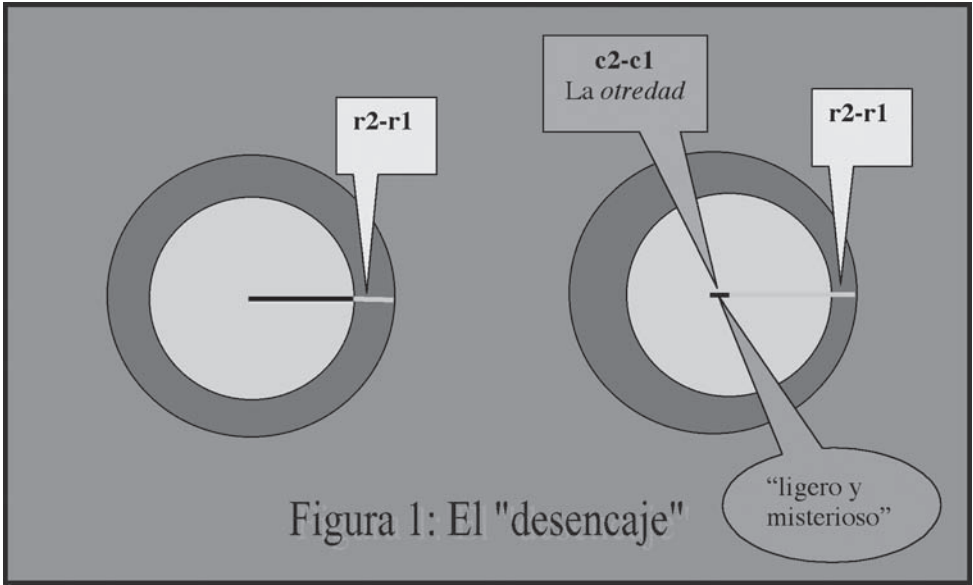
La clave para concebir la posibilidad de un mundo común reside en el cuerpo ob- jetivo ajeno. Pero ¿no supone esto, precisamente, un impedimento para lograr dar for- ma a un universo compartido? Paradójicamente, dadas las ideas expuestas en *La prosa del mundo*, pertenecer al campo de cosas que me rodea es la primera fase ineludible

¹⁰ PM, 189.

que da paso al nacimiento de otro-sujeto pues éste surge como desgajamiento de ese mundo cósmico al ser mirado. Al devolverme la mirada o al dirigirse hacia los objetos en tanto que corporalidad actuante se convierte súbitamente en un *alter ego*. Ya tenemos a otro-ser humano con “plenos” poderes, pero aún nos resta por saber qué ve y por qué lo ve. Merleau-Ponty es claro en este punto: si mi semejante surge al desgajarse del fondo cósmico, necesariamente ha de percibir lo mismo que yo. No da aquí cabida a los mundos privados ni a la combinación de perspectivas situadas al mismo nivel porque este filósofo parte del campo que se despliega alrededor de mi *ego* intencional que se convierte de este modo en la fuente de la universalidad. A nuestro entender, esta propuesta es inquietante al acercarse peligrosamente al solipsismo y supone un paso atrás respecto de *Fenomenología de la percepción*, obra en la que la presencia inmotivada del universo abría una fructífera vía para explicar la participación en el mundo.

3. CONCLUSIÓN: LAS RIQUEZAS DE LAS SENDAS ERRADAS

Si han interesado estas páginas, cuanto menos habrán hecho pensar que Merleau-Ponty hizo bien al dejar expresamente inédita *La prosa del mundo* porque no es más que una sucesión de paradojas y de caminos equivocados que parecen no llevar a ninguna parte. No irá desencaminado quien así piense, sobre todo porque, al igual que quien esto escribe, es fruto de una enseñanza que sólo hace hincapié en los aciertos y que desprecia los errores aun cuando éstos contengan el ingrediente de la originalidad. A lo largo de nuestro largo caminar universitario y/o investigador se han puesto en nuestras manos las obras de los grandes pensadores como si éstas hubiesen nacido tal y como fueron impresas, sin que el autor hubiese realizado ninguna anotación al margen mostrando sus dudas o sus zozobras. Cuando la posteridad descubre un desliz se justifica —en el caso en que el pensador en cuestión sea querido por las instituciones— en el hecho de ser hijo de un tiempo que no permitía ir más allá, como resistiéndose a que la equivocación sea inherente a las producciones humanas y que poseen una riqueza insuperable. Desafortunadamente, nos olvidamos que de niños aprendemos a levantarnos porque nos caemos cientos de veces. Pues bien, es obvio que *La prosa del mundo* está repleta de caminos errados, de párrafos que se contradicen, de anotaciones en las que Merleau-Ponty duda y duda —¿acaso no es esta actitud el origen del filosofar?—, de palabras tachadas... y, en dicha medida, puede considerarse una obra disparatada. Pero, si vamos allende nuestros esquemas mentales constreñidos por el señorío del acierto, seremos capaces de apreciar en ella ideas inmensamente valiosas y dignas de ser recuperadas para saborearlas con la paciencia impaciente de los que nos preocupamos por este mundo. Desde luego, a nuestro juicio, el error con mayúsculas sería olvidar su propuesta de hermandad, el juego de miradas o ese misterioso desencaje. Y estas sí que serían “equivocaciones imperdonables”.



UN POSTIMPRESSIONISTA PELS MARS DEL SUD. DECISIÓ, JUSTIFICACIÓ I RETROSPECTIVITAT

Sergi Rosell

Universitat de València
sergi.rosell@uv.es

Abstract: This paper aims to evaluate Bernard Williams' case of postimpressionist painter Paul Gauguin in favor of the claim that justification is 'essentially retrospective'. I will proceed by distinguishing different elements involved in that case, and trying to put aside what, in my view, is not convincing. I judge two distinct —although related— issues are in play: the relationship between moral justification and rational justification, and the vulnerability of morality to luck. In general, I agree with Williams' conclusions, but with corrections; I also oppose the idea that what happens after an agent's choice and actions is not relevant for moral assessment.

Keywords: justification, decision, retrospectivity, values conflict, rational/moral, luck, Bernard Williams.

AQUEST article té com a meta avaluar els arguments que Bernard Williams va donar a favor de la tesi que la justificació és 'essencialment retrospectiva'. En concret, m'ocuparé de l'exemple que té per protagonista el pintor Paul Gauguin. Procediré explicitant els diferents elements implicats, a fi de discriminar allò que trobe convincent d'allò que no. Crec que cal distingir dues qüestions implicades en el cas: la relació entre justificació moral i justificació racional, i el conflicte entre moralitat i significativitat, i totes dues ens condueixen al tema de la vulnerabilitat de la moralitat a la sort. En general, respectaré l'orientació de les conclusions que Williams extrau del seu exemple, encara que amb algunes esmenes importants. Puc avançar que compartisc decididament el seu rebuig de la idea que allò que succeeix després de la decisió i les accions d'un agent no és rellevant per a l'avaluació moral.

La qüestió de la retrospectivitat de la justificació la planteja Williams en relació a la idea de *sort moral*. La sort moral és un fenomen que se sol motivar en termes del xoc entre la creença que no podem culpar una persona per aquells resultats de les seues accions que estan més enllà del seu control, amb la que sembla ser la pràctica ordinària de jutjar les persones per allò que resulta dels seus actes. Però el problema va encara més enllà i s'estén al fet que un agent haja d'afrontar unes circumstàncies i no altres, amb la repercussió que això pot comportar per a la seua responsabilitat i el judici moral que ens mereix, o a la possessió d'una determinada constitució o el sotmetiment a unes determinades influències socials i educatives, etc.

La qüestió té la seua font principal no sols en Bernard Williams, sinó també en Thomas Nagel. Aquest últim, concretament, l'ha formulada en termes d'una paradoxa entre la que considera una intuïció compartida —que no podem jutjar les persones per

allò que està més enllà del seu control— i els que són els nostres judicis morals ordinaris —que prenen en consideració això mateix—; i la impossibilitat de desfer-nos de cap d'aquests extrems. Per contra, Williams considera que és clarament el requisit de control l'extrem equivocat, i que si aquest se'ns apareix com a evident és a causa de la concepció de la moralitat que hem heretat, i que cal combatre.¹

Certament, l'escenari en què pren força la presentació del fenomen de la sort moral, i que derivadament transfereix als altres tipus, és el de la sort moral resultant o conseqüencial. Consisteix estrictament en la classe de sort implicada en com resulten les coses a partir de les nostres accions i la seua influència en el judici moral que l'agent reba. Ací em cenyiré a problemes relacionats amb aquest tipus de sort moral. En aquest sentit, el que faré cal entendre's també com una avaluació de part de l'argumentació de Williams a favor de la impossibilitat d'impedir que el fenomen de la sort moral (resultant) es done.

1. LA DECISIÓ DE GAUGUIN I EL SEU DESTÍ

En el plantejament que Williams fa del problema de la sort moral, la seua meta immediata és tractar de mostrar que, a vegades, la justificació racional i la justificació moral poden xocar, fins al punt que aquesta última no sempre s'imposa. Si la justificació moral no sempre s'imposa, això significarà que el valor moral no és el valor suprem, com la concepció heretada de la moralitat ens ha fet creure. I inclús, d'altra banda, si la justificació racional resulta estar sotmesa a la sort, i aquella pot imposar-se a la justificació moral, llavors el valor moral pot quedar sotmès a la sort. En tot cas, el valor moral no podrà ja ser el tipus de cosa que pensem que és, a saber, "consol d'un sentit de la injustícia del món".²

Per assolir aquesta meta, Williams ens presenta el cas de Paul Gauguin —un *thought experiment* que cal distingir del Gauguin real. El Gauguin de Williams ha de decidir entre dues opcions oposades:

- (1) romandre amb la seua família, de què se sent responsable i amb la qual viu feliç, o
- (2) traslladar-se a una illa dels Mars del Sud, on pensa que podrà desenvolupar la seua capacitat artística i convertir-se en un gran pintor.

Finalment, es decidirà per (2), amb la qual cosa abandonarà la seua família (dona i fills) i emigrarà al Pacífic. Atès aquest escenari, la qüestió es planteja en relació a si podem dir que la decisió que va prendre Gauguin estava o no justificada. És a dir, ¿va ser racional per a ell —atesos els seus interessos— actuar com va actuar? Certament, crec que no resulta del tot clar a què es refereix exactament Williams ací; però podem entendre que es tracta de la qüestió de si Gauguin estava epistèmicament justificat per a pensar que actuar del mode com va actuar incrementaria les seues opcions per convertir-se en un gran pintor.³

¹ Bernard Williams, "Moral Luck", en *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); vegeu també Thomas Nagel "Moral Luck", en *Mortal Questions* (Nova York: Cambridge University Press, 1979).

² Williams, "Moral Luck", p. 21.

³ Aquesta n'és també la lectura d'Andrew Latus, "Moral Luck", en J. Feiser, ed., *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2002.

És obvi que Gauguin no pot estar completament segur respecte a si realment es convertirà, o no, en un gran pintor fins que duga endavant el seu intent d'aconseguir-ho i acabe tenint èxit, o no; encara que, per descomptat, pot disposar de dades que li indiquen si aquesta predicció és o no plausible. Resulta evident que si no ha experimentat res que li indique que les seues capacitats artístiques són prometedores —com l'obtenció actual de bons resultats, el reconeixement i encomi per part de professors i experts, etc.—, juntament amb una verdadera vocació per pintar, la decisió semblarà del tot desenraonada. Però, suposant que sí que ha tingut tals indicis raonables, i que aquests semblen apuntar a un futur prometedor, ¿en virtut de què podrem dir que la decisió presa per Gauguin està justificada? ¿Estava Gauguin epistèmicament justificat per a pensar que anant-se'n als Mars del Sud —buscant un ambient que suposa més procliu al desenvolupament de les seues facultats— incrementaria les seues opcions per a convertir-se en un gran pintor?

Adicionalment podem preguntar-nos per què als Mars del Sud. ¿Quina seria la justificació per pensar que només abandonant la seua família —i anant-se'n a una illa del Pacífic— podrà desenvolupar convenientment les seues capacitats pictòriques? Açò és, com de profund és el conflicte que se li presenta a Gauguin? Veient des d'avui el conjunt de la seua obra, pot semblar necessari que Gauguin havia de pintar imatges del Pacífic per a ser Gauguin; però, òbviament, aquesta no és la qüestió. Per què no intentar desenvolupar el seu art a casa junt a la seua família? En tot cas, no està en absolut clar quina era la justificació per a creure que només mudant-se a l'altre costat del món podria emergir la seua obra pictòrica. Pot semblar que la raó residia en la creença que viure en un ambient més primitiu li permetria desenvolupar més plenament els seus dots artístics. Però no insistiré en aquest punt, que concedisc, sense més. Encara que, sí que cal remarcar el fet que Williams —com ell mateix reconeix—⁴ s'aprofita ací, en part, d'una certa concepció “romàntica” de l'artista.

La conclusió a què arriba Williams és que, donada aquesta situació, l'única cosa que justificarà (racionalment) la decisió de Gauguin serà l'èxit mateix.

Si falla... haurà fet l'incorrecte, no en el sentit obvi en què això se segueix, sinó en el sentit que haver fet l'incorrecte en aquelles circumstàncies no li dóna una base per a pensar que estava justificat a actuar com va actuar. Si té èxit, sí que tindrà la base per a aquesta creença [*thought*].⁵

Així, només si triomfa podrà pensar que estava justificat a actuar com va actuar. Però com que és impossible preveure amb antelació si l'empresa tindrà èxit, no hi ha més remei que reconèixer que “[l]a justificació, si és que n'hi ha, serà essencialment retrospectiva”.⁶ Amb això, i en tant que l'èxit o el fracàs del projecte està fora del control de l'agent, la justificació racional quedarà irremeiablement oberta a la intervenció de la sort. Encara que no a qualsevol tipus de sort.

En paraules de Williams, el que provaria que Gauguin “no està en el correcte en el seu projecte no seria només que aquest [el projecte] ha fallat, sinó que ell [l'agent] ha fallat.”⁷ És a dir, la justificació de Gauguin no serà qüestió de qualsevol tipus de

⁴ B. Williams, “Postscript”, en D. Statman, ed., *Moral Luck* (Albany: State University of New York Press, 1993), p. 225.

⁵ Williams, “Moral Luck”, 23.

⁶ Williams, “Moral Luck”, 24.

⁷ Williams, “Moral Luck”, 25.

sort, sinó només d'algun: cal distingir entre sort *extrínseca* i sort *intrínseca* —en el cas de Gauguin, sort extrínseca o intrínseca *al seu projecte*. Si bé ambdues són necessàries per a reeixir, i així per a la justificació, només la sort intrínseca està connectada amb la falta de justificació.

En el present cas, la sort extrínseca serà la sort en allò que afecta el projecte de Gauguin però que no n'està internament relacionat. Per exemple, que el vaixell que el duu a Tahití s'afone. Mentre que la sort intrínseca s'identifica amb el tipus de sort originat a partir de les seues decisions i accions, que està relacionada amb el seu mateix projecte artístic, el seu èxit a convertir-se o no en un artista; encara que açò no té per què ser sempre així. La sort intrínseca al projecte pot estar parcialment fora de l'agent, com és el cas d'un altre exemple a què Williams apel·la: Anna Karèlina, després de vuit anys de matrimoni, descobreix el seu autèntic amor en un oficial de l'exèrcit. La seua decisió de deixar el seu marit per Vronski podria haver estat equivocada si, per exemple, ell s'haguera suïcidat. Aquest seria un factor de sort intrínseca —interna al projecte— encara que no directament dependent de les decisions i accions de la mateixa Anna.⁸

La decisió de Gauguin podrà estar *injustificada* només per mitjà de la intervenció de la mala sort intrínseca, però no per cap factor de mala sort extrínseca. Ell fallarà, per exemple, si arriba a Tahití i s'entrega completament a la pintura, però no obté resultats.

2. LES VIRTUTS DEL BON DELIBERADOR I L'EXPRESSIÓ DE GRATITUD

Una primera objecció a la conclusió assolida per Williams és la següent: ¿Per què hem d'acceptar que la justificació siga 'essencialment retrospectiva', inclús en el cas que, certament, l'èxit o fracàs del projecte de Gauguin només pot conèixer-se retrospectivament? És a dir, ¿per què identificar justificació i resultat? De fet, resulta *prima facie* raonable afirmar que el que la justificació racional demanda del subjecte és sols que hi estiga justificat en la seua decisió *en el temps t en què pren la decisió*. Ço és, A estarà justificat a decidir *X* si segueix una ruta deliberativa vàlida, la qual inclou una correcta apreciació dels fets implicats, del coneixement rellevant, així com un desplegament correcte del raonament, en relació tot al moment en què es pren la decisió. D'aquesta manera, una decisió —comporte la realització d'una acció o l'abstenció deliberada d'actuar— requereix, per tal que estiga justificada, el seguiment d'una ruta deliberativa vàlida, sense la qual l'acció o omissió resultarà irresponsable. Però, més enllà d'això, sembla excessiu voler culpar —*epistèmicament*; ço és, considerar-lo no justificat— a qui va actuar com ho havia de fer d'acord amb l'evidència disponible i a un raonament correcte, per molt que ulterior evidència l'hagueren conduït a una visió diferent del que hauria d'haver fet.⁹ (Òbviament, es plantejaria ací la qüestió de la sort epistèmica relativa a les consideracions accessibles en el temps *t*, però això desborda el nostre problema.)

No obstant, Williams rebutjaria aquest tipus d'argument, remetent-nos a *la força que realment té en les nostres vides la manera en què resulten les coses*. Williams apel·la a una certa actitud que, segons creu, mostrem, per exemple, en relació a la de-

⁸ Williams, "Moral Luck", 26-7.

⁹ En aquesta direcció argüeixen Latus, "Moral Luck", §1 y B. Rosebury (1995) "Moral Responsibility and Moral Luck", *Philosophical Review* 104 (1995): 499-524. Cf. amb D. Pritchard, "Epistemic and Moral Luck", *Metaphilosophy* 37 (2006): 1-25.

cisió presa per Gauguin. A saber, mostrem la nostra *gratitud* davant de Gauguin per haver decidit en la direcció que ho va fer. I si ho fem, si mostrem la nostra gratitud envers la seua decisió, és perquè va tenir èxit. Però, ¿què vol dir Williams que mostrem la nostra gratitud cap a Gauguin per la seua decisió? Sembla que la idea de Williams és que estem agraïts a Gauguin per la decisió que en aquell moment va prendre perquè és aquesta mateixa decisió la que va permetre el desenvolupament de les seues capacitats pictòriques i que ara puguem gaudir de les obres d'art que ell va crear —les quals, d'alguna manera, fan que el nostre món actual siga un món millor. Ja des d'un enfocament retrospectiu com és el nostre, una vegada tot ja va passar, ens queda l'obra pictòrica de Gauguin, i fins i tot el seu mateix floriment personal, fets que són conseqüència de la decisió que va prendre en el seu moment.

Així, aquest tipus d'actitud xoca amb la voluntat de fixar el nostre interès exclusivament en el moment de la presa de decisió. La base, l'abast i la significació d'aquesta gratitud apunten a les limitacions de la idea de voler atendre només a allò que l'agent controla (en el moment de prendre la decisió).

Al meu entendre, hi ha ací un problema bàsic, que resulta del fet que quan afrontem eleccions morals difícils ens trobem en una situació molt precària. El que realment ens preocupa és reeixir en les nostres decisions, i el seu reconeixement posterior. Efectivament, aquesta preocupació no és gens gratuïta, ni secundària: *la meta mateixa de la decisió és reeixir*. Però, amb posterioritat, sembla que no podem culpar (epistèmicament o moralment) de la mateixa manera a qui estava justificat per prendre la decisió que va prendre en el moment de prendre-la i a aquell que no ho estava, havent-hi ambdós fracassat en la seua elecció. O al revés: elogiar de la mateixa manera a qui estava justificat i a qui no, pel mer èxit final de llurs projectes.

Potser, a llarg termini sí que acabarem estant *agraïts* de certes decisions, però això no mostrarà que aquestes decisions estigueren en si justificades —o justificades en el moment de prendre-les. Pensem, per exemple, en una variació del cas de Gauguin, en la qual arriba a ser el pintor reputat que el Gauguin real va ser, però que en el moment de prendre la seua decisió no tenia cap indici raonable per a pensar que la seua mera passió per la pintura tenia darrere unes aptituds sòlides. Pareixeria molt xocant afirmar que Gauguin estava realment justificat per a creure que podia arribar a ser un gran pintor.

Compareu-ho amb la darrera guerra de l'Iraq. Si al final, en no molts anys, resulta que l'Iraq es democratitza i els atemptats desapareixen, molts esgrimiran que la decisió d'envair el país en el seu moment va estar justificada, i potser molts iraquians acabaran mostrant la seua gratitud per l'*alliberament*. Però, ¿això realment justificaria la decisió mateixa? Al meu parer, en un aspecte molt rellevant la decisió va estar o no justificada en el moment mateix en què es va prendre. El problema és arribar a precisar aquest *aspecte molt rellevant*.

Considere, doncs, que no resulta raonable sostenir sense més que la decisió va estar justificada *des del principi* basant-se en el fet que acabara reeixidament, o al revés: que no va estar justificada des del principi per acabar en fracàs. I, així, l'actitud de gratitud no juga el paper que Williams li atorga. No obstant, encara que la gratitud no jugue aquest paper, pot encara defensar-se l'*essencial retrospectivitat* de la justificació racional en base a altres raons. De tota manera, amb l'única cosa que Williams es compromet és amb el fet que la manera en què Gauguin es jutge a si mateix i com siga jutjat pels altres dependrà *parcialment* de l'èxit del seu projecte artístic, però no per complet.

3. JUSTIFICACIÓ RACIONAL I JUSTIFICACIÓ MORAL: CONFLICTE DE VALORS

Com he dit, el més important per a Williams és que aquesta gratitud mostraria principalment que no sempre la moralitat o la justificació moral preval sobre la justificació racional. O en altres paraules, que no sempre el valor moral s'imposa per damunt de qualsevol altre tipus de valor; la qual cosa comportarà la conseqüència que el valor moral no és sempre el valor suprem —com afirma una certa concepció de la moralitat.

L'exemple de la decisió de Gauguin pot per a alguns resultar inicialment atractiu a causa de la seua aparent semblança amb un dilema moral. Pensem, per exemple, en el famós cas de Sartre.¹⁰ Sartre ens parla d'un estudiant el germà del qual ha estat assassinat en l'ofensiva alemanya de 1940. L'estudiant desitja venjar el seu germà i combatre els nazis, però sa mare viu amb ell i és el seu únic consol en la vida. L'estudiant considera que està davant d'un conflicte d'obligacions. Sartre ho descriu en termes d'una elecció entre dos tipus de moralitats: una d'abast limitat però eficaç, la devoció personal a sa mare; l'altra de molt més abast però d'incerta eficàcia, a saber, intentar contribuir a la derrota de l'injust agressor. En tot cas, el punt rellevant de la qüestió és que hi ha dues obligacions de tipus moral igualment poderoses i de les quals l'agent només pot realitzar-ne una.

Ara bé, en el cas de Gauguin no estem davant d'una decisió entre dues alternatives excloents exclusivament morals, açò és, davant de dues exigències morals. Gauguin té davant de si una opció que apareix com la moralment correcta (fer-se càrrec de la seua família) i una altra que respon als seus *interessos personals*. Així, no podem parlar d'un dilema moral *genuí*, perquè no estem davant d'una decisió estrictament moral. Clarament hi ha un conflicte, però un conflicte entre diferents tipus de valors, que no són, ambdós, estrictament valors morals. Així, quan ens adonem que no es tracta en realitat d'un dilema *moral* (i no té, doncs, la força dels dilemes morals) el cas que Williams ens proposa pot certament decebre'ns.

No obstant, hem de ser conscients que la meta de Williams no és plantejar un dilema *moral*. En realitat, allò que es pretén amb el cas és mostrar un conflicte entre dos valors que pertanyen a ordres distints; es tracta del xoc entre:

- a) un valor *moral*: les obligacions de Gauguin amb la seua família; i
- b) un valor *no-moral*, relacionat amb la perfecció o el floriment individual: les seues ambicions artístiques; el seu gran projecte o desig categòric, sobre el qual construeix la seua vida.

La meta de l'exemple és, en realitat, negar que l'obligació moral, allò (estrictament) *moral*, sempre posseïska el més alt valor en la vida humana; ço és, que sempre que es done un conflicte entre un valor moral i un altre de qualsevol altre tipus, el primer s'haja imposat inexorablement.

Però, en aquest punt, el defensor del caràcter suprem del valor moral acusarà Gauguin d'immoral. Gauguin havia de quedar-se amb la seua família i complir la seua obligació moral envers ells; no fer-ho és senzillament ser un immoral. A més, en relació a la qüestió de com resulte el projecte, el triomf només farà que l'agent es preocupe emocionalment menys de la seua immoralitat, quan en realitat hauria d'estar-hi igualment preocupat.

Però allò que Williams vol destacar és que, en un cas com el present, respondre a l'exigència moral suposaria sacrificar el projecte vital, allò essencial al seu desenvol-

lupament personal i que dóna sentit a la seua existència; a saber, la seua vocació per l'art de la pintura i el seu conreu en un entorn que preveu procliu, tractant de desenvolupar al màxim les seues potencialitats. Es tractaria d'un sacrifici massa gran; un sacrifici que demana que hom deixi allò que li dóna raó per viure, la seua raó per veure's concernit per qualsevol altra cosa en el món. Williams considera que és absurd, o no raonable, que la moralitat insistisca en el fet que una persona faça X o deixi de fer Y inclús amb el cost de desprendre's d'allò que dóna sentit a la seua vida. En últim terme, l'esfera mateixa del moral està subordinada a allò que dóna sentit a la nostra vida, ço és, els nostres projectes vitals, vocacions, desitjos categòrics, que conformen una esfera més àmplia d'una rellevància fonamental. Sense ells la moralitat mateixa no tindria sentit. El significat de la moralitat dependrà d'aquestes coses.

El problema que es planteja ací, òbviament, és que si realment és absurd que la moralitat demane d'una persona que sacrifique allò que és de fonamental importància per a ella, llavors la moralitat perdrà la seua força; qualsevol cosa s'hauria de permetre si és suficientment significativa per a l'agent. Així, si, per exemple, un pederasta afirma, i creu, que el que dóna significat a la seua vida és abusar de menors, li hauria de ser permès. Òbviament, Williams no vol afirmar tal extrem, però és cert que li caldria una teoria positiva a aquest respecte. Susan Wolf ha defensat la posició general de Williams traçant una distinció entre *el que dóna sentit a la vida de les persones i l'autointerès, la felicitat o la satisfacció de preferències*. Afirma:

El significat en la vida, això que ens dóna tant una raó per a viure com una raó per a estar concernits pel món en què vivim, requereix una classe de connexió valorativa —una relació en què subjectivament valorem coses o metes o activitats que siguen objectivament dignes de valoració— que ens enganxa motivacionalment al món i a les raons.¹¹

No valdria, doncs, qualsevol projecte, sinó només aquells que siguen valuosos.

En tot cas, si això és així, se seguirà que la justificació racional s'ha imposat sobre la justificació moral; sent tractat el valor moral com un valor entre altres, i no com el valor inqüestionablement suprem. Ara bé, aquesta és una qüestió diferent de la del caràcter retrospectiu de la justificació, amb què començarem. Podem reconèixer que, atès el sacrifici excessiu que li suposaria romandre amb la seua família i no poder desenvolupar convenientment la seua aptitud artística, Gauguin va estar (racionalment) justificat a prendre la decisió que va prendre; però el fet que es convertisca o no en un gran pintor no pareix canviar les coses, en relació a la decisió mateixa —per molt que la seua situació es convertisca en tràgica si fracassa.

No obstant, cal notar el següent sobre la naturalesa de justificació racional que Williams invoca. Imaginem que Gauguin pren la decisió contrària, i decideix romandre amb la seua família en compte de perseguir la seua vocació pictòrica per les illes del Pacífic. En aquest nou escenari, sembla que efectivament la decisió de Gauguin sí que estaria moralment justificada, però —em pregunte— ¿no ho estaria racionalment? Una resposta plausible, sent fidels a l'esperit williamsià, podria consistir a dir: si el conreu de la seua passió per la pintura era allò que verdaderament donava sen-

¹⁰ Vegeu Jean-Paul Sartre, *L'existencialisme est un humanisme* (París: Gallimard, 1996; original de 1946).

¹¹ Susan Wolf, "Meaning and Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society* 97 (1997): 299-315; p. 306.

tit a la seua vida, renunciar-hi estarà racionalment injustificat. En aquesta lectura, la decisió seria 'irracional', encara que moral. Però aquest ús d' 'irracional' planteja seriosos problemes, ja que exclou una decisió moralment correcta, i inclús pareix anti-intuïtiu. Algú podria pensar que seria més adequat ací un ús més ampli de 'racional', que permetera la possibilitat que dues decisions contràries, sempre que estigueren basades en una correcta deliberació, foren igualment racionals. Però, per la seua banda, això comportaria que fóra igualment racional optar per qualsevol de les dues alternatives, basant-se en la mateixa evidència disponible, però no igualment moral, ja que només una de les opcions està moralment justificada; amb la qual cosa la decisió real de Gauguin estaria —per així dir-ho— *globalment* injustificada; fet que, al seu torn, és incompatible amb la idea d'un verdader conflicte de valors.

Un altre aspecte important que caldria discutir, però no puc fer-ho ací, és la caracterització que fa Williams de la noció de justificació com una relació entre subjectes. La justificació funcionaria *interpersonalment*; çò és, com una relació entre l'agent que es justifica i aquell o aquells envers els qual es justifica. En el cas de la decisió de Gauguin, la justificació té a veure amb si aquest pot justificar-se-la a si mateix, o si pot justificar-la davant altres persones, preses individualment o per grups. Si té èxit en la seua empresa, Gauguin podrà justificar la seua decisió davant de si mateix, i davant d'aquells que es mostren agraïts amb ell, però pot ser que no ho aconseguisca mai davant de la seua família. Especialment, no ho aconseguirà si aquesta cau en desgràcia després de ser abandonada.

4. CONCLUSIONS

En la meua avaluació de l'argument de Williams he distingit dos aspectes principals, que he defensat de certes objeccions, tot fent-hi algunes modificacions. Per concloure recopilaré les principals conclusions assolides.

En relació amb el caràcter retrospectiu de la justificació, he rebutjat que la suposada expressió de gratitud jugue el paper que Williams pretén, però tanmateix destacava la idea que la meta mateixa de la deliberació és l'èxit, per la qual cosa no pot bandejar-se sense més la importància del resultat per a la justificació de la decisió. I, en segon lloc, he descartat que la decisió de Gauguin constituïska un dilema *moral*, ja que el conflicte té lloc entre un valor moral i un valor no-moral. D'altra banda, sembla raonable sostenir que en ocasions podem estar justificats a no triar l'alternativa moralment més correcta, i en aquest sentit el cas de Gauguin en seria un exemple —més o menys bo o dolent.

BIBLIOGRAFIA

- LATUS, A. (2001): "Moral Luck", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Feiser (ed.), URL = <http://www.iep.utm.edu/m/moralluc.htm>.
- NAGEL, T. (1979): "Moral Luck", en *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- PRITCHARD, D. (2006): "Epistemic and Moral Luck", *Metaphilosophy* 37:1-25.
- ROSEBURY, B. (1995): "Moral Responsibility and Moral Luck", *Philosophical Review* 104: 499-524.
- SARTRE, J.-P. (1946/1996): "L'existentialisme est un humanisme", París: Gallimard.
- WILLIAMS, B. (1981) "Moral Luck", en *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993) "Postscript", en Statman, D., ed., *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press.
- WOLF, S. (1997): "Meaning and Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society* 97:299-315.

JUSTICIA: IGUALDAD DE CAPACIDADES VERSUS IGUALDAD DE BIENES PRIMARIOS¹

Isabel Tamarit López

isabel.tamarit@uv.es

Abstract: The main aim of this paper is to present the possibility of a theory of justice according to the capability approach by Amartya Sen conceived as a natural extension of justice as fairness by John Rawls.

The *Theory of Justice* by John Rawls was and is one of the most influent conceptions in political philosophy of our time. Amartya Sen recognizes his debt to Rawls in this field, although he criticises some aspects of justice as fairness. He considers that to conceive justice as equality of primary goods has some limitations because primary goods are only *means* to some aims, also important to achieve freedom in order to lead the life that someone chooses, but they are not effective freedom in themselves. However, Amartya Sen focuses his conception of justice on equality of capabilities, that means go directly to freedoms, to the real opportunities of people to achieve what they have reasons to value.

In this paper we try to summarize what Amartya Sen says about justice and what the differences between his proposal and Rawls's political conception of justice are.

Keywords: justice, equality, capabilities, primary goods, Amartya Sen, John Rawls.

1. INTRODUCCIÓN

AMARTYA Sen deja claro en varios de sus escritos que no es su intención diseñar una teoría de la justicia desde el enfoque de las capacidades. Por una parte, porque considera que no posee los instrumentos suficientes para configurar una teoría completa que se ajuste a la situación y problemática actual que dé respuesta a los conflictos y cuestiones que se plantean en este terreno. Por otra parte, reconociéndose deudor de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, es consciente de la dificultad de superarlo, y por eso sus críticas y comentarios no dejan de ser, de algún modo, un intento por pulir o matizar algunos aspectos de la justicia como equidad de Rawls, pero nunca estrictamente una superación. Así pues, Amartya Sen, cuando aborda cuestiones de justicia parte de Rawls, y si nos aventuramos, por nuestra parte, a hablar de una posible teoría de la justicia desde el enfoque de las capacidades, no es de otro modo, sino como una “extensión natural”, tal y como afirma Sen, de la rawlsiana.

Sin embargo, merece especial interés reparar en el porqué Sen, si no pretende embarcarse en la tarea de formular una teoría de la justicia, sí nos da las pautas o líneas básicas de lo que para él debiera contener una teoría de la justicia desde el en-

¹ Este ensayo ha sido realizado durante el disfrute de una beca de investigación FPU del MEC en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia.

foque de las capacidades. Es importante destacar que su interés por la desigualdad, la injusticia, la justicia, surge en el contexto económico y como réplica y crítica a concepciones como la utilitarista, la cual considera que una situación es justa cuando la suma total de utilidades es máxima, dando igual importancia o peso a los intereses o utilidades de las partes. Este criterio de maximización de la suma total no tiene en cuenta, a juicio de Sen, la desigualdad que existe ya de entrada entre los individuos (variabilidad interpersonal), ni las consecuencias de una distribución desigual de las utilidades. La igualdad que dice promover el utilitarismo, “consiste en tratar por igual a los seres humanos en el ámbito de las ganancias y pérdidas de utilidades. Insisten en la igual ponderación en la función objetivo-utilitarista de las ganancias de utilidad de cualquier individuo”.²

Ahora bien, esta concepción de la igualdad que constituye uno de los puntos principales de la justicia en sentido utilitarista no nos satisface, pues encontramos casos en que siendo la suma total de utilidades máxima, algunos individuos o grupos viven de hecho situaciones injustas que no debieran pasar desapercibidas o enmascaradas. Tampoco nos satisface que se trate por igual a las personas en el ámbito de las ganancias y pérdidas de utilidades, porque consideramos que hay ámbitos más importantes para nuestras vidas que lo que queda reflejado en la utilidad y la racionalidad coste-beneficio.

Por eso, Sen, tras reparar en las debilidades y limitaciones de este enfoque las denuncia, y decide ir en busca de otro que dé cuenta de las injusticias y desigualdades palpables y existentes, que quedan al margen de un enfoque tan corto de miras como el utilitarista. Trata de investigar asimismo cómo la desigualdad e injusticia influye en la calidad de vida y en el bienestar de las personas. Pero ante todo, intenta clarificar qué es eso de la igualdad, qué importancia tiene y por qué la justicia es algo tan importante para nuestras vidas.

2. EL VALOR DE LA IGUALDAD

La igualdad es para Sen un valor clave cuando tratamos cuestiones de justicia. Afirma que “en todas las teorías se busca la igualdad en algún ámbito, un ámbito que se concibe como que desempeña un papel central en cada teoría”.³ Sin embargo, Sen parece aceptar que hay otras fórmulas de combinación de características personales que no son la igualdad, como por ejemplo: maximización de la suma, prioridades lexicográficas y maximin, u otras reglas de combinación.⁴

Los dos tipos de información relevante, según Sen, cuando evaluamos o analizamos una teoría de la justicia o ética, y que conforman su contenido fundamentalmente son: el ámbito de las características personales pertinentes seleccionadas (base de información)⁵ y la forma de combinar esas características, mediante la elección de una

² Amartya Sen (1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 1995. p. 26.

³ Sen, 1992, p. 26.

⁴ Sen, 1992, p. 90. También en Amartya Sen (1990), “Justice: Means versus Freedoms” in *Philosophy and Public Affairs*, Spring 1990, Volume 19, number 2. P. 113. “La selección de características personales tiene que complementarse con la elección de una fórmula de combinación, por ejemplo, *maximización de la suma, prioridades lexicográficas y maximin, igualdad*, o algunas *otras* reglas de combinación.”

⁵ Sen llama base de información a la variable focal escogida, esto es, a las condiciones específicas de una persona, como pueden ser: ingresos, riqueza, felicidad, libertad... En función de esta variable que puede tener una pluralidad interna se realizan las comparaciones entre personas distintas y se mide la igualdad. Sen, 1992, p. 14.

fórmula de combinación (uso de la información seleccionada), como las que hemos mencionado más arriba. La igualdad es una de las fórmulas de combinación empleadas en algunas teorías de la justicia, sin embargo, Sen afirma, por otra parte, lo que resulta algo contradictorio, que el requerimiento de “igualdad básica” en algún ámbito es inherente a toda teoría de la justicia, que influirá en la elección de la variable focal como base de información.⁶

Por tanto, esto nos da a entender que no hay teoría de la justicia que escape al requerimiento de igualdad, implícita o explícitamente,⁷ y así, a pesar de que Sen diga aceptar otras fórmulas de combinación, termina concentrándolas todas en una sola, a saber, la igualdad básica. Con lo cual, lo que distinguirá a unas teorías de otras no será otra cosa que las características personales seleccionadas, esto es, la base de información escogida sobre la que valorar el grado de igualdad. La similitud de toda teoría de la justicia está en que todas pretenden igualdad con respecto a algo,⁸ lo que lleva a centrar nuestra atención en la pregunta, que ya propuso Sen como central en 1979 en la Conferencias Tanner, en un escrito que llevaba por título: “Igualdad, ¿de qué?”⁹

O al menos este planteamiento igualitarista es el que Sen propone cuando se dispone a analizar una teoría de la justicia, sin obviar que la igualdad en un ámbito implicará la desigualdad dentro de otro ámbito considerado menos importante. Ahora bien, basar la discusión únicamente en la pregunta “igualdad, ¿de qué?” dejando ya por contestada la cuestión “¿por qué la igualdad?”, nos ha de llevar a la sospecha de si realmente es la igualdad tan importante como dice Sen, y si ciertamente tiene sentido exigir igualdad en un ámbito que consideramos importante. Sen es consciente de este problema y no quiere soslayar la cuestión del por qué. Él mismo reconoce como uno de los objetivos principales de su obra el “descubrir si las teorías éticas deben tener esta característica básica de la igualdad para que resulten plausibles en el mundo en que vivimos”.¹⁰

Sin embargo, a mi modo de ver, resuelve esta cuestión un poco precipitadamente, pues justifica el requerimiento de igualdad, afirmando que una teoría que no exigiera la igualdad en algún ámbito sería discriminatoria y, por tanto, indefendible en nuestro mundo. Así pues, continúa: el razonamiento ético que sirva de base a dicha teoría ha de ser aceptable por todos, al menos potencialmente, y si algún grupo o fracción quedara excluido, entonces la teoría ya no sería aceptada ni creíble ante los demás y no serviría para regir el orden social. De manera que, una teoría de la justicia necesariamente ha de exigir consideración igual en algún nivel considerado importante, lo que permite justificar las desigualdades que existen en otros ámbitos distintos al escogido como principal. Por otra parte, ha de estar basada en un razonamiento ético aceptado por todos los afectados, lo que significa que todos han de verse reconocidos y protegidos sus intereses, sin que haya motivo de exclusión por la diferencia, y comprender las razones que se aportan. Cabría profundizar entonces en el razonamiento que

⁶ Sen, 1992, p. 91. “Cada teoría de la justicia incluye, explícita o implícitamente, la elección de un requerimiento determinado de “igualdad básica”, que a su vez influye en la elección de la variable focal para valorar la desigualdad.”

⁷ Sen, 1992, p. 91.

⁸ Sen, 1992, p. 29.

⁹ Sen, 1992, p. 25. Cabe decir en este punto que Sen inicia su libro *Nuevo examen de la desigualdad* con las cuestiones ¿Por qué la igualdad? ¿Qué igualdad?, lo que indica la importancia de responderlas cuando tratamos el tema de la justicia y la igualdad como su valor central. Según Sen, respondiendo estas preguntas habremos adelantado mucho en el análisis de las teorías de la justicia y en la valoración de las demandas de justicia que se producen en nuestras sociedades.

¹⁰ Sen, 1992, p. 30.

se lleva a cabo para establecer la prioridad y principios de una teoría de la justicia, lo que Rawls logra con el supuesto o construcción hipotética de la posición original y el velo de la ignorancia. Sen, por su parte, estaría de acuerdo con las conclusiones que se extraen de un razonamiento así, pero no se pronuncia sobre lo pertinente de estas construcciones racionales basadas en supuestos hipotéticos, aunque de entrada su punto de partida es más realista.

Con esto llegamos a la conclusión, según Sen, de que no cabe más pregunta que: “igualdad, ¿de qué?”. Si justificamos racionalmente el ámbito de variables focales o características escogido sobre el que valorar la igualdad y argumentamos por qué nos parece el ámbito más adecuado e importante, ya habremos dado respuesta a la cuestión ¿por qué la igualdad?, y no tendrá sentido volver a plantearla. Lo que está presuponiendo asimismo que todos aceptan esta justificación y la comparten.

La igualdad se erige entonces como el valor central de la justicia y como un valor universal que todos de un modo u otro aceptan y demandan como clave para la vida moral y política. Sin embargo, para justificar esta afirmación acerca del valor de la igualdad y su interculturalidad y validez a través de los tiempos, Sen no ofrece ningún argumento, más allá de aquel que afirma que toda teoría de la justicia lo exige en algún respecto y que todos los afectados lo aceptarían si se diera el caso de que pudieran expresar su opinión, como demuestran las manifestaciones que han demandado igualdad en distintos lugares y momentos históricos.

Ahora bien, otros consideran que la historia no siempre está de acuerdo con estas aseveraciones y habría que ahondar en la justificación acerca de por qué la igualdad es un valor primordial para la justicia. A mi modo de ver, Sen no quiere comprometerse con ninguna doctrina comprensiva ni apelar a argumentos metafísicos que lo justifiquen. Así como Rawls, se mantiene en la tradición democrático-liberal, neutral ante cualquier idea del bien o concepción metafísica o religiosa, y esto habría que tenerlo en cuenta. Además no parece mostrarse partidario de una justificación o fundamentación fruto de una construcción racional, y decide basarse en la experiencia real, vivida, en los resultados que la historia humana le proporciona y en los acontecimientos actuales.

3. ¿POR QUÉ LA IGUALDAD? IGUALDAD, ¿DE QUÉ?

Ahora bien, sigue pendiente, a mi parecer, la pregunta: ¿por qué toda teoría de justicia ha de ser igualitarista en algún nivel para ser plausible? Cuestión que Amartya Sen no contesta satisfactoriamente, como hemos dicho anteriormente, y elude bajo la importancia primordial que concede a la pregunta, “igualdad, ¿de qué?”. No estoy negando con esto que es fundamental aclarar cuál es la base de información de una teoría de la justicia y atender a los argumentos aportados para justificar por qué un ámbito es más importante que otro. Pero asimismo habría que discutir si la igualdad, en no importa qué ámbito en estos momentos, es fundamental para toda teoría de la justicia que se precie o simplemente esta afirmación de Sen carece de un fundamento racional. Si aceptamos que los seres humanos somos distintos, esto es, que hay una variabilidad interpersonal ¿por qué empeñarse en buscar un espacio donde afirmar nuestra similitud y exigir igualdad? ¿Significa o consiste en esto realmente la justicia?

Según Sen, como hemos visto más arriba, no habrá justicia sin igualdad, esto es, toda teoría está en relación directa con una perspectiva de la igualdad en función de

la variable focal escogida. De manera que toda teoría es igualitarista en un sentido u otro, y aún las que se muestran o nos parecen anti-igualitaristas, es porque están demandando igualdad en otro ámbito que no conocemos o que no está explicitado directamente.¹¹ Así pues, la justicia es algo que tiene que ver fundamentalmente con la igualdad, con reestablecer y mantener un orden que se había perdido.

Ese requerimiento de igualdad ligado a la noción de justicia ya lo encontramos en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, quien distingue en el libro V entre la justicia como virtud genérica y varias clases de justicia dependiendo del caso que abordemos. Así, tenemos: la justicia conmutativa, correctiva o rectificativa y distributiva. Las tres variedades persiguen el equilibrio en tres ámbitos distintos respectivamente: en el intercambio de bienes, delito y castigo, distribución de bienes y cargas. Esas nociones de equilibrio conectan directamente con la noción de igualdad, con lo cual, para Aristóteles, esta es una exigencia básica y central de la justicia. Y de este modo afirma que la injusticia es lo contrario a la ley y la desigualdad, y la justicia lo conforme a la ley y equitativo.¹²

Por tanto, lo justo implica igualdad, según Aristóteles, y lo injusto desigualdad, independientemente del ámbito que estemos tratando. Esta concepción de la justicia ligada a la igualdad parece haber perdurado a lo largo del tiempo, y consideramos que es justo que tratemos casos iguales de un modo igual y casos desiguales de un modo desigual. Lo que cambia en las distintas propuestas ético-políticas de justicia, parece ser la base sobre la que se demanda esa igualdad y la justificación que se aporta para exigirla.

Llegados a este punto cabe plantearse entonces qué base de información es la más adecuada. En otras palabras: ¿qué teoría de la justicia demanda igualdad en un ámbito que realmente consideramos importante?

Resulta interesante y clarificador dar cuenta de la perspectiva de Sen al tratar estas cuestiones, centrada en la vida real de la gente, en cómo viven de hecho las personas, ya sean de países desarrollados o de países en desarrollo. Amartya Sen fija su atención no en parámetros numéricos o fórmulas que reflejan el bienestar de las personas basándose en el número de utilidades que poseen o el grado de satisfacción o felicidad que dicen manifestar con el modo de vida que llevan. Más bien va a las situaciones concretas y observa si realmente aquellos que dicen ser ricos o desarrollados lo son, y si los que dicen no sufrir injusticia cuentan con las oportunidades o posibilidades para llevar el tipo de vida que tienen razones para valorar.

Y así, siguiendo esta perspectiva y escuchando las voces que claman justicia y que denuncian situaciones injustas, observamos que están demandando igualdad en distintas esferas. ¿Dónde exactamente? Quien sufre las calamidades de la pobreza y el hambre, nos parece que padece una situación injusta, pues, hay recursos suficientes en la Tierra para cubrir las necesidades básicas de los seres humanos, sin que nadie tenga porque verse privado de alimento o recursos básicos para sobrevivir. Por otra parte, también quien sufre la discriminación por sexo, o por pertenecer a un grupo religioso o político, o bien quien prematuramente muere por no recibir el cuidado básico adecuado o carecer de medicamentos fácilmente adquiribles en nuestra sociedad, diríamos que es víctima de la injusticia. Consideramos, pues, que es de justicia que

¹¹ Sen, 1992, p. 28.

¹² Aristóteles, (1949): *Ética a Nicómaco*. (Trad. de María Araujo y Julián Marfías.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. 1130b.

todos estos casos y otros muchos, como la falta de acceso a la educación básica o a la asistencia sanitaria fundamental, se resuelvan favorablemente para que todos los seres humanos puedan contar con la oportunidad de llevar una vida digna, sin soportar las miserias de una distribución desigual, ni las consecuencias de gobiernos tiránicos o regímenes discriminatorios y opresivos.

Así pues, estamos demandando en estos casos igualdad de acceso a la educación, a la sanidad, a una alimentación sana y completa, a unos derechos y libertades civiles y políticas básicas, a un medio ambiente sano. Nos parece que es justo que todo ser humano disfrute de estos bienes y cuente con la posibilidad de vivir mucho y vivir bien.¹³ Esto implica poder elegir en determinados momentos qué tipo de vida es más conveniente para uno, o reflexionar sobre cuáles son nuestras prioridades y poder llevarlas a cabo efectivamente.

¿Qué características se están considerando importantes en estos casos como para demandar la igualdad en sus respectivos ámbitos?

Por una parte, estamos hablando de recursos, bienes, servicios, derechos, libertades, satisfacción de necesidades. Es decir, bajo estas voces que claman justicia vemos que son distintas las variables focales escogidas, y así, no sólo se demanda igualdad de recursos (Dworkin) o igualdad de libertades y bienes primarios (Rawls), sino que se está demandando algo que incluye estas características pero que de algún modo las supera. ¿De qué se trata entonces?

Amartya Sen denomina a esa característica capacidad. Pero ¿a qué se está refiriendo concretamente Sen con el concepto de capacidad? ¿Por qué hablar de capacidades y no simplemente de derechos o libertades o bien de necesidades básicas como ya han hecho otros autores? Centrándonos concretamente en el tema de la justicia, que es lo que nos ocupa en estos momentos: ¿por qué no seguir la propuesta rawlsiana de igualdad de bienes primarios siendo que aquí ya se incluyen recursos, derechos, libertades y otros bienes necesarios para la vida de todo ser racional?

4. IGUALDAD DE CAPACIDADES

En primer lugar, merece especial interés explicar sucintamente qué entiende Sen por capacidad, y por qué escoge esta característica como base de información de una teoría de la justicia que se ajuste a las necesidades del mundo actual y a la vida real de las personas.

La capacidad “representa las diversas combinaciones de funcionamientos (estados y acciones) que la persona puede alcanzar.”¹⁴ Esto es, la libertad de un individuo para llevar un tipo de vida u otro, o lo que es lo mismo, elegir entre posibles modos de vida significativos. Así pues, por capacidad Sen entiende lo que podríamos llamar libertad real (siguiendo a P. van Parijs) o libertad efectiva. Ya que incluye no únicamente la libertad de elección, sino también la oportunidad real de llevar a cabo efectivamente la opción escogida.

Amartya Sen justifica la elección de esta base de información aludiendo a las siguientes razones. Por una parte, considera que la capacidad, libertad real, es valiosa por razones instrumentales. Así pues, el disfrutar de libertad permite alcanzar otros fines

¹³ Sen, Amartya (1999): *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.

¹⁴ Sen, 1992, p. 54.

u objetivos valiosos por sí mismos o importantes para la sociedad y su buen funcionamiento, y con sentido para el individuo. Por otra parte, la libertad no sólo nos permite conseguir otras cosas que nos interesan por diversas razones, sino que además es valiosa por sí misma, esto significa que posee un valor intrínseco. De manera que es más rica la vida, la existencia, que se construye a partir de elecciones genuinas, que la que transcurre bajo el yugo de la opresión o la tiranía. Nos parece más importante y muy valioso el hecho de poder elegir, el contar con oportunidades reales que merezcan la pena. Con lo cual, la libertad no sólo ha de buscarse como un medio, sino principalmente como un fin, como algo que por sí mismo tiene valor y es fundamental para que nuestra existencia se cargue de sentido.

De ese modo, desde el enfoque de las capacidades, según Sen, no sólo estamos valorando los medios para lograr esa libertad que nos permite llevar la vida que queremos, sino también la libertad misma. Y así, partiendo de este enfoque, la justicia no puede consistir en otra cosa que en igualdad de capacidades. Sen cree que todo ser humano debiera contar con la capacidad para elegir y llevar a cabo la vida que tiene razones para valorar. Se distancia así de otros enfoques de la justicia, que se centran no en la libertad como valor intrínseco, sino en los medios para alcanzar esa libertad y lograr los fines que cada persona se propone como ideal de vida buena.

Ahora bien, aquí cabe realizar varias objeciones a la crítica que Sen realiza a estos otros enfoques, como mínimo, en lo que se refiere a la teoría de la justicia propuesta por John Rawls.

5. CRÍTICA A LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS Y LA IGUALDAD DE BIENES PRIMARIOS

En primer lugar veamos en qué consiste la igualdad de bienes primarios que propone Rawls y después analizaremos si la crítica de Sen está sólidamente fundamentada y qué aporta de novedoso.

La idea de bienes primarios hay que entenderla dentro de la concepción política de la justicia de Rawls. Esta concepción política de la justicia ofrece la base sobre la que discutir públicamente qué demandas ciudadanas caben dentro de los límites de la justicia y asimismo qué necesidades ciudadanas deben ser reconocidas como verdaderas y, por tanto, satisfechas, porque suponen una ventaja general, independientemente de qué doctrina comprensiva mantenga cada individuo. Determinar racionalmente cuáles son estas necesidades compartidas por todos los ciudadanos como libres e iguales ha de ser objeto de un consenso solapado, en el que no predomine ninguna doctrina comprensiva del bien concreta, sino más bien los valores e ideas compartidos por todos. Así pues, estas necesidades y bienes tendrán que ser identificados racionalmente teniendo en cuenta que en una sociedad democrática sus miembros tienen planes racionales de vida distintos.

Tal y como Rawls sostiene en su artículo: “The Priority of Right and Ideas of the Good”¹⁵ los ciudadanos de una sociedad democrático-liberal, que se reconocen a sí mismos como seres libres e iguales, independientemente de la concepción del bien que sostengan (que diferirá en contenido y objetivos máximos, pues se refieren a distintas doctrinas filosóficas y religiosas), necesitan para llevar a cabo sus proyectos de

¹⁵ Rawls, John (1988): “The Priority of Right and Ideas of the Good” in *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

vida los mismos bienes primarios. A saber, los mismos derechos básicos, libertades y oportunidades, y los mismos medios generales, como ingreso y riqueza, así como la base social del respeto a sí mismo.¹⁶ Rawls ofrece, pues, una lista de bienes primarios básicos que no duda en ampliar si fuera necesario.¹⁷

De manera que, estos bienes primarios sirven por igual a todo ciudadano a conseguir sus fines y por eso son bienes cuya demanda es tenida por justa y apropiada, pues se encuentran dentro de lo que razonablemente se considera necesario según una concepción política de la justicia. Por eso han de ser distribuidos igualitariamente de acuerdo con los dos principios propuestos en la teoría de la justicia de Rawls (igual derecho a un esquema de libertades y principio de diferencia).

Y así, según una concepción general de la justicia que engloba a ambos principios, dice Rawls:

Todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo– habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.¹⁸

De manera que la justicia consiste en igualdad de bienes primarios, ya que esto garantiza que se está dotando a cada ciudadano de las mismas oportunidades, medios y recursos para llevar a cabo su plan de vida buena en un marco de tolerancia, y dentro de los límites que este marco establece para que sea posible la convivencia de distintas concepciones del bien en sociedades democráticas pluralistas. La desigualdad en la posesión de bienes primarios, es decir, por ejemplo: un mayor ingreso o riqueza, se ha de aceptar siempre y cuando esta diferencia en la distribución suponga una ventaja para el grupo peor situado de la sociedad, tal y como, el principio de Diferencia expresa.¹⁹

No obstante, Rawls es consciente de las limitaciones de su enfoque y trata de hacer frente a algunas de las críticas como las de Sen y Arrow. Ambos autores hacen reparar a Rawls en la importancia de muchas diferencias significativas que existen entre las personas y que pueden interferir en sus capacidades y determinar sus concepciones del bien, así como sus preferencias y gustos. Esta variación interpersonal, como la llama Sen, influye en aquello que los ciudadanos pueden conseguir realmente a partir de la conversión de bienes primarios en logros. Tanto es así que si las diferencias entre unos y otros son muy grandes la situación puede llegar a ser considerada injusta, pues difícilmente podrán todos ver asegurado el mismo índice de logros a partir de una cesta de bienes que se supone suficiente para cubrir sus necesidades como ciudadanos.²⁰

Sin embargo, Rawls se justifica de dos modos distintos. Por un lado, dice incluir algunas de estas variaciones interpersonales significativas en estadios posteriores como el legislativo y el judicial.²¹ Si realmente toma en serio y reconsidera, aunque sea ulteriormente, la importancia de las diferencias interpersonales para la conversión de bienes en logros, entonces la crítica de Sen perdería fuerza, como él mismo admite.

¹⁶ Rawls, 1988, p. 180. También en Rawls, John (1971): *Teoría de la Justicia*. Madrid: FCE, 1979. p. 69.

¹⁷ Rawls, 1988, p. 181.

¹⁸ Rawls, 1971, p. 69.

¹⁹ Rawls, 1971, pp. 68, 71.

²⁰ Rawls, 1988, p. 182.

²¹ Sen, 1992, p. 99. Sen cita a Rawls a partir de su "Reply to Sen".

Por otra parte, Rawls intenta escapar de la crítica diciendo que su intención no es ir tan lejos como Sen y su enfoque de las capacidades, que ahonda en la situación vital real de los individuos, yendo más allá de los recursos y focalizándose en los logros efectivos posibles.²²

Ahora bien, no hay que confundir este interés de Sen por las condiciones reales de vida y los logros efectivos posibles, con la decisión de tomar partido por una concepción del bien concreta, pues para Sen lo importante son las capacidades, y no los funcionamientos, esto es, lo que uno puede llegar a ser o hacer y no lo que uno ya es o hace. No especifica qué es mejor hacer o ser, o qué logros son más acertados o correctos, ya que esto ha de quedar a elección de cada cual en uso de su libertad real.

Claro que este punto no siempre ha quedado claro para Rawls, quien criticaba a Sen por comprometerse con una concepción comprensiva del bien, lo que va en contra de su concepción política de la justicia y del principio de tolerancia que ha de regir en sociedades democráticas. Sen, por su lado, entendía la crítica de Rawls como una confusión de éste entre los términos de capacidad y funcionamiento, logro, despejando la duda de que su enfoque fuera incompatible con la concepción política de la justicia rawlsiana, precisamente por centrarse en unos valores morales concretos.

Así pues, después de estas críticas, admite Rawls que los ciudadanos debido a las diferencias que existen entre ellos no gozan de entrada de iguales capacidades, pero sí al menos, tienen en principio el grado intelectual, moral y físico suficiente que les capacita para ser miembros cooperantes de la sociedad. Las principales variaciones interpersonales reconoce que son:²³

- Variaciones en las capacidades y competencias morales e intelectuales.
- Variaciones en las capacidades y competencias físicas.
- Variaciones en las concepciones del bien (existe un pluralismo razonable).
- Variaciones en gustos y preferencias.

Los cuatro tipos de variaciones no han de ser fuente de desigualdad o injusticia, siempre y cuando un índice básico de bienes primarios esté asegurado para cada ciudadano.

El problema más difícil de salvar lo representan las variaciones en las capacidades físicas, que pueden ser debidas a períodos de enfermedad, la edad o a características propias naturales que están fuera de nuestro control. Algunas de ellas no las podemos elegir, pues son resultado de una “lotería natural” de la que nadie es responsable, de momento. Otras se deben a las circunstancias de vida concretas de cada uno, al ambiente en que se desarrolla, y distintos factores que influyen sobre el crecimiento, el estado de salud, etc., y que determinan en última instancia cuáles son nuestras capacidades y competencias o habilidades físicas.

Amartya Sen es partidario en estos casos de tomar cuenta de esta variabilidad interpersonal física y no evaluar del mismo modo, por ejemplo, la situación que vive un enfermo crónico que necesita de más atención sanitaria que la de un joven sano. Pues aunque ambos posean la misma cesta de bienes, está claro que sus capacidades no serán las mismas. Según Sen, el índice de bienes primarios no es lo suficientemente flexible para tratar con justicia este tipo de casos, donde la conversión de bienes primarios en libertad real se ve claramente cuestionada en una de las partes.

²² Rawls, 1988, p. 183.

²³ Rawls, 1988, p. 183.

Por eso considera Sen, y Rawls²⁴ no le contradice en esto, que un índice de bienes primarios debiera ser sensible a las capacidades básicas y de algún modo incluirlas para que cada ciudadano con el mismo índice de capacidades pueda llevar a cabo su papel como miembro cooperante de la sociedad, cosa que no queda del todo asegurada con la propuesta rawlsiana inicial de bienes primarios. Sin embargo, Rawls no trata de ir más allá de lo necesario para un ciudadano en su dimensión política, y esto queda suficientemente especificado y cubierto con la concepción de bienes primarios, sin que sea preciso exceder este ámbito para tratar cuestiones de justicia.²⁵ Para casos más concretos podría hilarse más fino e incluso ampliarse el índice de bienes primarios considerados, pero esto no implica que vayan a incluirse necesidades o demandas que no sean las que estrictamente caben dentro del marco de una concepción política de la justicia.

Ahora bien, aún resuelto el problema de las variaciones interpersonales y ajustando el índice de bienes primarios a estos casos, de manera que su conversión en logros no se vea dificultada por las diferencias que nos caracterizan o nos circundan, sigue perdurando un problema en el enfoque rawlsiano, a juicio de Sen.

Concretamente se trata de que los bienes primarios siempre serán medios que se utilicen para lograr objetivos más amplios. Sen los concibe como recursos, medios con un uso, aunque Rawls incluye entre ellos derechos, libertades, oportunidades, que sirven a otros fines, pero que nunca reflejarán como sí hacen las capacidades, lo que realmente es capaz de lograr una persona con esos medios.

Sin embargo, no queda del todo claro qué añade Sen con el concepto de capacidad, y que no se encuentre ya en la propuesta rawlsiana, hechas las salvedades que hemos ido resaltando, al hilo de las críticas. A mi modo de ver, tiene poco que aportar, dado que Sen no se compromete con ninguna idea del bien, ni su concepto de capacidad está ligado a unos fines u objetivos concretos que enlacen con una perspectiva religiosa o filosófica más amplia. Más bien, deja en todo momento manifiesto que no quiere elaborar una lista cerrada de capacidades ni comprometerse con unos funcionamientos que cierren y completen su enfoque, pues su virtualidad reside en permanecer incompleto y abierto.

Ahora bien, sí cabe mencionar a favor de Sen y su enfoque de las capacidades que se compromete más directamente con la situación real que viven las personas y con lo que efectivamente uno puede llegar a ser o hacer a lo largo de su vida con aquello que posee y que está a su alcance conseguir. Es, por así decirlo, más sensible con la realidad y la libertad efectiva de las personas, ya no sólo como ciudadanos de un Estado, esto es, en su dimensión política, sino también fuera de ella.

Así pues, el enfoque de las capacidades de Sen y su propuesta de justicia como igualdad de capacidades permite tratar cuestiones y problemas de justicia que quedan fuera de los márgenes demarcados por la concepción política de la justicia de John Rawls. Por el contrario, si permanecemos en el modelo ético-político de justicia de Rawls, tendríamos que desechar en nuestras evaluaciones aquellos casos y situaciones claramente injustos, pero que por sus características no es posible abordarlos desde una concepción política de la justicia. Como por ejemplo: situaciones de injusticia que se dan directamente en sociedades que no cumplen con el principio de toleran-

²⁴ Rawls, 1988, p. 185.

²⁵ Rawls, 1988, p. 188.

cia y que, por tanto, no pueden regirse, según Rawls, por su concepción política de la justicia.²⁶

Hay muchas cuestiones importantes de justicia e injusticia implicadas en la elección política de las instituciones sociales en todo el mundo, y no es fácil aceptar una definición de la concepción política de la justicia que las excluya de su competencia porque se plantean en situaciones ideológicamente alejadas de las democracias constitucionales. Los límites de “lo político” no tienen por qué ser tan estrictos.²⁷

Estas limitaciones, de las que Rawls es plenamente consciente, dificultan el que su concepción de la justicia sea plausible a nivel global en un mundo como en el que vivimos, en el que no todos los países cuentan con sociedades democráticas liberales bien ordenadas como las descritas por Rawls. Nos parece en este sentido que una teoría de la justicia no debiera circunscribir su alcance y dominio a un contexto político concreto, a saber, el de las sociedades democráticas bien ordenadas, sino ser más flexible, teniendo en cuenta la situación internacional y el hecho de que vivimos en un mundo globalizado con diferentes tradiciones ético-políticas, multicultural y con contextos históricos y sociales diferentes.

El hecho de vivir en un mundo globalizado e intercomunicado implica que las injusticias en un país, por remoto que sea, pueden llegar hasta nosotros y de algún modo afectarnos. Por tanto, aunque únicamente fuera por motivos egoístas, debería importarnos qué ocurre y qué situación se vive en otros países que no son democráticos ni toleran la pluralidad de concepciones del bien. Más aún, disponer de una teoría de la justicia que no se quede al margen, por su incapacidad y lo restringido de su alcance, para tratar cuestiones de injusticia que sucedan en lugares de distinta tradición ético-política e incluso intolerantes.

Rawls, no obstante, deja claro a quién va dirigida su concepción política de la justicia y qué pretende, cuál es su alcance y limitaciones a nivel internacional. Deliberadamente la plantea en el contexto de las sociedades democráticas pluralistas, donde es posible un consenso solapado de las distintas ideas del bien, así como la base compartida de una serie de valores e ideas intuitivas y fundamentales para el funcionamiento de la democracia y la justicia.

Así pues, bajo el rótulo de concepción política de la justicia, por una parte, Rawls, especifica que su concepción, por ser política, se dirige a unos sujetos concretos: las instituciones políticas, sociales y económicas, esto es, la estructura base de una democracia constitucional moderna. Por otro lado, con política quiere dejar claro que se trata de una teoría independiente de las concepciones religiosas, filosóficas o metafísicas divergentes de una sociedad.²⁸ No va más allá de los valores compartidos por las distintas ideas comprensivas del bien que conviven en un mismo Estado y que constituyen la base o suelo común sobre el que se construye una sociedad democrática.

²⁶ Sen, 1992, pp. 93-94. Sen expone el caso del emperador Haile Selassie, quien durante la sequía en Etiopía de 1973 escogió un severo principio de elección social referido a las decisiones de las instituciones sociales y políticas que viola gravemente los requisitos de justicia. Sin embargo, ni el emperador ni sus oponentes tenían intención de buscar una solución política basada en la tolerancia, con el fin de vivir juntos pacíficamente. Por tanto, la concepción política de la justicia de Rawls que requiere dicha tolerancia sería incapaz de pronunciarse sobre qué es lo justo en este caso.

²⁷ Sen, 1992, p. 95.

²⁸ Rawls, John (1985): “Justice as Fairness: Political not Metaphysical.” In Samuel Freeman (ed.): *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts, London (England): Harvard University Press, 1999. p. 388.

tica. Así pues, evita entrar o mediar en conflictos de valores o contenidos de las concepciones del bien, ni se embarca en la búsqueda de la verdad que le comprometería con una doctrina concreta. Se queda deliberadamente en la superficie, filosóficamente hablando,²⁹ pues no es su intención elaborar una concepción metafísica de la justicia, con un trasfondo o justificación metafísica, sino más bien, política.³⁰ Esta concepción política de la justicia está diseñada para regular la estructura básica de sociedades democráticas bien ordenadas, y se fundamenta en las ideas latentes de la cultura y tradición política de una sociedad democrática. Estas ideas son compartidas por los ciudadanos como personas libres e iguales, porque no presuponen una doctrina comprensiva particular.³¹ Según Rawls, los ciudadanos comparten distintas ideas referidas a lo bueno, y esto permite la convivencia tolerante de distintas doctrinas comprensivas globales divergentes en sus contenidos máximos.

Ahora bien, el hecho de formular una concepción política que no recurra a justificaciones ni fundamentos de carácter metafísico o religioso, precisamente para permitir que cada quien elija qué doctrina comprensiva ha de guiar su vida, al margen de la dimensión política, no debiera ser un obstáculo para abordar cuestiones y casos de injusticia o justicia en contextos pluralistas no tolerantes. Por eso considera Amartya Sen³² que el alcance de una concepción política como la que describe y formula Rawls, es excesivamente limitado y que el calificativo de “político” no ha de ir necesariamente ligado a tolerancia, como propone Rawls. Necesitamos, a juicio de Sen, una teoría de la justicia para instituciones sociales, políticas y económicas pero que extienda su enfoque más allá de lo que son sociedades democráticas pluralistas que respeten el principio de tolerancia.

Amartya Sen no se contenta con una restricción de enfoque como ésta ni comparte con Rawls una utilización del término “político” tan estricto y limitado. Considera que es posible llevar la teoría de la justicia de Rawls más allá de los límites que él le ha impuesto en su formulación y aplicar su “punto de vista” a situaciones y casos ideológicamente alejados de las democracias constitucionales.³³ Luego, Sen no arrumba contra el enfoque rawlsiano, más bien propone una ampliación del mismo, tanto con la sustitución de bienes primarios por capacidades, como con la extensión de su alcance y marco de actuación.

6. CONCLUSIONES

Desde nuestra tradición filosófica y en el contexto histórico y socio-político en el que vivimos, parece lo más plausible plantear una teoría de la justicia cuyo valor central sea la igualdad. Consideramos que todo ser humano tiene derecho, en principio, a ser tratado igual, esto es, justamente, por el simple hecho de ser persona. En términos kantianos diríamos que todo hombre tiene dignidad y no precio, con lo cual, por imperativo categórico, hemos de tratar a toda persona siempre como fin en sí misma y nunca sólo como medio.

²⁹ Rawls, 1985, p. 394.

³⁰ Rawls, 1985, p. 388.

³¹ Rawls, 1988, p. 176.

³² Sen, 1992, p. 93.

³³ Sen, 1992, p. 95.

Racionalmente consideramos que la igualdad ha de ser reestablecida allí donde se ha perdido y esto esté perjudicando la vida de seres humanos. La justicia, como ya sostuvo Aristóteles, es la igualdad, el equilibrio, lo acorde a la ley. La cuestión es dónde hay que exigir esa igualdad, qué igualdad es la que los seres humanos demandamos cuando clamamos justicia.

Según Amartya Sen, la justicia es una cuestión de igualdad de capacidades. Cuando se clama justicia se está pidiendo igualdad para contar con la posibilidad de llevar una vida digna, se está exigiendo libertad real para llevar a cabo un proyecto de vida buena, para vivir mucho y bien. Por eso, a la justicia va ligada la idea de una redistribución de bienes cuando sea necesario, una igualdad de derechos y libertades básicos, una igualdad de oportunidades y de recursos.

Esta igualdad de capacidades se asemeja y enlaza con la igualdad de bienes primarios que propone Rawls, aunque difiera en algunos puntos, sobre todo en la radicalidad del enfoque, centrado en la vida real de las personas, más allá de su dimensión como sujetos políticos.

La concepción política de la justicia de Rawls, formulada para sociedades democráticas pluralistas bien ordenadas, permite la convivencia tolerante de distintas doctrinas comprensivas del bien, puesto que no se compromete con ninguna. Sin embargo, limitando su alcance a este tipo de sociedades y tradición política, impide tratar casos que quedan al margen del principio de tolerancia.

No obstante, Sen considera que esto no debiera ser un obstáculo para extender más allá de los límites propuestos por Rawls, su teoría de la justicia, y así poder abordar cuestiones y problemas de justicia políticos fuera del marco de sociedades democráticas o constitucionales. Esto supone un riesgo, y es el hecho de llevar una tradición y modelo ético-político y de justicia más allá de las fronteras y el contexto donde y para el cual se planteó. Aunque Sen no ve inconveniente en ello, ya que su propuesta se erige como intercultural, considera tanto a la libertad como a la igualdad valores universales, que en todo lugar y en todo tiempo se han exigido, y sobre cuya validez no cabe cuestión alguna.

A mi modo de ver debiéramos cuestionarnos la propuesta de Amartya Sen en este punto y valorar si realmente cabe una teoría de la justicia desde el enfoque de las capacidades, y cuál sería su fundamentación en ese caso.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*. (Trad. María Araujo y Julián Marías.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1949.
- RAWLS, John (1971): *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE, 1979.
- (1985): "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". From Samuel Freeman (Ed.): *John Rawls. Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts, London (England): Harvard University Press, 1999.
- (1988): "The Priority of Right and Ideas of the Good". From *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- SEN, Amartya (1990): "Justice: Means versus Freedoms". *Philosophy and Public Affairs*. Spring 1990, vol. 9, nº 2.
- (1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza, 1995.
- (1999): *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta, 2000.

ANALÍTICA HERMENÉUTICA DE LA RAZÓN EXPERIENCIAL EN LOS *SERMONES SOBRE EL CANTAR DE LOS CANTARES* DE SAN BERNARDO

Francisco Arenas-Dolz

Universidad de Valencia / Real Colegio de España
francisco.arenas@uv.es

Abstract: The aim of this paper is to show Bernard of Clairvaux's biblical hermeneutics. Particular emphasis will be given to his eighty-six *Sermones super Cantica Canticorum*, an allegorical and mystical exposition of the *Song of Solomon*, where the Abbot explains the significance of experience and the theological importance of praxis.

Keywords: ethics, hermeneutics, medieval literatura, religion and spirituality's history, rhetoric, theology.

Meum proinde meritum, miseratio Domini

Bern. *S.Cant.* 61,5

BERNARDO de Clairvaux (1091-1153), hombre de grandes contrastes, conocido por su elocuencia como el doctor melifluido, abad cisterciense, hombre de acción, predicador de la cruzada, fundador de la mística medieval, reformador religioso, se convierte al elaborar con profundidad su doctrina del amor místico en el iniciador de un movimiento que se desarrollará durante los siglos siguientes. Las causas de la influencia del abad se encuentran en el hecho de haber fundado su doctrina en una experiencia personal del éxtasis y en el hecho de haber dado una interpretación completamente elaborada de dicha experiencia. En los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* afirma claramente que la unión extática del alma con Dios era para él una experiencia familiar y se propone investigar sus causas y condiciones de posibilidad. En este artículo mostraré el tratamiento del amor que presenta el melifluido Bernardo en algunos de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* desde la perspectiva de una *hermenéutica de la razón experiencial*. Para ello me serviré de otra vertiente hermenéutica complementaria, la *hermenéutica analógico-icónica del símbolo*.

Desde aquí son varios los objetivos que me propongo desarrollar con este trabajo. En primer lugar, poner de manifiesto el trasfondo experiencial desde el que escribe Bernardo, pues es imposible amar a Dios por sí mismo sin ser amado por él, sin experimentarlo. La condición previa y fundamental de la criatura es ser amada, sentir que Dios es bueno con ella. En segundo lugar, destacar el carácter analógico de esta relación, pues para el abad el hombre ama porque es imagen, capacidad de Dios. El amor es una realidad humana y divina a la vez, es Dios que moldea y diviniza al hombre. El propósito de Bernardo es recuperar, salvar y transformar al hombre que

busca a Dios. Esta búsqueda se basa en la semejanza Dios-hombre. En tercer y último lugar destacar las imágenes y los símbolos que utiliza el *Doctor Mellifluus* en sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, en especial aquellos símbolos corporales y de actitudes humanas, que son los más usados. Antes de abordar cada uno de estos aspectos presentaré brevemente algunos hitos destacables en la historia de la interpretación del *Cantar de los Cantares* que pueden resultar útiles para la comprensión de nuestro autor.

La tradición patrística vio en el texto del *Cantar de los Cantares* una alegoría de la relación tanto entre Dios y la Iglesia como entre Dios y cada cristiano. Esta segunda vía interpretativa, al poner de relieve el amor de Dios y su papel en la vida cristiana, muestra la importancia del texto en la acuñación de una rica terminología espiritual, en el establecimiento de imágenes y vocabulario sugeridos por la relación esponsal humana, en el desarrollo de la espiritualidad cristiana.

Desde los primeros Padres la exégesis cristiana hace extensiva la interpretación alegórica del *Cantar de los Cantares* al amor de Cristo a la Iglesia —Hipólito y Orígenes—, o al alma individual del cristiano —san Gregorio de Nisa— o a María —san Ambrosio— y también a su Inmaculada Concepción —Ricardo de San Víctor—. La única excepción, en esta larga tradición, fue Teodoro de Mopsuestia, en el siglo IV, el cual vio en el *Cantar de los Cantares* un poema que canta el amor humano de Salomón por la hija del Faraón.

Es necesario detenerse brevemente en Orígenes, pues él es el fundador de la tradición de interpretación mística del *Cantar de los Cantares*. Sin embargo, su interpretación se inicia con un breve comentario de carácter literal, donde pone de relieve el carácter dramático del canto, en el que los personajes se alternan continuamente. Fundamenta la interpretación alegórica sobre una atenta consideración de la letra del texto bíblico que interpreta, por lo que considera indispensable determinar con exactitud su base literal. La interpretación literal tiene un valor exclusivamente propedéutico. La interpretación espiritual se lleva a cabo en dos líneas: una, tipológica, que Orígenes hereda de la tradición: la esposa y el esposo son figura de la Iglesia y de Cristo, respectivamente; otra, psicológica, donde Orígenes sigue viendo en el esposo a Cristo pero en la esposa al alma que tiende a él. Todos los comentaristas posteriores del *Cantar de los Cantares* tuvieron muy presente la interpretación de Orígenes. Las dos interpretaciones, tipológica y psicológica, no vuelven a aparecer yuxtapuestas una a otra. Algunos prefieren la tipología tradicional, como Teodoro de Mopsuestia entre los griegos y Gregorio de Elvira entre los latinos. Pero, sobre todo, es la interpretación psicológica la que suscitó el interés de san Gregorio de Nisa, san Gregorio Magno y san Bernardo de Clairvaux.

Entre los comentaristas latinos más antiguos al *Cantar de los Cantares* nos encontramos con Victorino de Petau (s.III), quien murió mártir en la persecución de Diocleciano y es considerado el primer exégeta de lengua latina; Reticio de Autún (s.IV), autor de un estudio exegético sobre el *Cantar de los Cantares* utilizado en el siglo XI por Berengario de Poitiers, cuyo *Liber apologeticus pro Abaelardo*, escrito contra San Bernardo de Clairvaux, contiene un pasaje tomado de la introducción de ese comentario; Gregorio de Elvira (s.IV), quien en su *Epithalamium* —compuesto antes del 392— expone la unión entre Cristo y la Iglesia. Comenta Cant 1,1-3,4. Comienza por el envío del Esposo —Cristo— por el Padre y concluye con la entrada del Esposo junto con la Esposa en la Jerusalén celeste, la Madre. Abarca el camino de la Iglesia desde su comienzo, con la encarnación —la recepción del anillo de desposorio—,

expresión central de la fe cristiana, hasta la unión esponsalicia del tiempo final y la recepción en el Reino de Dios. Gregorio subraya frente a los arrianos la temática de las dos substancias inseparables en Cristo. Es también un motivo recurrente de todo el texto la frase *caro Christi, quod est Ecclesia*. La Iglesia es, desde la encarnación, la esposa de Cristo y su cuerpo. La Jerusalén celeste, que preexiste a la encarnación, es la que nos ha enviado a Cristo, que ha descendido del cielo y ha conducido a la Iglesia, su carne, al reino celeste; Aponio (s.v), de quien se conoce una *Exposición al Cantar de los Cantares* que, posiblemente, pudo redactarse en Roma entre el 410 y el 415, Julián de Eclana (s.v) y, finalmente, Nilo de Ancira (s.v).

Toda esta tradición encuentra un fuerte apoyo en el pensamiento de san Agustín. Ha señalado recientemente Gómez-Heras que «el agustinismo medieval y los componentes neoplatónicos del mismo son acentuados por las corrientes místicas del siglo XII. El mundo está creado a semejanza de la divinidad y el conocimiento que poseemos del mismo es producto de una iluminación divina, la cual promueve en el hombre una sabiduría afectiva y un proceso correspondiente de transformación moral. La meta del proceso es la *Deificatio per charitatem*, la divinización mediante el amor, cuya experiencia en esta vida acontece en la mística. Este es el camino más inmediato de acceso a la divinidad, dada la inadecuación de la razón y del lenguaje para expresar su misterio. Los aspectos prerracionales de la subjetividad: vivencia, experiencia personal, intuición afectiva... priman sobre los racionales y objetivos. La mística, circunscrita en gran parte a la vida monacal y, por lo mismo, estilo de vida de hombres de iglesia, creó tensiones entre la *ecclesia charitatis*, del amor y la *Ecclesia iuris*, del derecho, en la que se contraponen una moral de la interioridad, acompañada de una ascética rigorista y una apologética de la institución con sus estructuras dogmática y jurídica. Es éste el *Sitz in Leben*, la situación vital donde se ubica la figura de *Bernardo de Claraval* (1091-1153)» (García Gómez-Heras 2005: 93).

San Gregorio Magno (ss.vi-vii), apoyándose en autores como Orígenes, Agustín y Aponio, comenta en la edición que ha llegado hasta nosotros los ocho primeros versos del *Cantar de los Cantares*, aunque parece que Gregorio llegó a comentar el texto completo de este poema bíblico. San Gregorio ha elaborado, a partir de la doctrina viviente recibida de sus predecesores, una obra original en su planteamiento y expresión. La atención está dirigida a los símbolos que ofrece el texto bíblico del *Cantar*. Para Gregorio este libro representa el vértice de la perfección cristiana, en donde la ascética desemboca en la contemplación, hasta llegar al silencio que acompaña la unión íntima con Dios. La antropología que se refleja en el comentario gregoriano se apoya en sus grandes líneas sobre el pensamiento de Agustín, mostrándonos la situación del hombre después de la caída original, marcado por un desequilibrio que le lleva a una especie de ceguera espiritual, de tal manera que la vida presente será para él un lugar de exilio. Gregorio empero no renuncia a examinar y a exponer las vías del retorno a Dios, es decir, el camino de la ascesis, que culmina en la unión mística con Dios. Para Gregorio la pedagogía divina, al emplear un lenguaje y unas imágenes carnales del amor humano, interpela al hombre para suscitar en él los estímulos del amor espiritual.

También son autores de comentarios al *Cantar de los Cantares* san Isidoro de Sevilla (ss.vi-vii), san Beda el Venerable (ss.vii-viii), san Ambrosio Autperto (s.viii), Alcuino (ss.viii-ix), Haymon de Auxerre (s. ix), Angelomus (s.x), san Pedro Damiano (s.xi) y Roberto de Tombelaine (s. xi).

En el siglo XII florece una verdadera literatura mariana con vidas de la Virgen, muchas leyendas y relatos de apariciones, marco en el que nos encontramos con co-

mentarios al *Cantar de los Cantares* que ensalzan de un modo admirable a la Virgen. Entre estos comentarios destacan los de Anselmo de Laón, Bruno de Asti, Ruperto de Deutz, Gilberto Foliot, Gilberto de Hoyland, Godofredo de Auxerre, Guillermo de Saint-Thierry, Alano de Lille, santa Juliana de Mont-Cornillon, Alejandro Neckam, Ricardo de San Víctor, Tomás Galo y el comentario de san Bernado de Clairvaux, que será clave en la exégesis posterior.

De la tradición posterior a san Bernardo mencionaré únicamente los nombres de los autores de los principales comentarios. En los siglos XIII, XIV y XV se enmarcan los comentarios de los dominicos Guerric de Saint-Quentin, Hugo de Santo Caro, Bernardo de Trilia, san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Meister Eckart y Bartolomé de Braganza, así como los comentarios de los franciscanos Pedro Juan Olivi, Guillermo de Melitón, Juan de Ford, Juan Peckam, Gilberto de Tournai, Nicolás de Lira. Otros comentarios son los de Esteban Langton, Nicolás de Gorham, Eudes de Chateauroux, Guillermo de Auvergne, Simón de Afflighem, Hermann de Schildesche, Ricardo Rolle de Hampole, Matías de Cracovia, Pedro de Ailly, Juan Gerson, Dionisio el Cartujo, Benigno Peri, Jaime Pérez de Valencia, Juan Dominici, Girolamo Savonarola y Egidio Romano. De los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX proceden los comentarios de santo Tomás de Villanueva, Alfonso de Orozco, fray Luis de León, Jerónimo Almonacir, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, Miguel Ghislieri — san Pío V —, Martín del Río, Jean des Anges, Claude Hopil, Pierre-Thomas de Saint-Marie, Léandre de Dijon, Armand de Gérard, Paolo Aresi, san Francisco de Sales, Ernest Renan, Juan G. Arintero, Juan Esquerda Bifet y Francisco Javier Maruri.

1. ANATOMÍA DE LA EXPERIENCIA

En su *Libro sobre el amor a Dios*, libro fundamental en la literatura del amor, expone san Bernardo el amor en sus cuatro grados. En primer lugar, el “amor carnal”, que busca saciarse, y, sintiendo su propia miseria y la de los demás, amará su propia carne y la de los demás, y ello le llevará hasta Cristo. En segundo lugar, amamos a Dios pues Él sólo sacia nuestra apetencia de amar. Aún es amor interesado, pero está ya cerca del “amor filial”, tercer grado, en que comenzamos a gustar la suavidad del amor por el amor. En cuarto y último lugar, el amor espiritual, donde el hombre ni a sí mismo se ama sino por Dios y donde “la única medida es amar sin medida”: participación del mismo amor de Dios, que llegará a su colmo después de la resurrección, en una auténtica divinización. Esta doctrina sobre el amor se completa en los ochenta y seis *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, en lo cuales, aparte de exposiciones ocasionales de puntos dogmáticos o polémicos, desarrolla ampliamente su doctrina mística.

El objeto de la teología bernardiana es el misterio cristiano en su conjunto, tal como lo presenta las Escrituras, inseparable de la experiencia de fe que brota de ellas: «sólo puede aprenderlo la experiencia. El que goce de esta experiencia, lo identificará enseñuida. El que no la tenga arda en deseos de poseerla, y no tanto para conocerla como para experimentarla» (Bern. *S.Cant.* 1,11); «quien lo haya experimentado lo comprenderá mejor y con más gozo» (Bern. *S.Cant.* 84,7); «No olvidemos que aquí la inteligencia no capta sino aquello que percibe la experiencia» (Bern. *S.Cant.* 22,1,2). Bernardo nos ofrece una reflexión sobre su propia experiencia; él sabe que ésta es una experiencia común a todo cristiano, pero sentida en él con más intensidad y esclarecida por una luz más alta que extrae de las Escrituras.

Las verdades de la fe y las propias de la experiencia sensible son compatibles y complementarias. Por ello, es posible confiar la búsqueda de la verdad a la experiencia de los sentidos. El que sabe gustar la verdad es sabio. A propósito del gusto escribe san Bernardo: «Porque ese sentido acumula encima, debajo y en torno al cuerpo y a todos sus sentidos todo cuanto puede alimentar al organismo. Pero si falta el sentido del gusto ¿de qué servirá todo lo demás? Mételo por los oídos, introdúcelo por la nariz o por cualquier otra parte; podría ser nocivo, pero nunca beneficioso. Al gusto se asocia como cierta dulzura del sabor que el alma siente en su interior, de manera muy particular e incommunicable a los demás sentidos. Quien lo posee, todo lo examina y juzga, lo confirma y lo hace desarrollar para sí mismo y para los restantes sentidos. Como el gusto se sitúa en un lugar que separa la cabeza del cuerpo, en la garganta, que es como el punto de unión entre ambas partes, por eso representa a aquel que, por su condición corporal, es un poco inferior a los ángeles [...] Él viene después de los patriarcas y profetas y ahora se alza como frontera entre la ley y la gracia, la cabeza y el cuerpo, por los misterios de su encarnación, pasión y resurrección; todo lo salvífico que hallamos en la ley, en los profetas y en los salmos, todo lo que es vital o útil para el cuerpo, lo degusta con su propia boca, esto es, lo comprende en sí mismo, y lo transmite al cuerpo para que lo entienda. El hombre Cristo Jesús, con el sabor íntimo de su divinidad, por el que la sabiduría de Dios se ha hecho para nosotros sabiduría sabrosa» (Bern. *Sent.* 3,70). Y en los *Sermones al Cantar de los Cantares* anota: «Fijémonos qué bien se adapta esto a este sentido: el sabor reside en el gusto; y del sustantivo ‘sabor’ procede el verbo ‘saborear’. Decimos que lo percibe el gusto porque en Cristo están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Bern. *S.Cant.* 85,8). La experiencia bernardiana de inteligencia de la fe culmina en la activación del sentido del gusto: «volvamos a las palabras de la esposa, procuremos escuchar lo que dice y degustemos también lo que ella saborea» (Bern. *S.Cant.* 14,7). Sin embargo, «hemos perdido este sabor casi desde nuestros orígenes: desde que el veneno de la serpiente primordial, por prevalecer los sentidos carnales, emponzoñó el paladar del corazón y el alma comenzó a no saborear el bien y se introdujo el sabor del mal» (Bern. *S.Cant.* 85,8). El objetivo de san Bernardo será en consecuencia reparar «el paladar del corazón; y con un paladar sano se saborea ya el bien, se saborea la misma sabiduría, que es el mejor de todos los bienes» (Bern. *S.Cant.* 85,8).

La experiencia se encarna en la vida del hombre de cada día. Tanto las actividades del cuerpo como las del espíritu deben confluír en esa hermenéutica sagrada, contemplativa. La experiencia, en cuanto presencia de la Palabra, es fundamentalmente un diálogo entre el ‘yo’ del alma o espíritu del hombre y el ‘tú’ de la palabra. El hombre es un ser relacional y de esa relación surge el amor. La palabra necesita del amor. Tener la palabra significa tener amor. Este diálogo toma en san Bernardo expresiones simbólicas que van más allá de la expresión oral, como mirada, tocamiento, beso, abrazo... Presentar esta vía expositiva simbólico-bíblica que recorre los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* es el propósito de las siguientes páginas.

1.1. *Los besos profundos, los mejores besos*

«¡Que me bese con los besos de su boca!» (Cant. 1,1). El beso es el símbolo más embargante. Si para Alfred de Musset «el único idioma universal es el beso», que es «el contacto de dos epidermis y la fusión de dos fantasías», para Bernardo de Clair-

vaux «el beso es signo de paz» (Bern. *S.Cant.* 4,2). «No es un simple contacto con los labios, que a veces interiormente es mera paz ficticia, sino la efusión del gozo más íntimo que penetra hasta los secretos más profundos» (Bern. *S.Cant.* 2,2).

El beso expresa la unidad en el amor y se aplica a dos personas complementarias, el esposo y la esposa, el Verbo y el alma; Cristo y la Iglesia, la divinidad y la humanidad. El beso es la misma unión de Dios con el hombre y con él se expresa su mutua identificación de sentimientos: «la boca que besa es el Verbo que se encarna; quien recibe el beso, la carne asumida por el Verbo; y el beso que consuman el que besa y el besado, resulta ser la persona compuesta por ambos: el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (Bern. *S.Cant.* 2,3).

Distingue Bernardo tres besos: el beso dado en los pies, el beso en la mano y el beso en la boca (Bern. *S.Cant.* 3,3). Los tres forman parte de un mismo proceso (*ordo*): «Este es el camino (*haec via*): éste es el proceso (*hic ordo*). Primero caemos postrados a sus pies y lloramos lo que nosotros hemos hecho ante el Señor que nos hizo. Después buscamos la mano que nos levante y robustezca nuestras rodillas vacilantes. Por fin, cuando lo hemos conseguido a fuerza de oración y lágrimas, nos atrevemos ya quizá a levantar nuestra cabeza hasta su misma boca gloriosa, con pavor y temblor, para contemplar, más aún, para besar al *Ungido del Señor, aliento de nuestra boca*, al que nos unimos con el ósculo santo, para ser por su gracia un Espíritu con él» (Bern. *S.Cant.* 3,5).

Se trata de un «triple progreso del alma, representado en los tres besos» (Bern. *S.Cant.* 4,1). Cada uno corresponde a un estado distinto. «Con el primero se consagran los comienzos de nuestra conversión; el segundo se concede a los que van avanzando en ella, y el tercero es una experiencia exclusiva para los perfectos que son muy pocos» (Bern. *S.Cant.* 4,1). Señala a continuación Bernardo que estas tres afecciones «sólo las conocen claramente quienes tienen experiencia» (Bern. *S.Cant.* 4,1).

El beso implica siempre un trasvase de uno en el otro con un intento de elevación transformante de la parte inferior a la altura de la superior; significa en sí mismo la infusión del Espíritu de Dios (Bern. *S.Cant.* 8,2), la comunicación de la luz del conocimiento y del fuego del amor (Bern. *S.Cant.* 8,5). El beso más íntimo, el de la boca, es el Espíritu Santo: «Si pensamos que es el Padre quien besa y el Hijo quien recibe el beso, concluiremos rectamente que el beso es el mismo Espíritu Santo, paz imperturbable, nudo indisoluble, amor inseparable, unidad indivisible del Padre y del Hijo» (Bern. *S.Cant.* 8,2).

Los labios de la esposa, como instrumento por antonomasia del beso (Bern. *S.Cant.* 8,6), significan la capacidad de dar y de recibir amor, son «la luz de la inteligencia y el deseo de la sabiduría» (Bern. *S.Cant.* 8,6). La boca, por la que se transmite una enseñanza y por la que el alimento penetra en el interior, es el órgano de la comunicación profunda que, unida al «beso de la boca», refiere la entrega mutua de dos personas (Bern. *S.Cant.* 8,7). Distingue Bernardo entre el «beso de la boca», por el que se recibe la plenitud, y el «beso del beso», por el que se recibe una parte de esa plenitud (Bern. *S.Cant.* 8,8).

1.2. *Pechos firmes*

«Tus pechos son más sabrosos que el vino, su aroma mejor que todos los perfumes» (Cant 1,1-2). El sentido literal, según Bernardo, de este versículo puesto en la-

bios de la esposa es el siguiente: «Si crees que son exageradas mis pretensiones, eso es obra tuya, esposo mío; fue tan inefable la bondad con que me saturaste de la dulzura de tus pechos que, eliminado todo temor, me lanzo a un atrevimiento excesivo, y no es por mi temeridad, sino porque te amo. Soy tan audaz, porque recuerdo tu ternura y olvido tu majestad» (Bern. *S.Cant.* 9,4).

Los pechos del esposo son así las señales de su bondad, espera y perdón: «la paciencia con que aguarda al pecador y la clemencia con que acoge al penitente» (Bern. *S.Cant.* 9,5); «la copiosa gracia que fluye de tus pechos es bastante más eficaz para mi provecho espiritual que la corrección áspera de los superiores» (Bern. *S.Cant.* 9,6).

Cuando el esposo besa a la esposa «es tan prodigioso este beso que en cuanto lo recibió concibió la esposa, y como señal se le hincharon visiblemente los pechos llenándose de leche» (Bern. *S.Cant.* 9,7). Los pechos de la esposa «son mejores que el amor carnal o mundano, porque nunca los agotará su numerosa prole. Siempre los llenan las entrañas del amor, para que fluyan de nuevo. De ellas manarán ríos de agua viva, como manantial que salta hasta la vida eterna» (Bern. *S.Cant.* 9,10). Bernardo considera a continuación las dos clases de leche de los pechos de la esposa: la una es la leche de la consolación y de la compasión; la otra es la leche del consuelo (Bern. *S.Cant.* 10,2).

«Mi amado es para mí una bolsita de mirra, que descansa entre mis pechos» (Cant. 1,12). Los pechos, además de su función estética y de ser signo de la íntima suavidad (Bern. *S.Cant.* 9,4; 43,4), encierran en su turgescencia la expresión delicada del amor, la leche, esa vida peculiar de la persona concreta que se da en el acto íntimo de amar (Bern. *S.Cant.* 43,4). Pechos y seno son símbolos convergentes. Por eso Bernardo alude al seno de Dios (Bern. *S.Cant.* 52,2; 9,4), a los senos o pechos del esposo; la expresión concierne a la divinidad andrógina.

1.3. *Ansiedad de tenerte en mis brazos*

«Tiene la mano izquierda bajo mi cabeza y me abrazará con la derecha» (Cant. 2,6). Órganos complementarios para realizar el acto del amor son los brazos, y más específicamente el izquierdo y el derecho (Bern. *S.Cant.* 51,8), esto es, la confianza, que excluye todo miedo, y el deseo. Además, las manos, «una se llama largueza y la otra fortaleza» (Bern. *S.Cant.* 7,1). La mano izquierda y la derecha del esposo señalan la amenaza del suplicio y la promesa del reino, respectivamente: «Ya que por la derecha y la izquierda suele designarse la adversidad y la prosperidad, creo que en este texto se podría entender por la ‘izquierda’ del Verbo la amenaza del suplicio, y por la ‘derecha’ la promesa del reino» (Bern. *S.Cant.* 51,8).

1.4. *Hasta el cuello*

«¡Qué bello es tu cuello con los collares!» (Cant. 1,9). El cuello, parte atractiva y capaz de embellecimiento, designa para Bernardo el entendimiento del alma (Bern. *S.Cant.* 41,1). Señala Bernardo la razón de esta analogía, pues en cierto sentido el entendimiento realiza las funciones del cuello: «tu alma lleva a través de él los alimentos vitales a su espíritu, y los distribuye por las entrañas de sus afectos y acciones. El cuello de la esposa, es decir, el entendimiento puro y simple, no necesita adorno algu-

no, pues brilla por sí mismo, como precioso collar, adorna su alma y por eso se le describe semejante a los collares. Buen collar es la verdad, la pureza y la sencillez; buen collar es el saber sobriamente. El entendimiento de los filósofos o herejes no tiene esa belleza propia de la pureza y de la verdad. Por eso se preocupan tanto de colorearlo y teñirlo con los collares de la elocuencia y los silogismos sutiles; si lo presentan al natural, aparecería la deformidad de su falsedad» (Bern. *S.Cant.* 41,1).

1.5. *Ojos así*

Los ojos, situados en la parte superior del cuerpo, denotan el control y la armonía en el conjunto de la persona (Bern. *S.Cant.* 28,5).

1.6. *Cópula conyugal, cópula conjugal*

La cópula, como el acto característico marital y concreto de la unión por el amor, es el símbolo más profundo, basado en la raíz misma de lo carnal (Bern. *S.Cant.* 8,9). El símbolo, cuanto más embargantemente carnal, más destaca su referencia espiritual, que es su constitutivo real. Por eso la cópula es siempre, para Bernardo, la *copula spiritualis*, el acto de la belleza suprema.

1.7. *La cópula, el encuentro, el sueño*

«Hijas de Jerusalén, por los ciervos y gacelas de los campos, os conjuro que no vayáis a molestar, que no despertéis a la amada hasta que ella quiera» (Cant 2,7). El sueño de la esposa es símbolo de la prolongación de ese acto de intimidad concreto con el esposo que es la cópula. Es él mismo quien guarda el sueño de su esposa con una benevolencia condescendiente, «ardientemente celoso por la quietud de esta amada suya, atento a mantenerla dormida entre sus propios brazos, sin que le inquiete su dulcísimo sueño, molesta o sobresalto alguno» (Bern. *S.Cant.* 52,2). El sueño se designa siempre por sus efectos: gozo, quietud, suavidad (Bern. *S.Cant.* 52,2). «Este sueño de la esposa no es el corporal, ese apacible sopor transitorio de la carne o ese otro terrible que arranca la vida en su raíz; ni mucho menos ese que adormece en el pecado y acarrea la muerte irreversible. Al contrario, es un adormecimiento vivificador y vigilante que ilumina los sentidos interiores y, preservando de la muerte, infunde una vida sempiterna. Es en realidad una dormición que no adormece los sentidos, porque los arrebató violentamente» (Bern. *S.Cant.* 52,3).

1.8. *El perfume*

Distingue Bernardo entre las fragancias que exhalan los pechos del esposo y los de la esposa. Los pechos de la esposa poseen tres aromas: «Hay un aroma de contrición, otro de devoción y otro de piedad. El primero es pungitivo: causa dolor. El segundo es calmante: alivia el dolor. El último es curativo: ahuyenta la enfermedad» (Bern. *S.Cant.* 10,4). Los cuatro perfumes del esposo son «sabiduría, justicia, santificación

y liberación: sabiduría por su predicación, justicia por la absolución de los pecados, santificación viviendo con los pecadores, liberación por los sufrimientos que soportó en favor de los pecadores» (Bern. *S.Cant.* 22,6).

Los que buscan sinceramente a Dios encuentran en el Verbo su “mayor dulzura” (Bern. *S.Cant.* 20,4), el resplandor de la sabiduría: «Pero no todos corremos igualmente al olor de todos los aromas, unos arden en deseos de sabiduría [...] Corrían al olor de la sabiduría los enviados por los fariseos, cuando decían al regresar: *Nadie ha hablado nunca como este hombre*, admirados de su doctrina y confesando su sabiduría. Corría tras el mismo aroma Nicodemo que, acercándose a Jesús de noche, volvió envuelto por el resplandor de su sabiduría, plenamente adoctrinado» (Bern. *S.Cant.* 22,9).

2. DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA

Leer estos *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* a la luz de la reflexión filosófica contemporánea supone adentrarse en la comprensión histórica de lo que en san Bernardo la experiencia del amor significa. En la interpretación de todos estos textos acaso sería útil incorporar las contribuciones más recientes de la hermenéutica filosófica de la razón experiencial para descubrir en qué medida esta lectura cristiana del *Cantar de los Cantares* contribuye a poner las bases para una mejor comprensión de esta experiencia originaria del ser humano. Lo mismo podría hacerse con el resto de autores que comentan el texto bíblico, aunque por cuestiones de espacio no es posible ocuparse de ellos en este lugar.

La realidad del amor nos sitúa ante la experiencia del otro. El hecho de que sea posible acceder al mundo interno del otro en base a algunas manifestaciones gestuales o verbales, decodificadas por analogía de acuerdo a nuestras propias experiencias y en base a la reciprocidad de perspectivas, pone de manifiesto que la percepción fisionómica —el otro como objeto físico que es posible abarcar en una sola mirada— es la forma originaria en nuestro modo de percibir el mundo. En su “Antropología en sentido pragmático” (1798) Kant expone los rasgos que caracterizan a la fisionómica. Ésta «es el arte de juzgar por los rasgos visibles de una persona o, en consecuencia, por lo exterior, acerca de su interior» (Kant 2004: 234). Para el filósofo alemán «la peculiaridad de una *fisonomía humana*, que denuncia ciertas inclinaciones o facultades del sujeto mirado, no puede comprenderse por medio de una descripción con conceptos, sino por medio de una reproducción y representación en la intuición o en su imitación, donde la fisonomía humana se somete al juicio público en sus *variedades* generales, cada una de las cuales denunciaría una propiedad especial en el interior del hombre» (Kant 2004: 235). Para Kant «el primer dictado de todos los deberes para consigo mismo es el de examinarse y conocerse a uno mismo, no conforme a tu perfección física, sino de acuerdo con tu perfección moral; el indagar si las relaciones entre tu deber y tu corazón son buenas o malas, si las fuentes de tus acciones vienen siendo las convenientes o no. El autoconocimiento moral, que requiere la difícil tarea de sondear las profundidades del corazón, es el comienzo de toda sabiduría humana. Sólo el descenso a los infiernos del conocimiento propio desbroza nuestro camino hacia la divinización» (I. Kant, *Met. d. Sitten*, Ak. VI 441).

La fenomenología ha puesto de relieve que el amor es la actitud más originaria de la persona, de la que dependen sus conocimientos y voliciones. En *Ordo amoris* (1916) estudia Scheler la lógica del mundo emocional humano en la que la ordenación

del amor es fundamental para establecer los fines que se propone la persona al actuar. Tres son los errores que debe enfrentar el *ordo amoris*: la interpretación platónica del amor, la interpretación empirista y el monismo del amor (Scheler 1996: 81-82). Para Scheler el amor es un *proceso*, esencialmente infinito, que consiste en «el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada» (Scheler 1996: 44); el amor es «lo que nos despierta para conocer y querer [...] el núcleo del orden del mundo como orden divino» (Scheler 1996: 45). Sólo así es posible afirmar que «antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*» (Scheler 1996: 45).

Para la tradición fenomenológica la experiencia del amor implica donación. Ricoeur, en *Amor y justicia*, después de aclarar la diferencia esencial entre ambos términos, trata de establecer un puente entre la poética del amor —lógica de la sobreabundancia, del don, de la gratuidad— y la prosa de la justicia —lógica de la equivalencia—. Ambos son interdependientes: el amor necesita de la justicia para entrar en la praxis y expresarse en la ética; y la justicia necesita de la fuente del amor para salir del utilitarismo legalista. La donación provoca un escándalo, una crisis, pues obliga al hombre a tomar partido. Al hombre sólo le queda enfrentarse a la crisis crucial de la caridad. En *Prolegómenos a la Caridad* califica Marion de insostenible «la pretensión que habría tenido la *intelligentsia* clerical de probar rigurosamente la verdad del cristianismo por medio de un sistema conceptual apremiante» (Marion 1993: 69), pues «renunciar a toda apologética *puede* también facilitar la buena acogida del cristianismo en su entorno cultural, le permite hacerse aceptar» (Marion 1993: 70-71).

Cristo es el camino de divinización del cristiano. Dios se hace accesible mediante la experiencia integral que hizo de la condición humana. Marion recuerda la dimensión de Cristo en san Bernardo. Pone de relieve el autor la adhesión de los discípulos a la presencia inmediatamente corporal de Cristo. «Supone en ellos un amor carnal, siempre inclinado a poseer con frenesí infantil de un amor crispado, ciego e impotente. Cuando se trata de acercarse a Cristo, el amor carnal elimina la confianza. La adhesión a Cristo es un don inestimable del espíritu. Aun así, para Bernardo esta adhesión sigue siendo carnal, en comparación con ese otro amor que no tiene por objeto solamente al Verbo en cuanto Sabiduría, justicia, verdad, santidad, piedad, virtud y otros muchos apelativos de este género» (Marion 1977: 151). «El apego al cuerpo de Cristo no es aquí carnal, porque en toda relación con la realidad corporal quedaría al menos una huella de la corrupción; además, Cristo ha santificado esa realidad corporal asumiéndola. Siempre en la inmediatez de una familiaridad cerrada, el cuerpo se encuentra como trivializado; y allí donde falta lo divino [...] el ícono se convierte en ídolo» (Marion 1977: 162).

Donarse, hacerse uno con el otro, es una tarea urgente. No hay tiempo, ni espacio privilegiado, no hay compás de espera ni planificación; requiere acción inmediata. El amor no sopesa, ni pondera; su razón no es medida, sino desmedida. Cada momento, cada ocasión, cada acción, es excusa suficiente para ejercer el don. No exige grandilocuencia, ni proyectos que nunca empiezan esperando la optimización de la energía para poner en marcha el don; no admite el cálculo, ni la colaboración —aunque esta pueda ser idónea para las grandes empresas del don—, sino la simple determinación de devolver gratis lo que gratis se ha recibido. «En efecto, la caridad se pone en juego en el presente: para saber si amo, no tengo ninguna necesidad de esperar, tengo que amar y sé perfectamente bien cuándo amo, cuándo no amo, cuándo odio; [...] la

caridad no espera nada, comienza inmediatamente y se realiza sin demora. La caridad administra el presente. Y justamente el presente, visto desde la óptica de la caridad, significa también, ante todo, el *don*. La caridad hace presente el *don*, ofrece el presente como un *don*. Hace *don* al presente y *don* del presente en el presente; [...] a propósito de ella no vale ninguna excusa, ninguna escapatoria, ningún discurso de excusa. Amo o no amo, doy o no doy» (Marion 1994: 385).

3. HERMENÉUTICA EXPERIENCIAL

Todos estos aspectos puestos de relieve por la reflexión fenomenológica se encuentran *in nuce* en la obra de san Agustín, fuente de inspiración de los sermones del abad cisterciense. La energía con que el hombre tiende hacia el bien y que, lo mismo que el deseo de felicidad le es connatural, es el amor, el peso del alma (Aug. *Conf.* 13,9,10). Ahora bien, el amor, realidad psicológica, puede ser bueno o malo, ordenado o desordenado, desde la perspectiva moral (Aug. *En. in ps.* 9,15). Para amar ordenadamente se necesita una salud del alma de que carece el ser humano, a causa del pecado original y de los propios pecados personales, pero que el Dios de la gracia le puede dar (Aug. *De sp. et lit.* 6,9). Dios con su gracia cambia el corazón humano para que ame el bien que antes le repugnaba (Aug. *De pec. mer.* 2,19,33); capacita al hombre para hacer el bien, renovando su interior y grabando en él la justicia que había sido destruida por el pecado. Esta prodigiosa transformación consiste en curar las heridas del alma causadas por el mal moral, lo cual deviene en la liberación del libre albedrío, el amor a la justicia y en el cumplimiento sincero de la ley de Dios (Aug. *De sp. et lit.* 30,52). La gracia incide sobre todo allí donde germina y se constituye el bien y el mal morales, esto es, en la libertad de la voluntad, que puede hacerse esclava o libre en lo más íntimo de su ser (Aug. *De sp. et lit.* 16,28). La gracia es en consecuencia un deleite que Dios pone en la voluntad y en el sentimiento para que el hombre saboree la dulzura del bien, lo cual lo capacita para ponerlo en práctica con facilidad (Aug. *C. ep. pelag.* 2,9,21; *De sp. et lit.* 3,5). Vivir con gozo y facilidad en conformidad con la voluntad de Dios supone la liberación de la voluntad para el bien, lo cual lleva consigo la práctica de la virtud no por interés o por miedo, sino por amor de la misma (Aug. *De gr. Chr.* 13,14) y de Dios (Aug. *S.* 161,9). Sólo así se puede llegar a la transformación del hombre operada por la gracia de Dios, desde un amor egoísta de sí mismo contra Dios, hasta un amor desinteresado de Dios con olvido de sí mismo (Aug. *De civ. Dei* 14,28).

Como habrá podido verse, «las novedades que el cristianismo introduce en la visión y en la práctica del amor interhumano pueden ser esquemáticamente expuestas considerando por separado la realidad del amante, la del amado, el objeto formal del amor y la perfección del acto amoroso» (Laín 1964: 14-15). El pensamiento de Laín, con su “analítica de la esperanza” y su concepción estructurista-dinamicista del cuerpo humano nos ofrece unas sólidas bases teóricas desde las que abordar el análisis de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* que he presentado en las páginas precedentes.

Primeramente, a juicio de Laín, hay que destacar que «el cristiano [...] verá en el amante una persona que “da de sí”. En cuanto amigo me doy al otro —le “doy de mí”— como *persona*, a través y por medio de mi *naturaleza*. Lo cual lleva consigo una importantísima, esencial novedad [...] el cristiano, movido por su idea del amor interhumano y, consecuentemente, por su concepción del hombre como persona, irá

más allá y pensará: primero, que su “dar de sí” en cuanto cristiano no debe ser donación al amigo por el hecho de que éste lo sea, sino entrega de sí al otro menesteroso, a cualquier otro, sea o no sea amigo; y segundo, que ni la constitución individual, ni la fatiga, ni la muerte misma pueden poner límite a la obra de la donación amorosa, porque el individuo humano, en cuanto que persona [...] posee una realidad trascendente al orden cósmico y a la muerte [...] la donación amorosa es para el cristiano supererogativa, va más allá de los términos de “lo debido”, y posee, por otra parte, un valor realmente ilimitado, “infinito” [...] la persona hace donación de un *qué* (lo que tiene, lo que hace, lo que es) desde un *quién*: desde su condición de tal persona, desde la intimidad de su espíritu [...] el amante es un *quién* que gratuita e ilimitadamente da de sí al amado» (Laín 1964: 15-16).

En segundo lugar, se refiere Laín a la realidad del amado. Para el filósofo español, «el cristiano [...] ama en el otro un *quién* y no un *qué* [...] Por tanto, ama en el otro, en orden ascendente [...] 1º Lo que el otro es porque físicamente no puede dejar de serlo [...] 2º Lo que el otro puede ser físicamente; es decir, la perfección que la naturaleza de éste puede lograr, bien por sí misma, bien amorosa y activamente ayudada por los demás en la empresa de lograrla. El amor cristiano es por esencia a la vez “integrista” y “progresista”. 3º El *quién* que el otro es, la realidad de su persona, tal como ésta se halla actualmente constituida [...] 4º El *quién* que el otro puede ser, la perfección posible de su persona. Aunque físicamente no pueda cambiar, todo hombre puede ser personalmente otra cosa, bien de una manera defectiva (la corrupción moral), bien de un modo perfectivo (el arrepentimiento, la conversión). La *metánoia* — a la cual debe corresponder como presupuesto una *metabiosis* de índole personal —, es, diría San Pablo, una posibilidad de cualquier hombre, por físicamente empecatado que en su “segunda naturaleza” parezca estar» (Laín 1964: 20-21).

En tercer y último lugar, tendríamos que referirnos al objeto formal del amor. «Este persigue en primer término [...] la perfección de la persona de aquel a quien ama y de su propia persona; perfección que sólo puede llegar a su plenitud más allá del orden natural y mediante la gratuita operación plenificante del único manantial posible de ser sobrenatural, la íntima realidad fontanal de un Dios personal y salvador. En cuanto pertinente a un ser creado a imagen y semejanza de Dios, sólo transcósmica puede ser la perfección última de la persona humana [...] en la estructura del amor cristiano se articulan y aúnan dos movimientos: uno ascendente o de aspiración, un *érôis* sobrenaturalmente trascendido, puesto que el acto de amor aspira en último término a la perfección de dos personas *en* Dios, y otro descendente o de efusión, el amor más específicamente cristiano o *agápê*, porque el acto amoroso del cristiano es y tiene que ser donación efusiva del amante hacia la realidad personal del amado [...] la *agápê* cristiana (luego secularizada, trivializada y masculinizada en nuestro idioma como “ágape”) lleva en su seno ambos movimientos del espíritu» (Laín 1964: 17-18).

Este análisis conduce a Laín a afirmar la perfección del cuerpo humano, pues «la perfección de la naturaleza es y no puede no ser condición eficaz para la perfección de la persona. Y quien dice “perfección de la naturaleza”, dice también, muy en primer término, “perfección del cuerpo”. Frente al abusivo menosprecio del cuerpo de que — con detrimento, a la postre, del prestigio del cristianismo — han hecho gala ciertas orientaciones de la ascética, el cristianismo debe amar a su cuerpo, y, por tanto, procurar su perfección, por dos graves e ineludibles razones: una de orden sobrenatural y religioso, la *dignidad* de la carne del hombre (el cristiano no puede olvidar que “el Verbo se hizo carne”, que el cuerpo humano fue elegido como “vaso de Dios”), y otra

de carácter natural, la *función* de nuestro cuerpo (el alma está unida al cuerpo, dirá Santo Tomás, “para la perfección de su naturaleza”: *de anima* 2,14). No es un azar que el primer vagido histórico de una teología cristiana sea una defensa de la dignidad del cuerpo, frente al descarriado antisomatismo de la gnosis. “Bueno y fiel compañero del espíritu”, llamará al cuerpo, en el seno de la Edad Media, el espiritual san Bernardo [...] para el cristiano el objeto formal *quod* del acto amoroso (lo que en ese acto ama) es la perfección de la persona amada y, a título de condición eficaz, la perfección de su naturaleza, a la cual pertenece en primer término la perfección del cuerpo. Y objeto formal *quo* (aquello por lo que en ese acto él ama), la armoniosa cooperación entre dos instancias: su libertad personal y algo que de manera esencial la excede, la realidad sobrenatural tradicionalmente llamada “gracia”» (Laín 1964: 19).

Junto a la perfección del cuerpo hay que destacar la perfección que supone el acto amoroso, ya que «la amistad cristiana es, pues, el resultado de la armoniosa articulación entre el amor cristiano a *un* hombre (proximidad) y el particular amor a la persona de *ese* hombre; o bien, ya en el orden operativo, el resultado de una recta articulación entre la beneficencia y la confidencia, cuando estas tienen como término una persona singular. “Es verdadero signo de la amistad —dice Santo Tomás en su comentario a San Juan— que el amigo revele a su amigo los secretos de su corazón. Pues siendo uno solo el corazón de los amigos y una sola su alma, no le parece al amigo que pone fuera de su corazón lo que revela a su amigo (*In Ioan.*, XV, lec. 3). Lo cual acaso sea ascéticamente peligroso, mas no por ello deja de ser humana y cristianamente ennobecedor. Las amistades íntimas son y tienen que ser escasas en número, dice Aristóteles y Santo Tomás; y cristianizando éste, como tantas veces, la sentencia del Estagirita, añade sin reservas: *quod est signum perfectionis* (VIII *Ethic.*, I). En orden a la convivencia, la perfección del cristiano consistirá en aunar ordenadamente el amor de proximidad y el amor de amistad, la amorosa efusión de su haber y su ser hacia otro, en cuanto éste es persona, y la confidencia amorosa de su intimidad a ese otro, en cuanto éste es *tal* persona. Desde la predicación del Evangelio, ésta es la regla constante» (Laín 1964: 23).

Todo el discurso de san Bernardo está envuelto por estas ideas. Un término céntrico en la reflexión del abad será el de ‘afección’ (*affectus*), muy caro a la escuela cisterciense. Se trata de un quedar impresionado, afectado, extasiado, que posibilita la unidad interna de la conciencia con el mundo en el que se desenvuelve y con lo infinito del espíritu al que aspira. «La impresión es, ante todo, —afirma Zubiri— afección del sentimiento por lo sentido. Los colores, los sonidos, la temperatura interna del animal... afectan al sentiente. Aquí afección no significa lo que suele llamarse así como un momento del sentimiento; esto sería afecto. La impresión es una afección, pero no un afecto... Puede decirse que la totalidad de la filosofía moderna, al igual que la filosofía antigua, casi no ha conceptualizado la impresión más que como afección. Pero esto no es suficiente. La impresión no es mera afección, no es mero *pathos* del sentiente, sino que *esta afección tiene esencial y constitutivamente el carácter de hacerse presente aquello que impresiona. Es el momento de alteridad*» (IS 32).

4. CONCLUSIONES

El abad cisterciense es heredero de una tradición que, frente al racionalismo de Pedro Abelardo, considera que la cotidianeidad es la que facilita al hombre la experiencia

de lo que es. Para esta tradición el cuerpo es un buen compañero con el que hay que contar para la vida espiritual, porque una misma vida anima al espíritu y al cuerpo. El conflicto vital consiste en que la carne, por causa del pecado, es sumamente nociva. De aquí brota el amor carnal, egoísta, que, de hecho, es una enfermedad del amor.

Amor notitia est (Bern. *Var.* 29,1). El amor es conocimiento. El conocimiento sólo logra su perfección mediante el amor. La interpretación del abad melifluo está al servicio del amor, más allá del conocimiento. Se trata de una hermenéutica de la experiencia amorosa. Si estos símbolos se consideraran a través de un prisma carnal, se reducirían a mero erotismo; y desde ese mismo momento dejarían de ser símbolos. Si son símbolos connotan un sentido espiritual. Todo está orientado a una interpretación profunda, en la que Dios se haga presente. Es la interpretación como conjuro, casi como sortilegio, que hace viva y actuante la presencia de Dios, llamado como por obra de la interpretación que hace el monje. Esa sí es una hermenéutica transformadora, eso sí que es interpretar el mundo para transformarlo.

Bernardo y la escuela cisterciense vivieron en su contexto histórico eso que el hombre actual precisa, la familiar experiencia de sí mismo, abierta a la trascendencia, como expresión en ultimidad de la vocación del hombre. Se trata de una experiencia no exclusivamente subjetiva, sino abierta e inserta en la experiencia de la Esposa, la Iglesia. Lo característico de la experiencia espiritual bernardiana consiste en la presencia misteriosa e invasora de Dios, que, en una atmósfera de fe total, invade el seno profundo del corazón del hombre. Bernardo concibe la dimensión teologal de la experiencia en su gran principio motor: la persona está constituida a imagen y semejanza de Dios. Esta realidad tiene que resonar mediante la ascesis en el oído profundo del corazón en cuanto *potentia oboedientialis*.

Es por ello que el amor requiere el desarrollo de la humildad. Para Bernardo la *simplicitas* es el embalaje de la experiencia. De esta forma la persona se va unificando con la imagen divina. La experiencia se funda en la fe; la fe da al conocimiento el carácter de vida intelectual, sapiencial: *ubi amor, ibi sapor* (Bern. *S.Cant.* 85,8). Este sentido del gusto requiere el desgajamiento de la corteza del corazón para despertar el germen de la *sapientia* (sabor) en contacto con la Palabra revelada. Para Bernardo toda la vida del hombre es un trabajo en colaboración de la palabra y de la persona que siempre va descubriendo en su interior zonas inexploradas.

La conversión es el sostén de la experiencia y el ámbito de la comunicabilidad profunda. Bernardo vive esa experiencia cada día, *hodie legimus in libro experientiae* (Bern. *S.Cant.* 1,11; 3,11; 57,5). «La inteligencia no capta sino aquello que percibe la experiencia (*non capit intelligentia, nisi quantum experientia attingit*)» (Bern. *S.Cant.* 22,2).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- San Bernardo, *Obras completas*, 9 vol., Madrid.
 —, *Libro sobre el amor a Dios*, M. Ballano (trad.), Madrid.
 —, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, I. Aranguren (trad.), Madrid.
 BEUCHOT Mauricio 1997a: *Tratado de hermenéutica analógica*, México.
 — 1997b: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México.
 CABASSUT André & CAVALLERA Ferdinand & OLPHE-GALLIARD Michel & RUFFENACH Florentin 1953: «Cantiques des Cantiques» en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, VILLER, M. & RAYEZ, A. & BAUMGARTNER, H. (ed.), 16 vol., París 1933-1995, t.ii 86-109.
 CODA Piero 1993a: *Dios uno y trino: revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca.

- 1993b: *Dios entre los hombres: breve cristología*, Madrid.
- 1996a: *Dios, libertad del hombre: encontrar y conocer a Dios-Trinidad*, Madrid.
- 1996b: *El ágape como gracia y libertad: en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Madrid.
- 1997: *Uno en Cristo Jesús: el bautismo como acontecimiento trinitario*, Madrid.
- DUMONT Charles & DE LA TORRE Juan María: «Una lectura de San Bernardo hoy», 73-123.
- FUSTER PERELLÓ Sebastián 2001: *Misterio trinitario. Dios desde el silencio y la cercanía*, Salamanca.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS José María 2005: *Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien*, Bilbao.
- GELABERT Martín 1983: *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Madrid.
- 1990: *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca.
- 1995: *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Valencia.
- 2002a: *Para encontrar a Dios. Vida teológica*, Salamanca.
- 2002b: *Gracia. Gratis et amore*, Salamanca.
- GILSON Étienne 1999: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIX*, A. Pacios & S. Caballero (trad.), Madrid.
- KANT Immanuel 1989: *La Metafísica de las Costumbres*, A. Cortina & J. Conill (trad.), Madrid [= 1797].
- 2004: *Antropología en sentido pragmático*, J. Gaos (trad.), Madrid [= 1798].
- LAÍN ENTRALGO Pedro 1964: *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, Madrid.
- MARION Jean-Luc 1977: *L'idole e la distance. Cinq études*, París.
- 1991: *Dieu sans l'être*, París.
- 1993: *Prolegómenos a la Caridad*, C. Díaz (trad.), Madrid.
- 1994: «El conocimiento de la caridad», *Communio* 16, 385.
- 1998: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París.
- RICOEUR Paul 2000: *Amor y justicia*, Madrid.
- SCHELER Max 1996: *Ordo amoris*, X. Zubiri (trad.), Madrid.
- SPICQ Ceslas 1977: *Agápe en el Nuevo Testamento. Análisis de textos*, Madrid.

PUTNAM SOBRE PERCEPCIÓN Y VERDAD

Manuel Garcés Vidal

Universitat de València

manolo.garces@uv.es

Resumen: El propósito de este ensayo es clarificar algunas importantes cuestiones referidas al último giro hacia el realismo natural que ha emprendido el pensamiento de Putnam. Con esta intención, analizamos tanto el papel que desempeñan las nociones de percepción y de verdad en este cambio como su relación con las concepciones de comprensión en liza.

Palabras clave: realismo natural, percepción, verdad, comprensión.

Abstract: The purpose of this essay is to clarify some important aspects concerning the last turn to natural realism assumed by Putnam's thought. With this aim in mind, we analyse both the notions of perception and truth and their connections with the conceptions of *understanding a language* that are at stake.

Keywords: natural realism, perception, truth, understanding.

1. PREFACIO¹

CON la presentación de sus conferencias Dewey en 1994, Hilary Putnam ha adoptado oficialmente una nueva posición filosófica en torno al realismo, denominada “realismo natural”. Lo que perdura del *realismo interno* en el *realismo natural* es básicamente el rechazo al *realismo metafísico*² y, según sus propias palabras, el mantenimiento de la *tesis de la relatividad conceptual*. La estrella de este cambio es, por otra parte, la noción de verdad. Mientras que, en el realismo interno, Putnam defendía una concepción de la verdad acotada epistémicamente —a saber, una proposición es verdadera si y sólo si puede ser justificada racionalmente en condiciones ideales—, ahora, con el realismo natural, ha aceptado algunos rasgos propios de una concepción realista de la verdad como la trascendencia —es decir, la posibilidad de que el valor de verdad de una proposición se encuentre más allá de nuestras posibilidades de reconocimiento— lo que entra en conflicto con su anterior posición. Por otra parte, en lo que respecta a la naturaleza de la verdad, Putnam asegura continuar defendiendo una posición sustantiva de la misma —negando, de esta manera, su identificación con el deflacionis-

¹ Este ensayo ha sido realizado en el contexto del proyecto de investigación “Creencia, Motivación y Verdad” que se encuentra financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (BFF2003-08335-C03-01) y por la Generalitat Valenciana (GV04B-251 y GRUPOS04/48). Ha sido también posible gracias al programa FPU del mencionado ministerio.

² Una descripción detallada de lo que afirma esta posición puede encontrarse en (Putnam 1981, 49).

mo—, posición que tampoco debe encasillarse, según sus palabras, en la concepción de la verdad como correspondencia del realista metafísico —rechazada ya desde la etapa del realismo interno. ¿Cuál es, entonces, esta nueva concepción de la verdad que adopta Putnam? ¿Cómo podría caracterizarse su posición respecto de la definición y la naturaleza de la verdad en el realismo natural?

Este cambio respecto de la verdad debe ser comprendido, a mi entender, en relación con su cambio de perspectiva respecto a la naturaleza de la percepción, la principal razón en la adopción de este nuevo realismo. Este vínculo entre ambas nociones (verdad y percepción) es, de hecho, indicado por el mismo Putnam del siguiente modo:

En el fondo, el tema de “cómo el lenguaje se vincula al mundo” es una reformulación del viejo tema de “cómo se vincula la percepción al mundo” (Putnam 2001, 14).

Sin embargo, en la exposición que Putnam realiza sobre la cuestión queda por aclarar de forma adecuada, en mi opinión, cómo la nueva perspectiva sobre la percepción puede motivar la adopción de una concepción realista —y el abandono de la correspondiente versión epistémica— de la verdad.

El propósito de este trabajo es, pues, el esclarecimiento tanto de este enlace entre percepción y verdad, como de la misma noción de verdad que Putnam propone en el realismo natural. Para ello, abordaremos en primer lugar el problema que Putnam observa en la noción de percepción asumida por la tradición filosófica desde la Modernidad y las posibilidades de su propuesta. En un segundo momento, intentaremos localizar el vínculo entre percepción y verdad mediante la noción semántica de comprensión en juego: verificacionista o wittgensteiniana. Finalmente, identificaremos los principales rasgos de la noción de verdad asumida por Putnam, tanto en lo que respecta a la cuestión de su definición como a la cuestión de su naturaleza.

2. NOCIÓN CARTESIANA DE LA PERCEPCIÓN: EL ENEMIGO IDENTIFICADO

Putnam suele identificar por sí mismo el enemigo de la disputa filosófica en la que se embarca. Si en la defensa del realismo interno este papel correspondía al realismo metafísico, ahora, en la propuesta del realismo natural, la posición rival es la explicación cartesiana, o *concepción de interfaz*, de la percepción. Esta posición asume (P1) la existencia de entidades intermedias (*interfaces*) entre la realidad y la mente, que ocupa aquí el lugar reservado a la intencionalidad. En la tradición estas entidades han sido identificadas como “ideas”, “representaciones”, “datos sensoriales” o “qualia”.

Este rasgo general puede enriquecerse desde una perspectiva epistemológica (P2) del siguiente modo (Alvarado 2002, 138):

(P2.1) Estas entidades son conocidas de forma inmediata y directa, y no hay otras entidades que sean conocidas de este modo.

(P2.2) El conocimiento de otro tipo de entidades (objeto externo) sólo es justificado si se puede reducir o deducir de estas entidades intermedias.

También puede completarse esta caracterización desde la concepción de la mente y de su relación con el mundo (P3) implicada por estas entidades intermedias:

(P3.1) Estas entidades establecen el límite de la intencionalidad, tanto si su naturaleza es mental o no-física (dualismo), como si es física (materialismo), o si son consideradas como estados computacionales (funcionalismo). La mente es considerada como “lo interno”.³

(P3.2) Los objetos externos a la mente están conectados a ella mediante estas entidades intermedias, de forma causal y no cognitiva (2001, 11). La realidad es “lo externo” de la mente.

Dando aún un paso más atrás, la *estructura de interfaz* aparece no sólo en la *percepción* como intermediaria con la realidad exterior, sino también de forma análoga en la *memoria* respecto del conocimiento del pasado, o también en la concepción dualista de la mente respecto del reconocimiento de otras mentes. Esta generalización es, según C. Wright, la admisión de:

Un dominio de hechos que son categóricamente distintos de aquellos (hechos) en que estamos interesados, y que están (los primeros) a los últimos meramente como efectos están a causas (que son) estrictamente inescrutables (Wright 2000, 361).

Pero, ¿por qué esta estructura de interfaz es aquí “el enemigo”? En cierto sentido, no se trata de que resulte ser una concepción incoherente, que deba rechazarse por sí misma. Ocurre más bien que, a modo de presupuesto no justificado, reproduce en nivel diferente el mismo esquema metafísico que había sido objeto de ataque desde el planteamiento del “realismo interno”. La relación entre la concepción de interfaz —como separación metafísica entre el sujeto conocedor o hablante y el mundo exterior— y el debate realismo/antirrealismo —lo que Putnam ha denominado también “antinomía del realismo” (2001, 15ss)— puede ser abordada considerando dos aspectos: por una parte, las implicaciones que tal imagen tiene para una determinada concepción de la semántica —comprensión de oraciones y referencia de términos— y, por otra parte, sus vínculos con una cierta concepción de la verdad.

En primer lugar, la estructura de interfaz se encuentra comprometida con una *concepción verificacionista de la comprensión* y del significado (semántica verificacionista). Podríamos considerar que comprender una oración (o un lenguaje) equivale a una cierta “*competencia de uso*” (16), “*un dominio de habilidades tales como la capacidad de asignar grados de confirmación a las oraciones*” (21), lo que también conocemos como condiciones de afirmabilidad (*assertibility conditions*). La concepción de interfaz interpreta estas condiciones de afirmabilidad como disposiciones del hablante ante determinados estados perceptivos. El problema de esta concepción surge al plantear si el discurso así considerado sería *referencial*, es decir, si sería efectivamente acerca de los objetos reales, los cuales estarían conectados causalmente con los estados perceptivos (esto es, con las condiciones de afirmabilidad y, en definitiva, con la comprensión).

En segundo lugar, esta situación se encuentra relacionada con la cuestión de la verdad. Se trata de saber si (o cómo es que) los discursos están conectados con el mundo, o, análogamente, si nuestros términos refieren a objetos reales. Lo que está en juego es el tipo de relación que existe entre condiciones de afirmabilidad y condiciones de verdad de las oraciones en este marco verificacionista (gobernado por la *estructura de interfaz*).

Esta cuestión es, precisamente, la que se discutía en el conocido argumento modelista. El argumento, en sus distintas versiones, presenta dos conclusiones, las cuales son, quizás, dos caras de una misma moneda: Una de las caras afirma que la referencia de nuestros términos sólo puede quedar fijada “desde el principio” por nuestro lenguaje

³ Por decirlo de otra manera, la subjetividad se ve afectada por el mundo exterior “causando” estas entidades intermedias en el mundo mental “interior”.

(1983, 24) —lo que, según parece, se trata de la defensa de la relatividad conceptual, es decir, la prioridad del esquema conceptual para toda comprensión de la realidad (la cuestión del realismo). Esta conclusión es el resultado de mostrar la incoherencia de una fijación “realista” (en el sentido de independiente de nuestras habilidades lingüísticas y de comprensión, “cognoscitivas”, en definitiva) de una supuesta relación “pretendida” entre términos y objetos. La otra cara de la moneda es la defensa de una noción epistémica de la verdad, esto es, la idea de que la verdad no puede ser algo completamente distinto de lo que, bajo ciertas situaciones cognoscitivas ideales (susceptibles de ser obtenidas), se podría justificar o afirmar racionalmente.

El argumento modelista en su versión de permutaciones (1981, 22ss.) muestra especialmente el papel desarrollado por la estructura de interfaz en la discusión en torno al realismo. Por una parte, *se descarta una solución de carácter positivista* como explicación de cómo los términos del lenguaje *refieren* efectivamente a objetos del mundo. Esta solución consistiría en la maximización del ajuste entre *restricciones operacionales* y *teóricas* con la “experiencia” (entendida, aquí, como un *fluir* de estados perceptivos). Entendemos por restricciones operacionales y teóricas lo siguiente:⁴

- Las restricciones operacionales (*operational constraints*) son estipulaciones que relacionan una teoría con la experiencia y que pueden ser modificadas, o perfeccionadas, en el transcurso de la investigación que se lleve a efecto sobre tal teoría. Estas restricciones establecen las condiciones de experiencia bajo las que puede ser afirmado un cierto enunciado de la teoría. Algunos ejemplos son: “‘Ese cable transmite corriente’ *sii* se mueve la aguja del voltímetro”, “‘‘Veo una vaca’ *sii* tengo percepciones-tipo-vaca”, etc.
- Por restricciones teóricas (*theoretical constraints*) entendemos aquellos principios que colaboran en el perfeccionamiento de la teoría y que no se encuentran directamente involucrados en su contraste con la experiencia. Algunos ejemplos son la simplicidad de la teoría, su elegancia, su coherencia respecto a anteriores teorías, su plausibilidad, etc.

Con ello, lo que el argumento de permutaciones se propone mostrar es que la referencia de los términos de una teoría dada (p.e. “corriente”, “voltímetro”, “vaca”, etc.) podría permutarse (es decir, podría alterarse la relación entre términos y objetos *reales*) sin que ello tuviera ningún efecto sobre las restricciones teórico/operacionales establecidas para la teoría, incluso bajo condiciones ideales de ajuste. Tal como señala Putnam, la estructura de interfaz hace concebible esta situación en que la experiencia perceptiva, a la que la teoría constantemente ajusta sus requerimientos teórico/operacionales, resulte ser *equivoca* a la hora de referir a los objetos externos de la cual es experiencia:

Todo lo que ocurre *dentro* de la esfera de la cognición deja casi totalmente indeterminada la referencia objetiva de la mayor parte de nuestros términos (Putnam 2001, 20).⁵

⁴ Deberíamos distinguir entre *condiciones de afirmabilidad* y *restricciones teórico/operacionales* a pesar de su semejanza estructural. Mientras que las primeras se orientan a establecer los *patrones de comprensión* de oraciones, las segundas se proponen *determinar la referencia* de ciertos términos integrantes de las mismas.

⁵ Nótese la mención de la “mayor parte”, en referencia a los términos de clases naturales. En este aspecto, se ha desarrollado cierto debate respecto a si este *esencialismo* puede ser efectivamente acomodado en su propuesta, y también si, en tal caso, podría ser generalizado a clases no-naturales (lo que supondría de hecho una confrontación directa con el argumento modelista).

Por otra parte, *se descarta también la opción realista* en la que una relación causal —entre los objetos reales, externos, y los estados perceptivos de los mismos, internos— pueda explicar la fijación de la referencia, en el sentido de que tales objetos son los que *causan* en el observador de forma unívoca sus correspondientes percepciones. El argumento que Putnam desarrolla en contra, denominado “Sólo más teoría” (*just more theory*), y que aparece incluido en la versión de permutaciones, consiste en mostrar que este tipo de explicación causal debe poseer la forma de una teoría, la cual, a su vez, no sería inmune a la crítica de las permutaciones señalada anteriormente. Esto quiere decir, por ejemplo, que el término “causa”, que debería aparecer en *tal* teoría, se vería sometido a los mismos problemas de determinación referencial que otros términos como “corriente” o “vaca”. La misma teoría causal de la referencia requeriría, entonces, de interpretación y, a estos efectos, quedaría a la par con la primera teoría que debía interpretar.

En conclusión, el argumento modelista rechaza tanto las soluciones positivistas como las realistas (o causales) de fijación de la referencia, dejando como única salida la posibilidad de que la referencia quede fijada desde el inicio, lo que a mi entender supone la aceptación de la noción de esquema conceptual.

Como se ha avanzado, el argumento modelista también concluye una determinada noción epistémica de la verdad. Esta conclusión requiere de una breve explicación respecto a los supuestos metafísicos que el argumento pretende atacar. El argumento considera que un punto de partida del realismo metafísico es la separación entre las condiciones de afirmabilidad, que establecen los criterios de comprensión del lenguaje, y las condiciones de verdad, que definen las condiciones bajo las cuales el lenguaje enlaza con el mundo. El argumento modelista precisamente mostraba que esta escisión hace incomprendible el carácter referencial del lenguaje. La salida que propone el realismo interno es, así, establecer un nexo entre ambas condiciones, y este nexo de unión es la noción epistémica de la verdad. En este punto, Putnam sigue a Dummett cuando reinterpreta la noción de condición de afirmabilidad como aquello que relaciona la oración con la *justificación* de su aseveración. Este elemento es importante, pues permite a las condiciones de afirmabilidad de las oraciones quedar vinculadas también a sus condiciones de verdad, siempre que se asuma esta concepción epistémica (Putnam 1983, xvi). A esta noción de la verdad, Putnam añade ciertamente el elemento de idealidad, con el fin de mantener la intuición realista de que la verdad no es lo que pueda ser justificable aquí y ahora (Putnam 1981, 56).

3. EL PAPEL DE LA ESTRUCTURA DE INTERFAZ

3.1. *El “topo” metafísico*

El giro hacia el realismo natural en los 90 es en gran parte debido a la detección por parte de Putnam de determinados supuestos metafísicos que permanecían latentes en el realismo interno. Por una parte, se encuentra la dificultad para acomodar de manera internista la noción de “situaciones epistémicas suficientemente buenas” incorporada en la misma concepción de verdad. Su función era precisamente garantizar el *componente realista* en el realismo interno, “*que incorpora el mundo*”. Sin embargo, dado que corresponde a la realidad fijar su referencia, la noción misma se vuelve incoherente en este escenario internista: no es posible dar razón de la diferencia entre

estar efectivamente y parecer estar en tal situación epistémica (Putnam 2001, 22). A la base de este problema reaparece, según Putnam, la antinomia del realismo, entendida aquí como separación *de orden metafísico* entre lo interno y lo externo.

Por otra parte, esta antinomia surge también en lo que Putnam entiende como una concepción verificacionista de la comprensión. La idea verificacionista de comprensión, a la cual nos hemos referido anteriormente (véase p. 4), consiste en el establecimiento de una relación entre la oración, tomada como una cadena de marcas y/o sonidos, y sus condiciones de afirmabilidad. El rechazo de Putnam tiene que ver con que esta misma relación (y también las condiciones de afirmabilidad) pueda ser vista desde fuera del lenguaje, desde una posición “teórica”, que sería de raíz metafísica por cuanto distingue un punto de vista externo desde el que quede regulado el lenguaje.

El uso de las palabras (sus significados, la intencionalidad presente en ellos) puede ser descrito de un modo general, independientemente del juego de lenguaje al cual pertenecen, como aquello que los hablantes pueden decir y hacer en situaciones observables. Así, el “uso” es considerado como una noción teórica, porque trata de explicar cómo la intencionalidad funciona en general (Putnam 1991, 269).

Un denominador común en ambos casos es la idea de separación entre lo interno y lo externo, entre la mente y el mundo, que hace posible (pero, a juicio de Putnam, no concebible) la imagen metafísica de que corresponde al mundo establecer *por sí mismo* su vínculo con nuestro lenguaje. El elemento que articula esta separación es la noción de interfaz. El “topo” metafísico en el realismo interno era la interfaz. La articulación de la división mente-mundo es posible porque suponemos ciertas entidades metafísicas —las *representaciones*, las cuales, después de todo, son identificables como entidades desde un punto de vista externo— que controlan la interacción entre la mente y el mundo.

Esta circunstancia hace que Putnam dirija la atención hacia la percepción. La concepción de la percepción que ha sido supuesta limita la comprensión de nuestro lenguaje a su relación con nuestras representaciones del mundo, las cuales, como entidades metafísicamente constituidas, se suponen enlazadas causalmente con el mundo externo. ¿Es esta la imagen de la percepción que deberíamos defender? Antes de responder a esta pregunta, veamos en qué noción de comprensión Putnam está pensando y cómo esto puede reinterpretar la relación entre condiciones de afirmabilidad y de verdad en el nuevo escenario.

3.2. Nueva noción de comprensión

Putnam sustituye la concepción verificacionista de la comprensión por otra inspirada en el último Wittgenstein. Una idea central es que la regulación del funcionamiento del lenguaje no puede ser establecida desde un punto de vista externo al mismo. Respecto a esto, Putnam afirma lo siguiente:

En esta imagen alternativa (que, tal como he dicho en otros lugares, era la del último Wittgenstein) el uso de las palabras en un juego de lenguaje, en la mayor parte de los casos, no puede describirse sin emplear el vocabulario de ese mismo juego o un vocabulario internamente conectado con el vocabulario de ese juego (Putnam 2001, 17).

¿Cómo se materializa esta posición? En primer lugar, ofrece una distinta concepción acerca de lo que significa comprender una oración. Rechaza la idea de comprensión como relación externa al juego del lenguaje entre cadenas de “marcas y/o sonidos”, y sus respectivas condiciones de afirmabilidad. Siguiendo a Wittgenstein, esta relación sólo es visible “desde dentro” de los juegos de lenguaje, donde las oraciones se muestran con contenido desde el inicio.⁶ En segundo lugar, desvincula la noción de comprensión y de significado de la concepción cartesiana de la percepción puesto que correspondía al escenario de la estructura de interfaz dar explicación de esas “marcas y/o sonidos” libres de todo contenido intencional. La intención de Putnam es mostrar que estas estructuras de interfaz se comprometen con una cierta concepción del significado como reglas de construcción “teórica” (es decir, desde un punto de vista exterior al juego lingüístico en el que aparecen).⁷ Finalmente, rechaza la idea de que las condiciones de verdad no intervengan en la noción de comprensión. Esto supone que sigue defendiendo el carácter referencial del lenguaje, sólo que quizás esta perspectiva deba conllevar una reconsideración del mismo significado de *condiciones de verdad*.

3.3. La dicotomía condiciones de afirmabilidad/verdad

Se considera que a las condiciones de afirmabilidad corresponde la provisión de intencionalidad a las oraciones y a las condiciones de verdad el carácter referencial de las mismas, su conexión con el mundo. La conexión entre ambas era el problema que el realista interno pretendía resolver mediante la noción epistémica e idealizada de la verdad.

A mi entender, lo que Putnam intenta mostrar en esta nueva etapa es que no tenemos un modo claro de separar las condiciones de afirmabilidad de las condiciones de verdad, al menos en un sentido general y absoluto, de forma que estuviéramos hablando de dos cosas radicalmente —o *metafísicamente*— distintas. Esto no significa que de hecho pueda haber casos en lo que nuestra comprensión del lenguaje pueda fallar en la forma en que corresponda con el mundo. La intuición realista nos exige que consideremos la posibilidad de distinguir nuestra justificación para afirmar algo y su verdad. Pero esto no tiene por qué conllevar que ambas condiciones sean distinguibles en todo caso, como una estructura impuesta al lenguaje. La propuesta es más bien que estos casos de distinción entre la apariencia y la verdad sean casos que se hayan de resolver en el seno del lenguaje, no como estructuras impuestas al mismo.

Esto abre la posibilidad al realismo directo, a la idea de que la relación entre nuestros términos y sus referentes sea “desde el inicio” cognitiva (Putnam 2000, 6), y no sólo mediada causalmente por interfaces o representaciones.

Se ha criticado, sin embargo, que esta concepción de interfaz permanece cuando en el caso de las “entidades teóricas”, cuando no accedemos perceptivamente a los objetos referidos, sino que los inferimos a través de otros objetos los cuales sí son objeto de percepción. Si esto es así, la estructura de interfaz se reproduciría para estos términos. Así, por ejemplo, en una lámina fotográfica no cuestionaríamos el acceso referencial a “marcas” en su superficie, pero “sí” podríamos hacerlo para los “elec-

⁶ No es posible ver condiciones de afirmabilidad, y de verdad, desde “afuera”, una posición exterior.

⁷ O, tal como apuntaba Wright, supone otra clase de hechos, distinta de la que nos interesa. En cierta forma, da prioridad a otro tipo de conexión.

trones” que explican tales marcas (Alvarado 2002, 143). Para las primeras, podríamos defender el acceso cognitivo, para las segundas *parece* que debiéramos hacer un esfuerzo adicional (mediado a través de las otras observaciones).

En este ejemplo, el partidario de la dicotomía podría defender que la comprensión de oraciones que involucren términos teóricos se encuentra determinada exclusivamente por condiciones de afirmabilidad, desligando completamente la comprensión de las condiciones de verdad. Consideremos el siguiente caso: “hay corriente eléctrica pasando por el cable”. A pesar de que, según lo anterior, la comprensión de esta oración (en especial, del término “corriente eléctrica”) deba basarse únicamente en *información observacional*, podría defenderse que el significado de esta oración dependiese también de *las reglas* que determinan cuándo se confirma o no se confirma (Putnam 1991, 268). Así, la oración podría ser afirmada en el caso de que *la aguja del voltímetro se desplace*, y también que fuera importante *comprobar que no hubiera ningún campo electromagnético presente*, y quizás también que *el voltímetro es un dispositivo que funciona de tal o cual manera*, etc. Sin embargo, Putnam prosigue, las condiciones de afirmabilidad (y así, el significado de la oración) descansan en los *criterios de aplicabilidad* de un conjunto (teórico) de reglas como el anterior. Es necesario para ello el criterio que permita seleccionar qué regla debe ser aplicada en cada caso. Y este tipo de conocimiento es algo que, según Putnam, evita ser recogido *en una lista de reglas*. Putnam compara este tipo de conocimiento con el conocimiento de los seres humanos (*Menschenkenntnis*) en una cita de las Investigaciones Filosóficas.

¿Puede aprenderse el conocer a los hombres? Sí; algunos pueden aprenderlo. Pero no tomando lecciones, sino a través de la ‘experiencia’. [...] Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos. También hay reglas, pero no constituyen un sistema, y sólo el experto puede aplicarlas correctamente (Wittgenstein 1988, 519).

La salida del problema es considerar que el uso de las palabras es normativo desde el principio, esto es, el significado de un término no se aplica a este término (como marca o como sonido), sino que viene incorporado en el término. Esto conlleva también que la comprensión de una oración no está directamente conectada con su verificación, sino con su *evaluación normativa (normative appraisal)*. Según esta interpretación, las oraciones están sujetas a la presencia o ausencia de una propiedad de corrección (*property of rightness*), pero no a la presencia o ausencia de un comportamiento observable de marcas y sonidos. Estas marcas y sonidos ya tienen sentido porque aparecen en formas de vida. El significado no es el producto de la aplicación de unas reglas, sino de una *forma de vida*.

4. VERDAD SIN INTERFAZ

“Hay una conexión íntima entre comprender una oración y comprender la afirmación de que esa oración es verdadera” (Putnam 2001, 79).

La nueva noción de comprensión introduce la idea de normatividad, y esto afecta a la misma noción de la verdad, cuyo sentido tampoco puede fijarse de una vez por todas desde un punto externo (a modo de la correspondencia del realista metafísico):

Si Wittgenstein estaba en lo cierto, ¿cómo deberían estas reflexiones afectar a la concepción de la verdad? Por una parte, referir una afirmación o una creencia como verdadera o falsa es referirla como correcta o incorrecta; por otra parte, el tipo de corrección o incorrección es una cuestión que varía enormemente con el tipo de discurso (Putnam 2001, 84).

Que la verdad se encuentre relacionada con la normatividad implica que podamos encontrar muchos usos del predicado “ser verdadero” en diferentes contextos y discursos. Hay una pluralidad de modos de “corresponder” con la realidad.

Especificar la *naturaleza* de la verdad consiste en responder a la cuestión *qué hace que una oración sea verdadera*. Es una pregunta acerca del tipo de correlación que existe entre la verdad y la realidad, si el predicado “ser verdadero” tiene su correspondiente *propiedad*. Podemos resumir las principales características de la posición de Putnam acerca de la naturaleza de la verdad del siguiente modo:

- 1) Defensa de la verdad como una propiedad sustantiva que los enunciados comparten.
 - 1.1) Sin embargo, esta afirmación debe ser comprendida desde el punto de vista del sentido común. Significa que el predicado verdadero dice algo acerca de la realidad, pero no que se comprometa con la idea de una propiedad metafísica sustantiva.
 - 1.2) A pesar del rechazo de una naturaleza metafísica, hay un sentido en que podemos hablar de sustantividad, y éste consiste en la normatividad.
- 2) Este sentido de “correspondencia” con una realidad que es independiente de nuestro conocimiento de la misma deja paso a una noción trascendente de la verdad.

Al considerar la verdad como una “propiedad”, Putnam quiere decir que afirmar que un enunciado es verdadero significa afirmar algo acerca de la realidad. Curiosamente, esta situación podría ser bien entendida como el resultado de la tesis de la relatividad conceptual. En efecto, el rechazo a una descripción única del mundo implica aceptar que “el mundo no determina un único uso privilegiado de términos lógicos como ‘objeto’, ‘propiedad’” (Putnam 2000b, 4), nociones tales como ‘verdad’, ‘referencia’, ‘creencia’, etc., términos que usamos cuando pensamos sobre lógica o gramática tienen una pluralidad de usos (Putnam 2001, 84). Este aspecto que procede de la relatividad conceptual habla contra la idea de una esencia metafísica de la verdad.

Sin embargo, la idea de “sustantividad” está de un modo presente en Putnam. Como se ha dicho, este como corresponde a la normatividad. Decir que una oración es verdadera, se ha dicho, es referirla a la corrección o incorrección de la misma. Si consideramos que una propiedad sustantiva es aquella que determina sus instancias, entonces la normatividad determina las instancias de nuestro uso del predicado ser verdadero. Estas instancias no son determinadas por una regla “externa”, sino por la regla que opera dentro del juego del lenguaje. Como Putnam afirma:

Nuestros estándares de la verdad son extensibles y modificables, no son una colección de algoritmos. Pero por todo eso, hay oraciones que concuerdan (con la realidad) y otras que no; y eso es lo que hace de la verdad una “noción sustantiva” (Putnam 2001, 65).

En este momento es importante destacar la conexión existente entre normatividad y realidad. Nuestro lenguaje y nuestras vidas, Putnam afirma, están acotados por una realidad que no es de nuestra invención. Esta noción de realidad es concebida desde

la tesis del pluralismo conceptual. No es una única “supercosa” lo que determina el uso de nuestras palabras, sino que “*renegociamos sin fin —y estamos obligados a renegociar— nuestra noción de realidad a medida que nuestro lenguaje y nuestra vida se desarrollan*” (Putnam 2001, 10-11).

5. BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO, J. T. (2002), “La crítica de Hilary Putnam a las epistemologías de interfaces”, *Diálogos*, 80, pp. 133-156.
- MAITRA, K. (2003), *On Putnam*, Toronto: Wadsworth.
- PUTNAM, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge Mass.: Cambridge UP.
- PUTNAM, H. (1983), *Philosophical Papers “Realism and Reason”*: vol. 3, Cambridge-Mass.: Cambridge UP.
- PUTNAM, H. (1994), *Words and Life*, Cambridge Mass.: Harvard UP., pp. 315-329.
- PUTNAM, H. (2000a), “Concluding Remarks and Reply to Jürgen Habermas”, Versión alemana en: Willaschek, M. (Ed.), (2002): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 305-324.
- PUTNAM, H. (2000b), “The Model-Theoretic argument and the Search for Common Sense Realism” (No publicado).
- PUTNAM, H. (2001), *La trenza de tres cabos: la mente, el cuerpo y el mundo*, Madrid: Siglo XXI.
- STOUTLAND, F. (2002), “Putnam on Truth”, en M. Gustafsson & L Hertzberg, eds., *The Practice of Language*, Kluwer, pp. 147-176.
- WITTGENSTEIN, L. (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- WRIGHT, C. (2000). ‘Truth as Sort of Epistemic: Putnam’s Peregrinations’, *The Journal of Philosophy*, 97 (6), pp. 335-364.

ARTICULACIONES CONCEPTUALES DE LOS DERECHOS HUMANOS

Josep Rafel Moncho Pascual

Universitat de València
Moncho@uv.es

Abstract: Our document is a declaration by consensus. First all nations consent a valorative and a normative set of elements. We introduce the distinction between the superior values and the basic grounding value (human dignity). Within the norms we distinguish between duties (art. 1st and 29) and rights (art. 2 to 28). We put stress on fraternity of 1st article, as basic duty and as basic norm. Rights are classified in three blocks: liberal, democratic and socioeconomic ones. We expose some common characteristics on each block. We conclude resuming which elements we have found in UDHR. This paper intends to contribute to a philosophical foundation of human rights.

Keywords: universal consensus, basic grounding value, basic norm, human rights, free self-disposal.

1. EL PACTO: SUJETO Y OBJETO

AUNQUE se reserva el nombre de “pacto” a los Pactos Internacionales, subordinados, y se da el nombre más solemne de “Declaración Universal” al documento que nos interesa, con todo, son de la misma naturaleza. En el sentido de que es un documento negociado y consensuado. Es un documento de derecho internacional al que asienten las partes que suscriben.

¿Quiénes pactan? La mayor parte de las naciones del orbe. Hay algunas excepciones, como China. Y por el pacto, las naciones se auto-obligan.

¿Quedan obligados los no pactantes? La cuestión es oscura y ardua. Por la lógica del pacto que, desde tiempos de Rousseau, exige unanimidad, estas naciones no estarían obligadas. Pero habría un vacío que necesita cubrirse. La simple mayoría sería tiránica. Pero a medida que nos acercamos a la unanimidad, la fuerza del pacto es contagiosa y tiende a extenderse. Por la sencilla razón de que la autarquía es impensable en las presentes circunstancias, y que las relaciones internacionales ineludibles necesitan ser normadas. Con todo, los países exceptuados podrían formular su aceptación de la Declaración Universal y, entonces, su obligación estaría fuera de dudas.

El pacto de la DUDH se pretende *universal, mundial*. Sin embargo, en ese sentido, sólo es *aproximado*. Por dos razones:

- a) el asentimiento por delegación gubernamental en la ONU es una aproximación a la declaración directa de la voluntad de cada cual. Adolece la DUDH de un consentimiento delegado o representativo que es provisionalmente válido, falta

de algo mejor. Pues la plena democracia exige la auto-codeterminación de todos por vías directas y sin representantes.

- b) El pacto consiste en un consenso cuyas reglas podemos buscar en el diálogo ideal de Habermas, y son la igualdad y la no coacción. Éstas se realizarán en un horizonte futuro y utópico. Mientras tanto, sólo queda proponerse su realización. Ahora bien, la DUDH se propone como valor explícito la igualdad, y como valor implícito la no coacción, implícito en la idea de dignidad humana. Por lo tanto, el Pacto responde a un estadio transitorio y conativo de la sociedad humana. Es, pues, de carácter provisional o transitorio, y en ese sentido también es aproximativo.

¿Qué es *lo que se pacta*? Un conjunto de valores y normas. No queremos decir que sea un conjunto exhaustivo, pero sí suficiente. Y, además, las diversas sociedades y grupos pueden mantener valores y normas idiosincrásicos. Y puede haber diversidad en ello. Con todo, la DUDH y la legislación mundial tienen un rango supremo. En caso de contradicción es preferible aplicar el universo valorativo-normativo de los derechos humanos.

El contenido pactado significa un amplio abanico de posiciones valorativas y normativas. El articulado de los documentos lo muestra. Desde ese punto de vista tenemos en germen la primera moral del universo, basada en un consenso *explícito*. Pues los teóricos clásicos del “derecho de gentes”, como Suárez, lo hacían descansar en un consenso “implícito” (inmerso en las costumbres). Hoy en día el progreso es palmario: el consenso es explícito.

Una última característica de los pactos y cosas pactadas es su carácter y vigencia *históricos*. Síguese principalmente que los pactos son *modificables*, incluso reemplazables. Un pacto puede ser modificado, incluso anulado, por un pacto ulterior.

Sin embargo, esta posibilidad no es de fácil aplicación cuando se trata de un consenso mundial. Ya lo reconocía Suárez. Hay que pensar que la DUDH abre una época histórica de gran significado y transcendencia. Cabrá esperar largo tiempo antes de que sea superada.

Pero si insistimos en su carácter conativo, de intento de realizar la sociedad ideal y el consenso plenamente auténtico, se sigue que nos iremos acercando a la situación utópica ideal; también en ésta serían posibles los cambios normativos, pero cabe esperar que los mencionados cambios ya no serían conflictivos ni contradictorios.

2. OBJETO: VALORES Y NORMAS

Lo pactado tiene una articulación o estructura doble, que no es homogénea. La dualidad mentada consiste en la dualidad de valores y normas. Conviene insistir en la relación que hay entre ambas cosas.

El valor es la causa, el motivo, la justificación de las normas. El valor precede psicológica y lógicamente a las normas. En los actos legislativos corrientes la norma puede ser precedida de una “motivación”: razones que explican y justifican la norma dada.

En un razonamiento motivador no se puede proceder al infinito. Y el motivo aducido precontiene, como premisa, la norma. Ésta se deduce de aquél. La relación es de premisa a inferencia o deducción. Este aspecto de la relación muestra la preeminencia

del motivo o premisa que vehicula el valor. El valor, como premisa, *precontiene* la norma o deducción. Por lo tanto, el valor goza de preeminencia sobre la norma, por su status lógico de premisa o condición. Como condición y que goza de preeminencia, en cierta forma el valor *precede*.

Al mismo tiempo el valor *justifica*. Por justificación entendemos que es el motivo o fin de la norma. La norma se supone adecuada cuando obedece a un valor fundamental. Como ya hemos dicho, en ese proceso justificativo no es posible proceder al infinito. De modo que la DUDH ofrece una lista básica de valores que son el motivo que justifica las normas que se adjuntan en sus treinta artículos.

Aquí hay que distinguir entre motivos categóricos e hipotéticos. Estos segundos son condicionales. Por lo tanto, no justifican de la misma manera: cabe decir que son optativos. Por resolución y manifestación de la voluntad colectiva legisladora, los valores o motivos de la DUDH se han de considerar no optativos, solemnemente decididos y categóricos. Si fueran optativos o condicionales, no se declararían tan solemnemente.

Otro aspecto de la relación es que el valor-motivo es *fin* de las normas. En cierta forma, que supone la decisión colectiva, los valores de la DUDH se convierten en el fin de la historia: indican una situación utópica hacia la cual caminamos. Las normas son pasos, pero son pasos hacia ese fin. Sucede que esos pasos no agotan lo que es el sentido y fin de la marcha. Todas las normas que siguen se consideran compatibles con dicho fin. Pero las normas pueden siempre ser reformuladas o revisadas o completadas, siempre en el respeto del fin.

Esto quiere decir que los valores son más fundamentales y estables que las normas. Éstas, en cierta forma, son epifenómenos de los valores.

Los mismos valores consensuados afectan a la autenticidad del proceso legislativo. Por ello el movimiento empezado puede considerarse como susceptible de aceleración y culminación.

Posteriormente analizaremos en detalle a valores y normas. Baste decir que los valores aparecen en dos listas parciales que se complementan: en el preámbulo y en el art. 1º. Y las normas se detallan en los treinta artículos del documento.

Cabe insistir en el carácter obligatorio de las normas. Las normas especifican y hacen obligatoria una conducta acorde con los valores. En ese sentido, las normas son proveídas por el acto legislador en sentido corriente.

En cambio, con los valores cabe una última precisión. Un cierto acuerdo sobre valores queda contenido en la motivación de la legislación. Sin embargo, los valores suponen una esfera de existencia cultural y social, en cierta forma suprallegal o extralegal. El universo de los valores es un universo abierto a la discusión y argumentación. En la parte normativa, la discusión es inexistente o, en todo caso, menor. Pero los valores se sumergen en la atmósfera filosófica y cultural; caben interpretaciones dispares de los mismos. En cuanto a nosotros, no nos queda más remedio que buscar una interpretación de los mismos en la línea de la coherencia. Queremos decir que no todas las interpretaciones tienen el mismo peso; y que algunas se apartan del consenso.

Sobre la vigencia de los valores, hay que considerar los posibles cambios culturales de mayor o menor transcendencia. Es posible que se realicen cambios culturales que no afecten a la letra de los pactos, por lo que se refiere a los valores consensuados. Los propios pactos canalizan una cierta sensibilidad a los valores. Pero cambios mayores llevarían al reemplazo de los pactos, a nuevas versiones y nuevos documentos. Esto podría madurar en los grandes lapsos de la historia.

Con todo, el valor central de la dignidad humana, incluido en la DUDH, es un valor muy apto cuyo reemplazamiento sería difícil de concebir. Representa un estadio de madurez histórica al que sería cruento renunciar.

3. VALORES: VALORES SUPERIORES Y VALOR BÁSICO FUNDANTE

Decíamos que en la DUDH hay dos listas parciales de valores superiores: a) en el preámbulo: libertad, justicia, paz, dignidad y mención discreta de la igualdad; b) en el art. 1º: libertad, igualdad, dignidad y mención solemne de la fraternidad o solidaridad.

Podemos observar a propósito de la libertad que no es un único valor, es una constelación de valores, unidos por una relación de parentesco. La DUDH considera sucesivamente, en la enumeración de derechos, la libertad individual y la libertad política, vertientes básicas de la libertad.

También se ha de considerar que, siendo la libertad un valor importantísimo, no es el valor básico. Luego mencionaremos que la dignidad humana es el valor básico fundante. Por lo tanto, no hay que absolutizar la libertad, sino considerarla cobijada en y subordinada a la dignidad. Incluso sería posible que el planteamiento de los derechos humanos suponga recortes de la libertad en algunas parcelas. Por ejemplo, la importancia de la familia en el art. 16 supone una regulación, digamos cultural, de la vida sexual, incompatible con planteamientos de libertad sexual absoluta.

La igualdad aparece dos veces bajo menciones discretas, al hablarse de “derechos iguales” y de “iguales en dignidad”. Hay que tener en cuenta que frente a la ostentosa afirmación de la “égalité” en la Revolución Francesa, diversas escuelas actuales, especialmente el mercantilismo, son contrarias a aquélla. Ahora, por discretas que sean sus menciones, la igualdad tiene una presencia irreductible en la DUDH.

La fraternidad o solidaridad, por su parte, es objeto de un imperativo solemne. Como quiera que las normas derivan de valores, cabe pensar que la solidaridad está presente en la lista valorativa motivadora de las normas. Pese a que mercantilistas como von Hayek, Premio Nobel de Economía, la pulvericen como expresión de la existencia tribal, fenómeno anticuado y desfasado. La solemnidad del imperativo de la fraternidad en el art. 1º arrastra la DUDH a las antípodas del mercantilismo de von Hayek.

Se añaden justicia y paz, que ya eran los lemas de los monarcas medievales. La división entre asuntos interiores y asuntos exteriores no expresa bien su relación. La justicia se ha mundializado. La paz y concordia civiles aseguran una convivencia interior, semejante a la concordia entre naciones.

Sólo insinuar en qué línea hay que concebirlas. Primero la justicia. El respeto de la propiedad de Locke y Hume puede darse por superado. Léase el art. 17 de la DUDH. El problema actual más urgente de la justicia es de carácter distributivo: cómo produciendo suficientemente para todos, la mayor parte perece porque no se asegura una justa distribución. Éste es el nuevo panorama en el que hay que hablar de la justicia.

Y la paz es un problema irresuelto, pero está enumerado como uno de los fines básicos de la humanidad. Si no se arría la bandera, conviene plantear abiertamente sus implicaciones. Éstas serían básicamente dos: a) el desarme, con la supresión de todo ejército y armamento, especialmente el nuclear; b) una organización gubernativa mundial que garantice la convivencia de todas las naciones.

Cabe añadir que los valores emergentes de la igualdad y la solidaridad no son contrarios a la libertad, sino que la transforman y la garantizan a un nivel efectivo y

a la vez universal. Esto se comprenderá mejor si la sensibilidad igualitaria se desarrolla en el sentido de un igualitarismo económico; pues una libertad sin medios es nula; por lo tanto, conviene garantizar una libertad con medios que, si es universal, supone y se realiza en la igualdad.

La DUDH y Pactos Internacionales correspondientes, bien leídos y reconsiderados, muestran que la dignidad humana es el valor básico, central, fundamental. Veamos primero las expresiones de los textos. Así en el preámbulo de la DUDH y en el primer “considerando” de los Pactos Internacionales se dice: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.” Al decir que la “tienen por base”, la dignidad humana se revela como el vértice o piedra angular de los valores superiores. Por otra parte, una lectura endopática descubre que el “y” de “el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables”, ese “y” no es un mero “más”, significa la *equivalencia* del reconocimiento de la dignidad y del reconocimiento de los derechos. Hay una relación inmediata entre dignidad y derechos, o mejor, entre dignidad y totalidad de los derechos. Esto lo expresan muy bien los Pactos Internacionales cuando añaden: “Reconociendo que estos derechos se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana.” Por lo tanto, la dignidad es concepto fontanal y origen plenario de los derechos; es su fundamento último. Antes era vértice del conjunto valorativo, ahora es vértice del conjunto normativo. En una palabra, entre todos los valores, la dignidad humana es el valor básico fundante.

Síguese que los demás valores se han de supeditar a la dignidad humana, de la cual son implicaciones, explicitaciones y refuerzos. La dignidad humana es el fundamento de todos los valores superiores; éstos explicitan y refuerzan facetas de la misma.

Por otra parte añadiremos que la dignidad humana, como fundamento del mundo axiológico y normativo, no comete la ‘falacia naturalista’. Ésta excluye a los meros hechos como fundamento de valores y normas; o sea que el fundamento ha de ser del orden de los valores. Como quiera que la dignidad o el respeto de la dignidad es un valor, éste no comete la falacia naturalista al ser entronizado como fundamento.

Dos palabras para explicar el nexo entre valores superiores y dignidad.

- 1) La libertad es expresión y realización neurálgicas de la condición humana; por lo tanto, es aspecto neurálgico de la dignidad y su respeto.
- 2) La igualdad explicita un aspecto fundamental de la dignidad: su universalidad; lo cual está bien expresado como principio de “no discriminación” en el art. 2 de la DUDH.
- 3) La solidaridad es consecuencia de las anteriores: si somos iguales en dignidad, hemos de respetarnos y apoyarnos mutuamente.
- 4) La justicia es un ideal atávico en la historia humana; los juristas romanos hablaban de “suum cuique dare”; hay una cierta idea de “hombre acreedor” (por ejemplo en la satisfacción de las necesidades básicas) detrás del ideal de justicia, y el respeto de tal deuda afecta a la dignidad humana.
- 5) La paz es una aspiración profunda de la humanidad, que pretende normar las relaciones humanas y, en especial, las internacionales, para asegurar mínimos existenciales a los seres humanos; despreciar la paz sería despreciar la dignidad humana.

4. NORMAS: DEBERES Y DERECHOS

El articulado de la DUDH comprende treinta artículos. De los cuales dos, el 1º y el 29, se refieren a deberes. Los restantes (2 a 28) se refieren a derechos.

Hay, pues, una superabundancia de derechos; que, además, se han de interpretar como *subjetivos*, o sea, individuales. Esto es típico de la sociedad moderna. Nos parece que ya Locke entronizaba los derechos subjetivos transformando así el derecho natural clásico (más bien objetivo). Lo cual repercutió en las sucesivas declaraciones de derechos humanos, desde los tiempos de las revoluciones americana y francesa. Es todo el individualismo moderno lo que constituye la atmósfera que explica la introducción de los derechos subjetivos como nueva perspectiva y nueva terminología. Pues los derechos subjetivos suponen a los individuos como portadores de derechos. Y el término cobra preeminencia sobre su correlato, los deberes. Antiguamente teníamos autores que escribían sobre los deberes, como Cicerón con su “*De officiis*”. Pero hoy en día la palanca del universo moral y jurídico estriba en la palabra “derecho”.

Hay, por lo tanto, al menos veintisiete artículos de la DUDH que hablan de derechos. Sabido es que hay tres bloques sucesivos que posteriormente veremos: el bloque liberal (art. 2-17), el bloque democrático (art. 18-21), el bloque social (art. 22-28).

El “deber” aparece en el art. 29: deberes con la comunidad (art. 29.1); que suena a pequeño correctivo del individualismo; si fuera cierto, seguiríase que la comunidad también tiene algo así como derechos. El art. 29.2 prosigue enunciando límites de los derechos, con el fin de asegurar los derechos y libertades de los demás.

Sin embargo el deber que más poderosamente llama la atención es el del art. 1º: “Todos los seres humanos (...) deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.” Tal es el deber primordial y fundamental, que puede llamarse ‘fraternidad’; y todos los demás derivan de él. Para nosotros fraternidad, solidaridad, caridad, simpatía y beneficencia son sinónimos a grandes rasgos. Se emplea un término u otro según el contexto: caridad en los evangelios, fraternidad en la Revolución Francesa, solidaridad en los movimientos políticos y sindicales contemporáneos, simpatía en la correspondiente escuela inglesa, anterior a Hume, beneficencia en ciertos autores como Kant y St. Mill. El art. 1º pone como primera piedra de los derechos humanos la obligación de fraternidad o solidaridad, que ya fuera egregiamente subrayada por los evangelios.

Hay que entender que los deberes y límites del art. 29 se han de derivar del deber de fraternidad del art. 1º. Éste tiene carácter fundamental y primordial, y los otros tienen carácter derivado. Desde ese punto de vista el deber de solidaridad es deber cuasi-único, originario y básico.

Por otra parte, este artículo es suficiente antídoto contra las exageraciones de los derechos. Los derechos, para que sean exigibles, suponen una relación intersubjetiva en la que ha de primar una actitud generalizada de fraternidad y solidaridad. Por eso, la formulación de dicho deber precede toda la lista de derechos, y se presenta como algo previo, sin lo cual no podría exigirse el respeto de ningún derecho.

Por ello cabe decir que el deber de fraternidad es la norma básica de los derechos humanos y, a través de ellos, de todo el derecho de gentes.

Decíamos que los derechos subjetivos obedecen a la mentalidad individualista del mundo moderno. Y que su antídoto, a la vez que la condición de su respeto, está en la fraternidad. La afirmación de tal deber en el art. 1º precede a toda la lista de derechos, que sin él son inconcebibles.

Como quiera que este artículo primero es convergente con lo que podríamos llamar la esencia del cristianismo, o de los evangelios, que es la caridad, hay toda una línea de interpretación que es sugerida así. Claro, esto supondría interpretar el cristianismo en una línea diferente a la de Feuerbach, por poner un caso notorio. Y simplemente podríamos decir que entre la DUDH y los evangelios hay una cierta afinidad fundamental.

Podemos concluir por ahora diciendo que si bien la DUDH emplea con los derechos una terminología individualista, también presenta inmediatamente el antídoto de la obligación básica de la fraternidad ya en el art. 1º. Conviene subrayarlo: cierto extremo del individualismo lo convierte en excesivo e insolidario; pero con dicho artículo tenemos el instrumento para evitar tal evolución. Por lo tanto, el individualismo excesivo que subyace a ciertas actitudes mercantilistas, a ciertas actitudes sociales, queda descartado con la introducción del deber básico de la fraternidad.

5. DEBERES: FUNDAMENTAL Y SECUNDARIOS

La fraternidad está incluida como deber en la solemne declaración del art. 1. Por lo tanto, por enunciarse aparte y en primer lugar, es una obligación primordial, primera, fundamental.

El art. 29 habla de otros deberes y de límites de los derechos. Conviene precisar su naturaleza, en especial en relación con el art. 1º. Art. 29.1: “Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad”, se entiende que como condición ésta del pleno desarrollo de la personalidad. Esto equivale a una concesión parcial al “comunitarismo”; mientras que la larga lista de derechos subraya el individualismo. Los pactantes endosan cierta dosis de comunitarismo al hablar de “deberes respecto a la comunidad”. Ahora los “deberes” son correlativos a “derechos” de la comunidad, categoría evitada por la DUDH; los Pactos Internacionales también subrayan los deberes hacia la comunidad. Cabe decir que la DUDH sustantiviza en cierto modo a la comunidad; ésta ha de ser objeto de deferencia por parte de los individuos. Pero puede pensarse que los deberes y derechos comunitarios son en cierta forma una extensión de los individuales.

El resto del art. 29 habla de los límites o restricciones en el uso de los derechos y libertades. El 29.2 presenta límites intrínsecos a los propios derechos por el respeto de los derechos y libertades de los demás. También por las exigencias a) de la moral, b) del orden público, c) del bienestar general. Estas restricciones no son llamadas “deberes”, pero serían “cuasi-deberes”. El 29.3 añade restricciones de los derechos para que no vayan contra los propósitos y principios de la ONU. Éstos, en gran parte, se identifican con los valores superiores.

Todos esos “deberes” o “cuasi-deberes” deben conceptuarse como derivados del deber fontanal de fraternidad o solidaridad. La fraternidad a) tendrá en cuenta a la comunidad y a los valores comunes, como moral, orden público, bienestar general, principios de la ONU. b) La fraternidad tendrá en cuenta a los derechos de los demás como limitadores de los nuestros propios.

Por lo tanto, la lista, adición y suma de deberes derivados no cambia el estatuto de la fraternidad como deber básico, fundamental y primero.

La fraternidad o solidaridad ya no es sólo el deber fontanal, sino, como ya mencionado, es la norma básica y primigenia que precede a los derechos, tanto en el articulado como conceptualmente.

Tendríamos que la dignidad humana es el valor básico fundante, pero la fraternidad-solidaridad es la norma básica. Postularemos un valor intermedio como solidaridad, pero concebido éste como faceta o inferencia de la dignidad humana. El deber de solidaridad es plasmación normativa del valor básico de la dignidad humana.

Esto podría tener importancia en psicología de la moralidad: si la solidaridad norma deriva de la dignidad-valor, no se crea un valor autónomo que pueda dar lugar al narcisismo y a la autocomplacencia. El valor es hétero-dirigido; y si la dignidad humana es un valor englobante que no excluye la autoreferencia, la supera, supera los límites de la autoreferencia. Por lo tanto, si la solidaridad-fraternidad es un valor, es un valor vicario de la dignidad; si se independizara podría dar lugar a un nuevo fari-seísmo, al que quizá la “philautía” aristotélica no llegue a escapar.

6. LOS TRES BLOQUES DE DERECHOS: INTERRELACIONES

La DUDH contiene tres bloques de derechos:

- a) derechos liberales: art. 2-17 y, en cierta manera, los art. 18-20;
- b) derechos democráticos: art. 18-20 en cierta manera y, sobre todo, el art. 21;
- c) derechos sociales (o económicosociales): art. 22-28.

Esto es una clasificación de los mismos. El criterio no es meramente material (materia regulada), sino formal por el motivo o fundamento de los propios derechos. Los derechos liberales se fundamentan en el valor superior de la libertad. Pero ésta es una noción vasta. Se hablará con más precisión de la libertad privada o civil.

El bloque democrático se basa también en el valor de la libertad, pero esta vez entendida como libertad pública. El bloque económico y social se basa en el valor superior de la igualdad: añade aspectos de igualdad a la idea de libertad.

Podemos intentar aclarar las relaciones entre los tres bloques. Tendríamos una triple relación:

- a) bloque liberal – bloque democrático o, equivalentemente, libertad civil – libertad política;
- b) bloque liberal – bloque social (libertad civil – igualdad);
- c) bloque democrático – bloque social (libertad política – igualdad).

1. *Bloque civil – bloque democrático* (libertad civil – libertad política). A primera vista tenemos derechos como aplicaciones de la noción de libertad a dos esferas distintas. Pero se tendrá en cuenta que tenemos una doble interrelación entre las dos esferas: 1) el derecho civil es un “prius” para el derecho político; el no respeto de los derechos civiles o liberales equivale a una anulación del ciudadano; un sujeto al que se niegan los derechos liberales, queda marginado para la expresión de la ciudadanía. 2) Pero a su vez los derechos democráticos se pueden considerar como de más peso que los civiles, por su colaboración (mayor en la democracia directa) a la legislación y a la génesis de las normas. El bloque democrático, más corto y más denso, es posiblemente de mayor transcendencia. Nuestra opinión personal es que sólo se realizan plenamente en la democracia directa, de la que aún distamos. En estos derechos el sujeto asume la función de autolegisador o auto-colegislador. Y que

ésta es la expresión máxima de su autonomía. El vacío democrático se interpretará como base falsa de los derechos civiles, que son dejados al arbitrio de autoridades no democráticas, posiblemente descontroladas y arbitrarias. De esa manera el bloque democrático se revela como garantía del bloque civil.

2. *Bloque liberal – bloque social* (libertad civil – igualdad). Hay que entender que las ideas de libertad e igualdad se desarrollan y amplifican en plenitud en parte por una dialéctica recíproca. Los derechos civiles aseguran parcelas de libertad; pero sin la adición de medios eficaces ('valor equitativo' en Rawls) acaban naciendo muertos o vaciándose. El art. 7 dice: "Todos son iguales ante la ley." Esto es la igualdad "formal", pero ésta, para ser plena, auténtica y eficaz, se ha de convertir en igualdad "material". Los derechos sociales garantizan en cierto sentido la igualdad material de todos. Y consiguen que los derechos civiles de formales se vuelvan eficaces. En efecto, libertad "efectiva" e igualdad "material" son lo mismo. Hay con todo en los derechos civiles un substrato *individualista* que subsiste en los sociales. Trabajo y seguridad social revisten de contenido social una actitud básica de individualismo. Pero se tendrá en cuenta que dicho individualismo ha de ser limitado, no ha de ser insolidario, si nos basamos en el art. 1º de la DUDH.
3. *Derechos democráticos – derechos sociales* (libertad política – igualdad). Definen dos aspectos del estado, democrático según los primeros, social o del Bienestar según los segundos. Y descubren el mutuo apoyo que ambos se dan. Pues ambos bloques suponen una dimensión positiva y actuante del estado, por encima del estado mínimo de Nozick y otros.

Una última observación. Las libertades están más afianzadas que los derechos sociales y económicos. Aquéllas suelen estar garantizadas. ¿Pero quién garantiza el derecho al trabajo del art. 23.1. Esto nos hace pensar que la idea de igualdad está retrasada en su realización. Que cupiera determinar nuevas perspectivas y mayores desarrollos para ella. Con el tiempo los derechos sociales necesitarán revisión. Pero la garantía de los derechos democráticos impedirá que las reformas se hagan de manera arbitraria.

7. BLOQUE LIBERAL (ART. 2-20)

¿Qué derechos se formulan? Tendríamos:

- la no distinción (o no discriminación) en materia de derechos (art. 2);
- el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad (art. 3);
- la prohibición de la esclavitud (art. 4);
- la prohibición de la tortura y penas y tratos crueles (art. 5);
- el derecho a la personalidad jurídica de todo ser humano (art. 6);
- la igualdad ante la ley y la protección contra la discriminación (art. 7);
- el derecho a recursos contra las violaciones de los derechos (art. 8);
- la prohibición de la detención, la cárcel y el destierro arbitrarios (art. 9);
- el derecho a un juicio imparcial e independiente (el juicio debido de los americanos) (art. 10);
- el derecho a la presunción de inocencia y la irretroactividad de la ley (art. 11);
- el derecho a la privacidad (vida privada, familia, domicilio, correspondencia, honor y reputación) (art. 12);

- el derecho a la libre circulación y de residencia (art. 13.1); a salir de cualquier país y a regresar al propio país (art. 13.2);
- el derecho de asilo (art. 14);
- el derecho a la nacionalidad (art. 15);
- el derecho al matrimonio y familia (art. 16.1); con consentimiento libre y pleno (art. 16.2); declarándose la familia elemento natural y fundamental de la sociedad, con derecho a su protección (art. 16.3);
- el derecho a la propiedad individual y colectivamente (art. 17.1);
- el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión (art. 18);
- el derecho a la libertad de opinión y expresión (art. 19);
- el derecho de reunión y asociación (art. 20).

Los derechos civiles socializan, garantizan una esfera de libertad privada con múltiples facetas: vida libertad, presunción de inocencia, juicio debido y legalidad de las penas, vida familiar en sentido estricto, libre circulación y residencia, derecho de asilo, a la nacionalidad, al matrimonio y a fundar familia, a la propiedad (con matices), libertad de pensamiento, conciencia y religión, de opinión y expresión, de reunión y asociación.

Los art. 18-20 son comunes al bloque civil y al democrático: se pueden usar los derechos para ambos fines, para fines individuales y para fines colectivos.

Como quiera que los liberales enlazan el concepto de libertad con el de los fines de la existencia, síguese que los derechos civiles pueden ser descritos como medios para los fines de la existencia individual; y los derechos democráticos pueden ser definidos como medios para la realización de fines colectivos.

La *libre disposición de sí*, siempre cuando no se entrecruce con derechos o fines sociales o de otros, puede ser la idea liberal que está detrás del bloque liberal de derechos. Éstos son afirmaciones y aplicaciones del principio de autonomía individual. Los diecinueve artículos recogen otras tantas facetas donde se quiere subrayar la autonomía e independencia del individuo.

Como quiera que el individualismo es una etapa reciente de la humanidad, pues remonta a la modernidad, se colige que este bloque, y con él toda la DUDH, era impensable en épocas anteriores. Hay que subrayar el carácter nuevo y original del fenómeno.

En segundo lugar, canonizar esas diecinueve facetas del individualismo supone darlo por bueno y duradero. La DUDH apuesta por el nuevo fenómeno, o nueva manera de convivir, y supone que perdurará en el futuro previsible.

Pero también se ha de decir que el individualismo excesivo es disfuncional, asocial, inhumano. Que el art. 1º sobre la fraternidad-solidaridad pone límites claros al individualismo del que hablamos. Cuantas veces el individualismo resulte insolidario, va más allá de las previsiones de la DUDH.

8. BLOQUE DEMOCRÁTICO (ART. 18-21)

El bloque democrático comprende:

- art. 18: derecho a la libertad de pensamiento, conciencia, religión y culto, privado y público;
- art. 19: derecho a la libertad de opinión y expresión;
- art. 20: derecho a la libertad de reunión y asociación;

-art. 21: derecho a la participación política, directamente o por medio de representantes.

Las libertades de pensamiento, expresión, reunión y asociación son grandes meridianos de la libertad, que posibilitan un nuevo fenómeno, el del pluralismo, imposible en tiempos de ortodoxias pretéritas. Subrayaremos que la participación política se presenta en dos modos, según sea directa o representativa.

Si la DUDH dice que hay dos modos de participación política, nosotros precisaremos que la directa es la más perfecta y completa. Ello es debido a que la idea de autolegislación, o igual autolegislación, sólo se realiza en la democracia directa. Teniendo en cuenta que la función legislativa es la competencia esencial de la democracia directa, siendo accidentales por delegables la función ejecutiva y la judicial. Se trata de entregar la legislación al Pueblo; pero la legislación tendría límites naturales: la constitución por arriba y la reglamentación por abajo. La legislación popular debiera limitarse a materias fundamentales (legislación constitucional y penal, como se ve en la época griega). El principio o criterio de decisión para la legislación en la democracia directa debiera ser la unanimidad o algo muy cercano. El criterio de la mayoría no es suficiente garantía para la legislación fundamental; pero valdría para concreciones y detalles, incluso con la intervención de una asamblea representativa.

Todavía no estamos preparados para la democracia directa. Síguese que la formulación del art. 21 es plausiblemente todavía provisional y no definitiva. Por consiguiente cabe esperar ulteriores desarrollos de la legislación mundial.

Nuestro elogio de la democracia directa supone la identificación de los inconvenientes de la democracia representativa. En primer lugar la universal aplicación del principio de la mayoría, que puede resultar lesivo para las minorías. En segundo lugar, está el carácter oligárquico de los partidos políticos según la famosa ley de hierro formulada por Michels. Sólo cabe esperar la implantación gradual de la democracia directa, de tal manera que vaya paliando los defectos de la indirecta.

Los art. 18-20 son medulares al pluralismo político. Éste está implícito en la DUDH, pero es explícito en el art. 1º de la Constitución Española. Una magna obra para entender el pluralismo sería el *Political Liberalism* del segundo Rawls. Allí explica la existencia del “consenso entrecruzado”, que es la base de la convivencia en el estado contemporáneo. Tal consenso fundamenta o engendra una justicia que opera como límite de las peripecias individuales, ya que en la perspectiva liberal los fines son subjetivos.

Nuestra interpretación de la DUDH nos lleva a una concepción más amplia y menos estricta que la de Rawls. Los valores superiores son fines impuestos a los individuos por la ley internacional. Éstos tienen acceso a las formulaciones de valores o fines ofrecidos por la ley. Por lo tanto, el acuerdo de la DUDH sobre valores no se limita a materias de justicia, va más allá (salvo que entendamos la justicia como obediencia a la ley en el sentido de justicia legal o total de Aristóteles). La ley entroniza algunos valores o fines, y ello con el consenso de todos. Por lo tanto, hay valores y fines que escapan a la competencia exclusiva de los individuos.

La participación política puede equivaler a la exponenciación del valor del individuo. No es lugar aquí para entrar en el tema de la cooperación social, caro a Rawls. El ejercicio de responsabilidades en las tareas del estado supone en primer lugar la confección de normas generales. ¿Vale decir normas generales o no habría que decir normas universales? Por otra parte, ¿las leyes se han de tomar por representantes o directamente? ¿Por mayoría o por unanimidad? Ya hemos sugerido que la unanimidad cristaliza la autolegislación moral del ser humano.

Si ello es así, la política, y en concreto la democracia directa, es dimensión esencial de la moral. Si la democracia directa no se materializa, no se materializa la autolegislación moral del hombre; sólo tenemos sucedáneos de normas morales. Éstas suponen la superación de las relaciones de dominación como pauta de organización social. Y no está claro que hayamos superado dicho estadio. Quizá estemos todavía en la prehistoria; el ser humano aún no ha hallado el modo de expresarse plenamente.

9. BLOQUE SOCIOECONÓMICO (ART. 22-28)

Dicho bloque comprende el derecho a la seguridad social (art. 22), al trabajo (art. 23), al descanso (art. 24), al nivel de vida adecuado y seguros de la seguridad social (art. 25), a la educación (art. 26), a la cultura (art. 27) y al orden social mundial (art. 28).

La organización económica se basa en dos principios: el trabajo y la seguridad social, ideados para garantizar el nivel adecuado de vida. Éste parece referirse a la satisfacción de las necesidades básicas.

Actualmente estamos ante una encrucijada: el puritanismo ascético tradicional de nuestras sociedades (pensar en producir antes que en consumir) desemboca en una ‘impasse’: hay que trabajar pero no hay trabajo. La alternativa es el ocio creativo o reino de la libertad de Marx. Si el trabajo falla, el modo corriente de remuneración falla, el nivel adecuado de vida ya no es garantizable. El nivel de vida adecuado y las necesidades básicas exigen un nuevo modo de satisfacción, que ha de ser pública o estatal.

De modo que estamos llegando a un posible colapso de los derechos económicos. La evolución del maquinismo, la desaparición del trabajo industrial, obligarán a desmonetizar el trabajo, y todas las relaciones humanas en general. Consiguientemente el trabajo será reemplazado por el ocio.

Si dejamos educación y cultura aparte y consideramos el mundo socioeconómico, dos artículos nos interesan particularmente, el art. 25 y el 22.

El art. 25 define el “derecho a *un nivel adecuado de vida*”. Éste se realiza por el juego conjugado de dos instituciones o fenómenos complementarios: a) el *trabajo* (derecho al trabajo del art. 22), que sería la manera normal de realizar el nivel adecuado; b) éste se completará con la *seguridad social* (art. 22&25) que implica toda clase de seguros: enfermedad, invalidez, viudez, jubilación, etc.

Por la referencia al trabajo la DUDH comparte todavía, al menos en parte, el secular *puritanismo* occidental (que podemos resumir en el lema de producir antes que consumir).

Sin embargo, la experiencia demuestra las insuficiencias y disfunciones del principio puritano del trabajo. Hay múltiples situaciones de desamparo, empezando por los parados. De ahí que el principio del trabajo deba ser completado por el principio de la seguridad social.

Implicaciones de tal introducción. En primer lugar, se trata de garantizar el “nivel adecuado de vida”; éste es aproximadamente equivalente a satisfacción de las necesidades básicas. Por lo tanto, el art. 25, en espíritu, quiere garantizar la satisfacción de las necesidades. Ésta es la finalidad que quieren garantizar los derechos socioeconómicos. En segundo lugar, las insuficiencias del principio del trabajo como principio de organización social pueden verse aceleradas por el desarrollo creciente del maquinismo

y la automatización, con la consiguiente evolución a una relativa desaparición del trabajo. Además el derecho al trabajo es cojo porque no hay hombre ni institución que lo pueda garantizar. Tenemos aquí un punto débil de la DUDH; probablemente necesitará revisión y reformulación. El puritanismo desaparecerá con la abolición del trabajo; la remuneración del trabajo se volverá principio vacío. Necesitaremos otra forma de garantizar el nivel adecuado de vida y la satisfacción de las necesidades básicas.

En tercer lugar consideremos la seguridad social. a) Tiene carácter *complementario* al trabajo para lograr el nivel adecuado de vida o satisfacción de necesidades. b) Tiene carácter *mixto*, social y estatal a la vez, pues se basa en la cotización individual, pero impuesta por la ley. c) Por ese carácter mixto, la seguridad social depende del trabajo, es una complicación o fleco del principio del trabajo, pues se la puede considerar como un ahorro obligado.

Síguese que si el principio del trabajo desaparece, la seguridad social, so pena de desaparecer, se habrá de transformar, adquiriendo pleno carácter estatal. Sólo un sistema socialista —en una época de abolición del trabajo— podrá garantizar el nivel de vida adecuado y la satisfacción de necesidades.

Si aún quisiera guardarse el mercado como institución, debería estar sometido a la fuerte fiscalidad y, probablemente, a la fuerte intervención del estado. Pero las aproximaciones posibles son múltiples.

En conclusión: el derecho al trabajo es un principio puritano, que está a la base del sistema actual, completada o complicada por la seguridad social, la cual se nutre de aportaciones individuales.

Si el principio del trabajo se desploma, habría que mantener el derecho al nivel adecuado de vida, o equivalentemente, a la satisfacción de las necesidades básicas. Pero sólo el estado lo podrá garantizar. Por lo tanto, podemos asegurar que estamos en una época de tránsito. Que la crisálida puritana se ha de transformar en mariposa socialista. Que, de lo contrario, constataremos la creciente desorganización de nuestras sociedades avanzadas.

El signo socialista de los eventos es un futuro. Habrá coordenadas nuevas. El trabajo, inexistente, será reemplazado por el ocio creativo. Se podrá profundizar en la democracia directa. El escenario de las decisiones se mundializará, llegándose a un concepto menos encorsetado de solidaridad.

Otra coordenada de la posible sociedad futura es que si desaparece el trabajo, y el estado satisface las necesidades básicas, la tendencia se dará a desmonetizar las relaciones sociales, generándose un nuevo modo de vida. Pero todo esto significa una ruptura con la visión puritana, del trabajo y de su remuneración, que parece marcar nuestra época actual.

10. CONCLUSIÓN

Propondremos como conclusión de este estudio una tesis general sobre la DUDH y, una lista y ubicación de los elementos que ella contiene.

Como tesis general a retener para caracterizar la DUDH: ésta es, en un estadio incoactivo, una ley sin coacción; como tal inicia un camino hacia la utopía social futura, en la que cuadrará perfectamente.

La lista de los elementos en ella contenidos se obtendrá dividiendo su objeto en valores y normas, los valores en valores superiores simples y valor básico fundante,

las normas en derechos y deberes, los deberes en deber fundamental y deberes derivados —siendo el deber fundamental la norma básica del Derecho de Gentes—, y dividiendo finalmente los derechos en tres bloques: el liberal, el democrático y el social. En atención a todas esas divisiones se puede dar la siguiente enumeración de elementos contenidos:

- (1) Lo más fundamental es el valor básico fundante, que se expresa en la dignidad humana.
- (2) Siguen los demás valores superiores, a saber, la libertad en sus diversas dimensiones, la igualdad, la fraternidad-solidaridad, la justicia y la paz.
- (3) Sigue subordinado un conjunto de normas que comprenden una serie de derechos, ordenados en tres bloques.
- (4) El conjunto de normas incluye también un deber fundamental, que es la fraternidad promulgada por el art. 1º.
- (5) También incluye deberes y cuasi-deberes derivados.
- (6) El deber fundamental de fraternidad ha de ser considerado como la norma básica de la Ley de las Naciones (o Derecho de Gentes).
- (7) Revisando los derechos en su primer bloque, bloque liberal, se detallan una serie de derechos que obedecen a la posible denominación de ‘autonomía individual liberal’, o también podría decirse, a la ‘libre disposición de sí mismo’.
- (8) Junto a los derechos que fundan el pluralismo están los derechos políticos, con posible evolución posterior hacia la democracia directa, que parece significar la auténtica autonomía moral.
- (9) Se consideran en último lugar los derechos sociales (económico-sociales y culturales), incidiendo en su posible postergación por la masiva presencia cultural puritana.

Esperamos haber aclarado en parte los problemas de interpretación de la DUDH y, pretendemos estimular hacia su profundización.

DESPLAZADOS, EMIGRANTES, REFUGIOS Y EXILIOS: HANNAH ARENDT Y LA ACTUALIDAD DE SU PENSAMIENTO

Andrea Luquín Calvo

andrealuquin@yahoo.com

Abstract: The present work indicate the importance of the thought of Hanna Arendt on the problematic of the emigration and the suppression of the human rights, one of the most important points in the reflection of the modern political. Arendt proposed like fundamental reference of the present political thought to the refugees and emigrants, who began to arise as product of the totalitarianism. For the philosopher, the moved people, who needed the human rights for excellence, so that there were lost everything, except its humanity, indicate the crisis of the human rights. When the refugees let belong to any State that could guarantee these unquestionable and elementary rights to them, they could be eliminated and displaced. They did not matter to anybody. For Arendt, the people in exile, the emigrants and the refugees, appear like the paradigmatic figures of the modern project. For this reason, a reconstruction of the politic cannot avoid to think about this “ethos” of the forced people to emigrate.

Keywords: people displaced, refugees, emigration, human rights, political asylum, citizen.

LOS DESPLAZADOS

DESPLAZARSE por el mundo o simplemente estar en algún sitio por algún tiempo, es un acto de libertad, un derecho fundamental: “De todas las libertades específicas que se nos pueden ocurrir al oír la palabra libertad —escribe la pensadora Hannah Arendt en su obra *Hombres en tiempos de oscuridad*—, la libertad de movimiento es desde el punto de vista histórico la más antigua y también la más elemental. *El hecho de poder ir hacia donde queramos es el gesto prototípico del ser libre, así como la limitación de la libertad de movimiento ha sido desde tiempos inmemorables la condición previa a la esclavitud...* tanto la acción como el pensamiento se dan en la forma de movimiento y, por tanto, la libertad sirve de fundamento a ambos: libertad de movimiento.”¹

La aparición de un ser humano en el espacio público funda la libertad y su pertenencia a la humanidad: sus derechos. Para la pensadora, la acción y el discurso, que fundan las comunidades políticas que otorgan dichos derechos, se basan precisamente en la capacidad de autonomía que permite a los seres humanos decidir hacia donde moverse, actuar y proyectar su vida.

Las palabras de Arendt recogen así una idea fundamental y actual para nuestro mundo de globalización, de fronteras que se mueven, de libre mercado y de flujos

¹ Arendt Hannah *Hombres en tiempos de oscuridad*, España, Ed. Gedisa, 1990 p. 19. Las cursivas son mías.

migratorios, es decir, de personas que se mueven todos los días a través de los estados: Si el desplazarse por el mundo y elegir el sitio dónde uno quiere vivir, es un acto de libertad, un derecho fundamental, cuya eliminación puede llevar a la esclavitud, esto significa que cuando el ser humano es obligado, sin quererlo, a abandonar su lugar de origen, llámese patria u hogar, esa pérdida de libertad de movimiento, de la capacidad de decidir hacia donde se debe de ir y a que comunidad pertenecer, hace que el ser humano pierda toda autonomía e incluso, como trataré de explicar, todo derecho.

El gran acierto de Arendt, fue precisamente observar como las políticas totalitarias del siglo xx habían arrebatado a miles de personas la posibilidad de encontrar esa comunidad política en la cual poder actuar, negándoles todo derecho. Porque, sin un lugar al cual pertenecer, sin un lugar que les reclamara, sin ningún derecho sostenido por ninguna comunidad política, los hombres podían ser fácilmente desplazados, movilizados contra su voluntad y finalmente eliminados. Era así que los apátridas, los exiliados o los emigrantes, iban configurando a los ojos de Arendt el nuevo rostro de la humanidad, rostro que aún hoy nos mira en las nuevas formas de opresión que existen en nuestro mundo.

Según la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), en el mundo existen más de 50 millones de personas que padecen el llamado *éxodo o movimiento forzoso*, de los cuales menos de la mitad se encuentran bajo la protección de este organismo. Pero también, hoy, los desplazamientos forzados tienen una nueva cara que va más allá de las persecuciones de carácter político. El mundo transformado por las condiciones económicas y del mercado ocasiona cada vez mayores desplazamientos de individuos, que en ocasiones no tienen otra solución, si desean poseer condiciones de vida más dignas. En este sentido, se considera que en el mundo hay más de 50 millones de trabajadores emigrantes legales, que con sus familias formarían una población de más de 200 millones de personas. Este número no cuenta a otros tantos millones cuya situación es calificada por los Estados en que residen como “irregular”. Las situaciones con las que se enfrentan, no hacen más que agravar las condiciones de vida de aquellos que no tienen otra salida más que intentar cruzar las fronteras hacia el primer mundo, a veces, a costa de sus propias vidas. Nos encontramos así con que, paradójicamente, Europa se despide del siglo del holocausto llena de centros de detención para inmigrantes *ilegales* en espera de ser expulsados o de ser reconocidos como refugiados o residentes. Si se borran fronteras comerciales, por otro lado, cada vez se construyen más muros, como el que esta a punto de completarse entre la frontera de México y los Estados Unidos, en medio de traslados masivos de poblaciones que buscan un espacio en donde poder sobrevivir. Todos los días alguien arriesga su vida en las aguas del mediterráneo, o en el intento por saltar una valla que puede terminar con el abandono en el desierto. Si bien puede decirse que hay una diferencia entre el refugiado por cuestiones políticas, de conflictos armados o ideológicos y el emigrante por razones económicas, estas diferencias se acortan si consideramos el lazo que une a ambos desplazamientos: ese lazo con una política de carácter totalitario, esa negación de movimiento y libertad para tomar el rumbo de sus propias vidas, esa falta de derechos en los estados de nueva residencia que atinadamente identificó Arendt. Una sombra de los tiempos de oscuridad vividos por la pensadora, una sombra de aquellas políticas totalitarias, que pensaba, con gran visión de futuro, podían seguir proyectándose en las políticas liberales surgidas después de la caída de aquellos regímenes.

Por ello, ya en 1943, Arendt publicaba un artículo titulado, *Nosotros los refugiados*, en donde la autora ahondaba en la condición del refugiado y emigrante, y pasaba a proponerla como punto clave de una nueva conciencia histórica, que mostraba hasta que punto era necesario recuperar el discurso de los Derechos Humanos para proteger a las personas indefensas, desplazadas contra su voluntad, ya sea por causas políticas o económicas. Hannah Arendt señaló que cualquier descripción y acción en nuestro mundo no podría dejar de considerar a aquellos a quienes se les había privado de todo, precisamente, al negarles toda capacidad de movimiento y de acción. Ninguna política debía de dejar de considerar a aquellos que se veían obligados a abandonar sus hogares, sus comunidades y sus derechos. Los exiliados, los refugiados y todos aquellos que son desplazados por las políticas modernas, forman el paradigma que debe redefinir a las sociedades occidentales, pues, como lo señalaba la filósofa, ponen en cuestión conceptos claves del Estado moderno, tales como la ciudadanía y los Derechos Humanos.

UN ESTADO DE ABANDONO

La verdad es que somos un puñado de gentes sin sitio en el mundo.

Max Aub

Arendt comenzó su análisis al observar la pluralidad de contextualizaciones en las que se situaron los refugiados después de la Primera y Segunda Guerras Mundiales. Esta situación, le permitió localizar y vincular su problemática con la nueva cara de la política moderna, relacionada con el surgimiento del totalitarismo. Todos esos miles de seres humanos a los que se les había obligado, como a ella misma, a dejar casa, patria, afectos, trabajo, e idioma, tenían en común un elemento principal: se les negaba cualquier espacio para vivir. Precisamente es la falta de espacio una de las principales características que la filósofa aplica a los totalitarismos.

Los regímenes totalitarios, nos dice Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo*, tienen verdadera obsesión por el espacio. El totalitarismo es como una barra de hierro que comprime cada vez más a las personas hasta reducir el espacio existente entre ellas, hasta asfixiarlas. Como el totalitarismo se define en primer lugar por la aspiración a la dominación *total* (incluida, claro está, la dominación del espacio *interior* de los seres humanos), debe conformar a los individuos a su medida. Necesita comprimir, reducir los espacios públicos y privados porque aspira a negar la vida, absorbiéndola en una masa unánime para poder así mover a las masas en pos de sus intereses. De esta forma puede dejar libre el espacio para la marcha, sin impedimentos y trabas, de lo que llame progreso, historia o ideología. Es en esa reducción de espacio, merced a las necesidades del poder, que las personas se ven en la necesidad de ser desplazadas: los seres humanos se vuelven mero número, mera cantidad sobrante para la planeación del Estado Totalitario, vidas que pueden ser restadas aquí y allá si es necesario.

Por ello, aquellos que no se ajustan, por propia voluntad o por azar, a esas clasificaciones que permiten un mayor control de la población, deben desplazarse sin misericordia. Quienes sean vistos por su condición como un obstáculo para el desarrollo del movimiento y sus intereses, deben también ser condenados, pues nada, ni nadie, debe convertirse en un obstáculo para su desarrollo. De ahí que Arendt apunte como los seres humanos en el totalitarismo “eran perseguidos, no por lo que habían hecho

o pensado, sino porque lo eran de una forma incambiable: nacidos dentro del tipo inadecuado de raza o del tipo inadecuado de clase, *en el lugar equivocado*".² La pensadora señala así la existencia de miles de seres humanos que se encontraban ubicados en un orden innecesario para la marcha del progreso y por eso mismo eran señalados para ser desplazados.

El totalitarismo descubrió que, para poder encontrar un ser humano que pueda ser desplazado contra su voluntad, sin que este presente ningún impedimento, y sin que constituya una falta para quien lo obliga a desplazarse, era necesario antes negarle cualquier posibilidad de amparo, es decir, negarle cualquier derecho, incluso aquellos que derivarían de una indiscutible humanidad. En este sentido, en *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt encontrará una paradoja escalofriante dentro de los Derechos Humanos, que dio paso a que los movimientos totalitarios pudieran realizar estos estados de excepción hasta el punto de hacerlos regla: la tragedia de los refugiados demostraba que los Derechos del Hombre, supuestamente inalienables, *eran inaplicables allí, donde había personas que no eran consideradas ciudadanas de ningún Estado*: "Ninguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de una ironía tan punzante —declara Arendt— como la discrepancia entre los esfuerzos idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en *considerar como "inalienable" aquellos Derechos Humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de países más prósperos y civilizados y la situación de quienes carecían de tales derechos*. Su situación empeoró intensamente, hasta que el campo de internamiento se convirtió en la solución rutinaria para el problema del domicilio de las personas desplazadas."³

La manera de deshacerse de los seres humanos, sobrantes para la organización, era precisamente negándoles cualquier pertenencia y relación con algún Estado. Negándoles pues, su ciudadanía, estableciendo de esta manera estados de excepción a los derechos de sus ciudadanos, que acabaran por negarlos. Lo terrible, para Arendt, es que este descubrimiento no era privativo de los estados totalitarios. Como bien anota la autora, ya en 1915, Francia había dictado una ley privando de su nacionalidad a los ciudadanos naturalizados de origen "enemigo", es decir, de padre o madre alemanes; en 1922 lo hizo Bélgica contra los ciudadanos que habían cometido actos antinacionales; en 1926 el régimen fascista italiano lo hizo contra los ciudadanos "indignos de Italia"; y finalmente en 1933 Alemania llevó este proceso hasta el extremo de dividir a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos de segunda categoría en las leyes de Nuremberg. De ahí a los campos de concentración solo había un paso. Refugiados, apátridas y diversas minorías fueron obligados a vivir en aquellos años, "o bien bajo las leyes de excepción de los tratados para las minorías o en la absoluta ilegalidad".⁴ Esos estados de excepción, de suspensión de sus derechos, acabaron siendo, como dice Walter Benjamín, la regla.

El punto de origen de esta posibilidad, la de dejar a los seres humanos abandonados a su suerte, se encuentra en la mutación de los *Derechos del Hombre* en los

² Arendt Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza editorial, Madrid, España, 1987, p. 427.

³ *Ibid.*, p. 408. Las cursivas son mías.

⁴ *Ibid.*, p. 426. Por ello conviene no olvidar que los primeros campos fueron construidos en Europa como espacios de control para los refugiados, y que la sucesión campos de internamiento, campos de concentración, campos de exterminio representa una filiación perfectamente real. Una de las pocas reglas a las que los nazis se atuvieron constantemente en el curso de la "solución final" era que los judíos y los gitanos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio después de haber sido completamente desnacionalizados (incluso en relación con esa ciudadanía de segunda clase que les correspondía tras las leyes de Nuremberg).

Derechos del Ciudadano que se produjo durante la emancipación nacional de los estados europeos en el siglo XIX. Arendt se percató así que esta crisis de los Derechos Humanos, no afectaba sólo al período histórico que vivía, sino que recorría a la sociedad moderna desde sus comienzos, y por ello mismo, podía poner en crisis su misma construcción.

La filósofa observó que los Derechos Humanos se encuentran históricamente ligados al surgimiento del Estado Nacional, es decir, en la forma de regular la inscripción de las personas en el ordenamiento jurídico estatal. El proceso de constitución del orden del sistema político de las naciones modernas se basa en el nexo entre un territorio y su ordenación como una nación o estado, mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida.⁵ Es decir, el nacimiento se hace inmediatamente nación (cada uno de nosotros nos hemos hecho ciudadanos desde el mismo momento de nacer en un determinado territorio), de modo que entre los dos términos no puede haber ninguna diferencia. Es así que la continuidad entre nacimiento y ciudadanía, tal y como la postula la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (postulados así, de una manera separada) como fundamento de los Estados desde la Revolución Francesa, permite introducir a la vida dentro del orden estatal inmediatamente. *Así pues, los Derechos Humanos supuestamente inalienables a la pertenencia al género humano, se atribuyen al ser humano sólo en la medida en que éste se disipa inmediatamente como ciudadano, siendo la ciudadanía el único lugar en donde se pueden conservar esos Derechos Humanos.*

Si leemos la Declaración de 1789, esta comienza afirmando que “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”, pero esta “vida natural” se disipa inmediatamente en la figura del ciudadano de un Estado, que es el único lugar en donde pueden conservarse esos derechos. Esta cuestión es señalada en el artículo segundo de la misma Declaración que afirma como: “La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e inalienables del hombre.” Es decir, sólo la pertenencia a algún estado puede garantizar que el ser humano posea dichos derechos inalienables. Lo terrible es que, si esto es así, la decisión sobre si un sujeto humano es acreedor o no a dichos derechos, cae directamente en la decisión del poder del soberano, del poder del estado que puede decidir así quien puede gozar o no de dichos derechos.

Así, los derechos del ser humano, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables allí, donde había personas que no eran consideradas ciudadanas de un Estado. “La concepción de los derechos del hombre —escribe Arendt— basada en dar por supuesta la existencia de un ser humano como tal, cae en ruinas cuando los que la profesaban se encontraron por vez primera frente a unos hombres que habían perdido verdaderamente toda cualidad y relación específicas, salvo el hecho de ser humanos.”⁶ La paradoja consiste en que las personas que tenían que haber encarnado los derechos del hombre —los refugiados, los apartidas, los exiliados y los emigrantes—, precisamente por no tener nada, más que su humanidad, se convirtieron, en cambio, en los exponentes del fracaso y de la crisis radical de estos derechos, pues al no pertenecer a ningún estado que les pudiera garantizar esos supuestos derechos in-

⁵ En este contexto, el nacimiento de las proclamaciones de los Derechos Humanos tenía un fin específico: proteger a los individuos que “ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos”, *ibid.*, p 422.

⁶ *Ibid.*, p. 395.

alienables, pudieron ser suprimidos sin que a nadie le importase. Los refugiados, que habrían debido encarnar por excelencia los derechos del hombre, marcan la crisis radical de este concepto. Se quedaron abandonados, precisamente cuando lo único que poseían era su humanidad.

Por ello, cuando los derechos del hombre, dejan de ser derechos garantizados por un estado, el ser humano se convierte en algo disponible para ser eliminado sin que a nadie le importe. Un ser humano, al ser ilocalizable en un Estado, cae dentro de un estado de excepción, no posee derechos civiles que le amparen, y se convierte así, inevitablemente, en lo que el filósofo italiano Giorgio Agamben llama *Homo Sacer*,⁷ un hombre que puede ser eliminado y cuya eliminación, paradójicamente, no constituye ningún delito, pues se trata de una vida que no esta sujeta a ninguna ley, a ningún estado de derecho. No constituían delito los abusos en los campos de concentración, espacio de excepción de todo derecho, como hoy no lo constituyen tampoco los abusos ocasionados en Guantánamo, territorio sin orden estatal en el cual los individuos no pueden reclamar ni defensa, ni juicio. No es delito la llamada Ley Patriótica Norteamericana, que permite mantener prisiones secretas en Afganistán e Irak, donde se tortura a los detenidos, siempre en nombre del Estado de Derecho. Tampoco atenta contra ningún derecho el proyecto de la Ley de Protección Fronteriza, Antiterrorismo y Control de Inmigración Ilegal Norteamericana, que propone criminalizar a los aproximadamente 11 millones de indocumentados, convirtiendo en delito residir en Estados Unidos “ilegalmente”, infracción castigable hasta con seis meses de prisión. Por ello, en este universo de seres sin derechos figuras como el “deportado”, el “exiliado”, el “refugiado”, el “emigrante”, y otras más, sujetas a la decisión de los soberanos en la conservación de sus derechos, cobran inteligibilidad en tanto *Homo Sacer*, es decir, vidas a las que cualquiera puede tratar violentamente, abandonadas sin protección, sin espacio.⁸

La verdadera gran tragedia del siglo xx consiste en haber demostrado a los seres humanos como pueden ser simplemente suprimibles, sin que a nadie le importe lo que son, como se encuentran a merced de cualquier fuerza histórica o poder, a pesar de los supuestos derechos que él mismo había conquistado en la modernidad. Como puede llegar a existir en un estado de completo abandono, desamparado.

⁷ Agamben rescata esta figura del derecho romano arcaico que designa al hombre cuya vida (consagrada a Júpiter, separada del resto de los ciudadanos de la polis) no puede ser “sacrificada” (en el sentido religioso o ritual). Se trata de un ser humano excluido a la vez del derecho humano y del divino, que pertenece a una zona vaga en donde naturaleza y derecho ya no se distinguen. La entera reflexión del italiano está montada sobre esta figura jurídica que le permite establecer un hilo conductor que atraviesa la historia de Occidente y define su universo político. A lo largo del tiempo esta figura ha ido cobrando distintas expresiones hasta casi desaparecer su matriz originaria.

⁸ “Esta zona de indiferencia, en que la vida del exiliado limita con la del *Homo Sacer*, a quien se puede matar pero es insaclicable, sella la relación política originaria, más original que la oposición schmittiana entre amigo y enemigo, entre conciudadano y extranjero” Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Ed. Pretextos, Valencia, España 1998, p. 142. Es así que en esta matriz oculta del pensamiento moderno, estarían asentadas también las raíces de la biopolítica.

EL DERECHO A TENER DERECHOS

“...una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus Derechos Humanos carecieron de derechos.”

Hannah Arendt

A través de su obra, Arendt reflejará como los totalitarismos son capaces de llevar la paradoja de los Derechos Humanos en el seno de las sociedades hacia su máximo extremo, más allá de lo que las dictaduras, también especializadas en arrebatar Derechos Humanos, puedan construir, logrando que los refugiados y los desplazados vivan en anonimato y deshumanización nunca antes vistas: “Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, —dice Arendt— que son derechos de ciudadanía, esta en juego cuando... aparecieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar esos derechos debido a la nueva situación política global.”⁹

Recordemos en este punto que el movimiento totalitario es planetario, pretende englobarlo todo. Es así que la misma lógica totalitaria exige desplazar a las personas de cualquier orden, negándoles su introducción en cualquier otro estado que les de derechos. De esta forma, se cierra el cerco de una manera perfecta: los seres humanos sobran, ya no cuentan para nadie. *La gran novedad de los desplazamientos del siglo XX consiste así en negar no sólo los derechos elementales del ser humano, en un determinado estado o territorio, sino incluso, la posibilidad de que vuelvan a ser reconocidos en otro estado o territorio, reconocidos en cualquier lugar del mundo.*

Esa negación se concretizó en la supresión incluso del derecho humano de asilo, del derecho a encontrar otro espacio, si en el propio o original, es imposible ya realizar la propia vida. No olvidemos que precisamente el derecho al refugio o al asilo surge de la necesidad de restablecer los Derechos Humanos mínimos de las personas obligadas a abandonar sus países de origen o de residencia, que quedan por tanto fuera de todo espacio u ordenación que otorgue sus derechos fundamentales.

Pese a que sus preocupaciones históricas eran distintas de las nuestras, Kant estableció los fundamentos del derecho a la hospitalidad universal¹⁰ (o cosmopolita), estableciendo que la permanencia temporal no se puede negar si tal rechazo supone poner en peligro la vida del otro, es decir, toda persona tiene derecho a visitar cualquier lugar del mundo y no ser maltratado por ser extranjero. El sentido de ello es considerar que la Tierra es de todos, de toda la humanidad. Esto significa que el espacio es común a todos los hombres: en algún lugar y en algún punto debo de entrar forzosamente en contacto con algún ser humano y no puedo escaparle para siempre. Es así que ya que es inevitable cruzar fronteras, y que originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta, debe existir un derecho que regule

⁹ Arendt citada por Benhabid, Sheyla, *Los derechos de los otros, extranjeros, residentes y ciudadanos*. Ed. Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 46-47.

¹⁰ El proyecto político kantiano se inscribe en un doble marco, nacional e internacional, cuyas condiciones para instaurar la paz perpetua exigen una constitución republicana, un derecho internacional basado en una federación de Estados libres y un derecho cosmopolita. El Derecho Cosmopolita constituye para Kant aquel conjunto de leyes que deben regular las relaciones entre los Estados y los ciudadanos de otros Estados, pero como miembros de una comunidad humana mundial. El cosmopolitismo se aplica a un mundo visto como un cosmos, lo cual significa desde los griegos un todo ordenado, regulado por principios y leyes. Es así que, la propuesta kantiana pareciera recobrar una inusual importancia en nuestros días.

esta situación. Así, la hospitalidad es un derecho que pertenece a todos los seres humanos. Un derecho que precisamente a la marea de refugiados que ha provocado el siglo xx se le ha negado.

Por ello, la novedad de los múltiples desplazamientos del siglo xx no sólo se resume en la capacidad de convertir al ser humano en *Homo Sacer*, sino también en esa negación e imposibilidad de otorgar otro hogar o espacio al refugiado o al desplazado, negando así todo Derecho Humano. La nueva naturaleza de la historia, reflejada en el nuevo estatus del refugiado que habrían los fascismos del siglo xx, trataba de regresar al hombre a una nuda existencia. La tragedia de aquel tiempo histórico era la tragedia de una condición humana cuya pertenencia a un estado de derecho, no sólo era negada junto con sus Derechos Humanos, sino que también *ya no podía ser más garantizada por ningún organismo democrático*: "...el derecho que corresponde a esta pérdida y nunca fue mencionado entre los Derechos Humanos no puede expresarse en las categorías del siglo xviii —nos explica Arendt— porque estas suponen que los derechos surgen inmediatamente de la naturaleza del hombre... *y es que ese derecho a tener derechos o el derecho de todo individuo de pertenecer a la humanidad, que debería ser garantizado por la humanidad misma... (ya) no es de ningún modo seguro que sea posible*".¹¹

Aún hoy, después de derrotar al totalitarismo que acusa Arendt, persisten situaciones de todo tipo que no dejan a las personas la facultad de elegir, en un mundo que debería serles común. Nuestro mundo sigue estando lleno de seres que no pueden o no quieren ser recibidos en ningún lugar, exilios que vienen del racismo, del hambre, de la enfermedad, de las persecuciones políticas e ideológicas. Desplazamientos condicionados por la pobreza y el hambre. Se trata de millones de Seres Humanos que aun hoy, pueden comprenderse a la luz de los análisis que se atrevió a realizar Hannah Arendt en la sociedad de su tiempo, porque como la pensadora señalaba al final de *Los Orígenes del Totalitarismo*: "Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre."

EL MUNDO SIN DERECHOS

En la actualidad, para lograr salvar estas contradicciones y paradojas, una de las funciones que tiene desde 1951 el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados es hacer que se respeten los derechos fundamentales de los refugiados y darles asistencia humanitaria y social. En este punto, de nueva cuenta, Giorgio Agamben señala la contradicción de este puesto, ya que el actual Alto Comisariado para los refugiados, no tiene, según el estatuto, ningún carácter político sino sólo "humanitario y social". Es decir, seguimos hablando de que, cuando los refugiados no representan ya casos individuales, sino un fenómeno de masas, tanto las mencionadas organizaciones como los Estados, a pesar de las solemnes invocaciones a los Derechos Humanos, se han mostrado absolutamente incapaces, no sólo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada. Toda la cuestión queda transferida de esta forma a manos de la policía y de las organizaciones humanitarias.

¹¹ *Op. cit.*, *Los Derechos de los Otros*, p. 49. Las cursivas son mías.

El problema es que el orden político del Estado-Nación no reserva para algo como el puro ser humano en sí ningún espacio autónomo, como se pone de manifiesto cuando se observa como el estatuto de refugiado o emigrante ha sido considerado siempre, incluso en el mejor de los casos, como una condición provisional, que debe conducir a la naturalización o a la repatriación. Esta misma situación puede observarse en los trabajadores ilegales y en aquellos que, aún obteniendo una residencia en el país de acogida, pueden ser retenidos incluso en contra de su derecho al libre tránsito, teniendo que solicitar permisos de entrada y salida que en ocasiones mantienen retenido al individuo por periodos indefinidos de tiempo.

En otra de las múltiples paradojas de nuestros estados de derecho, La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 reconoce el derecho de libertad de movimiento a través de las fronteras: el derecho a emigrar, es decir, a dejar un país, pero no el derecho a inmigrar, es decir, el derecho a entrar en un país. El artículo 14 establece el derecho a disfrutar de asilo bajo ciertas circunstancias, mientras que la misma declaración asegura que todos tienen “el derecho a una nacionalidad” y que “a nadie se le privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad”. Es decir, mientras el derecho a pedir asilo es reconocido como derecho humano, mientras no sea originada por un delito, la obligación de otorgarlo sigue siendo exclusiva de los Estados. Una situación similar ocurre con los emigrantes, ya que la declaración guarda silencio con respecto a la obligación de los estados de permitir el ingreso de inmigrantes y permitir la ciudadanía de residentes y extranjeros. Es así que el inmigrante “indocumentado” (y sobre todo él) se ve privado de la mayor parte de sus derechos fundamentales, hasta que la discrecionalidad de los estados les brinden la posibilidad de recobrarlos. Se trata, según Agamben, de un espacio que la biopolítica contemporánea ha formado a favor a los intereses de los Estados. Se trata de “no ya hacer *morir* ni hacer *vivir*, sino simplemente de hacer *sobrevivir*... la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita es lo que constituye la aportación de nuestro tiempo”.¹² Los trabajadores ilegales, los inmigrantes y refugiados pueden así *sobrevivir* en nuestros estados de derecho, pues estos les otorgan esa capacidad. Los trabajadores ilegales son necesarios para las grandes economías y para esa macro economía, poco interesa regularizarlos. Lo que sí importa es mantener este nivel de supervivencia, de discrecionalidad en la otorgación de determinados derechos en base a los intereses del poder. De esta manera, los millones de indocumentados que viven en los países desarrollados, constituyen un minusválido ejército de mano de obra, disminuido en sus salarios, condiciones de trabajo y prestaciones sociales. Una capacidad laboral barata y completamente desprotegida.

De esta forma, se encuentran incorporados a la lógica de los documentos legales internacionales una serie de contradicciones internas entre los Derechos Humanos Universales y la soberanía territorial. Diferencias tales como estancias y residencias. No es lo mismo *estar* que *residir*. Estos matices hacen o tratan de impedir la apropiación del espacio por cualquier medio y con ello la adquisición de derechos. Incluso, la ley no permite reconocer como “*ciudadanos residentes*” a todos aquellos inmigrantes “*ilegales*” que trabajan regularmente en sus territorios.¹³ Como lo expresaría Agamben, las contradicciones internas que vinculan esos derechos con la ciudadanía,

¹² *Op. cit.*, *Los Derechos de los Otros*, p. 49. Las cursivas son mías.

¹³ El reconocimiento que la ACNUR otorgó recientemente al Gobierno Español, fue debido a que actualmente su legislación, bajo una serie de condiciones, permite que esto sea posible.

el nacimiento con la nación, son cuestiones que convierten al ser humano en ilegal, o calificado de esta forma por los regímenes de acuerdo con las leyes, de acuerdo a la nuda vida en manos de la decisión soberana. La pregunta es ¿puede un ser humano ostentar el adjetivo de ilegal?

Los tratados de Ginebra suponen que los estados firmantes están obligados a no regresar a ningún refugiado por problemas que impliquen peligro a su vida. Fuera de estos casos, la obligación de respetar la libertad y el bienestar del visitante puede no considerarse un deber incondicional. A esto debemos agregar que el derecho de residencia, tanto temporal como permanente, suele reconocerse con mayor frecuencia a aquellos favorecidos por el azar de haber nacido en un determinado país. Esta idea, puede resultar escandalosa, pues hablaría de seres humanos de primera o segunda categoría simplemente por el azar de nacer en un determinado estado. Por todo ello, en nuestro sistema de orden social, no tener papeles de identificación es una forma de muerte civil. Los visados, los permisos de tránsito y de salida, los pasaportes y tarjetas de residencia, los carnets de identidad, son documentos que ligan al hombre con una nación, con derechos y leyes y por lo tanto se vuelven una señal de identidad necesaria, de la que a veces depende la vida misma. Es así que la desesperación de los inmigrantes se traduce, casi siempre, en un dramático llamamiento por su derecho legítimo a la existencia que se niega, convertida en nuda vida. En ocasiones, la vida depende de lo más irrisorio, de un papel con una fotografía, de la línea de una frontera, del lugar que se ocupe ante una ventanilla administrativa. Nadie está salvo. Y ese papel se convierte para muchos exiliados, desplazados, refugiados y emigrantes en causa de vida, en la promesa de poder encontrar otro espacio que les permita mantener su existencia.

LA VIDA DEL EMIGRADO

Soy un desterrado, un refugiado político. Soy un hombre.

Eugenio Imaz

A pesar de que la búsqueda por construir y recuperar un nuevo espacio se convierte en la necesidad más apremiante de todo refugiado, esta acción no está exenta de dificultades y tropiezos. Se trata de vivir en la sensación de un mundo que ha transformado no sólo a los seres humanos en *Homo Sacer*, sino también en *Homo Migrans*, en seres sin derechos y sin residencia fija. Nuestro siglo puede ser llamado el siglo de los refugiados y desplazados y con ello la aparición de un sujeto que, en un momento decisivo de la historia, tiene que aprender a reconstruirse. Una reconstrucción que no puede evitar pasar por ese *ethos* de quien se ve en la necesidad de emigrar.

En esa nueva encrucijada de nuestra historia es que autores como Hannah Arendt vieron precisamente su *Humana Conditio*, que no era sólo la situación en que personalmente se vio envuelta, sino que era la nueva condición de la humanidad. Por ello, Arendt no duda en titular a su ensayo *Nosotros los refugiados*. Aunque bien sabía que su refugio poseía características especiales, que lo hacían menos duro que otros desplazamientos, no por ello podía dejar, moralmente, de señalar hasta sus consecuencias más radicales, los nuevos tintes que suponía tomaba la política del siglo xx. Patrones que, para la filósofa, podían muy bien sobrevivir, matizados, a los supuestos regímenes que los habían llevado a sus más espantosos límites. Ahí radicaba para Arendt el

verdadero peligro de los tiempos de oscuridad que había vivido: que su sombra se proyectara sobre generaciones futuras.

Esto nos obliga a reconsiderar muchas cosas. Por un lado, la experiencia de los refugiados y de los inmigrantes nos muestra los límites de los conceptos fundamentales que hemos usado hasta ahora para representar a los sujetos en la política. Por otro, está claro que los principios de inscripción de los individuos a una ciudadanía y el reconocimiento de sus derechos, no pueden seguir rigiéndose sólo por los lazos sanguíneos y de nacimiento en un determinado lugar. Los nuevos caminos de la ciudadanía deberían apuntar a la des-nacionalización y pasar a fundarse en criterios respetuosos con la dignidad humana, la igualdad de derechos y el respeto por las diferencias que un mundo en constante flujo migratorio debería ya contemplar.

En tanto esto no suceda, los inmigrantes, refugiados y desplazados, nos permitirán seguir observando, como le sucedió a Arendt, la posible futura comunidad política en la que viviremos, poniendo al desnudo la posibilidad de que cada uno de nosotros se vea, en algún momento, en un estado de completo abandono. El peligro de las sombras es que pueden ser muy largas. Por ello, Hannah Arendt consideraba que esos rostros podían transformarse en el núcleo de una reflexión encaminada a pensar y construir nuestro mundo de otro modo: “El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren, tendrían que seguir siendo válidos aunque sólo existiera un ser humano en la Tierra... (estos derechos) son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana.”¹⁴

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, Hannah (1987): *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid. Ed. Alianza.
ARENDR, Hannah (1990): *Hombres en tiempos de oscuridad* Barcelona. Ed. Gedisa.
AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Ed. Pretetxtos.
BENHABIB, Sheyla (2005): *Los Derechos de los otros: Extranjeros, Residentes y Ciudadanos*. Barcelona. Ed. Gedisa.

Artículos

- ARENDR, Ana: “Nosotros los refugiados” en *Archipiélago*, número 30, Problemas de Género. Barcelona. Ed. Archipiélago, otoño 1997 (pp. 100 -107).

¹⁴ *Op. cit.*, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 432. El paréntesis es mío.

ÉTICA MÉDICA COMO ÉTICA APLICADA EN PERSPECTIVA POPPERIANA

Amparo Muñoz Ferriol

Universidad de Valencia

Abstract: The aim of this article is to show a Popper's analyse on the Hippocratic Oath. Popper makes a reflection on applied ethics from the perspective of responsibility and critical discussion. Medical ethics as applied ethics may be of considerable help for creative scientists, for all professionals and, specially, for all students. Popper said that it is necessary for students to have an opportunity to discuss these issues at the beginning of their studies.

Keywords: Popper, medical ethics, applied ethics, professional ethics, Hippocratic Oath, responsibility.

1. PERSPECTIVA DE LA RESPONSABILIDAD Y LA DISCUSIÓN CRÍTICA

EN el ámbito de la ética la perspectiva popperiana apuesta por un **planteamiento consecuencialista**. Una **teoría consecuencialista** dice que una acción no puede ser moralmente correcta, si no tiene en cuenta sus consecuencias. En cambio, una teoría es no consecuencialista, si propone que las normas de la conducta son buenas o malas en sí mismas, sin atender a las consecuencias. Popper comparte con la mayor parte de las teorías éticas actuales serias la valoración de las consecuencias probables o previsibles de una acción, dejando, incluso, un espacio abierto para atender a los posibles riesgos de las consecuencias imprevisibles.

Para hacerse comprender mejor, compara la importancia de las consecuencias en el ámbito de la ética y en el ámbito de la ciencia. Y encuentra cierta analogía en el análisis racional e imaginativo de las consecuencias en una teoría moral y en el método científico. En la ciencia, por ejemplo, no se acepta una teoría abstracta porque resulte de suyo convincente, sino que se decide aceptarla o rechazarla después de haber investigado aquellas consecuencias teóricas y empíricas que pueden ser verificadas en forma más directa por la experimentación. Del mismo modo, una teoría ética aceptará determinadas normas morales después de haber analizado sus consecuencias. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre el ámbito ético y el científico, que Popper insiste en señalar, pues mientras en el caso de la teoría científica nuestra decisión depende de los resultados de los experimentos, en el caso de una teoría moral “la única confrontación posible de las consecuencias es con **nuestra conciencia**. Y en tanto que el veredicto de los experimentos es ajeno a nuestra voluntad, no ocurre lo mismo con el de nuestra conciencia”.¹

¹ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24, p. 400.

El ámbito de la conciencia² es el espacio del ámbito moral del que, en último término, dependen las decisiones. Y es en la conciencia donde se van a confrontar las consecuencias de una acción con los principios morales; el fruto de esta confrontación generará las decisiones morales que dependerán, al final, de nuestra voluntad. Esto no invalida el papel de la discusión crítica en el ámbito de la ética, pues la discusión crítica será para Popper el marco ético global, la razón permitirá que el diálogo crítico pueda ser internalizado por el individuo hasta convertirlo en un **diálogo crítico consigo mismo**.³

En la conciencia **interaccionan** dos elementos: los **principios morales** y las **consecuencias**. Teniendo en cuenta que el análisis racional de las consecuencias a la luz de los principios morales interaccionará, a su vez, con la puesta a prueba de las normas morales en la experiencia. Así, aunque las normas morales tendrán que pasar la prueba crítica de su puesta en práctica (ensayo-error), dichas normas a ensayar no podrán ir en contra de los principios morales y valores compartidos por los seres humanos que no quieren deshumanizarse.

De esta manera, en el proceso de crear normas, Popper da un papel relevante a **la conciencia moral**. Para él, en un sentido general, “la conciencia se muestra como un tipo más de control en interacción”.⁴ Con el objetivo de explicar esto mejor, Popper compara la conciencia con un sistema legal o social que nos controla, a pesar de ser creación nuestra, al entrar en interacción con nosotros. Se inclina a pensar que la conciencia, la cual sólo “surge con el Mundo 3”,⁵ es capaz de controlar nuestra conducta de acuerdo con sus exigencias.

El papel de la conciencia es clave, en ella las “**exigencias morales**”, que podrían equipararse a las convicciones morales, tienen que **interaccionar** con el **análisis de las consecuencias** para tomar decisiones en el ámbito de la ética. En ese juego interactivo se pone en acción nuestra libertad y nuestro sentido de la responsabilidad. La conciencia es expresión de la autonomía de las personas y, también, de nuestra responsabilidad.

Ante lo dicho y teniendo en cuenta que las éticas consecuencialistas también se suelen denominar éticas de la responsabilidad, podemos clasificar la perspectiva popperiana como una **ética de la responsabilidad**.

La responsabilidad es primordial en la ética de la sociedad abierta. Se trata de una ética que **exige** responsabilidad y que la **presupone**.

Por un lado, **exige responsabilidad** porque no concibe que sus habitantes se queden cruzados de brazos, dejando que toda la responsabilidad caiga sobre una autoridad humana o sobrehumana, sino que exige compartir la carga de la responsabilidad o los sufrimientos evitables y luchar para eliminarlos.⁶ Incluso, se puede hablar de exigencias de participación y de corresponsabilidad en el marco social motivadas por esta propuesta ética.

Pero, por otro lado, también **presupone la capacidad para la responsabilidad**, pues ésta es consecuencia de nuestra libertad, es algo que se introduce en la naturale-

² Para ver la importancia de la “conciencia moral”: cfr. Carlos Gómez, art. cit.

³ *Vid.*, el papel que Popper concede a la razón en la internalización del diálogo crítico en P. Schwartz, “La ética en el pensamiento de Popper y de Hayek”, en P. Schwartz y otros (eds.), *Encuentro con Karl Popper*, pp. 38-39.

⁴ K. Popper, “Sobre nubes y relojes”, *Conocimiento obj.*, cap. 6, p. 232.

⁵ Cfr., K. Popper, *El yo y su cerebro*, III parte, p. 497.

⁶ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Prefacio a la edición revisada, p. 12.

za cuando el hombre aparece en ella. Popper recuerda que si bien somos producto de la naturaleza, no obstante, junto con la vida, la naturaleza nos ha dado la facultad de alterar el mundo, de prever y planear el futuro y de tomar decisiones de largo alcance, de las cuales somos moralmente responsables. Sin embargo, aunque la naturaleza pone las bases, somos los seres humanos los que hacemos surgir la responsabilidad, que junto con las decisiones, “son cosas que entran en el mundo de la naturaleza sólo con el advenimiento del hombre”.⁷

La responsabilidad entra en juego cuando los seres humanos tratamos de decidirnos por unas leyes normativas u otras. Popper considera que “es posible comparar las leyes normativas existentes o (instituciones sociales) con algunas normas modelos que, según hemos decidido, son dignas de llevarse a la práctica”.⁸

Esto es un modo de decir que **nuestra conciencia**, haciendo **uso de la razón**, propone una serie de “**normas morales modelo**” fruto de la **combinación** de las **exigencias éticas** y el análisis de las **consecuencias** en un **contexto** determinado. Esas “normas modelo” serían expresión de la **máxima racionalidad** y, por tanto, serían “**dignas**” de llevarse a la práctica.

Este modo de proceder, a la hora de decidir qué normas son morales, se puede considerar como una adaptación del “método cero” al ámbito de la ética. Es un procedimiento que lleva a adoptar unos modelos normativos y no otros y que acentúa la responsabilidad de cada sujeto, ya que tales modelos son creaciones de los seres humanos. Popper confirma que esos modelos nos pertenecen, en el sentido de que nuestra decisión en su favor no es de nadie sino nuestra y de que somos nosotros los únicos sobre quienes debe pesar la responsabilidad de su adopción. La naturaleza no nos suministra ningún modelo, sino que se compone de una suma de hechos y uniformidades carentes de cualidades morales o inmorales. “Somos nosotros quienes imponemos nuestros patrones a la naturaleza y quienes introducimos, de este modo, la moral en el mundo natural.”⁹ Interpretamos que Popper se refiere a la moral como contenido, según la diferenciación zubiriana entre moral como estructura y moral como contenido, pues la moral como estructura es posibilitada por las condiciones biológicas que caracterizan al ser humano.

Los principios de su ética humanitaria popperiana requieren de **la discusión crítica**, que es el lugar donde se deben resolver todos los problemas, aunque, al final, la decisión que se adopte sea una decisión personal. De este modo, los problemas morales requieren del marco dialógico y añaden su especificidad al considerar que, en último término, la decisión depende de la conciencia de cada sujeto.

La discusión con otros es necesaria para ayudar a desarrollar la crítica y estimular la autocrítica, tanto en el terreno teórico como en el práctico. Esta idea sitúa a Popper dentro del marco de **una ética que estima el diálogo como el elemento crucial** para resolver los problemas morales desde la perspectiva crítica. Popper no duda de que nos necesitamos unos a otros para progresar tanto en el ámbito de lo teórico como en el de lo práctico, sólo así se puede contribuir al desarrollo moral de una sociedad. Pero en el ámbito de la ética, de forma específica, se da un momento último de tránsito de los otros al yo. Por ello, el camino discursivo crítico con otros es necesario e imprescindible, pero siempre se debe terminar apelando a la autocrítica de la conciencia de cada sujeto.

⁷ *Ibid.*, cap. 5, &II, p. 71.

⁸ *Ibid.*, cap. 5, &II, p. 71.

⁹ *Ibid.*, cap. 5, &II, p. 71.

La responsabilidad, adoptada como exigencia moral, nos lleva a enfocar desde su óptica todos los problemas, especialmente los problemas sociales y políticos. Recordemos, por ejemplo, que Popper defiende la ingeniería social fragmentaria, porque, a su juicio, se trata de una intervención social más responsable ya que antes de actuar considera cuáles pueden ser las consecuencias de nuestra actuación, incluso, intenta prever las consecuencias no buscadas de todos los cambios proyectados, grandes o pequeños, procurando que sean intervenciones “poco a poco” para no generar consecuencias no controlables. En opinión de Popper, hay demasiada gente ya sobre la tierra, como para permitir “cualquier solución fácil de los problemas sociales; y si no pensamos con cuidado, antes de pasar a actuar, muchas de tales personas probablemente sean perjudicadas”.¹⁰

Afirmaciones como esta última permiten clasificar la ética de Popper como una ética de la responsabilidad que tiene en cuenta la interacción entre las consecuencias y esos principios humanitarios que configuran la base moral compartida de la sociedad abierta.

Pero no se puede olvidar que adoptar la perspectiva de la responsabilidad es fruto de haber hecho la opción por la razón. Popper indica que, cuando tomamos decisiones basándonos en la estimación de las consecuencias posibles y en la preferencia consciente por algunas de ellas, estamos reconociendo, de esa forma, “**la responsabilidad personal racional**”¹¹ y que la razón en su uso práctico configura la ética humanitaria e igualitaria de Popper.

Mas, el que Popper se tome en serio y apele a la responsabilidad, le va a llevar a dar un paso importante en el ámbito de la ética, pues, de una crítica radical a la ética “científica”, va a pasar a defender la necesidad de la ética aplicada, sobre todo, en el ámbito de las ciencias.

Popper se da cuenta de que para consolidar una sociedad abierta es preciso que cada uno de nosotros nos comprometamos responsablemente con los valores propios de cada una de las actividades que realizamos y que desarrollemos unas actitudes y hábitos acordes con esos valores y principios humanitarios. Lo esencial es que en todos y cada uno de los ámbitos (sanitario, científico, ecológico, educativo, etc.) se tengan en cuenta esas exigencias humanitarias y se midan bien las consecuencias de nuestras acciones.

2. LA NECESIDAD DE LA ÉTICA APLICADA

Popper ve la necesidad de la ética aplicada, por ello se puede mantener que conecta y estimula lo que en las últimas décadas se viene llamando el “giro aplicado”¹² de la filosofía, es decir, el retorno a los problemas y cuestiones más acuciantes que preocupan a la humanidad. Más que quedarse en divagaciones abstractas, que era lo que también Popper criticaba a la ética “científica”, hay que ocuparse de los problemas que nos afectan, que están ahí pidiendo con intensidad que los abordemos y les demos una solución.

¹⁰ AAVV, *La filosofía y los problemas actuales*, p. 140.

¹¹ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 10, &I, pp. 170-171.

¹² Para comprender este giro véase A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo, el cap. 10, el cual he tenido presente al elaborar este apartado.

Hoy se pide a la filosofía, entre otras cosas, que proporcione orientaciones para afrontar con altura humana problemas como los siguientes: los dilemas éticos en el ámbito de la medicina; los avances tecnológicos; la alteración del equilibrio ecológico; las cuestiones relacionadas con el trabajo, el consumo y la responsabilidad de las empresas; la corrupción de la política y de diversos colectivos profesionales, etc.; la lucha contra la pobreza; el problema de la paz; cómo entender la educación en una sociedad abierta y plural, etc.

La última obra publicada de Popper lleva por título *La responsabilidad de vivir* y es una muestra de la preocupación de Popper por todos estos problemas. El tema de la responsabilidad es de gran interés para él y, en definitiva, es el que le conduce a reconocer la necesidad de una “ética aplicada”. A lo largo de toda su obra, va mostrando su preocupación por conseguir que la filosofía se ocupe de los problemas que angustian y desvelan a los seres humanos.

Los doce principios morales de su “ética profesional”,¹³ en los que late con fuerza la idea de responsabilidad, son una muestra del enfoque aplicado que da a sus reflexiones en el ámbito de la ética. La conferencia “Tolerancia y responsabilidad intelectual” pronunciada en Tubinga en 1981 —donde expone esos doce principios— es una reelaboración extensa y sistemática de las ideas que aparecen dispersas en distintas obras, artículos, conferencias y, de forma especial, en una ponencia¹⁴ que preparó en 1968 para el Congreso internacional de filosofía, celebrado en Viena. Hago mención explícita de este trabajo porque su lectura puede llevarnos a entender el giro aplicado de la filosofía al que hemos aludido, basado, según Popper, en un giro aplicado de la misma ciencia.

Esta última idea es explicada por Popper, cuando manifiesta que la responsabilidad del científico en la actualidad ha cobrado importancia debido a que hoy todos los conocimientos científicos son potencialmente aplicables. Antes el científico puro no tenía más responsabilidad que cualquier otro ser humano en su empeño por buscar la verdad. Por ejemplo Maxwell, no se ocupó por la aplicación de sus ecuaciones diferenciales. Popper recuerda que en el pasado no era tan complicado, hoy en cambio, “toda ciencia puede llegar a ser ciencia aplicada”.¹⁵

Y la ciencia aplicada requiere de la ética aplicada a la hora de resolver los problemas que se le puedan presentar.

Hay que indicar que en el ámbito de la “ética aplicada” no se espera de los filósofos que elaboren “recetas” para cada uno de los problemas cotidianos —Popper siente aversión por las “recetas”— pero sí se espera que fijen unos **principios éticos** que ayuden en la toma de decisiones. Popper no es ajeno a este planteamiento y, contando con la actitud crítica, también hace su propuesta con la esperanza de que sus principios, que no tienen la pretensión de ser absolutos, ayuden a las personas en sus distintos ámbitos profesionales.

Su esperanza no fue vana. Incluso, él mismo lo pudo comprobar en un Simposio sobre su filosofía, celebrado en Viena, en la primavera de 1983, con motivo de su octogésimo aniversario. En dicho Simposio, muchos profesionales mostraron cómo orientaban los problemas en sus respectivos ámbitos de trabajo desde la perspecti-

¹³ *Vid.*, el comentario que se ha hecho en páginas anteriores a cada uno de estos principios.

¹⁴ K. Popper, “The moral responsibility of the scientist” recogida en *The Myth of the Framewok. In defence of science and rationality*, 1994, pp. 121-129.

¹⁵ *Ibid.*, p. 122.

va que Popper les brindaba. Se reunieron filósofos, médicos, periodistas, psicólogos, pedagogos, historiadores, catedráticos de ciencias políticas, biólogos, físicos y matemáticos. Y todos ellos, desde sus distintos ámbitos profesionales, expusieron cómo el planteamiento filosófico popperiano les ayudaba a enfocar los problemas específicos de su trabajo en el marco de una sociedad abierta.¹⁶

En la actualidad, dado que vivimos en sociedades pluralistas, en las que conviven distintas propuestas religiosas, filosóficas y morales, nos vemos obligados a buscar soluciones en algún terreno común a todos, puesto que los problemas urgentes que tenemos planteados exigen soluciones corresponsables. La sociedad abierta de Popper se convierte en el lugar de la discusión crítica, un **espacio común procedimental** orientado por esa moral pública de **exigencias morales compartidas** que propone.

Según Popper, la **actitud crítica**, propia de su planteamiento filosófico general, **debe extenderse** a todos los rincones de la sociedad abierta y ser asumida por cada persona en el ejercicio de su tarea. Cada tarea tiene su lógica específica pero en todas ellas se plantean problemas que “interesan a los hombres y a sus vidas”, es decir, problemas morales. Por eso Popper no duda en mantener que en las sociedades plurales y democráticas, en definitiva, abiertas, es preciso que se aborden tales problemas con seriedad y desde la orientación que brindan los principios éticos comunes.

El giro aplicado de la filosofía que lleva directamente a la ética aplicada, a una “nueva ética”, queda de manifiesto también en uno de los artículos de Popper dedicado a reflexionar sobre la ética médica, cuyo título refleja esa necesidad de extender la actitud crítica al ámbito de la medicina: “La actitud crítica en medicina: la necesidad de una nueva ética”.¹⁷

Es importante no olvidar, como señalan Adela Cortina y diego Gracia,¹⁸ que la expresión “ética aplicada” puede inducir a confusión, porque puede parecer que se trata de un saber que funciona de modo deductivo, aplicando unos principios filosóficos generales a unas situaciones particulares, es decir, se puede confundir con la casuística. Sin embargo, no es así: más bien ocurre que desde los distintos ámbitos de la vida social se han ido reclamando orientaciones a las teorías éticas y se han generado creativamente unos valores y principios específicos. A la ética aplicada corresponde diseñar el **marco de aplicación** de los diversos principios, procedimientos y valores.

Una ética aplicada, según Adela Cortina, no puede ser solamente deductiva ni únicamente inductiva, sino que ha de adoptar un procedimiento circular: ha de acudir a los distintos ámbitos de la vida social y tratar de captar en ellos los principios éticos, que se modulan de forma bien distinta según el ámbito en que nos encontremos.

Cada campo de problemas morales tiene su propia especificidad, pero también existe “una melodía común” a los distintos campos, si bien esta “melodía” se expresa en distintas versiones según el ámbito de que se trate. Construir cada ética aplicada exige adentrarse en el correspondiente ámbito e intentar captar en él su propia lógica y la modulación de los principios éticos que les sea peculiar, y esto sólo pueden hacerlo los expertos en cada campo (economistas, políticos, médicos, investigadores, etc.) en estrecha colaboración con los filósofos. La **interdisciplinarietà** es una necesidad

¹⁶ Cfr., K. Popper y K. Lorenz, *El porvenir está abierto*, véase especialmente la tercera jornada del Simposio dedicada a reflexionar sobre la sociedad abierta, pp. 135-187.

¹⁷ K. Popper, en colaboración con Neil McIntyre, “The Critical Attitude in Medicine: the Need for a New Ethics”, *British Medical Journal*, 1983, 287, pp. 1919-23.

¹⁸ Vid. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, y D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Eudema, 1989; y *Procedimientos de decisión en ética clínica*, 1991.

urgente para afrontar éticamente los problemas de la vida social. Creo que este enfoque también podría ser defendido desde el planteamiento de Popper.

La teoría ética popperiana desplegada en el marco común procedimental de la discusión crítica pretende asumir el papel de **elemento coordinador** entre los distintos ámbitos. Convirtiendo al marco de la discusión crítica, como ingrediente nuclear de la ética de Popper, en el procedimiento coordinador en los distintos campos porque el diálogo y la argumentación constituyen el **medio de coordinación** de las actividades humanas. Sin que esto entre en contradicción con la consideración de que las decisiones morales concretas son una cuestión **personal**. En definitiva, la discusión crítica pone el marco para que el sujeto responsablemente asuma la decisión contando con argumentos que puede compartir con otros, especialmente, cuando la urgencia de los problemas lo requiere.

Se puede mostrar cómo Popper inicia la reflexión ética en distintos campos. El ámbito de la medicina lo trata con especial cuidado.¹⁹ En el campo de la política también intenta modular los principios éticos. Los problemas sobre la paz,²⁰ la educación²¹ y la influencia de los mass-media también los aborda. El problema del crecimiento demográfico²² y ecológico,²³ igualmente, caen entre las redes de su reflexión. Desde su

¹⁹ K. Popper, en colaboración con Neil McIntyre, "The Critical Attitude in Medicine: the Need for a New Ethics", *British Medical Journal*, 1983, 287, pp. 1919-23; "The moral responsibility of the scientist" recogida en *The Myth of the Framework. In defence of science and rationality*, pp. 122-125.

²⁰ La reflexión sobre la paz es una constante en Popper, se pueden destacar, entre otras, las reflexiones que hace en: *Búsqueda sin término, La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 6-9; *Conjeturas y refutaciones*, & 19; "Acerca de la necesidad de la guerra", "Hacer guerras por paz", en *La responsabilidad de vivir*; "Sobre el choque cultural", "En qué cree occidente?", en *En busca de un mundo mejor; El porvenir está abierto*; "The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy"; y la Entrevista concedida al diario alemán *Die Welt* en 1990, trad. en el diario *El Independiente*, 1 de abril de 1990.

²¹ No podemos olvidar que en su juventud trabajó con niños abandonados; que más tarde fue contratado en el Instituto Pedagógico fundado en Viena para apoyar la reforma de las escuelas primaria y secundaria; que antes de escribir su primer libro fue nombrado profesor en una escuela secundaria; y que, con los años, su trabajo creativo lo compaginó con la enseñanza impartiendo clases, seminarios y conferencias; todo esto hace que en sus escritos aparezcan de forma sistemática numerosas reflexiones sobre cómo entiende la educación y cómo debería ser desde el marco de la discusión crítica, en *Búsqueda sin término* confiesa uno de sus sueños de juventud: "soñaba con fundar un día una escuela, en la que los jóvenes pudiesen aprender sin hastío y en la que fuesen estimulados a plantear problemas y a discutirlos; una escuela en la que no hubiese que escuchar respuestas no deseadas a cuestiones no planteadas; en la que no hubiera que estudiar sólo por aprobar los exámenes" (p. 54). En *La sociedad abierta y sus enemigos* se pueden encontrar varias reflexiones sobre la educación, cap. 7, 10, 11, 12, 24 y 25; *El porvenir está abierto*, recoge las comunicaciones de profesores, pedagogos y psicólogos y los comentarios de Popper a la aplicación de sus ideas en este campo; *La responsabilidad de vivir*, en el cap. 10 contiene unas reflexiones sobre la educación para la paz, en el cap. 8, expone una distinción entre el papel del político y el del maestro respecto a la educación en valores: "el político debe limitarse a luchar contra los males, en lugar de intentar combatir valores "positivos" o "superiores" como la felicidad, el maestro se encuentra, por principio, en una situación diferente. Ciertamente, no debería intentar imponer su escala de valores "superiores" a los alumnos; pero sí que debería hacer el intento de estimular su interés por esos valores" (pp. 169-170), o lo que es lo mismo, el maestro debería invitar, tal como dicen Aranguren y Adela Cortina, y no imponer; en la actualidad en el campo de la educación Popper tiene un interés especial, por ejemplo, en el *Programa de Filosofía de M. Lipman*, se pueden encontrar trabajos reconociendo su planteamiento filosófico para la didáctica de la filosofía: Philip Guin, "Reflexões sobre K. Popper e a Filosofia para crianças", en *Rev. Aprender a pensar*, nº 18, 1993, pp. 86-96; H. Perkinson, *The Possibilities of Error: An Approach to Education*, New York, David McKay Co., Inc., 1971; P. Levinson (Ed.) *In Pursuit of Truth*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1982, especialmente, H. J. Perkinson "Education and Learning from our Mistakes", pp. 126-153 y W. W. Bartley III, "Popperian Harvest", p. 272.

²² Este problema está muy vinculado al de la ecología y al de la técnica, es uno de los problemas de nuestro tiempo, el cap. 12 de *La responsabilidad de vivir* le dedica una atención especial.

²³ El problema ecológico lo aborda con cierto optimismo, enfrentándose a la tesis de los Verdes que mantienen que la técnica es la culpable del desastre ecológico, Popper confía en que será la técnica la que permita resolverlos si hay voluntad política para ello.

enfoque epistemológico trata de dar orientaciones para abordar los avances tecnológicos.²⁴ Y, para lograr todo ello, trata de adentrarse en el correspondiente ámbito adaptando al mismo su perspectiva ética. Para mostrar esto último podemos acercarnos a las reflexiones que lleva a cabo Popper en el ámbito de la ética de la medicina.

3. UN EJEMPLO: LA ÉTICA MÉDICA DESDE LA ÓPTICA POPPERIANA

Popper estudia con detenimiento los principios éticos específicos y tradicionales del ámbito de la medicina. La ética aplicada de la medicina, o ética médica se ha desarrollado en nuestra tradición a partir de los principios expresados en el “Juramento hipocrático”, un documento maravilloso, a juicio de Popper, que muestra un modo de abordar el problema de la responsabilidad en el ámbito de la medicina.

Popper no sólo ve la necesidad de reflexionar desde el punto de vista filosófico, para ver cómo se concretan los principios específicos de la ética médica —que para él deben ser una modulación de esa melodía ética común que configura a las sociedades abiertas—; sino que, incluso, apunta la necesidad de que los estudiantes de medicina y, en general todos los futuros profesionales, especialmente los científicos, reflexionen sobre la responsabilidad que ellos tendrán que asumir cuando lleguen a ser profesionales creativos. Por eso manifiesta que “puede ser de gran ayuda que los estudiantes tengan la oportunidad de discutir sobre estos problemas a lo largo de sus estudios”.²⁵

Podemos mostrar, a modo de ejemplo, algunas de las reflexiones de Popper sobre la ética médica.

En su análisis específico de esta modalidad ética, expresada en el Juramento hipocrático, Popper recuerda que éste tiene tres partes importantes, que se enuncian en las siguientes exigencias:²⁶

- 1) Todo discípulo (aprendiz) debe reconocer su obligación personal para con su profesor.
- 2) El discípulo (aprendiz) promete utilizar la tradición de su arte para conservar las normas y valores más elevados y transmitir tales normas a sus propios estudiantes.
- 3) El discípulo (aprendiz) promete que su único fin es ayudar al que sufre y que guardará silencio de lo que llegue a conocer en relación con la vida de las personas en el curso de su práctica.

Tal Juramento tiene que revisarse en el marco de la discusión crítica²⁷ procurando su mejora. Para Popper tal mejora puede darse si se invierte el orden del Juramento y se generaliza. En cuanto a la generalización, Popper estaría de acuerdo con D. Gracia,

²⁴ La opinión respecto a la tecnología como he señalado es optimista. Para comparar el modelo de la tecnología de Popper frente a otros modelos es interesante el trabajo de A. Álvarez, A. Martínez y R. Méndez, *Tecnología en Acción*, Ed. Rap, Barcelona, 1993.

²⁵ K. Popper, “The Moral Responsibility of the Scientist” en *The Myth of the Framework*, p. 122.

²⁶ Cfr., K. Popper, “The Moral Responsibility of the Scientist” in *The Myth of the Framework*, p. 122.

²⁷ Para la revisión crítica que hace Popper del Juramento hipocrático, véase K. Popper, “The moral responsibility of the scientist” recogida en *The Myth of the Framework. In defence of science and rationality*, pp. 122-125; véase también el análisis magistral del Juramento que hace D. Gracia en *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989, pp. 45-71.

quien piensa que el Juramento hipocrático no ha sido sólo el paradigma de la ética médica, sino de la ética profesional en cuanto tal,²⁸ en este sentido, Popper lo reformula y lo hace extensivo a los distintos ámbitos profesionales. En realidad, todas las ideas que aparecen en la reformulación del Juramento son las que, luego, de forma más sistemática y minuciosa, expone en los doce principios de su ética profesional.

Pero centrémonos en la inversión del orden de cada parte y en los elementos que introduce en cada una de ellas. Los puntos 1, 2 y 3 que a continuación se exponen se corresponderían con las partes 2,1 y 3 del Juramento hipocrático:

1) Sobre la responsabilidad profesional:

Este punto defiende que cada estudiante serio tiene el deber de fomentar el crecimiento del conocimiento, participando en la búsqueda de la verdad (o aproximación a la verdad). Por supuesto, Popper subraya que cada estudiante es falible, y que en eso está en pie de igualdad con los más grandes profesionales. Además, tal responsabilidad hace indispensable procurar establecer valores “superiores” (high standars) con los cuales juzgar su trabajo y, también, intentar elevar dichos valores con su esfuerzo. Recordando, a la vez, (especialmente en conexión con la aplicación de la ciencia) la finitud y la falibilidad de nuestro conocimiento y la infinitud de nuestra ignorancia. El reconocimiento del hecho de ser falible nos conduce a no tomar excesivamente en serio nuestros errores, pero nunca a rebajar nuestra exigencia al juzgar nuestro trabajo.

2) El estudiante:

Tiene que reconocer que pertenece a una tradición y a una comunidad y que, por ello, es deudor de todos aquellos que han contribuido y contribuyen en la búsqueda de la verdad. También adeuda lealtad a todos sus profesores que libre y generosamente comparten su conocimiento y entusiasmo con él. Pero —y aquí, se nota cómo Popper introduce la actitud crítica a la hora de reinterpretar el Juramento—, a la vez, tiene un deber crítico hacia otros, incluyendo a sus profesores y colegas y, especialmente, hacia sí mismo. Es muy importante que cuide su arrogancia intelectual y que no sucumba a las modas intelectuales.

3) La lealtad prioritaria:

Popper matiza que el estudiante adeuda, prioritariamente, lealtad no a su profesor ni a sus colegas sino a la humanidad, del mismo modo que el médico adeuda una lealtad predominante a sus pacientes. El estudiante debe constantemente ser consciente de que cada tipo de estudio puede producir resultados que pueden afectar a la vida de mucha gente, y debe, en todo momento, prever y proteger los resultados de su trabajo contra cualquier peligro o mala aplicación de los mismos.

De este modo, la discusión crítica permite hacer la modulación de la ética cívica común para el ámbito de la medicina, desarrollando la ética aplicada en este campo de

²⁸ Cfr., D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Eudema, 1989, Madrid, p. 71.

la sociedad. Pero esto para Popper se generaliza, dado que todas las éticas aplicadas se podrían considerar como modulaciones de la ética cívica, que contiene el conjunto de valores y principios compartidos por una sociedad abierta.

Además, la reflexión sobre la ética profesional, que Popper ve necesaria durante los años de estudio y durante toda la vida profesional, “puede despertar la conciencia moral de los profesionales” de los distintos ámbitos (médicos, educativos, periodísticos, etc.).

Introducir la actitud crítica —que es la base de la discusión racional— en el Juramento hipocrático, supone un cambio de concepción de la profesión médica. Y ese cambio es el que propone Popper al intentar consolidar el Juramento hipocrático haciendo una interpretación crítica del mismo.

Por eso considera que la ciencia médica no debería escapar a la máxima “sólo nuestros errores son instructivos”. Popper cree que si la medicina no acepta esta máxima es porque en su seno se están confundiendo dos actitudes que son antitéticas: un individualismo desenfrenado y una solidaridad negativa.²⁹

En su análisis Popper subraya que el médico es espontáneamente “individualista”, pues cree en la seguridad de su diagnóstico y siente toda interpretación diferente como un atentado a su autoridad. Pero, por otra parte, el cuerpo médico es igualmente solidario, aunque en el peor sentido del término. Sobre todo, porque esta solidaridad negativa procura encubrir las faltas cometidas por un colega e impedir que caiga el descrédito sobre el conjunto de la tribu. “Los médicos cierran filas”, afirma Popper, y no reconocen “el error” que, a su juicio, incitaría a mejorar su trabajo.

Ante esta situación invita al cuerpo médico a que adopte una “nueva ética” centrada en torno a la “actitud crítica”. Y además, considera que los médicos y los estudiantes deberían someterse a unos procesos de auditoría y de evaluación que tendrían como objetivo controlar la validez de los diagnósticos y de los tratamientos con el objetivo de mejorar sus servicios prestados.

Popper no acepta el argumento, frecuentemente invocado, que justifica el encubrimiento de los errores médicos porque su descubrimiento podría perturbar la relación de confianza que debe predominar entre el médico y el paciente.

Al contrario, la aceptación de la “posibilidad de error”, tanto por parte de los médicos como de los pacientes, permitiría restablecer una relación sana y sustituir la “confianza mística” que prevalece hoy por una “confianza mutua”.

La crítica a los abusos del “poder médico” por parte de Popper es implacable, pero al efectuar el análisis de este problema, Popper también considera que no se puede ir al extremo contrario y generar una “juridificación” de la relación terapéutica. Por eso esboza una “tercera vía” que trata de situarse a igual distancia entre la “desprotección absoluta” del paciente y la “persecución sistemática” del médico por los jueces. Esta “tercera vía” presupone el uso de la discusión crítica, interpretando desde ella los principios contenidos en el Juramento hipocrático. Este procedimiento, cargado de esos valores y principios éticos compartidos por todos los miembros de una sociedad abierta, permitirá que el médico y el paciente asuman actitudes exigentes pero de mutua comprensión.

Terminamos aquí estos apuntes de algunas de las reflexiones de Popper en el ámbito de la ética médica. Creo que se ha podido mostrar en este apartado que Popper

²⁹ Cfr., K. Popper, en colaboración con Neil McIntyre, “The Critical Attitude in Medicine: the Need for a New Ethics”, *British Medical Journal*, 1983, 287, pp. 1919-23.

sintoniza con el “giro aplicado” de la filosofía, que se ha dado en nuestros días. Esta actitud es la que le lleva a transformar su crítica negativa a la **ética “científica”**, que identifica con una discusión estéril sobre términos y conceptos morales, en una consideración positiva de la **ética aplicada**, que reflexiona sobre problemas relacionados con las distintas actividades que van a desarrollar los profesionales en el futuro.

Por todo lo dicho creo que Popper está en la línea de los que defienden³⁰ que las éticas aplicadas son la resultante de un doble movimiento: del proceso “inductivo” por el que surgen ciertos valores desde las distintas actividades sociales, y del proceso “deductivo” por el que los principios y valores comunes a una sociedad democrática (libertad, igualdad, solidaridad, tolerancia, diálogo) se aplican a las distintas dimensiones sociales. Sólo si potenciamos este doble proceso en la vida cotidiana, procurando la efectiva realización de los valores propios de cada ámbito podremos lograr una sociedad auténticamente abierta.

El avance de la bioética desde su creación en 1970 ha desarrollado conocimientos en el ámbito de la ética médica que superan las aportaciones de Popper, pero no podemos dejar de reconocer, como hacen algunos de los profesionales de la medicina, que sus ideas aplicadas a este campo han orientado la actividad profesional en una perspectiva crítica y responsable.³¹

Así nos lo confirma Alexandre Petrovic:

“No hay médico alguno que esté en posesión de la verdad ni podrá haberlo nunca; la ciencia médica no es más que la búsqueda incesante de la verdad. Debo admitir, no obstante, que el investigador de la medicina puede incurrir en el error metodológico consistente en buscar aquello que habla a favor de sus hipótesis en vez de investigar aquello que pudiera rebatirlas. Es una tentación que yo mismo he tenido en más de una ocasión. Afortunadamente tengo desde hace veinte años a “San Popper”, como dicen mis colaboradores, que no me dejan caer en la tentación.

Popper: ¡Por Dios!...

Petrovic: Por eso, todos los médicos debemos estarle agradecidos, Sir Kart.”³²

³⁰ Vid., A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10.

³¹ Vid., A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10.

³² Vid., A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 10.

EL EMPIRISMO RADICAL DE WILLIAM JAMES COMO SUPERACIÓN DEL EMPIRISMO CLÁSICO

Nieves López Agrasar

Bolseira Predoutoral de Nova Adxudicación (PGIDIT 2004)

Departamento de Lóxica e Filosofía Moral

Universidade de Santiago de Compostela

lopeznieves@gmail.com

Resumen: Uno de los representantes del pragmatismo clásico, William James, desarrolló una cosmovisión en sus últimos años denominada “empirismo radical”. Se pretende analizar las implicaciones epistemológicas y ontológicas de la asunción de tal teoría en un diálogo crítico con la tradición del empirismo clásico en la que él se inspiró.

Palabras clave: pragmatismo, empirismo radical, experiencia pura, conciencia, humanismo, holismo.

Abstract: William James is one of the most representative members of the Classic Pragmatism. He developed a *Weltanschauung* in his later years called ‘Radical Empiricism’. We try to explain the epistemological and ontological implications of his theory, and how he maintained a critical dialogue with the Modern Empiricism.

Keywords: Pragmatism, Radical Empiricism, Pure Experience, Conscience, Humanism, Holism.

0. INTRODUCCIÓN

WILLIAM James (1842-1910) es, junto con Charles S. Peirce (1839-1914), el fundador de lo que hoy es conocido como “pragmatismo americano”, concepciones diversas reunidas bajo un “aire de familia” común, que gira en torno a la aplicación de la máxima pragmática enunciada por Peirce y popularizada por James: el significado de un concepto estriba en el conjunto de sus aplicaciones prácticas.¹ Este criterio de significado configura un método de filosofía, el del pragmatismo, en donde el dualismo teoría-praxis, que recorrió la historia del pensamiento entera, deja paso a una síntesis integradora en la cual no es posible pensar una idea o concepto sin sus posibles consecuencias en la realidad. Pero el combate contra tal antítesis, conduce también a una propuesta más general que aboga por la superación de otros tantos dualismos filosóficos: racionalismo-empirismo, sujeto-objeto, mente-cuerpo, hecho-valor, y un largo etcétera, todo bajo el influjo común del evolucionismo darwinista que tanto les marcó.

Sin embargo las cosmovisiones en las que descansa el pragmatismo fueron marcadamente distintas entre unos y otros autores. Las categorías cenopitagóricas consti-

¹ Peirce, Ch. S., “How to Make Our Ideas Clear” *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.402, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1931-1958, 8 vols. Third Printing, 1979. James, W., *Pragmatism en Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, 1987, pp. 506-507. Traducción de Ramón del Castillo, *Pragmatismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 80.

tuyen la clave del pensamiento de Peirce: es posible otorgar unidad (Primeridad), a la multiplicidad real (Segundidad), con una continua mediación entre ambas (Terceridad). William James, sin embargo, defendió un “empirismo radical” que proponía como primordio una “experiencia pura” de la que estaría compuesto todo, amén de concebir las relaciones conjuntivas y disyuntivas tan reales como cualquier otra cosa.

Nos centraremos en esta cosmovisión de William James, el empirismo radical, sobre la que descansa su pragmatismo. A pesar de que las conferencias que constituirán el volumen de su *Pragmatismo* fueron pronunciadas entre finales de 1906 y principios de 1907, y que la obra *Ensayo de Empirismo Radical* no será publicado hasta 1912, dos de sus artículos nucleares “¿Existe la ‘Conciencia’?” y “Un Mundo de Experiencia Pura” ya habían visto la luz entre 1904 y 1905. De ahí que haya razones de peso para defender la relación entre su cosmovisión y el método pragmático que desarrolló.²

Precisamente este artículo intentará ahondar en su propuesta del empirismo radical, en qué medida radicaliza los postulados del empirismo clásico y en qué deriva su teoría.

1. ¿QUÉ ES EL EMPIRISMO RADICAL?

[...] Hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.

David Hume³

Se acostumbra a citar este famoso pasaje del *Tratado de la naturaleza humana* con el fin de ejemplificar el escepticismo práctico en el que, finalmente, acaba por caer el empirismo humeano. William James no está dispuesto a dar espacio al escepticismo en su formulación —es junto con el absolutismo idealista la doctrina que más férreamente se propone combatir—, y por ello pretende corregir las limitaciones que acechan al empirismo clásico, precisamente por no llevar hasta sus últimas consecuencias sus propios postulados.

Justamente la doctrina del empirismo radical de William James pretende realizar esta labor, y lo hace aceptando la segunda de las hipótesis que Hume enuncia: es po-

² William James concibió el “pragmatismo” y el “empirismo radical” como dos doctrinas separadas. Ello nos lo advierte en el prefacio a *Pragmatismo*. Sin embargo, aunque es posible aplicar el método pragmático sin adscribirse a la cosmovisión esbozada en sus *Ensayos de Empirismo Radical*, resulta difícil separar en este autor sus dos doctrinas, ya que están mutuamente enlazadas a través de la concepción de la verdad, el papel que otorga al sujeto cognoscente, y sobre todo, el rol que desempeña la experiencia en todo el proceso.

³ Hume, David: “Apéndice” al Libro I del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Madrid, 1988 (3ª edición, 1998), pp. 831-832. Traducción de Félix Duque. Subrayado en el original. James cita este pasaje en *Principios de Psicología*, FCE, México, 1994 (1ª reimp.), p. 280, pero él sólo subraya “*la mente no percibe jamás conexión real alguna*”.

sible asumir que existen conexiones reales entre los objetos distintos, y ello sin necesidad de recurrir a ninguna entidad fuera de la experiencia misma.

William James, tan esquivo a proporcionar definiciones y enunciaciones rigurosas, sin embargo, sí caracterizó de modo apropiado lo que entiende por empirismo radical.

[El empirismo radical] consta, en primer lugar, de un postulado, después de la enunciación de un hecho y, por último, de una conclusión generalizada.

El postulado dice que las únicas cosas que se debatirán entre filósofos serán cosas definibles en términos obtenidos de la experiencia [...].

La enunciación de un hecho consiste en que las relaciones entre las cosas, tanto las copulativas como las disyuntivas, son un asunto de tan particular y directa experiencia, ni más ni menos, como las cosas mismas.

La conclusión generalizada se refiere a que, por lo tanto, las partes de la experiencia se mantienen unidas entre sí por relaciones que en sí mismas son partes de la experiencia.⁴

El empirismo radical se trata de una teoría de relaciones intraexperienciales con notables consecuencias epistemológicas —obliga a una reformulación del tradicional modo de concebir las relaciones cognoscitivas sujeto-objeto—, pero también implica toda una cosmovisión que solventa el dualismo tradicional entre monismo y pluralismo, y lo hace asumiendo una ontología rica y variada. Todo esto es empirismo radical —una cosmovisión, una ontología y una epistemología—, pero la unidad con la que nosotros presentamos la doctrina de la filosofía tardía de William James no debe llevarnos a confusión. La obra *Ensayos de empirismo radical* es una compilación de artículos, y carece de la sistematicidad con la que nosotros pretendemos abordarla.

Para apreciar la doctrina del empirismo radical primero hay que adentrarse en el debate que, según el autor, separa a la filosofía entera: el que producen los racionalistas y los empiristas, ver qué es lo que recrimina James a los segundos y por qué motivo necesita radicalizar sus postulados.

Posteriormente nos adentraremos en el estudio del empirismo radical. Abordaremos la cosmovisión que implica su asunción, un monismo pluralista, o como él dice, un “universo” compatible con el “multiverso”; la ontología que asume, prestando especial atención al primordio de la “experiencia pura”; y la concepción epistemológica a la que da lugar.

2. EL DUALISMO RACIONALISMO-EMPIRISMO

Una escisión recorre la historia entera de la filosofía moderna: la que protagonizan racionalistas y empiristas. Es un choque entre distintos “temperamentos” o, si se prefiere, entre distintos “espíritus”, el “espíritu selecto”, el racionalista, y el “espíritu rudo” o empirista. Con este debate se abre la obra *Pragmatismo*, pero las conclusiones mediadoras entre las dos tendencias no sólo afectarán a esta doctrina; el empirismo radical proporcionará la cosmovisión conciliadora entre el monismo de los racionalistas, y el pluralismo de los empiristas.

⁴ James, William: “Preface”, *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*, p. 826. Traducción de Luis Rodríguez Aranda en James, W.: *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires, 1957, p. 34.

El Racionalista “significa devoto a principios abstractos y eternos”,⁵ parte del todo y explica lo particular por lo universal. William James lo caracteriza como monista (concibe el universo como un todo dotado de unidad), intelectualista e idealista (desprecia para el conocimiento las sensaciones y los datos proporcionados por los sentidos como susceptibles de conducir a engaño), religioso, optimista, partidario del libre albedrío y dogmático. Defienden un *uni*-verso acabado y entero sin posible atenuante alguno. Todo forma una conjunción absoluta, y las relaciones entre las cosas son internas, de modo que si se produce cualquier alteración arrastra a un cambio en la totalidad del universo, precisamente debido a la coimplicación de las cosas con la unidad total.

Por su parte el empirismo se caracteriza por ser “amante de los hechos en toda su cruda variedad”. Los elementos generales de tal doctrina se pueden sintetizar diciendo que es pluralista en su ontología, sensacionalista y materialista, irreligioso, pesimista con respecto al destino humano y escéptico en cuanto a su epistemología. Defiende un *multi*-verso donde las cosas están separadas distributiva y disyuntivamente, y donde las relaciones entre ellas se establecen externa y mediatamente de un modo sinequístico o continuista.

Toda la filosofía de James intenta establecer una mediación en el dualismo racionalismo-empirismo, tanto su doctrina pragmática, como su teoría del empirismo radical. Pretendía configurar una perspectiva sobre el universo en la cual la atención a los hechos experienciables no se redujese a la visión que ofrecía el positivismo decimonónico, ni a los hechos tal y como los constataba el ámbito científico, sino que fuese capaz de dar cuenta de hechos emocionales, religiosos, éticos o metafísicos con la misma validez.

El pragmatismo recupera del racionalismo la visión optimista con respecto al ser humano y a su quehacer en el mundo, además de su fe religiosa. Por otro lado mantiene del empirismo la necesidad de aferrarse a los hechos. Supone un intento por conciliar ciencia y religión, dualismo agudizado por el impacto que causó el evolucionismo darwiniano en la sociedad de finales del XIX, y que tanta influencia ejerció en estos autores.

Para hacer compatible el empirismo con la religión conviene diseñar una cosmovisión distinta al universo cerrado, finalizado y rotundo de la perspectiva racionalista. Toda la obra *Pragmatismo* está atravesada por esta preocupación: crear un universo compatible con el mundo tal y como se experimenta, una pluralidad de cosas, y un cierto monismo, que deje entrar a Dios en el universo sin que éste lo dirija todo.

El posicionamiento en la pareja monismo-pluralismo se postula como de especial interés para la filosofía de William James, pero la solución a tal dilema no la resolverá hasta que se desarrolle su teoría del empirismo radical. En esta doctrina última finiquita la incompatibilidad entre las visiones polares del universo de racionalistas y empiristas, proponiendo un monismo neutral y un pluralismo ontológico.

La filosofía de William James, gracias a una tal cosmovisión, mediará entre dos tipos de temperamentos: así, será empirista porque se atiene a los hechos, optimista, religiosa, indeterminista, y rechazará tanto el dogmatismo como el escepticismo.

⁵ James, William: *Pragmatism en Writings 1902-1910*, p. 490 (trad. p. 59).

3. DEL EMPIRISMO CLÁSICO AL EMPIRISMO RADICAL

A pesar de que William James se propone catalizar los esfuerzos dirigidos a conseguir una mediación adecuada en el dualismo racionalismo-empirismo, lo cierto es que siempre se sintió más próximo a esta última tradición de pensamiento. Ya muy tempranamente señalaba

Me siento feliz de poder decir que fueron los filósofos de habla inglesa los primeros en introducir la costumbre de interpretar el significado de los conceptos preguntándose la diferencia que pueden acarrear para la vida. [...] fueron ellos, no Kant, quienes introdujeron el “método crítico” en la filosofía, el único método apto para hacer de la filosofía un estudio digno de hombre serios.⁶

Es ésta una gran diferencia con respecto al pragmatismo de Charles Peirce, que siempre se sintió deudor del pensamiento kantiano, aunque no aceptaba “la cosa en sí”.

Los postulados que William James acepta del empirismo anglosajón son:

1. De Hume asume una hipótesis que el propio pensador escocés renuncia a desarrollar, es decir, que nuestras percepciones puedan tener un sujeto de inhesión simple e individual o que la mente perciba alguna conexión real entre dichas percepciones distintas. Quizás todo el empirismo radical no sea más que un corolario de estas intuiciones humeanas. James sí piensa que es compatible ser empirista y defender dichos postulados: el sujeto de inhesión será en su doctrina la “experiencia pura”; las conexiones vendrán de la mano de las relaciones intraexperienciales a las que se reconoce el carácter de ser reales.

2. De Locke recoge la noción de “idea”, por cuanto en aquel significa indistintamente cosa y pensamiento.

3. De Berkeley toma dos principios. El primero, que no es posible asumir el dualismo sujeto-objeto porque “*esse est percipi*”. El segundo, que lo que el sentido común califica como realidades coincide con lo que los filósofos consideran ideas, y por lo tanto no procede la distinción.

James se siente próximo a esta doctrina, y recoge las intuiciones primeras de estos autores empiristas sin embargo, también muy pronto les reprochó el hecho de que no llevaran hasta sus últimas consecuencias sus postulados. De esta falta de coherencia entre las premisas y las conclusiones alcanzadas por los pensadores empiristas resulta una visión pluralista del mundo, sin reconocimiento de conexión alguna entre las partes.

Por eso James considera que al empirismo se le debe añadir el epíteto “radical”. Efectivamente su empirismo es radical por dos razones. En primer lugar porque va a la raíz del empirismo, es decir, a la noción de “experiencia”, considerando que en ella se encuentra todo lo que se debe tener en cuenta. Parafraseando el lema fenomenológico, se trata de una “vuelta a la experiencia misma”. En segundo lugar, es radical porque lleva hasta sus últimas consecuencias los postulados empiristas.

El empirismo radical se diferencia del empirismo clásico en que:

⁶ James, William: “Philosophical Conceptions and Practical Results” en *Writings 1878-1899*, The Library of America, New York, 1992, pp. 1094-1095. Traducción en Kurtz, Paul (ed.), *Filosofía norteamericana en el siglo veinte. Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico*, FCE, México, 1972, pp. 126-127.

1. No admite en su construcción ningún elemento que no sea experimentado directamente, pero tampoco rechaza ningún elemento que sea objeto de experiencia directa. La gama de elementos susceptibles de experimentación se abre allende los objetos captables por impresiones sensibles, o los hechos fácticos de las ciencias naturales.

2. Establece que las relaciones entre cosas no pueden ser puramente disyuntivas o atómicas porque las propias relaciones son experienciables y, por lo tanto, reales. Frente a la disyunción, el empirismo radical predica las relaciones conjuntivas.

3. Postula una materia primordial del mundo, la “experiencia pura”, de la que estarían compuestas todas las cosas. Si a ello sumamos el papel protagonista que juegan las relaciones conjuntivas en su propuesta, tenemos los elementos que le permiten interceder entre la cosmovisión racionalista, el monismo absoluto, y la adoptada por los empiristas, el pluralismo atómico, con una propuesta mediadora. La cosmovisión del empirismo radical propone un monismo pluralista, pues reconoce la discontinuidad-en-la-continuidad de la experiencia, y siempre sin salir de la propia experiencia. El mundo así concebido es plástico, abierto, un lugar donde el ser humano puede desenvolver sus tareas y tiene aún algo por hacer.

4. El empirismo clásico basaba su teoría del conocimiento en una escisión entre los dos polos de la relación cognoscitiva: sujeto y objetos mundanos. Tuvo que ser Kant, despertado por Hume del sueño dogmático, el que reuniese sintéticamente las dos tradiciones epistemológicas de la modernidad, racionalismo y empirismo, otorgando al sujeto conocedor el papel activo que no tenía en épocas pretéritas, dando un giro en la filosofía semejante al que Copérnico produjo en los cielos. William James, a pesar de las críticas a Kant, no deja de seguir su estela, radicalizando la tesis de un sujeto actuante y voluntarioso, más próximo a las filosofías de la voluntad postkantianas, que al mismo Kant. Parece reprocharles a los empiristas primitivos el hecho de que asumieran acríticamente la escisión materia-mente, al modo cartesiano. Pero la relación cognoscitiva en James ya no puede ser fruto de bipolarización en la díada sujeto-objeto, sino que su empirismo radical subsumirá esos dos polos dentro de la experiencia misma.

5. La concepción de la experiencia para el empirismo clásico se sustentaba en un análisis retrospectivo de la experiencia originaria que causaba la idea o creencia. El empirismo radical, como el pragmatismo, propone un análisis proyectivo, donde las ideas son causas posibles de experiencias futuras. Se pone el acento en un futuro abierto y plástico, en donde el ser humano tiene que obrar e interactuar, frente a los que incidían en un pasado sustentado en una realidad concluida y acabada.

6. En esta doctrina sí hay espacio para Dios, pero ya no concebido de modo racionalista —como una “realidad de realidades”—, sino como una parte más de la experiencia.

4. LA DOCTRINA DEL EMPIRISMO RADICAL

La doctrina del empirismo radical, aceptando la discontinuidad y la continuidad de los objetos en la experiencia tal y como aparecen, se convierte en una “teoría general sobre la experiencia” o en una “teoría general sobre la realidad”.

El término “empirismo radical” no era nuevo en la obra de James. Ya había aparecido en el prefacio a la obra *La voluntad de creer*, 1897, aunque sin la complejidad que adquirirá años después. Por “empirismo” entendía en aquella obra que las con-

clusiones más sólidas referentes a cuestiones de hecho deben tomarse como hipótesis sujetas a modificación en el curso de la experiencia futura; por “radical” que la propia doctrina monista debía tomarse como una hipótesis. La doctrina del empirismo radical, elaborada durante los últimos años de vida, poco tiene que ver con esta idea primigenia. James desarrolló el empirismo radical hasta constituir una auténtica teoría que aborda la estructura de la realidad misma.

Podemos distinguir dentro de tal doctrina tardía del empirismo radical tanto una cosmovisión, como unas implicaciones epistemológicas que se deducen de aceptar una tal visión sobre el universo.

4.1. *La cosmovisión del empirismo radical: el monismo pluralista o monismo neutral*

El empirismo radical es considerado por el propio James explícitamente como una “*Weltanschauung*” o cosmovisión. Esta visión del mundo intenta resolver una de las más importantes divisiones que afectan a la filosofía, i.e., la que se produce entre los que defienden una perspectiva monista y los que piensan en el mundo en términos pluralistas.

El resultado es un “monismo pluralista”, o en expresión bien certera de Russell, un “monismo neutral”. ¿Cómo concilia James doctrinas aparentemente tan opuestas? Lo hace mediante tres elementos que componen el núcleo de su empirismo radical.

1. Partiendo de la experiencia, y sin excluir ningún elemento que se experimente directamente.

2. Considerando las relaciones intraexperienciales objeto de la misma experiencia, y siendo dichas relaciones una parte de la misma realidad como lo son los propios hechos.

3. Postulando una sustancia primordial, la denominada “experiencia pura” que, en sí misma, no es ni material ni mental, y que lo compone todo. A tal sustancia va pareja en la argumentación del filósofo la negación de la conciencia como entidad, el destierro de la conciencia del *status* de los primeros principios. La conciencia no es un ente, sino una función, la función de conocer. El problema es el de cómo explicar el conocimiento ahora. Es en este contexto en el que surge la tesis del primordio de la “experiencia pura”.

Mi tesis es que si partimos de la suposición de que no hay más que una materia primordial en el mundo, de la que todas las cosas están compuestas, y si a esa materia la llamamos “experiencia pura”, el conocer se explica fácilmente como una especie particular de relación de uno a otro, en la que pueden intervenir partes o porciones de experiencia pura. La relación en sí misma es una parte de experiencia pura; uno de sus “términos” se convierte en el sujeto o portador del conocimiento, es decir, el cognoscente, y el otro, en el objeto conocido.⁷

La dificultad para explicar la relación del conocimiento se diluye al existir una estofa de la que todos los elementos mundanos estarían compuestos. Ahora el conocer se explica como una especie particular de relación de uno a otro, en la cual pueden participar porciones de experiencia pura. Es decir, el concepto de “experiencia pura”

⁷ James, W., *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, 1996, p. 4. Traducción en Kurtz, Paul (ed.), p. 155.

representa el hecho de que la misma cosa pueda ser vista desde perspectivas distintas sin dejar de ser la misma, el objeto se escorza. El perspectivismo pragmático que nos permite ver el objeto desde distintos puntos de vista radica en esta presunción; la cosa está presente en cada contexto en su totalidad lo que no da pretexto para hablar de conciencia, por un lado, y realidad externa, por otro.

Sin embargo la “experiencia pura” en sí misma no puede ser conocida, es la base sobre la que tiene lugar el conocimiento. Sólo los sujetos humanos que no poseen lenguaje pueden aprehenderla, o mejor dicho, sentirla. El resto accedemos al mundo categorizado y no sólo al *eso* originario precategorial.

Frente a la concepción dualista de la experiencia, el empirismo radical propone una experiencia concebida monísticamente, donde la separación de contenido y conciencia se hace por vía de adición. La experiencia es, a su vez, objetiva y subjetiva dentro de las relaciones internas de esa experiencia y, por lo tanto, éstas pueden ser susceptibles de verificación.

Obsérvese que la tal noción de “experiencia pura” es puramente epistémica, unida íntimamente a solventar los problemas de conocimiento. Se define como un puro *eso* (“*that*”), el ámbito instantáneo del presente, un flujo inmediato de la vida, o una experiencia caótica que suscita cuestiones, pero que no se compromete *ab initio* ontológicamente. Al no ser ni mental, ni material, la noción de “experiencia pura” otorga al conjunto de su cosmovisión una unidad que ya no es la del monismo idealista ni la del monismo material, rechazando de modo tajante la propuesta de las doctrinas dualistas.

Este monismo se puede considerar neutral, por cuanto la realidad primera que se postula es de tal naturaleza. El monismo que James asume no compromete su ontología de la realidad, y por lo tanto es posible conciliar el monismo puramente epistemológico con un pluralismo ontológico o metafísico como el que desenvuelve en *Pragmatismo*.

En *Pragmatismo* y en *Un universo pluralista* se defendía la necesidad de poder concebir el mundo del modo plural en el que se nos presenta, pero allí mismo se consideraba la hipótesis monista válida como tal. Hay que esperar, sin embargo, a la formulación de la doctrina del empirismo radical y a la enunciación del primordio de la experiencia pura para poder conciliar finalmente el monismo sin comprometer el pluralismo mundano. Pero no hay que olvidar que el paso es justamente el contrario. Primero se postula el monismo epistemológico de la experiencia, en los artículos de 1904 y 1905 “¿Existe la ‘Conciencia’?” y “Un mundo de experiencia pura”, y luego va al pluralismo de la realidad en *Pragmatismo*. Este orden cronológico es un apoyo más a nuestra tesis de que es la doctrina del empirismo radical la que provee las bases para su análisis pragmático de las realidades de nuestro mundo del sentido común, y que el método pragmático y su cosmovisión son difícilmente deslindables.

4.2. La epistemología del empirismo radical

La adopción de la cosmovisión del empirismo radical conlleva toda una serie de consecuencias epistemológicas:

1. La negación de los dualismos clásicos.

1.1. *El dualismo conocedor-conocido, sujeto-objeto o pensamiento-cosa.* James se enfrenta a toda una tradición filosófica según la cual el sujeto y el objeto son entida-

des distintas y discontinuas, incluso opuestas. Tres teorías sintetizan el modo en que se abordó el problema históricamente.

1. La teoría representativa establece como eslabón entre sujeto y objeto una representación o imagen mental.

2. Las teorías del sentido común, sin embargo, renuncian a introducir intervalos intermedios entre los dos, y recurren a la autotranscendentalidad para explicar la relación sujeto-objeto.

3. Las teorías trascendentalistas, por su parte, insertan a conocedores no finitos, tales como absolutos, para explicar la relación cognoscitiva.

James niega que haya tal duplicado experiencial, y por lo tanto que no exista conexión alguna entre sujeto y objeto. Muy al contrario, sujeto y objeto están compuestos de la misma materia primordial, la “experiencia pura” y por lo tanto, por conocimiento se entiende las relaciones que se puedan establecer entre dichas partes de la experiencia pura que, dependiendo del contexto, unas veces figurarán como sujeto, otras como objeto, o incluso “pueden figurar en ambos grupos o contextos simultáneamente”.⁸

1.1 *El dualismo hecho-valor.* Uno de los aspectos más interesantes de la propuesta del empirismo radical es que consigue diluir el dualismo más enraizado en la historia de la filosofía; aquel que mantiene la diferencia entre hecho y valor, el hecho como susceptible de captación objetiva, el valor como meramente subjetivo.⁹

James no cree posible mantener la separación entre objetivo y subjetivo si se acepta la hipótesis de un primordio originario tal como la “experiencia pura”. Efectivamente la experiencia no es ni subjetiva ni objetiva, sino subjetiva y objetiva al mismo tiempo.

Las experiencias afectivas o emocionales tampoco son consideradas así desde el principio, sino luego de la clasificación como tales, una vez que intercede la conceptualización humana mediada por los intereses. Por eso no es posible considerar a una experiencia como objetiva y subjetiva, pues éstas son calificaciones posteriores, cuando pretendemos reorganizar mediante conceptos lingüísticos el caos de sensaciones primarias. La tal experiencia es a la vez subjetiva y objetiva inseparablemente, y tal dualismo se convierte en “verificable y concreto”.

La ambigüedad de los hechos emocionales precisamente demuestra su enraizamiento en una experiencia neutra y, de este modo, unas veces pueden ser clasificados como sentimientos, pero otras como realidades físicas, dependiendo del contexto en el que la relación cognoscitiva sujeto-objeto tenga lugar.

En *Principios de Psicología* James ya había demostrado, con una teoría de las emociones hoy famosa, que los sentimientos no son afecciones puramente mentales, sino que son también corporales y por tanto físicas. Si ello es así, y la experiencia emocional es susceptible de constatación empírica, no puede ser considerada subjetiva. Éste fue el primer paso contra el binomio valor-subjetivo. El segundo vendrá de la mano del empirismo radical con su primordio de la “experiencia pura”.

⁸ James, W., *Essays in Radical Empiricism*, p. 10. Traducción en Kurtz, Paul (ed.), p. 157.

⁹ Para Hilary Putnam es este un punto de especial interés en la propuesta de William James: “Si las concesiones de James despertaron aversión, tanto durante su vida como después de su muerte, del mismo modo atrajeron siempre a sus seguidores. Y si se me permite arriesgar una conjetura, una de las fuentes de tal atracción es, ni más ni menos, la faceta que mostré de la concepción del mundo de James: la interdependencia entre imagen del hecho, teoría, valor e interpretación. Para algunos de nosotros, especialmente para los que poseemos lo que James llamaría un “temperamento” pragmático, esta imagen parece más *realista* que la ofrecida por aquellos que tratan de convencernos de que los habituales dualismos *deben* ser justos.” Putnam, Hilary, *Pragmatism. An Open Question*, Blackwell, Oxford, Cambridge (Mass.), 1995.

Con estos dos pasos se consigue romper otra barrera más: la que la tradición estableció entre las ciencias naturales, aquellas susceptibles de captación objetiva en el conocimiento, y las denominadas ciencias humanas, aquellas en las que la aprehensión de su objeto está siempre mediada por la subjetividad. Para James, sin embargo, “nosotros descubrimos la belleza del mismo modo que descubrimos las propiedades físicas de las cosas” y, por lo tanto, no se puede mantener tal distinción.

Es claro que negando los dualismos hecho-valor y subjetivo-objetivo como originarios, cae también la triple clasificación de objetos en que la filosofía se dividía: esto es, lo Bueno para la Ética, la Belleza para la Estética, y la Verdad para la Teoría del Conocimiento. Se recupera una y la misma filosofía con un mismo objeto. Es posible la Verdad en la estética y la ética, y es posible una captación objetiva-subjetiva del objeto.

Sin embargo, para conectar estos objetos es necesario reformular la concepción tradicional de verdad. Y en este sentido cumple un papel decisivo la concepción de la verdad pragmática —formulada en *Pragmatismo*—, donde la verdad pasa a estar ineludiblemente unida a lo bueno (“good”), rompiendo la barrera que se establecía entre Ética y Conocimiento.

2. *La conciencia pierde su carácter de entidad para convertirse en una función.* El provocador artículo con el que se abre la obra *Ensayos de Empirismo Radical*, “¿Existe la Conciencia?”, no deja lugar a dudas de las intenciones revolucionarias con que el filósofo pretendía adentrarse en la relación cognoscitiva.

Ya no es posible sostener, como defiende la tradición, que la conciencia es una entidad; James sospecha que sus defensores se aferran a ella como en otro tiempo lo hicieron al alma. Con todo no es intención del autor negar que exista la conciencia, existe pero no como ente, sino como función del conocer.

3. *El humanismo jamesiano.* Un universo plástico, abierto, pendiente de las determinaciones que el ser humano le dé, exige un papel importante de los individuos en la conformación de la realidad; este es el sentido en que nosotros hablamos de humanismo en James, tal y como él lo desarrolla en su obra *Pragmatismo*. Con ello queremos mentar el papel protagonista que tiene el individuo en la relación del conocimiento.

Frente al empirismo clásico que consideraba que los seres humanos “no son sino un haz o colección de percepciones diferentes [...] en perpetuo flujo y movimiento”,¹⁰ el empirismo radical de James lo lleva a poder asumir que sí hay unidad dentro de las experiencias perceptuales del individuo. Se da, según él, una “transición co-consciente” (“*the co-conscious transition*”)¹¹ por la cual una experiencia pasa a otra si pertenecen a la misma persona. Las relaciones conjuntivas del empirismo radical también afectan pues al yo, dotándolo de una unidad que le negaba el empirismo clásico, pero sin necesidad de erigir la conciencia como entidad con una realidad distinta a la del resto de objetos mundanos, tal y como hacía la tradición racionalista.

La influencia de las propuestas de F. C. S. Schiller y J. Dewey harán mella en la suya, hasta el punto de que el propio James consideró el denominar a su doctrina pragmática exclusivamente “humanismo”, en vez de “pragmatismo”. En todo caso, la

¹⁰ Hume, David, *op. cit.*, p. 356.

¹¹ James, W., *Essays in Radical Empiricism*, p. 47.

relevancia de esta doctrina está íntimamente vinculada a la concepción de la verdad que él defendía, y es difícil separarla de ella.

El humanismo pragmático dota al ser humano de un papel protagonista como agente en el proceso cognoscitivo. También implica un nuevo modo de concebir la verdad, ahora sí, en construcción, lidiando las ideas y creencias humanas con la resistencia que opone la realidad.

4. *La concepción de la verdad.* William James imprime un salto cualitativo en el pragmatismo al aplicar la máxima pragmática a la clarificación de una noción metafísica como es el concepto de verdad. Para Peirce tal noción no es susceptible de constatación empírica; para James, es claro que el concepto de verdad es relacional, une conceptos y realidad, y determina qué conceptos son más útiles que otros, por lo que está inmerso en la experiencia. La verdad que defiende ya no es aquella escrita con mayúsculas de la tradición. Es dúctil, y fluye, como la propia experiencia de la que forma parte. Sólo así es posible entender su concepción de la verdad como satisfacción, que no es un “todo vale”, ni tan subjetivista como sus críticos denunciaron, pues la realidad ejerce una resistencia ante creencias o ideas falsas. Es más bien un intento de poner el acento en el papel activo que el sujeto desempeña en la relación cognoscitiva, y una denuncia de la verdad defendida al modo del idealismo, única y dada. La verdad jamesiana otorga protagonismo a todos los individuos, y no sólo a los pertenecientes a la comunidad científica, al modo de Peirce. Es en la propia experiencia donde confluyen las perspectivas de unos y otros actores con respecto al objeto, y es ella la que determina la más adecuada, desterrando a las otras, dentro de la interacción creencia-acción que presupone el pragmatismo. Por eso es el de William James el pragmatismo más radical, al llevar hasta sus últimas consecuencias el método pragmático.

5. *El realismo natural.* La epistemología de James es realista. Él mismo lo afirma en numerosos pasajes de su producción.¹² Su insistencia se debe a que muchos críticos no entendieron bien el papel protagonista que el sujeto humano cobraba en su pensamiento como agente activo en la relación del conocimiento, y por ello fue acusado de relativista. Pero lo cierto es que el sujeto es sólo una parte de una relación de conocimiento más compleja, donde la realidad juega un papel de resistencia contra las lecturas subjetivistas.¹³ Por eso James no duda en afirmar la realidad desde el principio como lo hacen sus propios críticos.

La diferencia entre sus críticos y él no va a residir en ser o no realistas —ambos lo son—, sino en qué concepción de realidad manejen. James se va a negar a admitir una Realidad con mayúsculas, —como la que defendía el realismo absoluto—, cerrada, configurada, y en la que el ser humano sólo pueda asentir, ya que no admite modificación.

Él se va a definir como un “realista natural”. Es un ataque no sólo contra el realismo absoluto, también contra el idealismo de la escuela empirista inglesa, que con-

¹² Nos lo dice en *Pragmatismo* y en *El significado de la verdad*.

¹³ “Todas nuestras verdades son creencias sobre la “Realidad” y en cualquier creencia particular, la realidad actúa como algo independiente, como una cosa *encontrada*, como una cosa no manufacturada. [...] “La realidad” es, en general, aquello que las verdades han de tener en cuenta” James, W., *Pragmatism*, p. 593 (trad. p. 197).

cebía las ideas como discontinuas, y por lo tanto no consideraba la posibilidad de co-determinidad entre mentes diferentes.

El realismo natural de James permite reconocer que existen objetos externos con independencia del propio sujeto humano, —en esto coincide con el resto de realistas—, y postula que la percepción se relaciona con objetos y acontecimientos del exterior, y no con datos sensoriales privados. Gracias a su teoría de la percepción salva el solipismo en el que caían las doctrinas idealistas como la de Berkeley, pero sin necesidad de negar el carácter activo que el sujeto humano tiene en la relación cognoscitiva tal y como hacía el realismo absolutista.

6. *El holismo*. Los dualismos que la tradición seguía manteniendo (pensamiento-cosa, hecho-valor, objetivo-subjetivo, conocedor-conocido) quedan diluidos dentro de una “experiencia pura” que en sí, no es ni mental ni física, ni objetiva ni subjetiva, ni afectiva ni un puro hecho. La concepción epistémica del empirismo radical, postulando el primordio de una experiencia neutral, otorga al conjunto de la propuesta jamesiana una perspectiva holista que resuelve los intrincados dualismos que la filosofía articulaba en compartimentos estancos. Es esta perspectiva holista una de las grandes contribuciones del empirismo radical, desde nuestro punto de vista.

CONCLUSIÓN

La propuesta del “empirismo radical” de Wiliam James se postula como una superación del empirismo clásico, al llevar hasta sus últimas consecuencias las premisas de aquellos. Sin embargo, no comete ninguno de los dos dogmas que Quine denunciara en su famoso artículo como propios de la tradición empirista,¹⁴ esto es, no sostiene la distinción verdades analíticas-verdades sintéticas al defender una concepción holista del conocimiento, ni la tesis reductivista del principio de verificación, convirtiéndose en una propuesta que toma la experiencia como primordial, sin hacerlo de un modo dogmático.

BIBLIOGRAFÍA

- DEWEY, John, *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. Traducción de Ángel Manuel Faerna.
- FAERNA, Ángel, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Fernando, “El monismo epistemológico no reduccionista de William James: la noción de ‘experiencia pura’” en *Ágora*, vol. 21, Núm. 2, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela, 2003.
- HUME, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Madrid, 1988 (3ª edición, 1998).
- JAMES, William, *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires, 1957. Traducción de Luís Rodríguez Aranda.
- JAMES, William, *Essays in Radical Empiricism*, University of Nebraska Press, 1996. JAMES, William, *Pragmatismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. Traducción de Ramón del Castillo.
- JAMES, William, *Principios de Psicología*, FCE, México, 1989 (1ª reimp., 1994). Traducción de Agustín de Bárcena.
- JAMES, William, *The Principles of Psychology*, Encyclopaedia Britannica Inc., Chicago, 1952. Twenty-sixth printing, 1984.

¹⁴ Quine, W. V., “Two Dogmas of Empiricism”, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953.

- JAMES, William, *Writings 1878-1899*, The Library of America, New York, 1984.
- JAMES, William, *Writings 1902-1910*, The Library of America, New York, 1987.
- KURTZ, Paul (ed.), *Filosofía norteamericana en el siglo veinte. Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico*, FCE, México, 1972. Traducción de F. J. Pérez.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980. Traducción de M^a Esmeralda García.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1931-1958, 8 vols. Third Printing, 1979.
- PÉREZ DE TUDELA, J., *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001.
- PUTNAM, Hilary, *Pragmatism. An Open Question*, Blackwell, Oxford, Cambridge (Mass.), 1995 (publicado originalmente en italiano como *Il Pragmatismo: Una Questione Aperta*, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1992).
- PUTNAM, Ruth A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, 1997.
- QUINE, W. V., "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953.
- RUSSELL, Bertrand, *Ensayos filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1968. Traducción de Juan Ramón Capella.

LA FRAGILIDAD DE LA CUASI-MEMORIA

José Óscar Benito Vicente

Jose.O.Benito@uv.es

Abstract: The concept of quasi-memory plays a discreet —but crucial— role in the problem of personal identity: modern defenders of the Psychological Continuity Criterion assume that this concept permits to avoid the circularity objection, originally brought against Locke by Bishop Butler. While memory can presuppose personal identity, one can define a more general concept of quasi-memory, which is in all other respects identical with our ordinary concept of memory, but free of the accusation of circularity. However, the concept of quasi-memory is not an unproblematic one: the aim of this paper is to point out some objections to the concept of quasi-memory, and show the dangerous fragility of the cornerstone of psychological criteria of personal identity.

Keywords: personal identity, quasi-memory, Parfit.

La memoria es invadida constantemente por la imaginación y el ensueño, y puesto que existe la tentación de creer en lo imaginario, acabamos por hacer una verdad de nuestro invento.

Luis Buñuel, *Mi último suspiro*

1. INTRODUCCIÓN: EL ARGUMENTO DE LA CUASI-MEMORIA

Es comúnmente aceptado que uno de los principales puntos de inflexión en la historia del problema de la identidad personal lo constituye la publicación, en 1970, del artículo de Sydney Shoemaker “Persons and their Pasts”.¹ La relevancia de dicho artículo queda puesta de manifiesto en el siguiente dato: en él se ofrecía, tras más de doscientos años, una posible solución a la objeción de circularidad que Butler imputara al criterio psicológico de identidad personal de Locke. Para Locke, el de persona era el concepto de “un ser pensante, inteligente, dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante, en diferentes tiempos y lugares”.² Así, supuestas la racionalidad y la autoconciencia, la memoria, “el poder considerarse a sí mismo como el mismo [...] en diferentes tiempos y lugares” era ofrecida como condición necesaria y suficiente de la identidad personal. Sin embargo, la

¹ Shoemaker, S.: “Persons and their Pasts”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, núm. 4, octubre 1970.

² Locke, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*; México, FCE, 1956; libro II, cap. XXVII, §9, p. 318.

antigua objeción del obispo Butler —a saber, que la facultad de la memoria no podía *constituir* la identidad personal ya que necesariamente la *presuponía*— se había convertido en un impedimento prácticamente insuperable para el establecimiento de un criterio constitutivo de identidad personal de carácter psicológico. Y es que la condena de circularidad viciosa dictada por Butler al criterio de Locke se hacía extensiva a cualquier intento de dar cuenta de la particular identidad de las personas que, haciendo uso de los presupuestos de las modernas teorías de la mente (y en particular, del funcionalismo), pretendiera preservar el espíritu de la propuesta lockeana.

El argumento de la cuasi-memoria (en adelante, q-memoria), que Shoemaker planteaba en el citado artículo, permitía eludir la objeción de Butler, y tuvo como consecuencia la revitalización y posterior evolución del problema; de hecho, el análisis de la identidad personal en términos psicológicos se convirtió en predominante en los círculos analíticos, hasta el punto de llegarse a establecer lo que algunos autores no han dudado en calificar como “paradigma neo-lockeano”.³

El argumento de la q-memoria se podría resumir del siguiente modo: una persona X puede decir que cuasi-recuerda haber estado realizando una acción, o tenido una experiencia en el pasado (que puede, o puede no haber sido una acción o experiencia de X) si se cumple que:

- (1) X está, en el presente, en un estado similar al que tendría si recordara el evento.
- (2) Una persona Y (igual o no a X), en el pasado, presenció o realizó dicho evento.
- (3) Existe una conexión causal⁴ entre el estado mental de Y en el momento en que se produjo dicho evento y el estado mental de X, en el presente.

Esta definición tiene, para Shoemaker, una serie de virtudes. En primer lugar, permite que la memoria pueda ser definida en términos de q-memoria, como un caso especial de esta: el caso en el que $X=Y$. Es decir, toda memoria sería, a fortiori, q-memoria. Simultáneamente, la definición deja un espacio lógico a cuasi-recuerdos que no sean recuerdos, y evita una identificación conceptualmente necesaria entre el sujeto que experimenta y el que recuerda. Todo esto permite definir la noción de identidad personal en términos de q-recuerdos evitando la circularidad viciosa: si es lógicamente posible q-recordar experiencias que uno mismo no ha tenido, será también posible que uno tenga el q-recuerdo de una experiencia pasada sin que sepa si es o no un recuerdo. Y por tanto, dado que la q-memoria no presupone identidad, podría, sin circularidad, constituirse.

El argumento de la q-memoria de Shoemaker sería, posteriormente, adoptado y modificado por Derek Parfit,⁵ y la formulación que de él hace en su libro *Reasons and*

³ Véase Slors, M: *The Diachronic Mind*, Kluwer, Dordrecht, 2001; cap. 2. Los exponentes más destacados del “paradigma neo-lockeano” serían Shoemaker, Perry, Lewis, Nozick, Noonan y Parfit

⁴ Aunque no podemos abordar aquí con detalle los problemas que se derivan de la caracterización de lo que sería una cadena causal *adecuada*, señalaremos que, para Shoemaker, esta no sólo debería ser espacio-temporalmente continua, sino también tan parecida como fuera posible a las cadenas causales responsables de la memoria ordinaria, siendo, sin embargo, compatible con el hecho de que pudiera conectar estados mentales pertenecientes a personas diferentes. A esta clase de cadenas causales Shoemaker las denomina “cadenas causales de tipo M”.

⁵ En “Personal Identity” *The Philosophical Review*, 80, 1971; pp. 3-27; y posteriormente en *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984; p. 220.

Persons,⁶ considerada habitualmente “canónica” a la hora de definir la q-memoria, constituye una de las piedras angulares del paradigma neo-lockeano. La razón es clara: sin una facultad como la de la q-memoria, que permita eludir la carga de circularidad denunciada por Butler, cualquier intento de dar cuenta de la identidad personal mediante un criterio psicológico parece condenado de antemano al fracaso. El propósito de mi comunicación será señalar algunas de las objeciones a las que se enfrentan los defensores de la facultad de la q-memoria, limitándome a tres grandes frentes.

II. LA “OBJECCIÓN SIMPLE”

En primer lugar, consideraré la “objección simple” enunciada por Oderberg.⁷ Según este, el intento de obtener un criterio de identidad personal no circular apoyándose en esta definición oculta una incoherencia básica: si sólo fuera posible q-recordar las propias experiencias pasadas, la q-memoria no se distinguiría en nada de la memoria, mientras que, si fuera posible q-recordar las experiencias de *otra persona*, entonces el criterio psicológico de la identidad personal sería *obviamente* falso. Para Oderberg, “este criterio difícilmente constituiría una condición necesaria y suficiente de identidad personal si se construye a partir de un concepto como el de q-memoria, que permite relacionar personas *numéricamente diferentes*”.⁸

Para Parfit, las acusaciones de circularidad a la definición de q-memoria tienen su origen en un malentendido: podría parecer que la expresión “*mi* recuerdo aparente de estar teniendo *una* experiencia” es equivalente a “un recuerdo aparente de *mi* estar teniendo una experiencia”, y de ahí se seguiría que el defensor de la q-memoria debería explicar cómo podría yo recordar “*mi* estar teniendo las experiencias de *otras* personas”. El malentendido consiste, para Parfit, en asumir que una parte de lo que me parece recordar en una experiencia es el hecho de que yo, la persona que ahora cree recordar algo, sea la misma que entonces tuvo la experiencia. Es decir, la maniobra sería efectivamente circular si la noción de identidad entre la persona que vivió la experiencia y la que ahora recuerda formara parte del *contenido* de ese recuerdo aparente. Pero, en realidad, esto no forma parte del contenido del q-recuerdo: sólo es algo que naturalmente asumo porque, de hecho, no tengo q-recuerdos de las experiencias de otras personas.

Así, aunque el concepto de memoria implica, conceptualmente, la identidad entre la persona que tuvo la experiencia y la que tiene el recuerdo, esto no ocurre con el concepto de q-memoria; en él no se presupone la identidad, y por ello el establecimiento de un criterio de identidad basado en dicho concepto no sería circular. Ciertamente, la

⁶ En él, Parfit define la q-memoria del siguiente modo: “Tengo una q-memoria adecuada de una experiencia pasada si:

(1) Me parece que recuerdo haber estado teniendo una experiencia.

(2) Alguien tuvo esta experiencia.

(3) Mi recuerdo aparente es causalmente dependiente, *del modo correcto* (*in the right kind of way*), de esa experiencia pasada”.

La diferencia entre esta formulación y la de Shoemaker puede parecer insignificante; no lo es, sin embargo, cuando, cuarenta páginas más tarde, Parfit especifica que “en una teoría sobre lo que importa, el tipo correcto de causa podría ser *cualquier* causa” (*op. cit.*, p. 262; la cursiva es mía). Las consecuencias de esa pequeña variación en la definición de q-memoria son importantes, pero su análisis excede los objetivos de esta comunicación.

⁷ Oderberg, D. S.: *The Metaphysics of Identity over Time*, St. Martin’s Press, New York, 1993.

⁸ Oderberg, D. S.: *Op. cit.*, p. 181.

suposición de que existe dicha identidad está justificada de hecho por el actual estado de cosas del mundo, pero no lo estaría si ciertos hechos contingentes cambiaran. No estamos ante una necesidad conceptual, sino ante una regularidad empírica: simplemente, si las personas empezaran a tener q-recuerdos que no pudieran catalogar como recuerdos, dejarían de presuponer de forma automática y despreocupada que todos sus recuerdos aparentes deben ser de sus propias experiencias.

El ejemplo más famoso de lo que consistiría tener un q-recuerdo lo ofrece Parfit en *Reasons and Persons*, y es conocido como el experimento mental de los “Recuerdos Venecianos”.⁹ Por su importancia, vamos a transcribirlo aquí íntegramente:

Recuerdos Venecianos

Jane ha aceptado que le copien en su cerebro algunas de las trazas de la memoria de Paul. Tras recobrar la consciencia en la sala del post-operatorio tiene un nuevo conjunto de vívidos recuerdos aparentes. Le parece recordar haber estado paseando por una plaza con enlosado de mármol, oyendo el aleteo de las palomas y el graznar de unas gaviotas, y viendo reflejarse los rayos de sol en el agua verdosa. Un recuerdo aparente es particularmente claro: le parece recordar haber estado mirando cómo, más allá del agua, había una isla donde una iglesia blanca se recortaba brillantemente ante una gran nube negra.

Parfit se pregunta qué pensaría Jane de todo esto. Supone que Jane, por haberla visto en fotografías, se daría cuenta de que esa iglesia es San Giorgio, en Venecia. Sabe también que ella nunca ha estado en Italia, mientras que Paul va a Venecia con frecuencia. Dado que Jane sabe que ha recibido copias de algunas de las trazas de la memoria de Paul, concluirá por suponer que ella debe estar q-recordando algunas de las experiencias de Paul en Venecia.

Parfit aún añade un dato más a la historia. Supone que a Jane le parece recordar haber estado viendo algo extraordinario: un relámpago que parte de la nube y va a parar tanto a la torre de San Giorgio como a la chimenea roja de un barco remolcador que pasaba cerca. Jane pregunta a Paul si recuerda haber visto un suceso tan extraordinario: éste se lo confirma, y le muestra un artículo del periódico local en el que se habla de este evento. Parfit concluye con que, dados todos estos datos, Jane no debería considerar su memoria aparente como una ilusión; debería aceptar que tiene un q-recuerdo muy preciso de cómo Paul percibió este relámpago.

Parfit afirma que para que los q-recuerdos le den a Jane conocimiento acerca de las experiencias de Paul, ella debe saber aproximadamente cómo han sido causadas, lo que no es necesario en el caso de la memoria ordinaria. Pero, aparte de esta diferencia, la q-memoria proporcionaría un tipo de conocimiento similar acerca de las vidas pasadas de otras personas, y un conocimiento “desde dentro”.

Sin embargo, el caso de los “Recuerdos Venecianos” propuesto por Parfit sería, para Oderberg, precisamente un *contraejemplo* del propio criterio. Si Jane considerara los q-recuerdos como auténticos recuerdos, se estaría engañando; si, por el contrario, supiera que dichos recuerdos son de experiencias de otra persona, difícilmente podrían contribuir a constituir su identidad personal.

Consideremos con más calma esta argumentación: puede parecer que el argumento de Oderberg introduce una falacia, pero creo que su intuición es básicamente correcta. El argumento de la q-memoria pretende marcar una diferencia entre la identidad de

⁹ *Op. cit.*, p. 220.

la persona que recuerda un hecho y la de la persona que experimentó este hecho. Por ello, la definición de q-memoria no es contradictoria: la q-memoria *puede* relacionar personas numéricamente diferentes sin contradicción, porque el hecho de que los estados mentales que relaciona pertenezcan a una sola persona no depende sólo de la existencia de la continuidad psicológica producida por el establecimiento de la cadena causal del tipo adecuado, sino también por la *unicidad* de dicha cadena; es decir, porque no haya bifurcación.¹⁰ El problema que se plantea es que si la unicidad de la cadena causal es condición necesaria de la identidad personal, parece que, en el caso de Jane y Paul, se violaría este requisito.

Sin embargo, Parfit niega esto. Parfit afirma explícitamente¹¹ que tener un q-recuerdo de una experiencia pasada no me convierte en la persona que tuvo esa experiencia, ya que el criterio de continuidad psicológica puede ignorar algunos de estos q-recuerdos. Bastaría con que hubiera una “conectividad fuerte” de q-recuerdos, es decir, que el número de conexiones de q-recuerdos que se conservaran diariamente fuera, al menos, la mitad de las que se mantienen en nuestras vidas ordinarias. El solapamiento de dichas cadenas de conectividad fuerte constituiría la continuidad de la q-memoria, y la cadena causal resultante no presentaría bifurcación. Sin embargo, parece que estas precisiones no sólo traicionan gravemente el espíritu del criterio lockeano, sino que, en último término, no logran conjurar el fantasma de la circularidad, poniendo, además, en entredicho, la coherencia interna del propio criterio.¹²

En definitiva, lo máximo que puede afirmar la objeción simple es que, *si* el argumento de la q-memoria es introducido para mantener un criterio psicológico de identidad personal que, en la línea de Locke, haga frente a la objeción de circularidad de Butler, los “resultados indeseados” que se derivarían de su uso podrían considerarse suficientemente contraintuitivos como para desestimarlos como una posible solución al problema señalado por Butler. Si, por el contrario, la q-memoria se utiliza para plantear una teoría radicalmente diferente de la de Locke, los resultados contraintuitivos señalados por esta objeción no bastan para afirmar la existencia de contradicciones en dicho concepto.

III. OBJECIONES RELATIVAS A LAS CONDICIONES PRAGMÁTICAS DE USO DEL CONCEPTO DE Q-MEMORIA

Una segunda serie de objeciones son las que se centran en las condiciones pragmáticas de uso del concepto de q-memoria, e inciden en las dificultades que se derivan del uso de un término teórico inadecuadamente definido. Esta vía de ataque ha sido desarrollada fundamentalmente por D. Wiggins.¹³ Wiggins duda de que sea posible el

¹⁰ El problema de la bifurcación ha sido planteado en diversos experimentos mentales (casos de fisión, doble teletransporte, etc.), en los que una única persona en un tiempo t1 resulta ser psicológicamente continua con *dos* personas distintas en un tiempo futuro t2. A pesar de ser una cuestión crucial para las teorías psicológicas de la identidad personal, ignoraremos aquí las dificultades que se derivan de ella.

¹¹ *Op. cit.*, p. 222.

¹² Algunos de los problemas a los que se tendría que enfrentar Parfit sería el de justificar la irrelevancia de un cierto porcentaje de q-recuerdos en la constitución de la identidad personal (aspecto en el que se alejaría radicalmente de Locke), o el de determinar qué porcentaje sería suficiente (y por qué ese, y no otro) para que hubiera “conectividad fuerte”. No voy a abordar aquí estas cuestiones.

¹³ En su artículo “Remembering Directly”, en Hopkins, J. y Savile, A. (eds.): *Psychoanalysis, Mind and Art*, Blackwell, Oxford, 1992; y en *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

mantenimiento de la dependencia causal “del tipo correcto” requerido por la q-memoria en los casos en los que el sujeto al que le parece recordar no es idéntico al experimentador original, y considera insuficiente la mera estipulación de esta condición. Wiggins hará suya la advertencia de Frege que, en sus *Leyes Fundamentales de la Aritmética*, ya alertaba sobre la dificultad de cumplir este requisito: “el poder de crear [cosas por definición] debe estar restringido por la condición de que las propiedades no deben ser mutuamente inconsistentes: una condición obvia, pero muy difícil de observar. ¿Cómo decir que las propiedades no son mutuamente inconsistentes?”.¹⁴

Para Wiggins, el peligro (si no la certeza) de inconsistencia es muy alto en el argumento de la q-memoria: por ejemplo, al defender que la conexión causal que establece la q-memoria debe ser “del tipo correcto” (y más aún, si lo que requerimos es una cadena causal de tipo M), queda la desagradable alternativa entre admitir una alarmante vaguedad en la definición de la q-memoria, u optar por una interpretación de dicha definición que conlleve una lectura de la expresión “del tipo correcto” que, estrictamente, implique identidad. El problema, pues, sería el de ofrecer una explicación general sobre qué es lo que constituye “el tipo correcto” de causa sin apelar, ni al propio concepto de identidad, ni a los casos normales, en los que se haya presente dicha identidad.

Un defensor de la q-memoria podría responder diciendo, simplemente, que el sentido de q-recordar se fija al estipular que esto es lo que resulta al sustraer el concepto de identidad del concepto de memoria experiencial. Sin embargo, no está claro que esta maniobra sea válida; no está claro que al eliminar todas las cláusulas que esencialmente impliquen “yo” o “=” en la definición de “yo recuerdo”, se obtenga algo que tenga sentido. Ni está claro que “recordar”, aun implicando la identidad, no sea conceptualmente primitivo, y por tanto no admita ningún tipo de sustracción. En definitiva, no estaría claro si “el tipo correcto de causa” pudiera requerir o no la identidad del sujeto que experimenta con el que posee la q-memoria; sin embargo, ello ya sería suficientemente malo, ya que no deberían introducirse términos técnicos sin credenciales claros.¹⁵

Ahora bien, esta ausencia de claridad no justificaría siquiera el mantenimiento de un “agnosticismo” respecto de la q-memoria, y la declaración de un “empate técnico” entre sus defensores y detractores; más aún cuando la eliminación del requisito de identidad en la definición de la q-memoria parece desnaturalizar los otros componentes conceptuales de la memoria experiencial. En dicha memoria, la egocentricidad (que es el único aspecto que no comparte con la q-memoria) está relacionada de forma natural con algunos de sus otros rasgos relevantes, como su inmediatez o directividad (enfaticado por Evans), o su plenitud y su fuerza psíquica (Wollheim), que, en principio, *deberían* mantenerse en la q-memoria. Ahora bien, no está claro cómo podrían mantenerse dichos rasgos en la q-memoria, más aún cuando no bastaría con establecer una estipulación, sino que sería preciso un rastreo en el nivel más fundamental, en el que se fijan las condiciones iniciales y los términos constitutivos en el que los predicados tienen y mantienen su lugar en el lenguaje.

Wiggins reconoce que la exigencia de estas precisiones podría irritar al defensor de la q-memoria e incitarle a contraatacar con las mismas armas: reclamando, por su parte, una definición precisa de la memoria y de los factores que hacen posible que la

¹⁴ Citado en Wiggins, D.: *Op. cit.*, p. 351, nota 8.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 346.

relación entre una experiencia y un recuerdo verídico sean del tipo correcto. Sin embargo, dicho desafío podría ser contestado desde el terreno de la pragmática: lo que sostiene al concepto de memoria no es una hipotética definición o un hipotético análisis, sino su participación en el uso vivo de sentencias del tipo “x recuerda haber estado haciendo tal”. Por el contrario, y ante la imposibilidad de la formulación de una definición precisa, habría que concluir que lo que soporta los conceptos de “conectividad fuerte” de Parfit o de “cadena causal de tipo-M” de Shoemaker, en los que se apoya el concepto de q-memoria, es, en realidad, el propio concepto de memoria, del que hereda las suposiciones y expectativas que regulan su uso. El concepto de q-memoria sería, de este modo, parásito del de memoria, y el abandono de alguna de las condiciones pragmáticas que regulan el uso del concepto primitivo sólo puede hacerse a costa de comprometer su inteligibilidad.¹⁶

Por ello, la insistencia en alertar del peligro de que la cancelación intelectual de alguno de los rasgos de la memoria experiencial, tal y como ocurre con la q-memoria, implique la desnaturalización del concepto del que la propia q-memoria depende, no es, para Wiggins, la mera expresión de un conservadurismo intelectual, sino la correcta comprensión del lugar que ocupa la memoria en la vida mental: “si recuerdo haber estado subiendo a la Torre Eiffel, entonces ello me da *todo el derecho que podría tener* para suponer que lo hice —que lo *hice*, y que *yo* lo hice. Me da todo el derecho que podría tener, pero sujeto a la condición de que, en principio, estoy dispuesto a que me demuestren que nunca subí a la Torre Eiffel; que lo imaginé, o que la confundí con el Big Ben, o lo que fuera”.¹⁷

Un defensor de la q-memoria podría objetar que la convicción que proporciona la memoria experiencial de haber estado subiendo a la Torre Eiffel sólo está contingentemente conectada al hecho de que fuera uno mismo el que subió a la Torre Eiffel. Sin embargo, a esto podría responderse que, en la mayoría de los casos, dicho enlace contingente *existe*, y que, al contrario de lo que sucede con la q-memoria, en estos casos la contingencia no nos aparta de nuestras prácticas habituales. Asimismo, el uso de la memoria no sólo admite la existencia de errores, sino que también proporciona el modo de detectarlos y la posibilidad de explicar su origen. Por el contrario, una facultad artificial como la q-memoria no desempeña ese papel en la vida mental de las personas, por lo que sus carencias no pueden ser compensadas del mismo modo que la memoria.

Wiggins insistirá en sus críticas en *Sameness and Substance Renewed*,¹⁸ obra en la que reelabora completamente sus ideas sobre la identidad personal defendidas en su ya clásico *Sameness and Substance*,¹⁹ y en la que, desde el mismo prólogo, se retracta “de todo lo que he dicho siempre contra la objeción del obispo Butler a la teoría de Locke sobre la Identidad Personal”,²⁰ lamentándose de que el argumento presentado

¹⁶ En la misma línea, McCloskey afirmaba que no está claro que la posibilidad de imaginar casos en donde podemos recordar las experiencias de otras personas implique que nuestra capacidad de recordar nuestras propias experiencias no presuponga la identidad personal. Que seamos capaces de dar sentido a dichos casos imaginarios podría depender de los presupuestos de que hacemos uso en los casos reales. Véase McCloskey, M.: “Derek Parfit, ‘Reasons and Persons’”, *Australasian Journal of Philosophy*, 1986, vol. 64, núm. 3; p. 388.

¹⁷ Wiggins, D.: *Op. cit.*, p. 350.

¹⁸ Wiggins, D.: *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

¹⁹ Wiggins, D.: *Sameness and Substance*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1980.

²⁰ Wiggins, D.: *Sameness and Substance Renewed*, ed. cit., p. xiii.

por Shoemaker le hubiera “desviado a mí y a otros tantos filósofos hacia una concepción neolockeana de la Identidad Personal”.²¹

Wiggins retomará su acusación de imposibilidad de establecer, de algún modo que evite la reintroducción subrepticia de la noción de identidad, del “tipo correcto” de conexión causal que es preciso para la q-memoria. El problema reside en que una permisividad excesiva respecto del “tipo correcto” de conexión causal necesaria corre el riesgo de equiparar los recuerdos (o los q-recuerdos) verídicos con aquellos que no lo son: la equiparación de lo que recordamos o q-recordamos con lo que falsamente creemos recordar o q-recordar. Por otro lado, si el tipo correcto de conexión se aproxima al que se da en la memoria ordinaria, sería preciso definir en qué consiste este “tipo correcto” de conexión de forma que quedara claro cómo la q-memoria estaría en la proximidad requerida de la memoria ordinaria, dejando abierta, *además*, la posibilidad de la no identidad. Asimismo, este “tipo correcto” de conexión debería permitir la posibilidad de recuerdos incompletos o imperfectos, o parcialmente erróneos, o extrañamente producidos, como los que en ocasiones aparecen en la memoria ordinaria. Y, por último, esta definición debería llevarse a cabo sin aludir al caso normal, ya que, de lo contrario, al tomar a este como modelo, quedaría nuevamente de manifiesto la dependencia conceptual de estos nuevos términos respecto del primitivo concepto de memoria.

Los problemas derivados de la dificultad de determinar si existe una conexión causal “del tipo correcto” para un determinado recuerdo aparente pueden apreciarse en el caso real de Jorge IV de Inglaterra. Jorge IV afirmaba, apoyándose en una serie de vívidos recuerdos aparentes del evento, haber tomado parte de la batalla de Waterloo. Todo hace pensar que un partidario de la q-memoria desearía defender que, en un caso como este, en el que no hay teletransporte, ni operación quirúrgica, ni nada parecido, estaríamos ante un falso q-recuerdo. Sin embargo, sin haber definido en qué consiste una conexión “del tipo correcto”, no podría justificar su afirmación, salvo que se apoyara en lo que ocurre en los casos ordinarios, donde sí hay identidad.²²

Por otra parte, la mayor parte de los recuerdos que nos proporciona nuestra memoria experiencial son extraordinariamente vagos e imprecisos, y no siempre es posible identificarlos independientemente. Sin embargo, contamos con un método de identificación: podemos decir que recordamos la experiencia *x* si podemos acceder a los suficientes detalles reales de *x* y ello nos permite ubicar a *x* en un momento concreto de nuestra vida. Este método no es posible en el caso de la q-memoria, y plantea el problema de cómo incluir estos recuerdos borrosos (que son, por tanto, q-recuerdos verídicos) en la categoría de los que deberían superar el criterio de corrección de la cadena causal, a pesar de su carácter “imperfecto”.²³

Finalmente, Wiggins insiste en afirmar la imposibilidad de una definición analítica de recordar, lo que convierte en ilegítimo el intento de acuñar el concepto de q-recordar por un mero procedimiento de sustracción: un procedimiento que, utilizando la expresión de Strawson, constituiría un caso de utilización de una “aritmética fraudulenta de conceptos”.²⁴ “Recordar” no es un término técnico, y su significado es adquirido de la misma forma en que lo hacen la mayoría de los conceptos no técnicos: no

²¹ *Op. cit.*, pp. xiii-xiv.

²² *Op. cit.*, p. 215.

²³ *Op. cit.*, p. 214.

²⁴ “Significado y Verdad” en Strawson, P. F.: *Ensayos lógico-lingüísticos*; Tecnos, Madrid, 1983.

mediante una composición a partir de elementos más simples, sino a partir de su uso. Por ello, la pregunta que el teórico de la q-memoria debería plantearse sería: ¿podría una especie de memoria, sin compromiso de identidad, jugar el papel que la memoria ordinaria desempeña en la economía epistémica?

La respuesta resulta clara cuando consideramos que una de las funciones más importantes de la memoria experiencial es la de proporcionar información inmediata sobre hechos que uno *ya conoce* en función de la experiencia del pasado. No habría forma de decir cómo podría hacer esto la q-memoria, sin subvertir todo aquello que mantiene el significado de un concepto como el de memoria, es decir, sin alterar los enlaces que conectan la experiencia con este tipo de conocimiento y que implican la identidad de ambos sujetos.

Los argumentos de Wiggins suponen, en mi opinión, una objeción difícilmente superable para los defensores de la q-memoria. Estos no están en condiciones de ofrecer un criterio de corrección en la conexión causal que constituiría la q-memoria, ni de, por tanto, establecer una definición analítica adecuada del concepto teórico que pretenden introducir; no pueden garantizar la coherencia de un concepto diseñado a partir una facultad natural mediante la mera sustracción de uno de sus componentes, ni dar cuenta de cómo los rasgos no eliminados podrían interrelacionarse a falta de dicho componente; tampoco explicar qué papel podría jugar dicho concepto en nuestra vida después de la alteración de sus condiciones pragmáticas de uso, ni en qué sentido podría ser aceptado como un tipo de conocimiento verificable. Por todo ello, no sólo habría que concluir que la q-memoria no está adecuadamente definida, sino que la posibilidad de inconsistencia del citado término teórico es extremadamente alta. Cuestionar la validez de introducir un término tan problemático no sería muestra de conservadurismo teórico, sino de la más elemental prudencia, sobre todo al constatar las profundas y contraintuitivas consecuencias que tendría en el terreno práctico la aceptación de dicho concepto, sobre el que se pretende fundar un criterio constitutivo de nuestra identidad como personas.

IV. OBJECIONES RELATIVAS AL HOLISMO MENTAL

Algunas de las objeciones más interesantes a la posibilidad de la q-memoria son aquellas que resaltan algunos de los rasgos característicos de nuestros recuerdos ordinarios, y denuncian las dificultades de su mantenimiento desde una perspectiva que, como la implícitamente adoptada por los defensores de la q-memoria, presupone el carácter “atómico” de dichos recuerdos, y niega un cierto grado de holismo en nuestra vida mental. Me limitaré a exponer brevemente tres de los más relevantes:

a) La q-memoria resultaría incapaz de desempeñar la influencia afectiva que ejercen los recuerdos ordinarios, y desvirtúa el carácter de estos reduciéndolos a meros fenómenos cognitivos.

Esta línea de ataque fue iniciada por R. Wollheim en su artículo “Memory, Experiential Memory and Personal Identity”,²⁵ y desarrollada más extensamente en su

²⁵ Wollheim, R.: “Memory, Experiential Memory and Personal Identity” en MacDonald, G. F. (ed.): *Perception and Identity. Essays Presented to A. J. Ayer with his Replies to them*, The MacMillan Press, Londres, 1979.

libro *The Thread of Life*.²⁶ El núcleo de la objeción es el siguiente: el argumento de Shoemaker pretende presentar un concepto, el de la q-memoria, que haga alusión a un tipo de experiencias con los mismos rasgos fenomenológicos que los recuerdos habituales, pero que no implique la identidad del sujeto que experimentó la vivencia y del sujeto al que le parece recordarla. Sin embargo, Wollheim sostiene que la memoria experiencial tiene una fenomenología más compleja de lo que usualmente reconocen los teóricos de la identidad personal, que suelen centrarse únicamente en los aspectos cognitivos de la misma, lo que, a juicio de Wollheim, esquematiza y desvirtúa la propia naturaleza de la memoria experiencial. Concretamente, una historia causal adecuada de la memoria experiencial debería mostrar su influencia en el estado psicológico de la persona que la experimenta, tanto en su vertiente cognitiva como afectiva. Sin embargo, la q-memoria, tal y como es definida por Shoemaker y Parfit, no sólo no da cuenta de dicha historia causal, sino que directamente ignora los aspectos afectivos de la memoria experiencial ordinaria a la que pretende suplantar, para centrarse únicamente en los aspectos cognitivos.

Esta deficiencia, de hecho, sería algo más que una mera omisión, ya que resultaría cuanto menos cuestionable que la influencia afectiva de un evento pudiera traspasarse de una persona a otra, dado que el recuerdo transmite, pero no *crea* la influencia afectiva. El impacto afectivo, cuando tiene lugar, está mediado por las creencias, sentimientos y sensaciones que *en ese momento* tiene la persona que experimenta el evento. Es por esto por lo que Wollheim señala que, si el evento no ha influido inicialmente en el receptor de la q-memoria, como es, por hipótesis, el caso, no parece que haya ninguna otra forma adicional de adquirir —y de reforzar, a través de la q-memoria— dicha influencia.²⁷

b) Los q-recuerdos aportan un grado mínimo de información cuando son desvinculados de su contexto psicológico original, y en ningún caso puede considerarse que la ausencia del requisito de identidad permita, como se había defendido, la conservación de la fenomenología de un recuerdo ordinario.

Un ejemplo, propuesto por Casey²⁸ ilustra a la perfección esta objeción: Casey recuerda una tarde que pasó en el cine, con su mujer e hijos, a ver una película francesa subtitulada. La riqueza de este recuerdo (que incluye sus propias reacciones y las de su familia ante las diversas escenas de la película), así como algunos significativos olvidos (que no recuerde, no ya qué tipo de música componía la banda sonora del film, sino si había en absoluto música) justificaría el estatus de la memoria como componente esencial de la identidad personal, ya que resulta difícil imaginar cómo podría interpretar un q-recuerdo de esta índole una persona que hubiera adquirido artificialmente dicha información sin haber vivido esa experiencia. Una persona que meramente q-recordara este evento no podría integrarlo en una historia vital coherente para ella, ya que dicho q-recuerdo sería, probablemente, incompatible con todo aquello que ella sabe de sí misma (la familiaridad con la ciudad donde se desarrolla el evento, el posible conocimiento (o desconocimiento) del idioma francés, que podía convertir en incongruente la experiencia de haber estado pendiente de los subtítulos), pero, muy fundamentalmente, con aquello que sabe de *su vida*: el recuerdo de un acontecimiento

²⁶ Wollheim, R.: *The Thread of Life*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1984.

²⁷ Wollheim, R.: *Op. cit.*, p. 212.

²⁸ Casey, E.: *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.

to familiar, y de los comentarios y preguntas de los niños, perfectamente coherente en el caso de Casey, resultaría extraño y desconcertante para dicha persona. Por tanto, no sería cierto que un q-recuerdo fuera básicamente igual a un recuerdo, pero sin el requisito de identidad: un recuerdo sólo resulta inteligible en un contexto en el que aquel puede insertarse de forma coherente.

c) La teoría que considera los recuerdos como conexiones simples entre dos momentos de conciencia discretos y bien definidos es simplista e inadecuada, dado que la memoria experiencial no se funda, en gran medida, en este tipo de enlaces, sino que comprime y condensa las experiencias vitales en una narrativa coherente.

Esta línea de ataque ha sido desarrollada fundamentalmente por M. Schechtman.²⁹ Para Schechtman es evidente que existe un gran número de recuerdos que, aunque pudieran incluir episodios particulares de nuestra vida pasada, mantienen con dicho pasado una relación mucho más compleja que la simple reproducción. Recordar que era feliz durante mi infancia, o que me solía acostar temprano, o el camino que tomaba para ir a la escuela no se reduce a una mera conexión simple con hechos particulares de mi pasado. Existe, más bien, un proceso de “compresión” cuando recordamos experiencias rutinarias o habituales del pasado. Para Schechtman, no parece probable que estos “recuerdos de ‘hechos comprimidos’” (*summarized-event memories*) proporcionen una conexión simple entre dos momentos de conciencia bien definidos, lo que supone una objeción clara a las teorías convencionales de la continuidad psicológica (y, *a fortiori*, a la q-memoria sobre la que se apoyan). Adicionalmente, existe en la memoria un proceso natural de “condensación” (*condensing*), consistente en una tendencia a agrupar datos relevantes de experiencias diferentes pero similares, integrándolas en un solo recuerdo. Este proceso, a pesar de que introduce imprecisiones en la evocación de hechos particulares, no consiste en una mera tergiversación de los mismos, sino en una especie de selección e interpretación que permite conservar lo que, para nosotros, constituye “lo esencial” de dichos eventos, eliminando gran parte del material reiterativo o superfluo.

Si esto es así, no tiene sentido, para Schechtman, seguir considerando la memoria como una mera reproducción de experiencias pasadas o una simple conexión entre dos momentos de conciencia discretos, tal y como pretenden los defensores de los criterios de continuidad psicológica. Existen, por supuesto, recuerdos concretos que pueden no haber sido procesados en absoluto, pero ello no justifica que pasemos por alto todos aquellos casos en donde nuestras experiencias han sido comprimidas, condensadas, interpretadas y rescritas, y que suponen la mayor parte de lo que constituye nuestra memoria experiencial. Más aún: son dichos recuerdos los que, en mayor medida, nos permiten considerar nuestra vida como un todo integrado, los que más contribuyen a unificar las diferentes experiencias vitales y configurar nuestra autocomprensión como individuos singulares. Y si esta es una de las funciones fundamentales de la memoria, este rasgo no puede ser simplemente obviado por las teorías de la continuidad psicológica. Su concepción de la memoria, apoyada sobre el concepto de q-memoria y fundada sobre presupuestos reduccionistas nunca podría alcanzar su objetivo de dar cuenta de lo que constituye la identidad personal.

²⁹ Schechtman, M.: “The truth about memory”, *Philosophical Psychology*, vol. 7, núm. 1, 1994.

V. CONCLUSIÓN

El defensor de la q-memoria, por tanto, debe hacer frente a un gran número de desafíos. En primer lugar, la objeción simple enunciada por Oderberg parece suficientemente contundente en el caso de que pretendamos utilizar la q-memoria para dar cuenta de nuestro actual concepto de identidad personal, aunque no basta para mostrar la inviabilidad del concepto de q-memoria. Este, sin embargo, se enfrenta a serios problemas para superar la serie de objeciones relativas a las condiciones pragmáticas de uso del concepto de q-memoria enunciadas por Wiggins. La imposibilidad de ofrecer una definición analítica adecuada de la q-memoria, y el riesgo de uso fraudulento de un concepto teórico con dichas carencias; la alta probabilidad de incoherencia de un concepto diseñado a partir de la mera sustracción de uno de los componentes constitutivos de una facultad natural, sin explicar cómo se mantiene la interacción de los rasgos que supuestamente permanecen tras la ausencia del elemento que, previsiblemente, los ligaba; y, finalmente, la probable ininteligibilidad de un concepto que, siendo parásito del de memoria, renuncia a algunas de las condiciones pragmáticas que regulan su uso, cuestionan radicalmente la legitimidad de la q-memoria.

No menos graves son las acusaciones vertidas en los argumentos relativos al holismo mental: como muestra Wollheim, la q-memoria resultaría incapaz de desempeñar la influencia afectiva que ejercen los recuerdos ordinarios, y desvirtúa el carácter de estos reduciéndolos a meros fenómenos cognitivos; los q-recuerdos aportan un grado mínimo de información cuando son desvinculados de su contexto psicológico original, y en ningún caso puede considerarse que la ausencia del requisito de identidad permita, como se había defendido, la conservación de la fenomenología de un recuerdo ordinario; por último, la existencia de mecanismos naturales de condensación y compresión en la “reelaboración” de nuestra memoria experiencial parece incompatible con los presupuestos atomistas que subyacen a argumentos como el de la q-memoria.

Por todo ello, pienso que hay algo más que dudas razonables acerca de la inconsistencia interna del concepto de q-memoria, y considero que esta es sólo una muestra, aunque bastante representativa, de un planteamiento más general que se extiende tanto a una determinada forma de analizar la identidad personal, como de abordar el problema de la mente, y que está estrechamente relacionado con un cierto tipo de solipsismo; un solipsismo al que nos abocan todos aquellos tipos de planteamientos que pretenden fundar la identidad personal en una mera conciencia de sí más o menos desvinculada del mundo, y que ponen el énfasis en las características reflexivas del hombre a costa de obviar su dimensión activa, práctica, o que reducen dicha actividad a un fenómeno mental, independiente del cuerpo y del mundo concreto en que esta se produce. Que además, para ello, hayan de apoyarse en argumentos tan poco sólidos como el de la q-memoria, es una razón más para plantearse un cambio en la forma de abordar el problema de la naturaleza de nuestra identidad como personas.

RELIGIÓ I FILOSOFIA. CAP A UNA ÈTICA TRANSCULTURAL

Salvador Cabedo Manuel

Universitat Jaume I

Castelló de la Plana

scabedo@fis.uji.es

Abstract: The intelligent way of interpreting religious feelings consists of getting away from superstitions and getting into the religion of solidarity between human beings. All religions share a common ground of values that make up the fundamentals upon which a solidarity ethic has to be established. Human beings must use their powers to promote good in the world, excluding nobody and, more important still, not expecting an external power to carry out a task which is their sole responsibility.

Keywords: antropology, ethics, religion, politics.

1. L'ENIGMA DE L'EXISTÈNCIA HUMANA

CAP aventura filosòfica resulta tan fascinant com la pretensió de conèixer en profunditat la realitat humana. L'imperatiu hel·lènic, inscrit en el frontispici del temple de Delfos: “Coneix-te a tu mateix”, s’ha mantingut com a repte, com a problema i com a tema principal al llarg de la història del pensament i de la cultura. Per als primers filòsofs, que van intentar conèixer la realitat de les coses basant-se exclusivament en la virtualitat de la raó, la naturalesa del ser humà era un enigma: Què és, doncs, l’home?, pregunta Sòcrates en un dels diàlegs platònics. “Creus per ventura que és cosa fàcil conèixer-se a si mateix i que era un home vulgar el que va plantejar aquest repte en el frontispici del temple de Delfos?” (*Alcibíades*, 129 e).

Un altre pensador clàssic del pensament occidental, Agustí d’Hipona, des d’altra perspectiva cultural, també interroga sobre la naturalesa humana i constata que el ser humà és “el gran desconegut”, lamentant que amb molta insistència ens dirigim a “admirar els cims de les muntanyes, les ingents ones del mar, els amplis corrents dels rius, la immensitat de l’oceà i els girs dels astres”, però ens resulta molt complicat analitzar amb profunditat la naturalesa del ser humà, el qual se’ns presenta com un gran misteri (*Confessions*, cap. X). En el *Tractatus de immortalitate animae*, Pietro Pomponazzi (1462-1525), professor de filosofia en les universitats de Pàdua i de Bolonya, va escriure amb molta precisió: “L’home no té una naturalesa senzilla, sinó múltiple; no fixa, sinó ambigua, i es troba situat a meitat del camí entre les coses mortals i les immortals perquè participa d’ambdues naturaleses. Precisament per existir en el mig, té el poder d’assumir qualsevol d’aquestes naturaleses”.

Com és lògic, els pensadors que al llarg de la història han pretès conèixer i reflexionar sobre la realitat humana, han projectat en els seus estudis una imatge inter-

pretativa, elaborant propostes d'anàlisi del comportament humà d'acord amb el seu temps i amb la seua cultura. Especialment a partir del Renaixement, els humanistes van proposar el reconeixement de la dignitat del ser humà com a valor epistèmic fonamental i criteri bàsic per a la reflexió sobre la ciència i el saber en general. En l'actualitat, tanmateix, la deshumanització del nostre món ha generat en alguns pensadors l'adhesió a determinades filosofies que presagien la prompta "desaparició i mort de l'humanisme" i el rebuig de la tradició de la Il·lustració; no falten veus que parlen del "mite de l'humanisme il·lustrat" i també de l'humanisme com el "últim ídol" que ha de ser qüestionat i rebutjat. La pretensió de situar el ser humà en el centre del món com a referència última del valor de les coses és considerada, per ells, com un greu error i perversa fal·làcia.

Encara reconeixent les raons que sustenten algunes d'aquestes crítiques filosòfiques i la decepció que provoquen determinades polítiques no humanes, no es pot negar que, en el fons, més enllà de les denúncies justificades en moltes ocasions puntuals, també en aquestos pensadors l'interès principal de la seua reflexió continua sent la vida humana i la seua problemàtica presència en el món. No hi ha qüestió filosòfica la solució de la qual reclama el nostre temps amb més peculiar exigència que el problema d'un estudi adequat sobre la condició humana. Com va escriure Max Scheler a principis del segle XX, "en cap època històrica s'ha tornat l'home tan *problemàtic* com en l'època present" (1976:24). La pregunta *què és el ser humà?* continua sent el tema més important que de mode explícit o implícit ocupa l'atenció dels pensadors contemporanis.

D'on venim, què som, cap a on anem? Aquestes preguntes constitueixen el títol d'un quadro pintat per Paul Gauguin, per a qui el problema clau del *sentit* de l'existència humana s'havia convertit en objecte de preocupació constant i inquietant. Quan l'artista va arribar al convenciment que en la sofisticada civilització europea mai podria trobar la resposta adequada a aquestes preguntes, va decidir trencar amb els convencionalismes habituals de la nostra cultura occidental i es va exiliar a les illes llunyanes d'Oceania, on esperava poder trobar la solució a l'enigma de la condició humana amb més facilitat i profunditat. Gauguin oblidava que les qüestions que ell es plantejava són tan antigues i tan noves com el ser humà mateix i que el misteri que les envolta està present en cada un dels entorns culturals que configuren i condicionen l'existència humana.

Els sers humans no podem mantenir-nos confinats en una zona de preguntes i temes intermedis, ignorant les primeres i últimes qüestions. Necessitem, des de sempre i a tot arreu, preguntar per la raó de la nostra existència. És la pregunta més important. Sempre que la persona es replega sobre si mateix per a reflexionar sobre la realitat que li rodeja per trobar explicació, la incògnita de la seua existència emergeix espontàniament de moltes i distintes maneres, tant en les experiències quotidianes d'amor i felicitat, com en les frustracions de dolor i desesperança; però, la comprensió i explicació del *sentit* i *destí* de l'existència humana no sempre resulta fàcil. Com ens va ensenyar un dels humanistes més insignes, Erasme de Rotterdam, "l'home és un ser extravagant i complicat. No hi ha un altre animal més enrevessat que l'home, perquè tots els altres es mantenen dins dels termes de la Naturalesa, mentre el ser humà és l'únic que intenta sobrepassar els límits de la seua condició" (*Elogi de la bogeria*, XX-XIV). La vida dels sers humans està plena de paradoxes, i en tota existència humana apareixen llampades de drama i de comèdia, de plor i de rialla, de diversió i d'avorriment, de necessitat i de llibertat, siga el que siga la perspectiva cultural des de la qual

el ser humà és analitzat. Michel de Montaigne afirmava que el ser humà, en la seua integritat i en les seues parts, està fet de “pedaços i embulls”.

A pesar de les paradoxes que apareixen en l’anàlisi de l’existència humana, és evident que els sers humans, al llarg de la seua història, no han deixat de plantejar-se el tema i qüestionar-se el problema com l’assumpte més important per a la reflexió i el saber en general. No oblidem que tant en el pensament religiós de la Bíblia, com en el filosòfic de la Grècia clàssica —les dos tradicions bàsiques de la nostra cultura occidental—, el tema del ser humà és recurrent i la seua importància és reconeguda amb tota claredat en els textos sagrats, així com en les fonts del pensament filosòfic de la nostra cultura occidental.

La Bíblia, que durant molts segles ha sigut la referència principal per a la interpretació del món, ens ensenya que l’home ha sigut creat per Déu a la seua “imatge i semblança”, com a amo i senyor de la naturalesa, amb capacitat de donar sentit i significat a tota la creació. En el *Salm* 8, 4-9 es diu textualment, “Què és l’home? Què és el ser humà? Per què et preocupes d’ell? El vas fer quasi com un déu, el vas rodejar d’honor i dignitat, li donares autoritat sobre tota la creació i el vas posar per damunt de tot”.

No menys elogiosa és la tesi que es defensa en el pensament dels clàssics a Grècia. Recordem com Sòfocles en la seua tragèdia *Antígona* resalta la importància de la vida humana, matisant conceptualment el valor de la dignitat humana enfront del poder establert en l’entorn natural. El text grec relata amb belles paraules la grandesa de la naturalesa en general, però dedica al ser humà les majors alabances: “Moltes coses hi ha portentoses, però cap tan portentosa com el ser humà” (*Antígona*, v. 332). En aquest preciós escrit, el cor que comenta l’acció proclama la dignitat del ser humà, el qual, a diferència de la resta dels sers naturals, no es deixa fixar en un lloc determinat, sinó que se’ns presenta com a superior a la resta dels sers naturals. La navegació, l’agricultura, la caça, la domesticació dels animals, la paraula, la saviesa, les ciutats, etc., tot està sotmès al poder humà. Però, al mateix temps, Sòfocles ens recorda amb pànic la capacitat que té el ser humà de no situar-se correctament en la vida humana i autodestruir-se per mitjà del seu comportament llibertí i pervers.

2. LA RESPOSTA MÍTICA

El ser humà, en la pretensió d’entendre la seua enigmàtica existència i donar explicació a la seua complexa presència en el món, ha recorregut a respostes en les quals implica i compromet la intervenció dels déus. La relació entre els déus i els sers humans ha sigut el tema central de les mitologies i també, en part, un dels problemes fonamentals que ha constituït tema important per a la reflexió filosòfica. La mitologia i la filosofia són propostes de sentit a les quals el ser humà recorre per a explicar-se a si mateix i dotar-se de sentit i significat. Totes aquestes explicacions i interpretacions aporten elements vàlids que ajuden a entendre millor la complexitat de l’existència humana.

La resposta que els sers humans van formular a través dels mites ha sigut la més antiga i, sens dubte, una de les més importants. La paraula “mite” és un terme d’origen grec que significa *narració* antiga i oral, conservada i transmesa en la memòria col·lectiva dels pobles. Mitjançant els mites o relats fantàstics s’expliquen els grans temes de la vida i del món: com es va formar el món?, com es va instaurar l’ordre còsmic?,

quan i com va aparèixer el ser humà?, etc. La intervenció dels déus en els relats mítics concedeix autoritat a les explicacions mítiques, dotades de gran imaginació i fantasia, fins al punt de convertir-les en definitives i dignes de la màxima credibilitat.

La resposta mítica converteix les forces naturals —el sol, el mar, el vent, les tempestes, els llamps, el foc, etc.— en entitats divines, sers extraordinaris situats en un temps i lloc diferents, no humans, la presència i el poder dels quals, no obstant, es deixen sentir contínuament en la història dels mortals, bé per a castigar bé per a salvar i premiar. La vida dels sers humans, la fortuna dels pobles, la guerra i la pau, estan estretament relacionades amb la benevolència i la providència d'eixes divinitats que controlen l'esdevenir natural i el futur dels mortals; per això, els humans aspiren a congraciarse amb els déus i sol·liciten el seu beneplàcit i ajuda.

La mitologia pròpia del pensament grec està continguda de manera encomiable en els poemes dels grans mestres, especialment en Homer i Hesíode. Com a Grècia no disposaven de textos sagrats revelats, els mites relatats en els escrits dels poetes van exercir sobre la cultura grega un efecte substitutiu i equivalent a la funció que havien exercit els llibres sagrats en altres pobles i cultures. Per exemple, en la *Teogonia* d'Hesíode trobem bellament narrat l'origen de totes les divinitats que personificaven les forces de la naturalesa i incidien en la història dels mortals, raó per la qual la *Teogonia* va ser considerada i interpretada no sols com a *cosmogonia*, sinó també com a *antropogonia*. Els mites, encara que emergisquen d'un entorn fictici dominat per la fantasia, posseeixen un interès molt noble i lloable, perquè pretenen desvelar i explicar les grans incògnites sobre el cosmos i l'existència humana. En els mites es pot trobar una espècie de radiografia dels problemes del ser humà; a més, en ells s'expliciten els impulsos essencials i les secretes aspiracions de les persones i dels pobles.

El sentiment mític ha sigut part constitutiva en totes les variants culturals de la història de la humanitat. "Tots els sers humans, grecs i no grecs, creuen en l'existència dels déus", aquesta era la opinió de Plató, el qual afirma clarament que "l'home, gràcies al seu semblant amb la divinitat, ha sigut l'únic ser viu que va creure en els déus i els va alçar altars i imatges" (*Protàgores*), considerant-los com a poders benèfics i providents. Demòcrit interpretava el sentiment religiós com la conseqüència lògica de la por que l'home té davant dels poders superiors; altres pensadors, com Críties, reconduïxen l'origen del sentiment religiós a la necessitat humana de buscar la legitimitat del comportament moral (Cf. Jaeger, 1967:172 i ss.).

No sols en els orígens grecs de la nostra cultura sinó també en l'actualitat, els estudiosos del comportament humà afirmen que les manifestacions culturals sustentades més o menys explícitament en creences mítiques es troben en tots els pobles. La investigació antropològica realitzada a partir d'importants documents històrics mostra clarament com les característiques culturals de l'*homo sapiens* es fan patents en els seus comportaments com a *homo religiosus*. El ser humà projecta sentit i significat en el *cosmos* circumdant perquè necessita establir una relació d'afinitat amb el món que l'envolta. Per això estableix, especialment mitjançant el llenguatge, un món de símbols que impregnen tots els aspectes de la seua vida, entre els que sobresurten aquells fenòmens més rellevants als quals el ser humà eleva a la condició d'objectes sagrats. L'opció mítica ve a ser l'activitat humana per mitjà de la qual el ser humà estableix un *cosmos sagrat* que facilita l'explicació del sentit de l'existència humana. El *cosmos sagrat* és, en paraules de Rudolf Otto, com un *a priori* de la consciència humana, dotat de poder misteriós i temible, que condiciona les relacions humanes, ja que d'ell reben explicació i resposta definitiva.

Al llarg de la història humana, segons ha sigut el desenvolupament cultural dels diferents pobles, el *cosmos sagrat* ha presentat manifestacions molt distintes i plurals. Els déus són reconeguts pels humans com les instàncies i els recursos proporcionats per a compensar les sensacions de por i de misteri que produeix el caos existencial i, a més a més, proporcionen orientacions per explicar els enigmes de la naturalesa. El *cosmos sagrat* transcendeix el domini del ser humà, protegeix els mortals de les amenaces del terror caòtic i els ofereix una eixida ordenada en les dificultats pròpies de la vida.

3. FUNCIONS PRINCIPALS DE LA RELIGIÓ

Com escriu Peter L. Berger, “el paper històricament decisiu de la religió en el procés de legitimació social és explicable en termes de la capacitat única que té la religió per a *ubicar* els fenòmens humans dins d’un marc de referència còsmica” (1966:51). L’interès dels antropòlegs i filòsofs pel fenomen humà de la religiositat no es dirigeix principalment a l’anàlisi de l’essència de la religió, sinó a l’estudi de les funcions i comeses que les religions exerceixen en la vida de les persones i dels pobles, perquè entre les creences religioses i les distintes configuracions culturals es dona una interacció necessària. W. L. King escriu que “es pot dir que quasi totes les cultures conegudes impliquen la dimensió religiosa en el sentit d’una profunda experiència cultural a tots els nivells, un impuls, conscient o inconscient, cap a alguna classe de transcendència que aportarà normes i poder per a la resta de la vida...” (1987:286). En les religions es troba un sistema de veritats en les quals cal creure, una sèrie de ritus que cal celebrar i, sobretot, un conjunt de normes morals que cal complir.

La religió és l’organització de la vida entorn de les profundes dimensions de l’experiència, organització que, com a conjunt, és variada en la forma i clarament en concordança amb l’entorn cultural. Entre els objectius més importants que pretenen aconseguir les religions cal assenyalar els següents: en primer lloc, explicar la realitat; a més a més, salvar els fidels creients dels perills de la vida en el món i, per últim, garantir enfront del caos l’ordre que regula les relacions entre les persones.

Als sers humans no els basta percebre i experimentar les coses que se’ls presenten en les seues relacions naturals. Si bé, com diu Heràclit, la naturalesa tendeix a ocultar-se (Frag. B 123), ella mateixa ens va donar als humans, en paraules de Plató, curiositat i capacitat d’admirar-la (Teeteto, 155 d). Els humans necessitem preguntar per l’origen del cosmos que ens envolta i el per a què de l’existència humana. Les religions són creacions de la cultura humana que expliquen la realitat i ens ajuden a trobar el significat de la vida, convertint-se, per tant, en un dels nuclis fonamentals de l’existència humana. Per això, a través dels missatges que donen les religions, la vida adquireix significat i sentit; el sentiment religiós constitueix una gran ajuda per a interpretar situacions complicades i dubtes existencials. L’educació i inserció dels ciutadans en la cultura pròpia consisteix fonamentalment en el relligament a una determinada manera d’interpretar els fets i donar-los significat.

Mitjançant l’apel·lació al misteri i a la divinitat no sols s’expliquen millor determinades situacions límit per al ser humà, com la mort, sinó que s’aconsegueix descobrir una via possible de salvació i de superació de l’angoixa, de la impotència i de l’absurd. Emile Durkheim en la seua investigació *Les formes elementals de la vida religiosa* (1912), afirma que el creient que ha entrat en comunió amb els seus déus,

no sols és una persona que albira noves veritats i que el no creient ignora, és també una persona que és capaç de superar-se a si mateix. La persona religiosa percep en si mateix una gran força, bé siga per a suportar les dificultats de l'existència, bé per a superar-les. Per dir-ho d'alguna manera, es troba encimbellat més enllà de la misèria humana, ja que s'alça per damunt de la seua condició existencial i es creu salvat del mal. Totes les religions parlen de la consecució de la plenitud de vida, de la immortalitat i de la pau.

La religió, a més a més, estableix normes per al correcte desenvolupament de la vida humana i contribueix a l'ordre solidari entre els creients. La connexió entre la religió i la solidaritat social és fàcilment observable i verificable. La religió estableix un ordre sagrat total, legitimant les institucions socials i atorgant una jerarquia reguladora de les normes.

Els sociòlegs de la religió destaquen, per damunt de tot, dos importants comeses del sentiment religiós: exercir de factor d'*integració* i constituir-se en element decisiu de *compensació*. La religió opera de tal manera en l'interior dels creients, que ella pot convertir-se en força estabilitzadora de la conducta social. A això es referia Francis Bacon, quan va afirmar que "la religió és el vincle principal de la societat humana". Les creences religioses, a més d'integrar culturalment i fomentar la participació social, serveixen per compensar davant dels revessos i fracassos que comporta la vida diària, constituint una contrapartida plàcida. A esta funció al·ludia Hegel quan va escriure que "la religió... és postulada i recomanada per als temps de misèria manifesta, de pertorbació i opressió, i s'acudeix a ella per a consol contra la injustícia i per a esperança, en substitució del que s'ha perdut". Els sers humans tendeixen a interpretar en clau religiosa les dificultats i els problemes socials.

Les creences sobre la naturalesa del món exterior i del món interior humà representen les pautes referencials que donen sentit i orientació a les relacions personals i socials. D'acord amb aquestes creences i símbols emergeixen uns patrons de comportament denominats *postulats culturals*, la virtualitat principal dels quals consisteix a servir de norma reguladora de cadascuna de les manifestacions culturals i que, de mode més o menys ordenat i coherent, proporcionen sentit a les accions i relacions socials. Els sers humans, a mesura que van integrant-se en el medi cultural mitjançant l'educació rebuda, es van relligant a les formes culturals pròpies i elaboren al mateix temps els propis valors culturals. Aquestes creences i valors afecten a tots els que són educats en una cultura, en tant que assumeixen una determinada interpretació del sentit de l'existència, de la mort i de l'univers. El procés educatiu de la persona és avaluat, per tant, com el desenvolupament de la progressiva adhesió als valors preponderants i al medi cultural que l'ha vist nàixer. El sentiment religiós és, sens dubte, una faceta molt important en el conjunt global de la cultura dels pobles.

4. LA RESPOSTA FILOSÒFICA

El ser humà, tanmateix, de cap manera està lligat al destí que li imposen els déus, sinó que està en condicions de buscar una explicació racional dels fenòmens naturals i, fins i tot, de les mateixes explicacions mítiques i religioses. Les preguntes sobre el principi de totes les coses i del sentit de la vida humana s'han de plantejar també des del més profund de la racionalitat humana. El gran mèrit dels filòsofs grecs va consistir precisament en haver interpretat en categories racionals les respostes mítiques en què

el poble creia, així com en haver sabut distingir entre la forma literària del mite i el seu contingut humà. Els primers filòsofs van considerar el mite com un mode literari de proposar explicacions de fenòmens que escapaven a l'experiència, però que els sers humans necessitaven explicar-los per a viure la vida amb dignitat. Diríem que la narració mítica, per als primers filòsofs grecs, va servir molt bé com a embolcall per a accedir a l'explicació racional posterior.

Quan la idea d'arbitrarietat, inherent a l'explicació mítica, se substitueix per la idea de necessitat, és a dir, per la idea que les causes dels fenòmens naturals cal buscar-les en els fenòmens mateixos i no en la voluntat arbitrària dels déus, sorgeix la dinàmica de la explicació racional. Encara que reconeguem que els problemes plantejats són fonamentalment els mateixos, la resposta filosòfica és ben diferent a la proposta de l'actitud mítica; mentre aquesta respon a un tipus de pensament expositiu i narratiu, aquell més prompte procedeix d'acord amb un pensament discursiu. Segons García Gual: "Amb posterioritat de la tradició mítica s'han constituït la filosofia, la història i les investigacions científiques, com a sabers crítics i racionals. S'han creat enfront dels mites, en oposició a ells, a la recerca d'una nova explicació, fundada en la raó, no en la tradició" (1997:35). La decisió d'interpretar l'univers en un *cosmos* racional va tenir el seu origen en els primers filòsofs grecs. En Grècia s'inicia la pretensió de recórrer a la capacitat de la raó per a respondre a les preguntes sobre la naturalesa en general i sobre la realitat del ser humà en particular.

La filosofia assumeix com a tasca pròpia la pretensió de desvetllar la veritat (*aletheia*) de les creences que s'han acceptat per tradició. Els sers humans admeten i valoren com a sagrat, com a bo o dolent, com a just o injust, els denominats *postulats bàsics* de la cultura, el quals funcionen generalment com a normes que dirigeixen la vida social sense necessitat de ser sotmeses a la crítica racional prèvia. Són creences bàsiques que afecten i comparteixen en el si de la cultura tots els membres, grans i petits, il·lustrats i analfabets, que no necessiten ser pensades; la tasca d'interpretar-les racionalment i argumentar-les intersubjetivament queda reservada a la filosofia.

5. LA RELIGIÓ EN LA FILOSOFIA DE KANT

Poques persones han marcat tant i de manera més sorprenent l'esdevenir del pensament modern com el filòsof Immanuel Kant. Ell va saber plantejar com ningú la qüestió antropològica en si mateixa i en la seua relació amb el món. Ell va formular críticament la reflexió racional com la resposta més adequada a la condició i dignitat del ser humà.

Dir Kant és recordar i actualitzar el *sapere aude* de la Il·lustració (Kant, 2005:21), és insistir en la crida a servir-se del propi pensament, és apel·lar al pensament crític i independent, és avivar i impulsar el pensament il·lustrat. Amb les seues reflexions i propostes filosòfiques, Kant estableix els fonaments ètics i polítics d'una societat que, distanciant-se dels dogmes religiosos i dels credos fonamentalistes, necessita trobar la seua identitat i, sobretot, l'explicació racional sobre el món. Ell ofereix el discurs propi de la filosofia moderna amb la voluntat de superar els plantejaments que no encaixen amb la llibertat humana i ha afrontat valentament el coneixement de la realitat present amb perspectiva de futur. Mitjançant sòlids arguments ha sabut replantejar els problemes i analitzar críticament les respostes tradicionals, proposant respostes racionals als importants problemes que ocupen i preocupen els sers humans.

Kant ha marcat tota una manera de fer reflexió filosòfica sobre els *postulats bàsics* de la cultura. En termes generals podem afirmar que la comprensió kantiana del fenomen religiós està d'acord amb la cosmovisió que caracteritza tota la seua filosofia, denominada amb tota justícia per Dilthey com “idealisme de la llibertat”. Qualsevol altra consideració que no té en compte l'autodeterminació racional, resulta inadequada per al comportament del ser humà i, per tant, deixa de ser útil per al plantejament filosòfic. El principi que proposa “la llibertat dels membres d'una societat, en tant que sers humans” és el més important per a regular adequadament la vida i fonamentar la dignitat humana. Mentre el servilisme és indicatiu clar de destrucció, l'acció en llibertat és el criteri fonamental i el patrimoni incontrovertible de la dignitat humana. Kant defensa que l'ofici de filosofar contribueix a la dignificació de totes les persones i a la instauració dels drets de les persones.

La posició de Kant sobre el tema de la religió i, per tant, sobre la divinitat està ja present amb claredat en les grans obres sobre les quals se sustenta la seua filosofia crítica. L'existència de Déu, “Suprem Bé Originari”, és postulada com a exigència i garantia del projecte de “bé suprem” al qual el ser humà tendeix per naturalesa i com a pressupost per a l'exercici de la responsabilitat. Segons Kant, l'existència de Déu no pot ser objecte del saber científic, sinó que és conclusió de la “fe racional” (*Vernunftglaube*); però, encara que l'existència de Déu no pot demostrar-se racionalment, no per això deixa de ser important per a trobar sentit en la vida humana. Cal garantir un lloc a la “fe racional” i això no sols per raons de tradició o de pressió social, sinó per exigències de la mateixa condició humana en la seua recerca del suprem bé. La raó té el “dret a pressuposar i acceptar, en virtut d'un fonament subjectiu, quelcom que no pot arrogar-se saber per fonaments objectius; i així orientar-se en l'espai d'allò que és suprasensible, impenetrable per a nosaltres i ple d'espessa nit” (Ak. VIII, 137). Sobre el postulat de l'existència de la divinitat que no necessita ser demostrada racionalment, es dona suport a una possible resposta a l'apressant pregunta humana “què se'm permet esperar?”, conclouent que “*hi ha quelcom* (que opera com a causa primera)...” (Ak. III, 523).

No obstant, tot i que Kant reserva un paper important a la “fe racional” no per això es justifica en absolut la tesi dels que defensen el predomini d'una espècie de “irracionalisme” sentimental per damunt de la reflexió racional. El filòsof de Königsberg reacciona amb fermesa enfront dels que com Friedrich Heinrich Jacobi defensaven una filosofia de la religió difícilment compatible amb les bases racionals sobre les quals ha de descansar la recerca de la veritat i la certesa. En el seu escrit *Què significa orientar-se en matèria de pensament*, mostra els perills de la teoria sobre la religió que defensava Jacobi, indicant les nocives conseqüències que se seguirien del menyspreu del plantejament racional: “Homes de dots espirituals i de grans intencions! Respecte el vostre talent i valore els vostres sentiments humans. Però, vos heu parat a meditar en el que feu i a on aneu a parar amb els vostres atacs a la raó? Feu, sens dubte, que la llibertat de pensar no patisca menyspreu, perquè sense ella prompte acabaria fins i tot el lliure vol que en vosaltres pren el geni... Amics del gènere humà i del que aquest considera com el més sagrat! Accepteu el que, després d'un examen curós i sincer, us sembla més digne de fe, ja es tracte de fets o de fonaments racionals, però no despullu la raó del que la converteix en el més alt bé que hi ha sobre la terra: del privilegi de ser l'última pedra de toc de la veritat” (Ak. VIII, 144).

Kant ha marcat, sens dubte, tot un estil de fer filosofia de l'experiència religiosa. En els escrits de l'últim decenni de la seua vida activa, especialment en l'escrit *La re-*

ligió dins dels límits de la pura raó, s'ocupa amb molt d'interès del tema de la religió. Ell no es proposa qüestionar l'existència i naturalesa de Déu, sinó que analitza detingudament la incidència que en el ser humà té la creença religiosa i les conseqüències en el comportament de les persones. De cap manera ha de quedar fora de l'anàlisi racional el tema important del sentiment religiós. Però, per a Kant l'anàlisi filosòfica sobre la religió no és sinó una conseqüència i confirmació de la reflexió moral; mai ha d'assignar-se a la teoria filosòfica de la religió la consideració d'una objectivitat a la qual ha de sotmetre's el ser humà. El que en veritat interessa al professor de Königsberg és interpretar en llenguatge racional el sentit moral que té o ha de tenir el fenomen de la religió, perquè aquesta emergeix sempre de les estructures fonamentals del ser humà i ha de conduir al compromís moral.

6. LA RELIGIÓ SECULAR

La religió ha de reduir-se, en opinió de Kant, al camp de l'anàlisi racional. Només mitjançant la raó pot descobrir-se el veritable sentit de la vinculació amb allò que és sagrat, ja que aquest concepte, en tant que derivat d'una creença en el suprem legislador moral, és un concepte elaborat per la raó. La genuïna religió coincideix amb la religió de la raó. La veritable i única religió no expressa una altra cosa que lleis morals, açò és, aquells principis pràctics de l'eficàcia dels quals som conscients i els quals elevem a la categoria de transcendents i universals. La religió moral és la religió "no consistent en articles de fe ni en regles, sinó en la disposició del cor a observar tots els deures humans en tant que són tinguts com a manaments divins" (Ak. VI, 84).

La raó humana és autònoma per a descobrir la llei moral, ella ha d'indagar què és el que es derivarà del compliment d'aquesta llei moral i cap a quin objectiu concret ha de enfocar el seu compromís, és a dir, ha de ser secular (de *saeculum* que significa "temps present"). En la pràctica, la religió explica el desenvolupament de la llei moral; en això consisteix la seua principal funció. La reflexió *secular* ajuda a alliberar-nos dels ídols que reproduïxen i pretenen legitimar normes que obstaculitzen la llibertat humana i la convivència entre els pobles. La idea del "bé suprem" obri horitzons cap a una teonomia depenent en tot moment de l'autonomia de la raó i que, per tant, no necessita pressuposar instància alguna que siga sobrenatural o revelada.

Kant està convençut que per al ser humà l'única instància absoluta és el deure moral. Si arribem a l'existència del Ser Suprem és com a postulat d'aquesta llei. Partint del plantejament moral és possible arribar a la divinitat, però és inacceptable racionalment el camí invers que consisteix en partir de la idea de Déu per a fonamentar la llei moral. L'existència de Déu ha de explicar-se sempre des del deure moral. Aquest pas del compliment del deure a la postulació de la divinitat es converteix, segons Kant, en un procés freqüent, ja que la força intrínseca de la llei moral resulta sovint insuficient per a inclinar la fràgil naturalesa humana cap a la pràctica del bé.

El recurs a la divinitat, per tant, té com a objectiu la potenciació del deure moral i del progrés humà. Aquest progrés constitueix la meta de tota religió racional. Kant parla expressament de la necessitat de la *conversió*, "*Gesinnung*", definida com "un eixir del mal i entrar en el bé, un despullar-se de l'home vell i revestir-se del nou" (Ak. VI, 74). La religió emergeix com a conseqüència del convenciment que, per a reforçar la debilitat humana, val la pena considerar els deures morals com a deures divins. Seria un greu error pressuposar la religió com a font del deure moral, quan en realitat ella

no té altra funció que la de donar suport al ser humà en el compliment del seu deure moral. La consciència humana és la instància adequada per a accedir al genuí sentit dels ritus i dogmes de la religió. La fe autènticament religiosa és la que s'explicita en el comportament moral. Quan els actes religiosos s'afirmen amb independència de la consciència moral, aquests es converteixen en pràctiques de *deliri religiós, idolatria i fetitxisme* (Cf. Ak. VI, 179). La perversió de la fe religiosa arriba al seu límit quan es pretén suplir l'observança moral mitjançant pràctiques religioses, com si amb elles pogués Déu ser "subornat" en detriment de la responsabilitat moral.

Kant, per tant, se'ns manifesta com un excel·lent filòsof que analitza el fenomen de la religió i la interpreta a favor de la vida humana. La genuïna religió no ha de limitar-se als continguts de cadascuna de les confessions religioses que s'han donat al llarg de la història, perquè pròpiament només hi ha una religió vàlida per a tots els homes i tots els pobles, és a dir, la religió que se deixa explicar mitjançant la raó moral, l'interès prioritari de la qual és la defensa de la llibertat i la dignitat del ser humà. En la filosofia kantiana, la llibertat i la dignitat humana es converteixen en l'únic misteri i, alhora, l'únic principi d'interpretació de la religiositat. El missatge de la llibertat ha d'atorgar sentit a les creences religioses. Doctrines i cultes religiosos no han d'expressar altres continguts que els que deriven del compromís moral.

Kant insisteix que l'objectiu de la seua reflexió crítica sobre la religió no es deté en la simple especulació filosòfica, sinó que transcendeix cap al compromís polític a favor de la llibertat i la pau entre les persones i els pobles. En l'escrit *Per a la pau perpètua* intenta explicitar les premisses empiricohistòriques indispensables per a la convivència humana en pau i llibertat. La reflexió sobre la llibertat és insuficient si no reverteix en la vida política, és a dir, cal explicitar les normes per a l'organització de la societat civil. Perquè la pau en justícia i llibertat deixi de ser un simple somni, cal garantir l'establiment d'una estructura política d'acord amb la dignitat humana.

Per la seua funció racional, l'estat ideal ha d'apuntar cap a l'esfera de la pràctica de la llibertat, però, per la seua existència fàctica, es mou en l'òrbita de la coacció. La societat civil, per tant, es veu tancada en una relació conflictiva que prové de la dialèctica entre la coacció i la llibertat. La coacció postula el dret i la legalitat; la llibertat, no obstant això, condueix a l'eticitat. La legalitat atén directament a la conducta com a tal, mentre que la moral té en compte la màxima o *imperatiu* del deure. L'apel·lació al "regne de la pau en llibertat" ha de servir de referència adequada per a resoldre qualsevol conflicte entre legalitat i moralitat.

Des de la perspectiva kantiana, la pau constitueix l'objectiu últim de la religió i de la moral. La pau és un ideal de la raó que ha de presidir l'activitat de tot ser humà en el seu intent de crear les condicions més idònies per a la vida en justícia i llibertat. Hem d'actuar, diu Kant, amb vista al seu establiment en la vida social i elaborar la legislació que ens sembla més idònia per a aconseguir-ho. La pau, última fi de la història personal i social, coincideix amb el desenvolupament integral del ser humà. Es tracta d'un procés cap a la *humanització* i d'una inserció més plena de la persona en la comunitat humana. El genuí progrés consisteix a establir pacíficament formes de vida cada vegada més justes.

Les accions improvisades dels polítics mai conduiran, per si mateixes, cap a la relació pacífica entre les persones i els pobles, sinó que és necessària la reflexió filosòfica que reconduís cap a la perspectiva de la universalitat els plantejaments egoistes i arbitraris a què especialment està sotmès l'actuar irreflexiu i acrític. "La veritable acció política no pot donar un pas sense abans haver rendit homenatge a la reflexió

moral, i, encara que la política és per si mateixa un art difícil, no ho és, en absolut, la unió de la política amb la moral, perquè aquesta resol el problema que la política no pot solucionar quan sorgeixen discrepàncies entre ambdues” (Ak. VIII p. 380). La pau entre les persones i entre els pobles, que ha de ser l’objectiu de la política, només és possible si se sustenta sobre l’imperatiu moral.

7. LA RELIGIÓ DE LA SOLIDARITAT

Des de la perspectiva kantiana, la solidaritat constitueix l’objectiu últim de la religiositat. Sens dubte, la intolerància i el fanatisme són els perills més greus per a la pau entre les persones i entre els pobles. Quan els sers humans parteixen de la seguretat de tenir en les seues mans la revelació absoluta dels déus sense necessitat de la mediació crítica, es converteixen en el pitjor dels perills per a la pau. La gran lliçó que Kant ens transmet en la seua reflexió sobre la religió consisteix a fer-nos veure que el compromís moral constitueix l’autèntica veritat de la religiositat humana en les seues diferents versions històriques i que l’afirmació de la dignitat sagrada del ser humà ha de ser tinguda com la condició fonamental que possibilita la instauració de la convivència en pau i llibertat.

Per tant, davant de la pregunta de si és racional i convenient mantenir creences religioses en la situació cultural del món actual, caldria contestar que hi ha formes intel·ligents de mantenir creences religioses i formes que no ho són. Si bé és cert que les religions solen compartir un origen no molt clar en el qual es barregen la por, la recerca de la salvació, la necessitat de trobar respostes que eliminen el caos, etc., i, per tant, poden constituir un obstacle per al correcte desenvolupament de la racionalitat humana, també és veritat que poden ser interpretades, des de la perspectiva racional, com a estímuls per al compromís i l’acció enfront de la realitat crua immediata, que permeten al ser humà trobar respostes que completen i orienten els problemes i conflictes existencials. La manera intel·ligent d’interpretar el sentiment religiós consisteix en abandonar les supersticions i accedir a la religió de la solidaritat entre els sers humans.

Mitjançant la reflexió racional és possible abandonar el sentiment religiós que emergeix de la por i del misteri que dona pàbul a la violència, fomentant el diàleg que condueix a l’afirmació d’uns principis morals transculturals, independents de les diferències ideològiques, però que donen bones raons per a orientar la pràctica política. El ser humà ha d’usar les seues facultats per a augmentar el bé en el món, sense esperar que algun poder extern a ell faça el treball que li competeix a ell mateix. El futur de la religió cal vincular-lo a l’aptitud per a desenvolupar entre les persones i els pobles un sentiment eficaç de pau i de solidaritat.

L’imperatiu moral de tractar els altres com cadascú volgués que feren amb ell, així com altres imperatius morals convenients per a la vida humana, es mencionen en forma explícita tant en el cristianisme com en el budisme, l’hinduisme, l’islamisme, el taoisme i està implícit en la pràctica de totes les creences religioses. Totes les religions comparteixen una base comuna de valors que constitueixen el fonament sobre el qual s’ha de fundar l’ètica solidària.

La que denominem “ètica de la solidaritat” descansa en el reconeixement dels principis de dignitat i d’igualtat de tots els sers humans, independentment de la seua raça, gènere, comunitat o generació. El seu interès principal se centra en la protecció de la integritat de tots els humans contra les amenaces a la seua llibertat i dignitat.

L'ètica transcultural de la solidaritat té la pretensió d'establir un marc de referència en el qual des de diferents opcions les persones i els pobles puguen trobar respostes justes i pacífiques als seus problemes i compromisos. No és possible aconseguir la justícia solidària a través de la imposició de principis culturals excloents. La solució als desacords entre els ser humans ha de buscar-se a través del consens en uns criteris morals interculturals que faciliten el diàleg i permeten a totes les parts el dret a expressar la seua opinió en pau i llibertat.

BIBLIOGRAFIA

- AGUSTÍN, S. (1977): *Confesiones*, Madrid, BAC.
- BERGER, P. L. (1966): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.
- CABEDO, S. (1975): "Die anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs, München, DAAD.
- CABEDO, S. (2006): *Filosofía y cultura de la tolerancia*, Castellón, Universitat Jaume I.
- CASSIRER, E. (1974): *Kant, vida y doctrina*, México, FCE.
- GARCÍA GUAL, C. (1997): *La Mitología, Interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos.
- GEERTZ, C. (1987): *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- JAEGER, W. (1967): *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE.
- KANT, I. (1902-1942): *Gesammelte Schriften*, ed. crítica de la Academia de las Ciencias Prusiana, 22 vols., Berlin.
- KANT, I. (2005): *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Cátedra.
- KING, W. (1987): "Religion", en Eliade, M. (1987), *The Encyclopedia of religion*, MacMillan Publishing Company, Londres-Nueva Cork, vol. 12, pp. 282-292.
- SCHELER, M. (1976): *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.

LA PERSONA COMO REALIDAD MORAL EN PERSPECTIVA ZUBIRIANA

Jesús Conill

Universidad de Valencia

Abstract: The aim of this contribution is to show how the notion of person (moral person in modern sense) makes sense in a new metaphysical horizon. From Zubiri's philosophical perspective we can overcome the naturalist reduction and the limits of the hermeneutical contribution of Heidegger, and defend an new analytics of the existence beyond the classical debate about nature, life and person.

Keywords: person, Zubiri, ethics, hermeneutics, metaphysics, Heidegger.

MI propósito es mostrar el lugar de la noción de persona humana (y de persona moral desde el refuerzo moderno) en un nuevo horizonte metafísico del pensar filosófico. En este sentido, quiero aclarar desde un comienzo que para exponer este tema me he inspirado en la perspectiva zubiriana, en concreto, en su innovadora propuesta de una concepción metafísica de la realidad personal y moral, a fin de superar los reduccionismos naturalistas de todo tiempo, desde el pensamiento griego hasta los actuales intentos de renaturalización de la realidad humana, en un tiempo en que, a pesar de todos los pesares, se practica por diversas vías la “criptometafísica”.

1. SUPERAR LA ONTOLOGÍA GRIEGA Y SU NATURALISMO

Nuestra filosofía está ligada al pensamiento griego, entre otras cosas porque nos ofreció un modo de pensar basado en la noción de *Phycis*,¹ un modo de pensar que, a la vez, se expresó también mediante fórmulas ontológicas. El lenguaje *físico* y el lenguaje *ontológico* se entremezclaron en el pensamiento griego, en cuyo horizonte se nos proporcionó una forma ontologizada de entender la naturaleza, incluida la “naturaleza humana”, que perduró hasta la época moderna.

En Grecia se empieza a filosofar a partir de la experiencia del movimiento y, por tanto, “desde la naturaleza”. En este horizonte el hombre es “un trozo de la naturaleza”. Pero, ¿no es el hombre nada más que un trozo de la naturaleza?

¹ Eso no quiere decir que no haya otros elementos, otras “antenas” (como decía Fernando Cubells), a través de nociones como *phyché*, inmortalidad, eternidad, etc. Vid. E. Rohde, *Psique. La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos* (1894) y E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (1951).

Para superar el modo naturalista de vivir, hay que recuperar la otra raíz de la existencia, la bíblica. “Si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía. ¿Cómo ha existido el hombre hebreo en el mundo?”²

Así como para Aristóteles hasta el carácter “político” del animal humano se debe a la naturaleza, en el horizonte bíblico, el lugar natural es la relación con el “prójimo”,³ de ahí que en el mundo bíblico lo primordial sean los modos de la existencia personal. Los “otros” son “prójimos”, próximos o lejanos, de ahí que la cuestión sea quién es “mi prójimo”, si puedo contar con él o no en la vida, si es fiel o infiel a su palabra. Es lo que significa “*amán*” y de ahí proviene “*emunah*” (firmeza, seguridad). En esa línea se entiende la verdad como fidelidad, cumplimiento de la promesa, veracidad. La verdad tiene que ver con una promesa de futuro. “La verdad (...) [es] algo que acontece”.⁴ No es algo que se dice, sino algo que se hace; pertenece a un porvenir. Su órgano no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en un futuro, “por eso se percibe en confianza, en esperanza”.

Así es como se vive en la historia, confiando o desconfiando. No se siente primordialmente el transcurso de las cosas como un mero “movimiento” (al modo griego), sino como una *historia* que algún día el futuro sancionará (rectificará o ratificará). El mundo entero pende de un juicio sobre la verdad de la historia. En el universo como historia se vive una promesa, “una palabra”, y, por tanto, “la cuestión del ser es cuestión de fidelidad”.⁵

En el horizonte marcado por el Dios bíblico, que hace al hombre a imagen y semejanza suya, un Dios de vivos que cumple lo que promete, la verdad no es —como en Grecia— el atributo de una operación mental, sino algo que “afecta a la existencia entera”. De lo que se trata ahora es de vivir en verdad, porque viviendo en verdad llega el hombre a ser plenamente dueño de sí, libre: “la verdad os hará libres”. Vivir en la verdad es un *nuevo modo de vida* según el espíritu. Es la forma suprema de existencia humana, en la que la verdad está unida al espíritu y a la libertad.⁶

Desde esta nueva perspectiva, San Agustín interpreta el mundo griego como una forma de ignorarse el hombre a sí mismo. “El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás”. El saber del griego sobre sí mismo es un “saber *desde las cosas*”.

Zubiri considera que la existencia que se produce a partir de ese saber es un “fracaso”. Pero se puede vivir de otra manera, entrando en sí mismo y descubriendo el potencial liberador de la verdad, del “espíritu de verdad”. Es ésta una nueva base para la filosofía, que el griego ignoró, ya que “no supo que la verdad es una realidad que puede liberarle y hacerle entrar en sí mismo”.⁷

He aquí una línea de interpretación, no meramente gnoseológica, sino existencial y vital, del “*scio me dubitare*” (sé que dudo) de San Agustín, porque, como señala

² X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, p. 52.

³ Véase la importancia de la “plesiología”, propuesta por Pedro Laín Entralgo (*La espera y la esperanza, Teoría y realidad del otro*).

⁴ Vid. el discurso rectoral de Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit*, 1927 (citado por Ortega, Zubiri y Laín Entralgo).

⁵ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 54.

⁶ *Ibid.*, p. 57

⁷ *Ibid.*, pp. 66 y 67.

Zubiri, lo que se está diciendo es: “*scio me vivere*”, sé que vivo, que estoy buscando la verdad, porque vivir, ser hombre, significa buscar la verdad, una verdad que es “liberación”, un verdadear que nos hace libres.⁸

Lo que está en juego son diversas *formas de existencia*: por ejemplo, al modo griego o al modo cristiano. Se puede vivir verdadeando, o no; vivir ignorándose a sí mismo o ampliando las posibilidades de existencia, frente a las obturaciones del ser humano y a su acabamiento.⁹

La “sabiduría” griega, vista desde la sabiduría de la fe, es una ignorancia; no una falsedad, sino una ignorancia, según San Agustín. El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre; el judío y el cristiano tienen otro modo de sentir al hombre, tienen una peculiar “vivencia” de la humanidad del hombre, pues, para ellos, “no es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo”.¹⁰

He aquí la importancia del sentir y del experimentar en la vida humana, desde donde surge el pensar experiencial. A mi juicio, precisamente mediante la noción de “persona” se va a intentar conceptualizar esa vivencia y elevar a concepto esta peculiar vivencia de la humanidad del hombre, correspondiente a otra forma de existencia no meramente naturalista como la griega.

2. METAFÍSICA DE LA PERSONA EN EL HORIZONTE DE LA CREACIÓN

A mi juicio, el problematismo del ser queda expresado a través del problematismo de las formas de vida (vivir desde la naturaleza o desde el espíritu); lo cual hace reflexionar acerca de si la noción de persona ha de pensarse desde el ser o desde la verdad, es decir, más allá del ser. Si no habrá que pensarla desde la experiencia de la verdad como confianza, sólo posible por la entrada del hombre en sí mismo.

Pues, justamente a partir del siglo II, asistimos al despliegue del logos dentro del horizonte de la creación, en la teología cristiana, que se vio obligada a formular una “teoría metafísica de la persona”. Según Zubiri, con ello “tocamos los confines de las posibilidades del logos helénico”.

No basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación, ni para comprender al ser humano. La revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza y la persona: ni en Dios ni en Cristo existe semejante identidad. La depuración de estos conceptos es la “gigantomaquia teológica y metafísica” de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia (*physis* y *ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta decir “lo que” una cosa es; hay que decir también en qué consiste el “quién”, de quién es aquello que la cosa es. Es la especulación entorno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los Padres Capadocios.

Junto a esta posibilidad, existe la de mirar la interioridad del hombre. Es el camino de San Agustín, que apela al hombre interior, al espíritu humano. Aquí la razón, antes de expresar el ser de las cosas, es una íntima propiedad del ser personal; de tal modo que “el despliegue de una positiva ontología por la vía de la razón personal, fue la gran hazaña del occidente cristiano”.¹¹

⁸ “*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homine habitat veritas.*” (No quieras marchar hacia fuera de ti: vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad.) (San Agustín, *De ver. relig.*, XXX, 72.)

⁹ Es imprescindible rebasar fórmulas restrictivas como “no es nada más que”, o bien “y nada más”.

¹⁰ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 60.

¹¹ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, pp. 117 y 118.

La entrada del hombre en su intimidad personal, su capacidad de entrar en sí mismo, constituye una innovadora “situación metafísica” que contribuyó a colocar al hombre en su verdadero puesto dentro del cosmos, y, junto con la ayuda de la teología mística, impulsó la especulación metafísica de Occidente introduciendo nociones como las de “*persona*” y “*espíritu*”, que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica.

3. EL PENSAMIENTO MODERNO: HACIA LA NOCIÓN DE PERSONA MORAL

A la “gran hazaña del occidente cristiano”, el pensamiento moderno aporta especialmente a través de Kant una “gran escisión metafísica” entre *naturaleza* y *persona*: “el ‘yo’ humano no es un trozo del universo”, por tanto, “*transciende* la Naturaleza”, porque ese yo es “*persona*”. De ahí que, según Zubiri, “la presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana”,¹² en versión moderna.

Zubiri nos recuerda la historia moderna de esa escisión mediante el proceso por el que el hombre se ha ido separando de la Naturaleza a través de las aportaciones de Descartes, Leibniz, Kant y el posterior Idealismo alemán. Es la línea en la que se defiende por diversos caminos y se consolida la “irreductibilidad de la persona humana a la Naturaleza”.

Esta historia de la irreductibilidad de la persona humana a Naturaleza, o que la conciencia no es un trozo de la “*physis*”, es también la historia de una “desnaturalización de la conciencia”, que tiene como punto culminante, según Zubiri, a Heidegger. Todo en el Universo es físico, sólo del hombre se puede decir que es “*transfísico*”. “El idealismo transcendental ha subrayado el carácter transcendental, *transfísico* de la persona humana”.

Pero, “¿puede limitarse el carácter de la existencia humana a una existencia *transfísica*?”. Si el espíritu humano se encuentra en la naturaleza, no basta entender que es transcendental sino por qué desde su transcendentalidad ese espíritu se halla en la Naturaleza. Lo importante es ver cómo y por qué la persona humana “por y para ser transcendental” (y *transfísica*) es natural.

Por consiguiente, ante la interpretación transcendentalista moderna e incluso ante Heidegger, cuya gran innovación, según Zubiri, es “la transcendentalidad de la existencia”, pero también frente a Ortega y su historización del ser humano,¹³ Zubiri replantea, por su parte, la cuestión de la “naturaleza humana” y el lugar que ocupa en la forma de existencia humana el cuerpo o la natura (la corporeidad): el “sentido corpóreo del espíritu humano”.

¿Cuál es la forma de *articular* la dimensión natural y la personal? Pues las dos dimensiones son esenciales y su relación es interna (fundamental), según Zubiri, porque el hombre es a un tiempo *persona* y *natura*. A Zubiri no le convence ni la metafísica griega (que desconoció “la dimensión personal del hombre”), ni tampoco la definición medieval de persona (por ejemplo, la boeciana “*rationalis naturae individua substantia*”), en la que la persona queda subsumida (desvirtuada) bajo el concepto de

¹² X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, p. 252.

¹³ Según Ortega y Gasset, “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene (...) historia”. (“Historia como sistema”, en *Obras Completas*.) Vid. al respecto Germán Marquínez, “Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri”, en *Revista Agustiniana*, XXXIV (1993), pp. 311-333.

sustancia (en el sentido aristotélico). Pero tampoco le parece adecuado el camino del Idealismo moderno, porque se ha limitado a subrayar la irreductibilidad entre el yo empírico y el yo puro, de tal modo que el yo aparece como doble.¹⁴ Y, por otra parte, Zubiri también nos advierte de un posible malentendido bastante habitual, ya que “el problema de la persona es un problema que se separa esencialmente del problema cuerpo-alma”, porque éstos son dos “res” en sentido cartesiano y frente a ambos la personalidad es algo distinto.

No basta la metafísica naturalista de la persona humana (aunque esté ontologizada mediante la noción de sustancia aristotélica), ni tampoco la versión idealista (que resalta su carácter transcendental [transfísico] y culmina en su valor moral), porque la primera funda la dimensión personal en lo natural y la segunda tan sólo insiste en su irreductibilidad y desnaturalización. Tampoco sirve la salida heideggeriana de la transcendentalidad de la existencia, porque también aquí falla la articulación entre la transcendentalidad y la naturaleza, es decir, entre la persona y la naturaleza.¹⁵ Sin embargo, lo que hace falta es comprender la conexión interna entre persona y naturaleza, sin prescindir del orden transcendental. Pues “el hombre no *tiene* sino que *es* una naturaleza”. Pero de lo que se trata es, a su vez, del problema transcendental de la persona y de su naturaleza: “cómo [la persona] es transcendentalmente natural”.

Por eso, y más si se quiere lograr una metafísica de la persona o determinar qué sea la persona en un nuevo horizonte metafísico, hay que ver qué significa “*transcendental*”, a diferencia del sentido medieval y del kantiano, pero también de la —según Zubiri— innovadora propuesta heideggeriana de la transcendentalidad de la existencia. Porque sin acceder a un orden transcendental no le va a ser posible desarrollar una nueva versión del pensamiento metafísico, capaz de alojar la noción de persona. Ahora bien, en la resolución de la transcendentalidad de la existencia es donde, a mi juicio, también se distancia Zubiri muy pronto de Heidegger.

Más allá de Heidegger, en la perspectiva zubiriana, la individualidad (la “*cadavéridad*”), la intimidad, la suficiencia y la interioridad no conciernen en el ser humano al problema de la sustancia, sino a algo más radical, al de la “*corporeidad*”. ¿Qué sentido tiene el cuerpo humano, es decir, la naturaleza transcendental del hombre? He aquí “el problema del sentido corpóreo del espíritu humano”. El hombre es un ente naturalizado que emerge de la naturaleza para ser [llegar a ser] lo que es (“*natura seipsum naturans*”).¹⁶

El hombre “forma parte del mundo de las cosas”. No obstante, lo específicamente humano del hombre no se encuentra en las cualidades que el hombre posee a diferencia de las otras cosas, sino en “la manera como él forma parte de ellas”. Pues “el hombre existe para sí mismo”. “El hombre existe para sí, determinándose a ser esto o lo otro, sin poder dejar de determinarse”; “se encuentra ligado a sí mismo”. “El ser que religa al hombre con las cosas, religa al hombre consigo mismo. Implantado en el ser y arrastrado por él, el hombre determina su propio ser. Expresamos esto diciendo que el hombre es *persona*. Una persona es aquello que se determina a ser de una manera o de otra y, por consiguiente, es aquello que se determina en el ser”.¹⁷

¹⁴ A lo que se añade que la persona humana no puede confundirse con el sentido idealista de la conciencia; la conciencia que se sabe a sí misma no nos da el ser de la persona.

¹⁵ Recuérdese la significativa ausencia de la corporalidad en *Ser y tiempo* y su elusión en *Kant y el problema de la metafísica*.

¹⁶ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, pp. 262 y ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 295 (subrayado nuestro).

“Ahora bien, toda determinación se resuelve entre posibilidades concretas; de donde resulta que el hombre es la única cosa que no se comprende adecuadamente por su sola realidad efectiva, sino más bien por sus posibilidades de ser”.¹⁸ Y esto vale hasta para lo que concierne al cuerpo humano. Porque el “cuerpo” del hombre no es un mero cuerpo físico, sino la “encarnación de una persona”: aquello que “conforma y modifica la actualización de las posibilidades de una persona. Es ‘mío’, es mi cuerpo”. Lo cual quiere decir, según Zubiri, que “yo soy el cuerpo” e incluso: “yo soy un cuerpo personal, yo soy una persona corporal”. “Por ello, la cuestión del ser del hombre jamás podrá ser resuelta por vía naturalista, porque *el hombre existe personalmente*”. En suma, el hombre tiene naturaleza e historia; y en el marco de su naturaleza, el hombre inscribe su *existencia personal*. De manera que una persona determinada es lo que en su historia y en su vida le pertenece; porque “no todo lo que pasa en mí o conmigo es mío”.¹⁹

4. OTRA ANALÍTICA DE LA EXISTENCIA HUMANA EN BÚSQUEDA DE UN HORIZONTE ONTOLÓGICO Y/O METAFÍSICO

El análisis zubiriano se presenta en tensión diferenciadora respecto del de Heidegger y, a mi juicio, también del de Ortega. Pues, según Zubiri, no está descrita la existencia humana con suficiente precisión si sólo se dice que el hombre se encuentra existiendo y/o viviendo. Pues tanto la palabra “existencia” como la de “vida” son muy equívocas. Se trata, pues, de lograr un mejor análisis de la existencia humana, pero capaz de incorporar de nuevo “la *dimensión, estrictamente ontológica*”.²⁰

Ahora bien, en la perspectiva zubiriana, para desentrañar el sentido de la persona humana, no son suficientes ni los conceptos escolásticos de esencia y existencia, ni una filosofía de la acción (o, más tarde, de la praxis), ni siquiera una filosofía de la vida, sino un análisis de la existencia, que tampoco se reduzca a la versión heideggeriana.

Zubiri considera necesario retrotraernos a la dimensión estrictamente ontológica de la existencia y, por tanto, buscar un horizonte ontológico o metafísico —y no sólo moral— en el que insertar la reflexión sobre la persona humana.

Las dos fuentes a las que cabe acudir a partir de Zubiri para lograr un enfoque ontológico y/o metafísico, tras el recorrido por la filosofía moderna, son ciertas variantes de la Escolástica²¹ y la analítica heideggeriana de la existencia como “*Ek-sis-tenz*”, aunque mezclada, a mi juicio, con ciertos componentes ineludibles de filosofía de la vida. Pues creo que la presencia de cierto enfoque “vital” (de Dilthey, Bergson y Ortega) perdura en la filosofía zubiriana más de lo que algunos tienden a pensar habitualmente.

Recordemos frases que, aun cuando provengan de un escrito de 1925, “La crisis de la conciencia moderna”), tienen una fuerza especial y dan una impronta, en cierto modo, imborrable a la filosofía de Zubiri: “Aceptemos de buen grado este renacimiento de los valores vitales para la construcción de una teoría filosófica integral (...). La

¹⁸ *Ibid.*, p. 295

¹⁹ *Ibid.*, pp. 297 y 298 (subrayado nuestro).

²⁰ *Ibid.*, pp. 222-223 (Subrayado nuestro).

²¹ La Escolástica derivó en bizantinismos y en polémicas estériles, aunque podría aprovecharse la noción de “existencia” ofrecida por la interpretación de Ricardo de San Víctor. Vid. X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*; Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, pp. 79-149.

vida no es sólo un *problema* filosófico, es también y sobre todo una *realidad* y a veces una tragedia profunda. Para resolverla, para corregir los desvaríos de la inteligencia, se precisa ciertamente el freno de las ideas. Pero sería inútil e injusto pedir a la razón pura una eficiencia y una virtualidad de la que por naturaleza se halla desposeída; las verdades necesarias para la vida no basta conocerlas ni tan siquiera estudiarlas; es preciso vivirlas para comprenderlas; y esto, aunque no es ya asunto de filosofía teórica sino de vida real, no deja de tener su entronque en el sistema”.²²

No obstante, según Zubiri, “tal vez fuera poco decir que el hombre se encuentra implantado en el ser”. Porque hay que decir que “el hombre *existe* ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en *tener que realizarse* como persona”. Su nuevo “*análisis ontológico*” (posteriormente “*noológico*”) descubre, pues, la “*existencia personal*” (posteriormente la “*realidad personal*”).

El hombre no es su existencia, sino que la existencia es *suya*. Este “ser suyo” es distinto del modo como un atributo es propiedad de la sustancia. El “ser suyo” del hombre es algo que, en cierto modo, está en sus manos; de hecho, puede modificar el “ser suyo” de la vida. Por ejemplo, puede “arrepentirse” y rectificar su ser y “convertirlo” en otro. Puede también “perdonar” al prójimo. Ninguno de estos “fenómenos” se refieren a la vida en cuanto tal, sino a la persona. Mientras la vida transcurre y pasa, el hombre “es” lo que le queda de “suyo” (después de todo lo que le pase), gracias a la transcendencia del ser del hombre respecto de su propia vida.

El análisis zubiriano de la existencia destaca en un horizonte ontológico (que en su momento se transformará en estrictamente metafísico) el carácter personal: el hombre existe como persona, la existencia es suya y la vida es suya (por eso podrá decir: “¡vida mía!”, “¡amor mío!”, “¡Dios mío!”). Y por eso resaltarán tres caracteres: ultimidad, apertura y fundamentalidad. En primer lugar, indica que el hombre ejecuta actos, pero lo esencial está en cómo los ejecuta. En los actos el hombre va tomando posición respecto de algo que Zubiri llama “ultimidad”. Porque el hombre no es una cosa, sino una realidad personal y por serlo se halla constituida como algo “suyo”, enfrentada con el todo del mundo en forma “absoluta”.²³

Esta ultimidad es algo en que el hombre tiene que estar “para poder ser lo que es en cada uno de sus actos”, de ahí que la ultimidad [inteligida] tenga carácter fundante [por su inteligencia es el hombre realidad personal]. Este carácter fundante hace que el hombre no sea sólo una realidad actuante, sino una “realidad *religada* a la ultimidad”. La religación²⁴ es “el carácter personal absoluto de la realidad humana actualizado en los actos que ejecuta”.²⁵

El paso siguiente de Zubiri en su análisis ontológico es el del análisis de la subjetividad del sujeto: la estructura ontológica formal del sujeto humano consiste en un “sí mismo” que está “abierto”. El análisis de la existencia descubre la “apertura”.

Y otro de los elementos de su análisis es la *perspectiva de la fundamentalidad última*. “La religación no es una dimensión que pertenece a la *naturaleza* del hombre, sino a su *persona*, (...) a su naturaleza personalizada”.²⁶

²² X. Zubiri, *Primeros escritos*, Madrid, Alianza/Fundación X. Zubiri, 1999, p. 358.

²³ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 410.

²⁴ ¿La relación de origen?, ¿la relación de fundamento?

²⁵ *Ibid.*, p. 411.

²⁶ *Ibid.*, p. 430. Considérense este paso y el anterior como rasgos diferenciadores entre las exposiciones de *Naturaleza Historia Dios* y *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*.

4.1. *La aportación heideggeriana y sus límites*²⁷

Al menos desde 1931, en “Hegel y el problema metafísico”, Zubiri ve problemas graves en la filosofía de Heidegger, debido a su incapacidad para ir más allá del ser y del “sentido del ser” y de la filosofía en versión “hermenéutica”.

¿Por qué? Porque el concepto heideggeriano de “*Ek-sistenz*” no tiene carácter “real”, sino “modal”, no responde al *Was* sino al *Wie*. La estructura heideggeriana es un concepto modal, hace referencia a lo que el hombre hace de sí. Sin embargo, Zubiri no puede olvidar que en su acepción primitiva, la que le dió Ricardo de San Víctor, *existentia* no designaba una “modalidad” sino una “realidad”, la de subsistir fuera de las causas (*sistere extra causas*), es decir, la de ser “realmente” persona.

Ciertamente, tanto la definición de Boecio como la de Ricardo de San Víctor intentan dar una definición real de la persona. Lo que sucede es que (1) la primera lo hace en términos de “naturaleza” y “sustancia”, es decir, partiendo de lo natural, y (2) la segunda lo hace en términos de “existencia” y “subsistencia” (de la propia realidad humana), fundamento “real” de la persona.

Esta línea de corrección zubiriana de Heidegger tiene consecuencias muy importantes en el tratamiento del tema de la *persona*.²⁸ Heidegger diferencia la noción de *Möglichkeit* o *posibilidad* de *Mächtigkeit* o *potencialidad*, poniéndolo en relación con “libertad” y “proyecto”.²⁹ Pero, como indica Diego Gracia, (1º) el concepto de “posibilidad” aquí es “modal” y (2º) una posibilidad “modal” no podría existir si no fuera antes “real”. Como antes el problema de la “existencia”, Zubiri radicaliza ahora el de la *posibilidad*, retrotrayéndolo del plano modal al real, lo cual supone acabar con la contraposición que Heidegger establece entre “posibilidad” (*Möglichkeit*) y “realidad” (*Wirklichkeit*), aún más explícitamente afirmada en *Carta sobre el humanismo*, cuando contrapone “posibilidad” y “realidad”, al tiempo que diferencia *potentia* de *possibilitas*.³⁰

Lo que intenta Zubiri es superar a Heidegger, haciendo que esos términos, las *potencias* y las *posibilidades*, no sean puramente “modales” sino “reales”. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que las interpretaciones “metafísicas” del hombre no son aceptables, porque se mueven en torno al binomio *essentia* o posibilidad y *existentia* o realidad o actualidad. Según Heidegger, (a) tienen el defecto de entender la existencia como “realidad”, en vez de como “modalidad” ontológica; y, por otra parte, (b) también se hace constar en este texto heideggeriano un aspecto que me parece crucial (y que a veces ha pasado desapercibido): que “no han experimentado [*erfahren*] la auténtica dignidad [*Würde*] del hombre”.³¹

Zubiri (a) quiere liberar a la “realidad” del lastre medieval (la interpretación metafísica basada en la distinción *essentia* y *existentia*) y (b) ver cómo los conceptos “modales” de Heidegger pueden fundamentarse en la “realidad”.³² La *Ek-sistenz* de

²⁷ *Vid.*, para este apartado, la iluminadora interpretación de Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, pp. 79-149.

²⁸ Y también en el de la historia, que es lo que estudia especialmente el trabajo de Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, pp. 79-149.

²⁹ Como también hará Zubiri, aunque, a mi juicio, para aprovecharlo en sentido distinto, ya que la noción de “poder” irá aumentando su presencia y relevancia en la filosofía zubiriana. *Vid.* J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

³⁰ *Vid.* Diego Gracia, “La historia como problema metafísico”, en *Realitas* III-IV, p. 88.

³¹ Es un aspecto relevante, a mi juicio, para quienes propugnan un nuevo pensar experiencial de rango metafísico, como es nuestro caso.

³² *Vid.* Diego Gracia, art. cit., p. 92.

Heidegger es un concepto “modal” (a diferencia de la *existentia* escolástica); pero, lo que habrá que buscar todavía es el fundamento real de la *Ek-sistenz*.

Porque la *Ek-sistenz* heideggeriana deja sin resolver el problema de la “persona”, es decir, el de la “realidad” del hombre. (Así, por ejemplo, la solución heideggeriana y su filosofía del ser resulta inservible en el actual debate de la bioética y de las biotecnologías. La cuestión no consiste en apostar o no por la filosofía del ser, sino de qué noción de “ser” se trate y de ahí la importancia y conveniencia de la corrección zubiriana en favor de una noción estrictamente metafísica, “real”, de persona humana).

El gran error de Heidegger, según Zubiri, será no haber superado tan definitivamente como creía la metafísica tradicional, en la medida en que sigue utilizando el concepto básico de “realidad” precisamente en ese sentido. De ahí que Zubiri intente ir más allá de Heidegger, retro trayendo el problema del “ser” al de la “realidad”, el de la “ex-sistencia” al de la “persona”.

Lo que ha quedado pendiente en la época moderna y asimismo tras el intento heideggeriano es si es posible un nuevo horizonte metafísico —no sólo moral— para la comprensión de asuntos tan básicos como el de la persona humana. Si ya no es suficiente repetir sin más las fórmulas tradicionales (aunque haya que reconsiderar el sentido básico que tuvieron, por ejemplo, las de Boecio y Ricardo de San Víctor), hay que buscar un *nuevo horizonte metafísico*, capaz de alojar y determinar la noción de “persona” humana, con todas sus exigencias.

4.2. Naturaleza y persona

Zubiri se acoge, desde un principio, no a la vía naturalista griega, sino a la línea que tiende a ver la naturaleza desde la persona y, por tanto, abogará por una “concepción [en este sentido] personalista”.³³

Para determinar la diferencia entre el animal y la persona humana pueden adoptarse dos puntos de vista, según Zubiri: 1º) el de los actos que ejecutan el animal y el hombre; 2º) el de la vía del “yo”, del que carece todo animal.

Con respecto al primer punto de vista, Zubiri aclara lo siguiente: En el hombre, los actos constituyen una unidad de acción que envuelve tanto lo vegetativo y lo sensitivo como lo intelectual y lo volitivo. Entre lo personal y lo animal en el hombre no hay una oposición disyuntiva, sino a lo sumo una diferencia. Y como lo animal está intrínseca y constitutivamente absorbido en lo intelectual y volitivo, resulta que el análisis de estas dos clases de actos, los del animal y los del hombre, no es suficiente para entender lo que es ser persona.

Con respecto a la segunda vía, Zubiri recurre a un texto de San Agustín:³⁴ “Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres (facultades), aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo...”. En este texto se afirman dos cosas:

1º) Lo que yo tengo es el conjunto de todas las facultades cuya unidad es lo que llamamos “naturaleza”; lo otro es la persona. San Agustín afirma la diferencia entre naturaleza y persona, como una diferencia entre lo poseído y su poseidente.

³³ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, pp. 506 y 507. Vid. el capítulo IV de *Sobre el hombre*, tomado del curso oral “Sobre la persona” (1959), que lo empezó como libro y, al parecer, es el que luego le condujo a redactar *Sobre la esencia*.

³⁴ *De Trinitate* XV, 22.

2º) Este posidente es un ego, un yo. Esta idea va a ser decisiva en la filosofía moderna. Descartes dirá que lo esencial del hombre es ser un ego-*sujeto*.

Pero Zubiri se pregunta si es sostenible esta idea de la persona como un yo-sujeto. Porque yo, como persona, no soy formalmente idéntico a las dotes o facultades que poseo; entonces, ¿qué sería el yo personal? Y la respuesta nos conduce a lo que podría denominarse la “aporía del yo”, dado que nos sitúa ante un difícil dilema intelectual entre la *vaciedad* del yo (por su transcendentalización) y su *naturalización* (por los más diversos caminos). Zubiri lo expone en los siguientes términos:

1) Si el yo personal no es nada de aquello que constituye su naturaleza, entonces sería un *sujeto huero*, vacío. El yo personal sería un sujeto evanescente, sería una vaciedad lo que sentimos que es lo más rico de nosotros mismos, aquello por lo que somos autores de nuestras acciones. Si la persona se considera como un sujeto distinto realmente de su naturaleza, queda volatilizado el yo personal.

2) Si se nos dice que el yo personal está abierto a una situación determinada e incurso en ella, entonces se requieren las cosas y las estructuras correspondientes, con lo cual hemos introducido en el yo las facultades humanas, la naturaleza de la que dimanen las facultades. Hemos sumergido la persona en pura naturaleza.

En definitiva, la persona sin la naturaleza es huera, pero si la persona queda sumergida en la naturaleza poseída pierde su carácter de persona. Así pues, esta concepción de la persona humana como un sujeto nos hace perder la persona (ya sea desvaneciéndola, ya sea convirtiéndola en naturaleza). Estamos ante una *aporía* (el dilema entre la vaciedad del sujeto o su naturalización). Por tanto, la persona no se descubre ni en los actos, ni en el sujeto.³⁵ Según Zubiri, hace falta recurrir a una unidad superior.

5. LA PERSONA EN UN NUEVO HORIZONTE METAFÍSICO

Como es sabido,³⁶ el nuevo horizonte metafísico zubiriano cuenta con una nueva noción de realidad y de esencia a partir del inteligir sentiente. Precisamente en este horizonte metafísico, capaz de acceder al orden transcendental es donde hay que situar la noción de realidad personal.

5.1. *Naturaleza y realidad*

En este contexto, la naturaleza sólo materialmente es esencia, pero no “formalmente”.³⁷ *Realidad* no es formalmente “naturaleza”.³⁸ Ser “de suyo” no consiste en tener principios internos operativos. Naturaleza es sólo un momento fundado en la realidad

³⁵ Dejo conscientemente para otra ocasión, por razones obvias de espacio, la consideración zubiriana de las tres dimensiones de la trama de la vida humana, la de agente, actor y autor, así como sus relaciones con la naturaleza y la persona.

³⁶ Vid. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986; A. Pintor Ramos, *Realidad y sentido*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid, Cincel, 1988; G. Gómez Cambres, *La realidad personal*, Málaga, Ágora, 1983; *La inteligencia humana*, Málaga, Ágora, 1986.

³⁷ Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pássim y pp. 180-1.

³⁸ *Ibid.*, pp. 399-400.

de la cosa; formalmente, realidad es siempre y sólo el “de suyo”. Algo puede ser “de suyo” de muchas maneras distintas. Pero, 1º) en primer lugar, no todo modo de ser “de suyo” consiste en ser sólo naturaleza; hay cosas que son “de suyo” no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos (personeidad, etc.), unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son “de suyo”. Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser “de suyo”, pero nada más.

Y, 2º) en segundo lugar, aun en aquellas cosas que son “de suyo” con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad y de “de suyo”. Naturaleza es siempre y sólo la manera como algo es “de suyo”, pero no es primaria y formalmente el “de suyo” mismo. El “de suyo” es anterior a la naturaleza y fundamento de ella.³⁹

5.2. Vida y persona

Si prestamos atención a la consideración trascendental de la esencia, a su estructura trascendental,⁴⁰ hemos de distinguir “vida” y “persona”, recurriendo a la noción de “esencia abierta”.

a) La *esencia abierta* es suya “formal y reduplicativamente”; no sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio “ser suyo”. Es su realidad en cuanto tal lo que es “suya”. Es el acto primero.

b) En acto segundo, este poseerse es justo la *vida*. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad.

La *vida* como transcurso es mero “argumento” de la vida; pero no es el vivir mismo. La vida como transcurso y argumento es la vida como acto segundo; el vivir como poseerse es el acto primero. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida sólo porque es posesión de sí mismo. Tomado el poseerse como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la *persona*.

Toda esencia es “individuidad”, pero la esencia abierta es “personeidad”: es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Así como el individuo individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personeidad, “personaliza” (en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene “personalidad”. La vida en su decurso biográfico es personal sólo por personalización. Sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, que tiene carácter de personeidad.⁴¹

Personeidad es que mis actos son míos porque soy mi “propio” mí, porque previamente soy personeidad. Persona es el “suyo” de la esencia abierta. El hombre pertenece a este tipo de esencias. Es persona.⁴²

Ciertamente, la persona humana es “de suyo” (“suidad”) y “apertura”. Pero en la realidad humana hay una prioridad del “de suyo”. “Una cosa es estar abierto a su

³⁹ *Ibid.*, pp. 395-6.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 508.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 58-9.

⁴² *Vid.* también Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, y Pedro Laín, *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1995.

propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir”.⁴³ El hombre por razón de su talidad intelectual es “de suyo, transcendentemente, una esencia abierta. Y en el “suyo” de la esencia abierta es en lo que consiste la persona. Pero su apertura es en impresión de realidad y, por estar vertida al sentir, la realidad humana se determina como “animal de realidades” y “animal personal”.

Con lo cual, Zubiri se apoya en parte en la noción de apertura (*Erschlossenheit*) de Heidegger (la existencia humana está abierta a sí misma y a las cosas por la comprensión del ser).⁴⁴ Pero Zubiri intenta superar a Heidegger.⁴⁵ En primer lugar, como acabamos de aludir, la apertura no es primariamente comprensión sino impresión de realidad; y, en segundo lugar, Zubiri incorpora su noción de “esencia abierta” (a diferencia de una esencia cerrada, la que no es más que en sí), desde la que cree poder criticar que en Heidegger el *en sí* sea el resultado de la apertura y que lo primario y lo que constituye la esencia de la existencia humana es su apertura. Porque ¿de dónde va a sacar sus posibilidades, con qué va a hacerse y a hacer su propia naturaleza, si no tuviese una determinada naturaleza previa, si no tuviese un *en sí* previo?

La *apertura* no es más que una modificación del *en sí*. La realidad humana está en sí misma abierta, y este momento del *en sí* subyace intrínsecamente al de la apertura para constituir juntos lo que Zubiri llama la limitación intrínseca de la esencia abierta. Una esencia abierta sin más —un imposible metafísico— sería ilimitada o indefinida. ¿Sería aceptable para Heidegger? ¿El predicado [del yo] queda abierto hasta el infinito? Al parecer, según Zubiri, a Heidegger le entusiasmaba esta frase de Fichte. Y “ésta es la cuestión”: ¿el predicado queda abierto hasta el infinito o no?⁴⁶

En diversos momentos de su obra Zubiri expone cómo desde Cicerón hasta Kant pasando por San Agustín se establece una diferencia entre persona y naturaleza, en la forma prevalente de entender la persona como el posidente (sujeto) y la naturaleza como lo poseído.⁴⁷ Pero Zubiri se pregunta si es verdad que ser persona consiste en *ser sujeto* de atribución física (o de atribución moral) de sus actos y de sus notas.

Porque el hombre es sujeto de sus actos, pero ¿es eso lo que hace que sea una persona? La condición de sujeto ejecutor de actos o receptor de afecciones procede de lo que el hombre es talitativamente considerado. Pero, en función transcendental, persona consiste en ser mío. El sujeto es persona no por ser sujeto sino por ser mío en tanto que realidad.

En definitiva, ser sujeto depende del orden talitativo. Pero “el hombre, como forma transcendental de realidad —y en eso consiste la persona—, es suyo, se pertenece a sí mismo bajo forma de sujeto”. “Persona es ... el carácter transcendental de la esencia abierta. Es suya, formal y reduplicativamente suya, en tanto que realidad”.⁴⁸

Es éste un aspecto decisivo, en cuanto que nos ha conducido al punto básico de cómo la noción de persona humana se funda en la realidad: *la persona está fundada en la realidad*. Ése era el objetivo de la inserción de la noción de persona en un nuevo horizonte metafísico, dentro del cual ya tiene sentido plantearse de un nuevo modo

⁴³ *Ibid.*, p. 510.

⁴⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, prgf. 18 y 31.

⁴⁵ *Vid.* X. Zubiri, *Sobre la realidad*, curso de 1966, publicado en 2001, al cuidado de José Antonio Martínez.

⁴⁶ X. Zubiri, *Sobre la realidad*, p. 198.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 204-209. Aquí repite lo expuesto en el curso de 1959.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

el problematismo de la fundamentalidad por vía experiencial. La respuesta de Zubiri será que la fundamentalidad de lo real acontece en la *religación*, ligándonos.

El hombre es una *realidad personal*, cuya vida consiste en autopoerse en la realización de su propia personalidad, en la configuración de su yo como actualización mundanal de su realidad relativamente absoluta. Esta vida se realiza por estar la persona en cuanto persona religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser. Con lo cual, la religación es una dimensión, no de la naturaleza, sino de la *naturaleza en cuanto personalizada*.⁴⁹

⁴⁹ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, p. 115. Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. 10.

LA FANTASIA I EL POEMA 18 D'AUSIÀS MARCH

Salvador Cuenca i Almenar

salvador.cuenca@uv.es

Abstract: Commentaries on the poem 18 of Ausiàs March's have neglected the topic of the internal senses. This paper defends that the argumentative structure of March's poem portrays a human experience rooted on the internal sense of phantasy. I shall establish the lexical tradition from which March borrows the use and role of "phantasy". This internal experience was guided by the use of Aquinas's vocabulary and Augustine's arguments to find the almost forgotten trace of *spiritus*. Phantasy is the store in which we could find the traces left by the objects. March's poem depicts a unique capability to feel love inwards, instead of outwards, that is to say, to feel that external objects, like women, perceived by the five external senses, cause a fake form of "love". Against this fake form, the purity and uniqueness of the internal experience provides an emotional autarchy of the will, related to a never frustrating desire. In this analysis attention must be paid to the phenomenology in which March's poem emotion arose, as a result of an old lexical Christian tradition.

Keywords: phantasy, internal senses, Ausiàs March, Aquinas, Aristotle.

EL propòsit d'aquest article és analitzar el poema 18 d'Ausiàs March, des de la perspectiva històrica de l'evolució dels sentits interns, en concret del sentit de la fantasia. Aquests sentits interns tenien la funció de transmetre les formes dels objectes percebuts mitjançant els sentits externs a la classificació intel·lectual de l'enteniment. En el procés de transmissió, les formes dels objectes percebuts, com ara el color, la textura, l'olor, el sabor o el so, esdevenien intencions. El llatí medieval establí la distinció lèxica entre "*forma*" i "*intentio*", la primera per a les dades dels objectes percebuts pels cinc sentits externs, mentre que la segona per a les dades dels fets emmagatzemats i processats als sentits interns. La tradició medieval establí cinc funcions o potències internes, les quals eren responsables d'aquest procés de transmissió, quan s'actualitzaven: (i) el sentit comú, (ii) la potència formativa (*phantasia*), (iii) la potència imaginativa, (iv) la potència estimativa, (v) la memòria.¹ Comprendre com funcionava el sentit d'aquests sentits ajuda a entendre el poema 18 de March; heus ací el text:

- 1 Ffantasiant, Amor a mi descobre
- 2 los grans secrets c'als pus subtils amaga,
- 3 e mon jorn clar als homens es nit fosqua,

¹ Avicenna: *Liber de anima*, I, 5; II, 2. Vid. Tomàs d'Aquino: *Summa Theologiae*, I^a q. 78. a. 4: "Avicenna, in suo libro de anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam, et memorativam."

4 e visch de ço que persones no tasten.
 5 Tant en Amor l'esperit meu contempla,
 6 que par del tot fora del cors s'aparte,
 7 car mos desigs no son trobats en home,
 8 sino en tal que la carn punt no·l torbe.

9 Ma carn no sent aquell desig sensible,
 10 e l'esperit obres d'amor cobeja;
 11 d'aquell cech foch qui·l·ls amadors s'escalfen,
 12 paor no·m trob que yo me·n pogues ardre.
 13 Un altr'esguart lo meu voler practica
 14 quant en amar vos, dona, se contenta,
 15 que no han cells qui amadors se mostren
 16 passionats e contr'Amor no dignes.

17 Si fos Amor substança rahanable
 18 e que·s trobas de senyoria ceptre,
 19 bens guardonant e punint los demerits,
 20 entre·l·ls mellors sols me trobara fenix;
 21 car yo tot sols desempare la mescla
 22 de leigs desigs qui ab los bons s'enbolquen.
 23 Castic no·m cal, puys de assaig no·m tempten;
 24 la causa llur en mi es feta nulle.

25 Si com los sants, sentints la lum divina,
 26 la lum del mon conegueren per ficta,
 27 e menyspreants la gloria mundana,
 28 puys major part de gloria sentien,
 29 tot enaxi tinch en menyspreu e fastig
 30 aquells desigs qui, complits, Amor minva,
 31 prenint aquells que de l'esperit mouen,
 32 qui no 's lassat, ans tot jorn muntiplica.

33 Si com sant Pau Deu li sostrague l'arma
 34 del cors perque ves divinals misteris,
 35 car es lo cors de l'esperit lo carçre
 36 e tant com viu ab ell es en tenebres,
 37 axi Amor l'esperit meu arrapa
 38 e no y acull la maculada pensa,
 39 e per ço sent lo delit qui no·s canssa,
 40 si que ma carn la ver'amor no·m torba.

41 Pren me n'axi com aquell philosophe
 42 qui, per muntar al be qui no·s pot perdre,
 43 los perdedors lança en mar profunda,
 44 crehent aquells l'enteniment torbassen.
 45 Yo, per muntar al delit perdurable,
 46 tant quant a·l mon, gros plaer de mi lance,
 47 crehent de cert que·l gran delit me torba
 48 aquell plaer qu'en fastig, volant, passa.

49 Als naturals no par que fer se pusquen
 50 molts dels secrets que la deytat s'estoja,
 51 que revellats son stats a molts martres,
 52 no tan suptils com los ignorants y aptes.
 53 Axi primors Amor a mi revella,

54 tals que·ls sabents no basten a comprendre,
 55 e quant ho dic, de mos dits me desmenten,
 56 dant aparer que folles coses parle.

57 Lir entre carts, lo meu voler se temprà
 58 en ço que null amador sap lo temps;
 59 ço fay Amor, a qui plau que yo senta
 60 sos grans tresors; sols a mi·ls manifesta².

1

Al poema 18, Ausiàs March exposa una experiència única. Aquesta experiència és descoberta fantasiant. L'experiència de la fantasia és passiva, ja que no pot rebre res de nou, sols pot conservar les formes o espècies dels objectes que han afectat un dels cinc sentits externs: vista, oïda, olfacte, gust i tacte;³ i, a més, les reproduïx quan aquells objectes ja no són presents. March reconeix la passivitat d'aquesta experiència amb l'estructura sintàctica del primer vers: "amor" és el subjecte que fa descobrir "els grans secrets", l'objecte directe, al jo líric, l'objecte indirecte, amb el complement de la seua fantasia. La tesi fonamental d'aquest article és que el jo líric del poema 18 d'Ausiàs March reproduïx la forma de l'amor sense la presència de les dades sensibles dels objectes amats —per exemple, de les sensacions provocades per les dones— mitjançant la fantasia. Aquesta autarquia proveïda pel sentit de la fantasia provoca un estat d'arrapament interior, que és comparat als raptos místics a la col·la cinquena (vv. 32-40).

La psicologia aristotèlica pot ajudar a capir la importància de l'autarquia sentimental professada pel poema 18 de March i per la filosofia cristiana medieval. L'Estagirita establí que el desig era el principi que causava les accions o obres humanes, com ara en aquest poema marquès: "les obres d'amor". Segons la física aristotèlica —dins de la qual cal encabir la psicologia i la biologia—, tot moviment, incloses les accions humanes, s'entén pel principi que l'ha causat.⁴ Igualment, tota acció o obra humana es pot entendre com un efecte del principi que l'ha provocat, en tant que causa eficient i final.⁵ Aristòtil considerava que una acció seria mixta quan el principi causal de l'acció provinguera tant del desig deliberat, és a dir intern a l'agent, com de la coerció de les circumstàncies externes. En tant que l'acció es decidira i escollira internament, seria voluntària; en tant que el fi de l'acció depenguera d'unes circumstàncies adverses, externes a l'agent, seria involuntària.⁶ Així, l'autarquia sentimental del poema marquès construiria una ampolla de cristall infranquejable a les influències exter-

² Ausiàs March: *Poesies*, XVIII, Ed. Pere Bohigas, rev. Amadeu Soberanas i Noemi Espinàs, Barcelona, Barcino («ENC»), 2000.

³ Tomàs d'Aquino: *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4. "Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet."

⁴ Aristòtil: *Metafísica*, XII, 3 (1070a 7-8).

⁵ Aristòtil: *Ètica nicomaquea*, III, 1 (1110b 2) En aquest sentit, podem entendre el versos 23-24 del poema 18: la por al càstig no és el principi que regula el rebuig als lleigs desigs del jo líric, perquè els rebutja des del primer moment de l'elecció o decisió: "la causa llur en mi és feta nul·la".

⁶ Aristòtil: *Ètica nicomaquea*, III, 1 (1110a 5-19).

nes. Traslladant l'anàlisi aristotèlica de l'acció a la teoria medieval dels sentits interns, podem dir: una acció voluntària demanaria un nivell suficient d'autarquia tal que la fantasia conservara correctament, independentment dels prejudicis i de la pressió social, els objectes abans percebuts, i tal que la facultat estimativa valorara positivament o negativa aquells objectes independentment de les convencions imperants.

En l'àmbit cristià, la facultat estimativa havia de considerar negatius certs objectes jutjats positivament per les convencions paganes. En aquest àmbit poètic d'Ausiàs March, l'estimativa del jo líric, en els versos estramps excepcionals, ha de considerar negatius certs objectes jutjats positivament en els seus versos més convencionals o tradicionals. Les convencions paganes valoraven favorablement el plaer subministrat per l'actualització dels sentits externs, Aristòtil inclòs. El plaer bàsic de la visió manifesta les arrels orèctiques del coneixement, és a dir, mostra la tendència natural a satisfer les capacitats cognitives. La revolució cristiana consistia a independitzar els sentits interns dels externs. Aquesta independència provocava un estat d'ànim autàrquic, inassequible al desassossec del flux continu de sensacions percebudes amb els sentits externs. Les formes d'aquestes sensacions externes podrien provocar unes circumstàncies adverses, si s'especificaven per la facultat estimativa com a desitjables i no se satisfien; contràriament, les intencions que reevocaven, o reescoltaven la crida dels grans secrets interiors, no podrien provocar mai una decepció —no hi hauria un *modus tollens* que les negara, és a dir, no podrien falsar-se mai—.

En concret, al poema 18 d'Ausiàs March, aquestes circumstàncies adverses s'encarnarien en les passions, o "lleigs desigs" que podia sentir el cos del comú dels mortals, però no pas el cos del jo líric. Per a Aristòtil, les passions, les potències i les habituds són els tres tipus de processos que s'escauen en l'ànima humana.⁷ En concret en el poema 18 de March, el jo líric rebutja que les passions, com a element involuntari extern, es mesclen amb els desigs bons, com a elements deliberats interns, als versos 21-22:

yo tot sols desempare la mescla
de leigs desigs qui ab los bons s'enbolquen.

Aquest rebuig dels lleigs desigs realça la singularitat sobrehumana del jo líric del poema 18. Dins el *corpus* marquià, trobem diversos exemples que constaten la impossibilitat dels anteriors versos, o siga, la impossibilitat que hi haja actes del voler simple —en el sentit de no mesclat—,⁸ per exemple, a la vuitena cobla del poema 45,⁹ o més concretament als versos 91-92 del poema 92, quan afirma que:

Tant és hunit lo cors ab la nostr'arma
que act'en l'om no pot ser dit be simple.¹⁰

⁷ Aristòtil: *Ètica nicomaquea*, III, II, 5 (1105b 19-20): "Quia igitur quae in anima fiunt tria sunt, passiones, potentiae et habitus, horum aliquod utique erit virtus".

⁸ Vid. Cantavella, R.: "Los amadors amant comunament", dins *Miscel·lània Germà Colón*, 2, PAM, 1994, pp. 46-49.

⁹ "Puis arma i cos donen ésser a l'home, / prop de forçat és entre ells lo complaire: / ame lo cos a son semblant conforme, / ne fa reptar si los infinits no cerca; / nostre esperit a son semblant cobege / e, de aquell, tots los actes que n'ixen. / Mas los volers que d'aquests composts naixen / són més punyents que d'alguna amor simpla." Caldria subratllar que les dues cançons 18 i 45 estan construïdes amb versos estramps, per a remarcar formalment la singularitat temàtica del contingut. Vid. Pujol, J.: "Els versos estramps a la lírica catalana medieval", *Llengua & Literatura*, 3, Barcelona, 1988-9, pp. 41-87.

¹⁰ Ausiàs March: *Poesies*, XCII.

A partir d'ací, interpretaré el rebuig dels lleigs desigs del jo líric del poema 18, com un intent de donar raó de la possibilitat de regir els seus actes internament, sense coercions externes; actes, per tant, no “mesclats” o mixtos, sinó “simples”. Aquest és el “secret” que apareix dues vegades al poema. March juga amatent amb la polisèmia del mot “secret”, segons Pere Ramírez, tenyint el servei silent de la tradició trobadoresca amb connotacions lul·lianes.¹¹

“Els grans secrets” del vers 2 són el descobriment d'una intenció que la fantasia no pot haver creat perquè és una potència passiva. Aquest descobriment emparenta la lírica ausiasmarquià amb l'argumentació filosòfica d'Agustí d'Hipona¹² o de René Descartes,¹³ en el sentit que descobreixen al seu interior una idea de perfecció no causada per la percepció dels cinc sentits externs. Aquesta argumentació filosòfica volia justificar a partir de la idea de perfecció, present a l'interior de l'home i imperceptible al món exterior, l'existència d'un ens perfectíssim que fóra la causa absent d'aquella presència. Partien del pressupòsit que la imperfecció és posterior ontològicament a la perfecció. Quant al poema marquià, el descobriment que ha sigut revelat al jo líric amb la seua experiència passiva de fantasiejar és que el desig interior —no sensible o independent de les percepcions exteriors— és el principi motor dels seus actes. Cal recordar que, segons la psicologia aristotèlica, la fantasia sols representa una possible acció, i no mena a actuar, en canvi, el desig és el principi motor. Aquest principi és simple, quan no pateix la coerció externa de les passions produïdes pel desig extern dels cossos, que causen plaer. Aquest plaer, però, “volant passa” en fàstic (vers 48), quan s'ha acabat l'acoblament.¹⁴

Així, podem interpretar els “grans secrets” (vers 2) i els “secrets que la deïtat s'estoja” (vers 50) com la intenció que mena a cercar la forma de l'objecte amat no mitjançant l'activitat dels sentits externs, sinó mitjançant els sentits interns passius, a saber: la fantasia i la memòria. Traduït a vocabulari lògic: els grans secrets serien la funció que ha de completar-se amb variables procedents dels sentits interiors. La intenció dels “grans secrets” és l'especificació negativa dels desigs dels objectes percebuts pels sentits externs. En referència als primers versos del poema 18, Ramírez explicava que “aquesta comunicació dels secrets d'Amor sembla tenir lloc per la via del sentiment i no pas per la del coneixement racional”.¹⁵ Tanmateix, la comunicació d'aquests secrets està associada no a tots els sentiments, sinó sols als proveïts pels sentits interns —el mateix Ramírez reconeix que, entre l'amplíssima gamma de matisos del mot “sentiment” que March posa en joc en les seues cançons, es troba el que “la psicologia moderna atribueix a la sensació i a la percepció”.¹⁶

Així, envers els sentits interiors, el poema 18 d'Ausiàs March continua la carrega de fons que el pensament cristià havia encetat amb el viratge introspectiu d'Agustí d'Hipona. L'impressionant començament agustinian rebutjava que les veritats fonamentals residiren al món físic o al platònic regne de les idees, per a cercar-les a l'home interior. El mètode introspectiu obria l'única porta infranquejable per als pitjors ene-

¹¹ Vid. Ramírez, P.: “El saber del sentiment”, dins Alemany, R. (ed.): *Ausiàs March: textos i contextos*, Barcelona, 1997, pp. 323-326. Aquestes connotacions són fornides per l'etimologia llatina de “secret”: participi del verb *secernere*, ‘segregar’, ‘derivar’.

¹² Vid. Agustí: *De Vera Religione*, 39, 72.

¹³ Vid. Descartes, R.: *Discurs del mètode*, 4a. part, A-T, VI, 34.

¹⁴ Vid. Cantavella, R.: “La percepció de l'amor i el poema 56 d'Ausiàs March”, dins *Actes del X Congrés Internacional de l'AHLM*, Alacant, 2005.

¹⁵ Ramírez, P.: “El saber del sentiment”, p. 326.

¹⁶ Ramírez, P.: “El saber del sentiment”, p. 327.

mics del cristianisme: els escèptics. L'esguard envers les entranyes era indubtable, ja que hom pot dubtar de tot, excepte del fet interior que dubta.¹⁷

Cal recordar que la carrera de fons del pensament medieval distingia dues fonts fonamentals de coneixement: els sentits i l'enteniment.¹⁸ El pensament islàmic medieval, seguint el mestratge d'Avicenna, numerà en deu les funcions dels sentits: cinc sentits exteriors i cinc d'interiors. Així, agrupà les investigacions aristotèliques sobre els sentits disperses al llarg de l'evolució del pensament de l'Estagirita. Avicenna proposà una distinció molt important per a tot el pensament medieval, molt difosa i molt modificada posteriorment, la distinció abans esmentada entre forma i intenció. Els cinc sentits exteriors copsen les formes dels objectes, com ara: la vista el color o l'oïda el so; mentre que els cinc sentits interiors copsen intencions, és a dir, qualitats no produïdes per la presència directa de l'objecte físic. Aquestes qualitats en absència de l'objecte que les ha produïdes s'unifiquen en el primer estrat dels sentits interns: *sensus communis*,¹⁹ açò és, la capacitat de rebre i recollir en una sola imatge, en un sol so, en una sola textura, en una sola olor, en un sol sabor, les diverses formes d'un mateix objecte percebudes pels sentits exteriors.

Tomàs d'Aquino postulava l'existència no de cinc, sinó de quatre sentits interns com a principi de les quatre operacions executades sobre les formes sensibles: (i) unificar-les, (ii) emmagatzemar-les, (iii) estimar-les, (iv) analitzar-les i encadenar-les en el temps. Tomàs identificà la fantasia i la potència imaginativa, és a dir, l'operació sobre les formes percebudes del segon i del tercer sentit intern d'Avicenna: "ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum".²⁰ La funció d'aquest segon estrat era retenir les formes dels sentits externs compilades al sentit comú, en absència dels objectes que les havien provocades, i, segons el tercer estrat d'Avicenna, la de relacionar-les amb altres, mitjançant la combinació de les semblants i l'oposició de les contràries. Cal remarcar, de cara al poema 18 d'Ausias March, que els sentits interns no es troben vinculats a cap òrgan corporal i, també, que la funció de la fantasia-imaginació treballava independentment de la presència dels objectes físics.

Així podem parafrasejar l'encapçalament grandiloqüent del poema 18: "El sentit intern de la fantasia percep un objecte subtil, distint tant dels objectes físics que

¹⁷ Vid. Agustí: *De Trinitate*, X 10. 14.

¹⁸ Vid. Pasnau, R.: "Human Nature", dins *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, 2003, pp. 213-5. Les funcions sensitives eren considerades capacitats de l'ànima, però inferiors a l'enteniment, en tant que requerien els òrgans corporals i eren compartides amb els animals. Generalment per a l'escolàstica, l'enteniment no forma part del cervell, ni es pot reduir a cap zona corporal. La funció dels sentits es limita a aprehendre formes particulars d'objectes, mentre que l'enteniment podia copsar l'essència de cada classe d'objectes, és a dir, el perquè un objecte és aqueix objecte: la natura comuna a tota la classe d'objectes a la qual pertany.

¹⁹ Ausias March ho anomena "comú seny" al poema 45 (vv. 33-36): "Aquesta amor per nostres senys nos entra / e fa present al comú seny e passa / lo presentat per sos migs a l'entendre / d'on voler creix tant com l'hom s'hi delita". Vid. Cabré, L.: "Llum i tenebres: l'amor segons Ausiàs March a la poesia XLV", dins Hauf, A. (ed.): *Lectures d'Ausiàs March*, València, 1998, pp. 136-7.

²⁰ Tomàs: *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.: "Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam."

tasten les persones normals, com dels objectes intel·lectuals que coneixen els experts matemàtics i metafísics”.

La importància de la fantasia respecte a les accions mixtes és que s'hi representa, davall unes circumstàncies concretes, com a bona una possible acció que universalment i en condicions normals seria dolenta. En condicions normals, el rebuig del “desig sensible” seria dolent, ja que, per exemple, implicaria la desaparició de l'espècie humana. Nogensmenys, en les condicions excepcionals del poema 18, cal recordar l'ús dels estramps, el rebuig del desig sentit per la carn (v. 9) és la millor decisió per la singularitat del jo líric, “entre els mellors sols me trobara fènix” (v. 20). Un referent filosòfic més proper a March, el compendi català del segle XV de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil, explica que la fantasia depèn de la voluntat, en tant que pot decidir una acció representant-s'hi les circumstàncies que l'envolten, com ara el càstig de la llei o el consell dels prudents. Segons les circumstàncies, un mal es pot imaginar com a bé:

E si algú dirà que tots desigen el bé e que aquell bé o és apparent o és existent, e digua que ell volria triar el bé, emperò que la fantasia sua fon decebuda en lo mal sots color de bé; e diga, per tant, que no tinga colpa, car ell no és senyor de la fantasia: aquella rahó no ha loch que, per los tals *defectuosos*, havem meses les leys e les persuasions.²¹

Tanmateix, a la tercera cobla, el jo líric rebutja les circumstàncies externes de la por al càstig legal, perquè el seu voler és pur, i no està determinat per res exterior, així com la imatge que es representa internament de l'Amor digne. La tercera cobla s'obri amb un contrafàctic: si fos amor una substància raonable, el jo líric seria l'únic que n'hauria copsat l'essència; però, segons l'aplicació marquiana al poema 92 de l'ontologia aristotèlica: “accident és amor e no substança”. Les substàncies són de dos tipus: les substàncies primeres són els referents particulars expressats mitjançant noms propis, i les substàncies segones són els gèneres i les espècies, expressats mitjançant noms comuns. Aquestes substàncies serveixen de subjectes sobre els quals es prediquen qualitats, quantitats, estats, situacions temporals i espacials, i d'altres complements. Aquests complements reben el nom d'accidents. Els accidents donen a conèixer les propietats de les substàncies.

March s'enfronta, al poema 18, a un dels problemes més inquietants i omniabastants de la filosofia medieval: la qüestió de les substàncies separades; és a dir, si hi ha substàncies que subsisteixen fora de les coses sensibles que les manifesten. En aquest context marquianà, si l'amor existeix fora dels amants. El gènere dels amants seria la substància segona, sobre la qual es predicarien, seguint el poema 92, els fets d'amor. La tercera cobla sembla reincidir en el gran secret marquianà: l'amor no és una substància separada o un ens de raó o una idea platònica, però tampoc no és l'amor dels amants del desig sensible o dels sentits externs; l'Amor és un sentiment abocat cap a les entranyes, percebut mitjançant els sentits interns, com ara la fantasia.

²¹ Biblioteca de Catalunya, ms. 296, 33v.

Les cobles quarta i cinquena despleguen l'arsenal d'exemples cristians per a demostrar la teoria exposada a les tres primeres cobles. Aquests exemples reutilitzen el lèxic i els arguments de la mística cristiana.²² A la cobla quarta, el jo líric es compara amb els sants que han rebutjat la glòria i la llum del món caduc, per tal d'assolir una glòria i una llum perpètua. El jo líric vol assolir un estat de desig perpetu,²³ inassolible per als amants convencionals de la carn que es cansa. L'exemple de la cobla quarta aborda el problema ètic central del poema, a saber: les accions mixtes, en tant que els sants deixen els béns del món per assolir uns béns més grans. Des del punt de vista de les circumstàncies, els béns del món impliquen un lligam amb els objectes que es volen assolir, que esclavitzava la voluntat i redueix la llibertat de qui els persegueix.

Ausiàs March actualitza la polisèmia cristiana del concepte de "món". Agustí d'Hipona havia concebut "*mundus*" com a *ens creatum*, i també com a *mundi habitatores* en un sentit devaluatiu del delit produït per les sensacions del món, arribades pels sentits externs; aquests *mundi habitatores* són *dilectores mundi, impii, carnales*. En aquest sentit: "*mundus non dicuntur iusti, quia licet in carne in eo habitent, corde cum Deo sunt*".²⁴ Des d'aquesta tradició polisèmica, podem entendre els versos en què apareix "món" a la quarta i a la sisena cobla del poema 18. A la quarta, s'estableix una comparació amb la percepció intrasensorial dels sants. La llum percebuda pels sants no prové del sentit extern de la vista, sinó de la contemplació bolcada envers els sentits interns, com ara la fantasia. Paral·lelament, els sants que han sentit aquesta llum interior, menyspreen la glòria mundana dels qui es troben el delit en la conquesta dels béns materials, com ara les belleses carnals, il·luminades per una llum tan intermitent com la solar.

Hauf remarcava el terme "arrapament", partint del vers 37 en què "amor l'esperit (del jo líric) arrapa", per tal d'explicar la quarta i la cinquena cobla del poema 18. En aquestes cobles, per a Hauf, el jo líric pateix "una violenta ruptura temporal dels sentits corporals", adduint la coneguda paronomàsia neoplatònica: *sóma séma* com a font d'inspiració del vers 35: "és lo cors del esperit lo carçre".²⁵ En aquest sentit, la fantasia del jo líric pretén deslliurar-se de la font informativa dels sentits corporals externs, per assolir una font que mana i corre lliurement per dins. Per tant, la font informativa de les seues experiències amoroses passades i les dels seus predecessors, s'ensumen en vans desigs de "la fictícia llum del món" (v. 26) i en "les tenebres del cos" (v. 36). La fantasia del jo líric vol deslliurar-se d'aquest objecte de desig exterior, i bolcar-se envers un objecte interior que es constitueix en el procés mateix d'aqueix bolcar-se: l'Amor com a abstracció, l'Amor com a concepte concebut i adorat sense recurs ni al món ni al cos. Per això, els descobriments del jo líric són únics, perquè aquest constitueix el seu objecte de desig mitjançant els sentits interns: un Amor contemplat amb el cos als afores o concebut de carn endins.²⁶

²² Vid. Hauf, A.: "L'apocalipsi marquià. Ausiàs March, místic i profeta de l'amor humà", dins Alemany, R. (ed.): *Op. cit.*, pp. 208-212.

²³ He tractat el tema del desig perpetu més profundament a Cuenca, S.: "Fenomenologia de l'aura: Petrarca, Baudelaire i Benjamin", dins Casaban, E. (ed.): *Actes del XV congrés valencià de filosofia "Josep L. Blasco in memoriam"*, València, 2004, pp. 255-278.

²⁴ Agustí: *Opera omnia*, Tomus IV, J. P. Migne (ed.), París, 1845-9.

²⁵ Hauf, A.: "L'apocalipsi marquià", p. 213.

²⁶ Recordem la segona part de la primera cobla: "Tant en Amor / l'esperit meu contempla / que par del tot fora del cos s'aparte / car mos desigs no són trobats en home, / sinó en tal que la carn punt no el torbe" (vv. 4-8).

Aquest descobriment o derivació d'un Amor abstracte és el gran secret "que als pus subtils amaga" (v. 2). Per tant, aquest descobriment produeix un saber completament distint del saber científic. La ciència necessita informacions procedents del món mitjançant els sentits exteriors, per tal d'abstraure les regularitats que regeixen el regne de la natura. Confrontat a la ciència natural, el saber marquià s'assembla al saber místic (vv. 49-50, 53-56):

Als naturals no par que fer-se pusquen
molts dels secrets que la deitat s'estoja. (...)
Així, primors Amor a mi revela
tals que els sabents no basten a comprendre,
e quan ho dic, de mos dits me desmenten,
dant a parer que folles coses parle.

Segons Hauf, en aquests versos de la setena cobla, el jo líric anticipa el rebuig que provocarà la seua abstracció amorosa revelada, rebuig semblant al dels teòlegs professionals contra les revelacions dels contemplatius, partidaris de la *docta ignorantia*.²⁷ Tanmateix, podem afegir que la *docta ignorantia* és més que la simple revelació divina durant la contemplació, perquè remet al descobriment del fet que allò millor conegut és en el fons ignorat.²⁸ Aquest descobriment posseeix una llarga tradició des de l'admiració socràtica per no poder definir idees bàsiques que s'empraven quotidianament al segle V a. C., fins a la cristianització d'aquesta admiració per Nicolau de Cusa uns vint segles després. Entre Sòcrates i el Cusà es troba March, admirant-se de com l'ús quotidià de la idea d'Amor és fosc, insuficient o enganyador (vv. 3-4):

mon jorn clar als hòmens és nit fosca,
e visc de ço que persones no tasten.

L'ús quotidià del mot "amor" enfosqueix la claredat de la idea "Amor"; la claredat ha estat la qualitat que la tradició filosòfica ha atribuït principalment al discerniment de l'enteniment, contra la confusió de les percepcions sensibles, com ara les tastades pel gust. Admirar-se que les idees no provenen de l'experiència quotidiana, provoca un coneixement, però és un coneixement de no-res, un coneixement no procedent de les coses i deslligat de l'aplicació material. En el cas marquià, un coneixement sobre l'essència que defineix l'Amor, sense l'aplicació pragmàtica de les tècniques de seducció o conquesta, que el "naturalisme" o "eròtica pràctica" promulgava, com a conseqüència de la identificació entre amor i desig sexual:²⁹

Ma carn no sent aquell desig sensible
e l'esperit obres d'amor cobeja,
d'aquell cec foc qui els amadors s'escalfen
paor no em trob que jo me'n pogués ardre.

Els anteriors versos (9-12) de la segona cobla constitueixen, alhora, la condició de possibilitat de practicar un "altre esguard" (v. 13), dirigit no a la confusió provocada per la percepció dels objectes externs, sinó envers la clara introspecció: el voler sim-

²⁷ Hauf, A.: "L'apocalipsi marquià", p. 213. S'hi recolza en un fragment d'Eiximenis VCE, III, c. 31.

²⁸ Vid. Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, 1997, p. 40.

²⁹ Vid. Cantavella, R.: *Op. cit.*, pp. 508-9.

ple. Així també, admirar-se de la pròpia ignorància és la condició de possibilitat de construir un saber, un “altre esguard” no condicionat per allò que les persones tasten habitualment; el qui està segur de les seues creences mai no les perfeccionarà; d’aquí que els ignorants siguem més subtils que els filòsofs naturals, aferrats als dogmes (v. 51). En definitiva, el jo líric practica un altre esguard, ni dirigit als objectes naturals mitjançant el sentit de la vista, ni dirigit als objectes mentals mitjançant l’intel·lecte. Aquest altre esguard es dirigeix a allò que motejaven els llatins *spiritus* mitjançant la imaginació o fantasia.³⁰

4

La cobla sisena desplega l’exemple nuclear d’aquest article. En aquesta cobla, el jo líric vol assolir el delit més gran i perdurable que siga possible al món, per a la qual cosa, rebutja el plaer fugaç que esdevé fàstic quan es consumeix. El rebuig del jo líric es compara a un filòsof indeterminat que llança al mar uns béns per tal d’alliberar el seu enteniment. Els erudits marquians han identificat aquest filòsof amb Crates el Cínic, qui renuncià a les seues riqueses per a assolir la dignitat moral, sols possible des d’una vida austera. Per això, fou erigit per Jeroni en un model precristià de pobresa vocacional o voluntària.³¹ Tanmateix, s’hi pot afegir una altra font contextual d’aquest exemple del primer capítol del llibre tercer de l’*Ètica nicomaquea* d’Aristòtil. El compendi català medieval epitomitza aquest fragment aristotèlic de la següent manera:

El involuntari per violència és aquell del qual lo principi és de fora, e el obrador no dóna força al pascient, axí com quant lo vent derroqua algú del pont. E prop de açò fa qüestió: si algú obra algunes coses sutzes o males per temor de moros, mals o penes, o per sperança de grans béns. Demana si aquestes obres tals seran dites voluntàries o involuntàries; axí com lo que té castell de homenatge, e el dóna perquè no li maten lo pare o muller o fills; o el que per temor de la fortuna de la mar lança les riqueses en l’aygua per scapar la vida. E per la part afirmativa argüeix-se que aquestes coses sien voluntàries, car ací los obradors mateixs treballen per fer-ho. E per la part negativa se diu que sien involuntàries, car fora de aquestes costretes, nengú no obraria neguna de aquestes coses. Respon e diu que aquestes coses *simpliciter* són voluntàries, e *secundum quit* són voluntàries, e universalment elles són involuntàries.³²

La sisena cobla es pot resumir així: el jo líric se sent com un filòsof que vol accedir al bé imperdible, a saber: el bé de la saviesa; i, per això, es desfà dels béns que es poden perdre, com els diners. Es pot complementar aquest resum de la sisena cobla amb l’exemple aristotèlic del navegant que, enmig d’una tempesta, ha de llançar per la borda les seues possessions, per tal d’alleugerir el pes de la nau, i salvar un bé

³⁰ Tomàs: *Summa Theologiae*, Ia, q. 78, a. 4, “Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ponit tria genera visionum, scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spirituaalem, quae fit per imaginationem sive phantasi-am; et intellectualem, quae fit per intellectum. (...) Augustinus spirituaalem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.”

³¹ Tomàs: *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 186, a. 3: “Dicit enim Hieronymus, in epistola ad Paulinum, *Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiicit, nec putavit se posse simul divitias et virtutes possidere.* Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit, in epistola ad rusticum monachum, *nudum Christum nudus sequere.*”

³² Ms. BC 296, 26v-27r.

més preciós que els materials: la vida. Així, pegar-se a les riqueses en circumstàncies adverses, pot torbar l'enteniment fins al punt de morir per aquelles. Analògicament, el jo líric vol foragitar els plaers sensibles o materials, per tal de salvar el bé més preciós i perdurable que és el plaer de l'enteniment o la vida contemplativa. Des del context aristotèlic, hi podem afegir que, en abstracte o "universalment" l'acte de llançar els béns materials per la borda és involuntari, ja que ningú no ho fa per gust, i està forçat per les circumstàncies meteorològiques, però, segons la jerarquia de fins intrínseca a la natura, és voluntària, ja que el fi de sobreviure és superior al de ser ric. Es pot entendre el context històric en què s'engendrà aquest passatge aristotèlic a partir de la legislació atenesa, la qual permetia que la tripulació obligara al llançament de les mercaderies al mar dels passatgers en cas de perill.³³

Aristòtil utilitzava aquest exemple al primer capítol del llibre tercer on tracta de distingir el voluntari de l'involuntari, ja que sols s'atribueix la virtut o el vici al voluntari. Podem reinterpretar tot el poema 18 des de la perspectiva de l'Estagirita, el jo líric tracta d'escatir com la seua voluntat es pot regir per la virtut de la tempraça, és més: tracta d'escatir com es pot atribuir aquesta virtut als actes d'amor; per tant, ha d'esbrinar en quines circumstàncies l'amor és voluntari i, consegüentment, susceptible de ser virtuós. El jo líric ha analitzat aquestes circumstàncies mitjançant els exemples de rapte místic de les cobles quarta i cinquena, i mitjançant l'exemple aristotèlic de la cobla sisena. A l'exemple d'arrel aristotèlica, l'amor només pot ser voluntari, és a dir: més fort que les passions tempestuoses, quan llança per la borda el plaer grosser (v. 46) que esclavitza els sentits del poeta amb els delits fugaços del cos. Aquests plaers fugaços poden fer-li naufragar en l'abisme de la matèria carnal, però, a la fi, temprarà la seua voluntat (v. 57) amb els secrets que el sentit intern de la fantasia li ha fet contemplar, sense recurs a les impressions sensibles compartides, o tastades (v. 4) per la resta dels mortals.

L'Aquinat ens pot ajudar a digerir aquest bocí retòric. Tomàs explicava que el voluntari comporta el moviment de la potència apetitiva, que, prèviament, suposa el co-neixement de la potència aprehensiva. Recordem que és l'apetit qui mou a actuar per a assolir un bé, aprehés per la fantasia i representat com a tal per l'estimativa. Quan manca la participació d'una d'aquestes dues potències, no es pot parlar de voluntarietat, ni, consegüentment, de virtuts com ara la tempraça. L'Aquinat bateja amb l'expressió *involuntarium per violentiam* quan manca la participació de la potència apetitiva, mentre *involuntarium per ignorantiam* quan manca la participació de la potència aprehensiva.³⁴ L'exemple de la cobla sisena matisa els casos d'involuntari per violència, ja que les accions mixtes, com ara la de llançar els béns materials a la mar enmig d'una tempesta, són involuntàries considerades en abstracte —ningú no vol perdre les seues riqueses—, però són voluntàries considerant les circumstàncies concretes. Com que els judicis ètics versen sobre les accions concretes, les mixtes són més voluntàries que no involuntàries. Igualment, el rebuig del jo líric als plaers de la carn, per assolir els superiors, és un acte més voluntari que no involuntari.

Així podem dir, per a concloure, que el voler del jo líric es tempra perquè, primer aprehén els "grans secrets que als pus subtils amaga", per a, després, posar en pràctica aquesta aprehensió, rebutjant voluntàriament els plaers de la carn mitjançant la virtut

³³ Demòstenes, 35, 11, *FBM* 265, p. 83.

³⁴ Tomàs d'Aquino: *Sententia Libri Ethicorum*, vol. I, Opera Omnia (Tomus XLVII), *Editio leonina* a cura de R. Gauthier, Roma, 1969, Lib. III, l. p.118-119.

de la temprança. Aquesta virtut consisteix en el capteniment moderat, és a dir, el terme mitjà en relació amb els plaers i els dolors, per tal que “la voluntat vulla lo que la rahó diu ésser bo”.³⁵ Ara bé, cal deixar ben clar que el terme mitjà no es calcula aritmèticament; d’aquí el problema del relativisme, mal digerit pel cristianisme amb la solució que el terme mitjà s’aprén mitjançant la *recta ratio*.³⁶ Aquest *recta ratio* tendeix a l’extrem del qual hom es troba més allunyat, és a dir, en el cas de Crates: a l’extrema pobresa, en el cas del jo líric del poema 18: a l’extrem rebuig dels plaers proveïts pels objectes dels sentits exteriors. Aquest extrem rebuig se seguia d’un ús exclusiu de la potència de la fantasia, d’un ús exclusiu de l’absència nostàlgica de perfecció.

³⁵ Ms. BC 296, f. 66v.

³⁶ Tomàs d’Aquino: *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 186, a. 3, “medium virtutis, secundum philosophum, in II Ethic., accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem praeter rationem rectam si quis omnia sua consumeret in intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat ut contemplationi sapientiae vacet, quod etiam philosophi quidam fecisse leguntur.”

EL ETERNO RETORNO, ENTRE HEIDEGGER Y SEVERINO

Francesc Morató

Abstract: We search about the reasons of two important thinkers, M. Heidegger and E. Severino, on the less studied of Nietzsches' concepts: *the Eternal return*, also in their important differences, in order to contribute to the explanation of the heart of thought and action in the western world nowadays.

Keywords: freedom, fate, will, nothingness, past, instant.

MI intervención recogerá algunas de las cuestiones que el extenso trabajo de E. Severino sobre Nietzsche, —*L'anello del ritorno*, 1999— me suscitó, sobre todo en lo referido a la compleja relación con las tesis de Heidegger, de su *Nietzsche* (1961) en particular. Entre las originales tesis del primero, figura el rechazo a incluir el pensamiento de Nietzsche entre aquellos que —por decirlo de algún modo— celebran la liberación del devenir “inocente” tras siglos de constricción: «La afirmación del devenir en Nietzsche —leemos— no es un simple *heraclitismo* o *devenirismo*» (101)¹ y es aquí que, por lo pronto, tenemos ya la respuesta a los intentos de interpretación neohelenizante de un Löwith: «ya que el eterno retorno nietzscheano es la consecuencia inevitable de una inevitable identificación total del ser y el devenir, la cual resulta en esencia extraña al *Logos* y al *Ananké* a que se dirige el pensamiento de Heráclito» (375). Todo esto, sin embargo, permanecerá en la oscuridad, si no contamos con la tesis principal de Severino, según la cual el Eterno retorno constituye uno de los instrumentos más adecuados para nombrar un Devenir no debilitado, no aporético. Avancemos que conceptos capitales de la índole de la *Muerte de Dios* o *Voluntad de poder*, no sólo son incompletos si se les priva de su relación con el Eterno retorno, sino que, además, están abocados a la autocontradicción. Por eso, para Severino, Devenir y Eterno retorno no sólo son compatibles, sino que el segundo brinda al primero la única oportunidad para evitar no sólo la autocontradicción, sino aquella contradicción, fácilmente reconocible en una parte del pensamiento contemporáneo no tan exigente con su propia coherencia lógica, por ejemplo: ciertas formas actuales de escepticismo, pensamiento débil, postmodernismo etc. Eso no significa empero, que la propuesta de Nietzsche o el contenido de ésta tal como Severino la interpreta queden libres de toda contradicción.

¹ Cfr. F. Nietzsche *La voluntad de poder* (de ahora en adelante VP) 1057 y 1058.

Severino, con criterio y objetivos propios, sin duda, forma parte de aquel grupo de pensadores de la tradición occidental para los que la existencia misma del devenir, es problemática, cuando no contradictoria, tal el caso de Parménides y de Platón. Este último, sin ir más lejos, en el *Teeteto* (182 c) y en respuesta a Protágoras, pone en boca de Teodoro que si todas las cosas fluyen, entonces «se sustraen siempre a las palabras que las designan», tanto que no es posible decir de ellas que «son de este o de este otro modo» (92), pues ambas constituirían posiciones fijas, traidoras en cualquier caso de aquella realidad, la del devenir, que nace necesariamente de la intersección móvil y perpetua de ambas. El propio Nietzsche en el punto 514 de *La voluntad de poder* se permite decir que «Un mundo en devenir no se podría entender en el sentido estricto de la palabra.» De la visión de esta problemática, sin embargo, ha conseguido distraerse gran parte del pensamiento occidental —empezando por el propio Platón— hasta el siglo XIX. La coherencia y atrevimiento de autores como Leopardi, Nietzsche o Gentile, desde el original planteamiento que nos ocupa, estriba, precisamente, en haber roto el hechizo, en el rechazo de lo eterno, lo estable, lo inmutable del devenir. Con todo, cualquier otro tema nietzscheano parecía de entrada más asequible que el del Eterno retorno. Aún así, el asunto toma otro cariz si contamos con que con esta expresión se entiende que «el ser retorna indefinidamente *de la nada y a la nada*» (180).

Aparte de la de Heidegger, de la que nos ocuparemos en detalle, no son pocas las interpretaciones del concepto a las que Severino se enfrenta. Para empezar aquellas que, como las de Lou Andreas o G. Simmel lo reducen a una interpretación; aquellas otras que insisten en su carácter místico y no práctico, como las de Bertram o Klages y, por supuesto, aquellas que, como las de K. Jaspers y T. Maulnier, lo convierten en un concepto irrelevante y contradictorio en el conjunto del pensamiento de Nietzsche. Particularmente significativa me parece la respuesta a la interpretación “selectiva” de Deleuze. El Eterno retorno, le dice, es tan poco selectivo que «quiere que los calumniadores del mundo retornen eternamente».²

Frente al carácter meramente interpretado, valorado, proyectado del Eterno retorno, aquí se reivindica no sólo el carácter evidente del mismo, sino también su carácter *verdadero* (no confundir con el “mundo verdadero”, del que hablamos casi a continuación). Para ello, Severino hace con Nietzsche lo que ya hizo con Hegel y Leopardi: rescatarlos del papel de meros apéndices de un escepticismo ingenuo, o lo que es lo mismo, liberarlos del tópico que hace incompatible su pensamiento con la continuidad del principio de identidad o no contradicción. Todo ello sin ignorar que estos autores realizaron eficaces críticas contra el principio que para Severino, sin embargo, sólo afectan en el caso de Hegel, al principio en tanto que contenido del entendimiento (*Verstand*), no de la razón (*Vernunft*); en el caso de Leopardi sólo como principio matemático que intenta extender su dominio fuera de su propio ámbito.³ En Nietzsche, por su parte, sólo en tanto que contenido de lo que el llama *mundo verda-*

² A pesar de que en VP 1051, Nietzsche escribe: «La idea del retorno como principio selector de la fuerza (¡y de la barbarie!)»

³ Los principales textos a los que me refiero son: respecto a Hegel *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978, en particular el capítulo segundo; respecto a Leopardi, los dos volúmenes que le dedica: *Il nulla e la poesia, alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (1990) y *Cosa arcana e stupenda, l'Occidente e Leopardi* (1997), Milán, Rizzoli. Aprovecho además para señalar que uno de los textos claves para reconocer la importancia de Gentile, en la misma dirección que los anteriores, es *Nietzsche e Gentile*, incluido en *Oltre il linguaggio* (Milán, Adelphi, 1992), del cual existe traducción catalana mía: *Més enllà del llenguatge*, Tres i quatre, València, 1996. También una parte de la entrevista que me concedió en 1995 está dedicada a este asunto, publicada en la revista *Debats* nº 56, verano 1996.

dero, no como verdad mayúscula frente a la cual el hombre, no así el superhombre ni el héroe trágico, retrocede.

Aun sin que esto agote el significado de lo que hemos dado en llamar su carácter verdadero, se puede decir que el Eterno retorno aparece. No, como es natural, al modo fenomenológico: «El eterno retorno de las cosas del mundo no puede ser un contenido fenomenológico... no muestra sólo el contenido fenomenológico, sino el completo volumen especulativo del pensamiento que nos lleva más allá del hombre» (135) o, de manera aún más taxativa: «el devenir existe más allá de los límites de la experiencia» (311). Muchos años atrás, en la que es su obra fundacional, *La struttura originaria*, Severino se aprovisionó de la distinción entre inmediatez lógica e inmediatez fenomenológica y demostró que, a pesar de su independencia, la una no es sin la otra.⁴

En esa línea, sorprende menos la insistencia, por parte de Severino, en la continuidad de Nietzsche y su Eterno retorno con el idealismo moderno, particularmente en lo que constituye el gran motivo de la negación de la cosa en sí: «el caos —nos dice— no es una *cosa en sí*, un *incognoscible*... sino que es aquella configuración de la fluidez del devenir, que se hace presente a quien sabe mirar por encima de la mirada del hombre» (91).

Negar la cosa en sí significa, pues, negar el carácter insondable, inescrutable del mismo devenir. Con todo, para el pensamiento anterior al idealismo moderno y para cualquier forma de realismo ingenuo, el devenir es aquello destinado a lanzarse contra un pensamiento entendido como fortaleza inexpugnable y que tiene por contenido los inmutables. Frente a la potencia del devenir, el pensamiento sería siempre *pasado* e impotente. Platón y Bergson, entre otros, vieron esto con meridiana claridad. Nietzsche, por su parte (al menos desde esta interpretación) evita detenerse en este punto y, en consecuencia, insiste para que términos tales como Devenir, Voluntad o Nada no recaigan en una u otra forma de esencia, categoría o hipóstasis. Contra éstas intervendría el Eterno retorno. Ciertamente, no como ley objetiva, que acontece fuera del pensamiento y fuera de la voluntad: «no hay un tiempo —nos advierte— en que el devenir exista y circule separada e independientemente de la voluntad creadora y del sol del conocimiento, como algo aún no querido por ésta y aún no conocido» o si queremos decirlo de forma aún más lacónica: «la *voluntad* de que todo retorne es a su vez la *necesidad* de que todo retorne» (300).⁵

Vemos, pues, la importancia, compartida con el idealismo moderno, que tiene para Nietzsche la negación de la cosa en sí, es decir: la negación de siquiera un resto de realidad inalcanzable para la voluntad. La meta, en cualquier caso, no es otra que la desaparición de la diferencia existente entre Contemplación y Voluntad, la supresión

⁴ En apoyo a la opinión de Severino, podría figurar lo que Nietzsche escribe en los fragmentos póstumos del verano-otoño de 1881: «no somos lo bastante *sutiles* para ver el presumible *flujo absoluto* del *acontecer*: lo *permanente* existe sólo en gracia de nuestros bastos órganos... la *forma* la afirmamos, porque no podemos percibir el sutilísimo movimiento absoluto» II (17). Y en el mismo sentido, a la par que a modo de complemento: «En el devenir absoluto, la fuerza nunca puede reposar, nunca puede ser no fuerza: el «rápido y lento movimiento de ella» no se *mida* sobre una unidad que aquí falta. Un *continuum* de fuerza es *sin sucesión* y *sin yuxtaposición* (aunque esta presupondría, de nuevo, un intelecto humano y lagunas entre las cosas). Ahora bien, sin sucesión y sin yuxtaposición, *para nosotros* no hay devenir, multiplicidad —*podríamos* afirmar sólo que aquel *continuum* es uno, quieto, inmutable, no es devenir, está privado de tiempo y espacio. Pero esto no es sino la *antítesis* humana» II 150.

⁵ En sentido similar se expresa Nietzsche en VP 1053: «Para soportar el peso del retorno resulta necesario: sentirse libres de la moral... gozar de toda suerte de incertidumbre, de tentativas, como contrapeso a todo extremo fatalismo; eliminar el concepto de necesidad, eliminar la voluntad; eliminar el “conocimiento en sí”...»

sea de cualquier voluntarismo, como de cualquier fatalismo. De hecho, éstos no son sino consecuencia de una todavía no conseguida anulación de la mencionada diferencia. Mientras la diferencia subsiste, el mundo tiene todo el derecho a sobreponerse frente a la impotencia del pensamiento *pasado*. Es por ello que el Eterno retorno, aún menos de lo que sucede con cualquier otra determinación, puede limitarse a ser contemplado, necesita además ser *querido*. Severino ha tomado buena nota del punto 9 de *Antiguas tablas y nuevas del Zarathustra* y rechaza al mismo tiempo el «todo es destino» (*Alles ist Schicksal*) y el «todo es libertad» (*Alles ist Freiheit*).

¿Cómo se constituyen, el Querer y la libertad que aquí, a pesar de todo, se mantienen? No al modo kantiano que sabe que quiere un imposible y sin embargo no cesa en su empeño. Tampoco al modo schellingiano que descubre la esencia de la voluntad como absoluto independiente del tiempo, mientras hace del Querer el ser originario (*Wollen ist Ursein*). Contra éstos, el Eterno retorno es realista, en tanto que de él cabe esperar la identificación plena entre pensamiento y realidad, necesidad y libertad.

Aunque haya una innegable línea de continuidad —nadie puede negar a Heidegger el mérito— en la historia paralela de Subjetividad y Voluntad modernas, Severino trata aquí de delimitar el paso adelante que corresponde a Nietzsche. Uno se siente inclinado a acercarlo a Schelling. Heidegger va en esta dirección. Para Severino, sin embargo, aquí no nos encontramos con una voluntad, la cual, contra todos los obstáculos e impedimentos, se exigiría creer sólo en sí misma, mientras rechazaría tanto cuanto pudiese la necesidad, el destino, la fatalidad etc. Si fuese esta la situación, tendríamos las bases para una tragedia romántica, una conciencia infeliz o una astucia de la razón. Lo que tenemos es algo bien distinto: el absoluto sinsentido que no sabe nada de fundamentos ni de metas, «Falta de objetivo y de sentido para toda la eternidad» (217), «seriedad de la existencia» que deliberadamente hace un guiño al lema gentiliano «seriedad de la historia» y al más singular de los descubrimientos de Zarathustra: «esta especie de hombre... concibe la realidad *tal como es*: dispone de toda la fuerza que se requiere para hacerlo, no es ajeno, separado de ésta, *es idéntico a ella*, contiene en sí todo lo que la realidad tiene de terrible y problemático, *sólo eso puede hacer la grandeza del hombre*» (*Ecce homo*, ¿Por qué soy un destino? 5). De hecho, ya en el 1881 escribía: «Tarea: ¡*ver* las cosas tal cual *son!*» II (98), aunque como no podía ser de otra manera tratándose de quien se trata, no podemos olvidar que para él el elemento impersonal, sinónimo casi, además de condición, del buen hacer científico no es más que «el elemento personal debilitado».

Como se ve, estamos ante una representación de la libertad que la identifica con la absoluta casualidad, lejos en cualquier caso de aquella otra que la reconocía en el interior del sujeto, en espera de su oportunidad. No existe otra libertad que no sea la libertad del devenir y las aporías que se precipitan sobre el devenir de la tradición —el devenir sostenido por el inmutable— también lo hacen sobre la libertad de la tradición. A su vez, el devenir y el Eterno retorno del devenir, que contribuyen decisivamente a la disolución del sujeto, hacen lo mismo con una libertad que una tradición, primero cristiana y después moderna, puso en este sujeto. Sólo que, preciso es decirlo, esta misma tradición, por boca de autores tan distintos como Agustín y Kant, siempre tuvo quien le recordase hasta que punto la libertad era un concepto problemático, un querer que contenía un no querer, un *velle* que comportaba un *nolle*, que el conflicto, como nos recuerda H. Arendt,⁶ era su razón de ser y no un estado transitorio. El Eterno retorno constituye la gran ocasión de dejar atrás toda la aporética mencionada.

Así como el Eterno retorno constituye la llave para defender el carácter absoluto

del devenir, tampoco se echa atrás al volverse inevitable el rechazo de una Nada absoluta. Heidegger no va desencaminado al preguntarse si la Nada no es, quizás, la más humana de las humanizaciones (Heidegger, 101). Esta posibilidad subsiste mientras no se nos garantice que no nos las habemos con una Nada neoplatónica o mística. Lo mismo ocurriría si el problema fuese el del inicio, de la Nada de la cual derivaría el devenir. Serían, a la postre, tan metafísicos como un ser pleno: «Aún cuando el origen y el objetivo son la nada —nos dice— el devenir se desvanece... (pero) el desvanecimiento del devenir producido por la nada en tanto que origen y objetivo del todo, no se produce, en cambio, por la nada en que consiste el haber sido nada —y el volver a ser nada— por parte de todo ente que acontece en el mundo» (339). Más adelante aún se ve más claro que aquello de lo que dispone la voluntad impotente para superar la propia impotencia es el Eterno retorno: «Para salvar el devenir es necesario negar que la nada a la cual va el pasado mantenga en sí y fije definitivamente en sí el pasado; o sea que es necesario afirmar que *el pasado retorna eternamente en el ser*» (401).⁷ El inicio y el fin absolutos —parece decirnos— admiten sólo una verdadera alternativa, aunque aparentemente haya otras tales como ciertas formas de pesimismo, nihilismo o fatalismo. La estructura de estos sentimientos que acaparan enteros estados de ánimo, surge siempre del descuido o de la incomprensión de aquello que el Eterno retorno es con propiedad. Es lo que le sucede al enano espíritu de pesadez, no menos que a Goethe cuando escribe: «Cuando más se reconoce, más se sabe / más se reconoce que todo en círculo girará» (Heidegger, 44). Es también el caso de Heidegger al menos mientras permanece preguntándose si Zarathustra, quizás, no vaya más allá del punto alcanzado por el enano y por Goethe.

Aquí nos topamos con la dificultad que una lectura de estos dos grandes autores nos presenta. Explícitamente (lo cual no quiere decir que no lo haga implícita o remotamente) Heidegger no dice lo que Severino le atribuye, y aun si lo hiciese, ambas posiciones están infinitamente más próximas entre sí de lo que lo están respecto a cualquiera de las citadas anteriormente. Aun habiendo sido conducidos por un trayecto no exento de vacilaciones, al final quedan declaraciones tan claras como: «Este es exactamente el pensamiento del eterno retorno en círculo tal como lo explica el enano, el cual, según palabras de Zarathustra, toma la cuestión a la ligera, no pensando el temible pensamiento de Nietzsche» (Heidegger, 44-5) o más adelante, deteniéndose ahora sobre los grandes temas del Instante (*Augenblick*) o de la negación de la cosa en sí: «Ver el instante significa: mantenerse en él (*in ihm stehen*). El enano, en cambio, se acurruca al margen» (Heidegger, 59-60).

Aprovecho ahora para adelantar, aunque si aún de forma algo esquemática, mi propuesta para salir de este embarazo, motivado por la similitud entre ambos discursos. Sostengo que la auténtica diferencia entre ellos, atrapados como están por el lenguaje de Nietzsche, no tiene lugar en aquel nivel del que hablan más, sino en otro del que hablan menos. No a nivel metafísico, sino a nivel ontológico.

En *La voluntad de poder* 702, se nos dice que «el pesimismo filosófico es ridícu-

⁶ Cfr. *Entre el pasado y el futuro, ¿Qué es la libertad?*, Península, Barcelona, 1996 y *La vida del espíritu, segunda parte: La voluntad*, Paidós, Barcelona, 2001.

⁷ Dos textos claves en relación a esta cuestión son II (72), verano-otoño 1881: «...pero el inicio de la actividad es absurdo; si estuviese en equilibrio, lo estaría eternamente... la actividad es eterna; el número de productos y de situaciones de fuerza, finito» y sobre todo el II (117) que deberíamos citar en su totalidad aunque no podamos: «Si el mundo tuviese un *fin*, debería haberse alcanzado ya...»

lo». Lo mismo habría que decir, en mi opinión, de un hipotético contrario optimista. La interpretación severiniana del Eterno retorno profundiza y acentúa su carácter “sin objetivo” —si se me permite, yo diría: banal y prosaico— que ni siquiera inspira desasosiego y rebelión frente a una nada amenazadora. No hay amenaza cuando no hay nada, tampoco en el ámbito de lo imaginario, externo a la propia amenaza, una posibilidad (*Was*) adormecida, a la espera de su turno. En este caso hay sólo *lo que hay*. Esto explica que tampoco tenga sentido un aumento infinito de lo que está destinado a retornar eternamente, aunque, a la altura de 1881, Nietzsche piense en una falta de sentido como «idea aún teológica» en opinión de Severino, dado que cree en «una fuerza infinita creciendo desde la nada» (335).⁸ Si dicho aumento existiese, ni que fuese como posibilidad, lo haría al margen de la eterna rotación del devenir, el cual, bien al contrario, se ve libre de sus contradicciones y aporías sólo al ser comprendido sin principio, ni objetivo, ni sentido. No resulta insignificante el hecho de que Severino, ante la encrucijada entre devenir *en cuanto tal* y devenir *sin objetivo*, opte por el primero. Con ello, en mi opinión, al eliminar todo resquicio afectivo, evita cualquier tendencia a interpretar su discurso al modo pesimista o nihilista, tal como tantas veces sucede. Es lo que trato de decir al hablar de un devenir y una nada *banales*. Tan banales que pueden deshacerse de cualquier desviación en dirección absolutizante o teológica —teología al revés, se entiende. Es preciso retener estas consideraciones para el momento en que haya que afrontar la discusión acerca de un, hipotético o real, teologismo en el caso de Heidegger, que será lo que, al final, decida.

Mucho tiempo antes, en la *Respuesta a la Iglesia*, que incomprensiblemente no se incluyó en la traducción española de la *Esencia del nihilismo*, Severino había sostenido el carácter absolutamente metafísico y, por ello nihilista, de acuerdo con el conjunto de su pensamiento, de la distinción entre Posibilidad y Existencia. Ahora el Eterno retorno hace imposible el mantenimiento de la susodicha distinción: «En el pensamiento de Nietzsche... es imposible que exista un posible que —por la libertad de la creación divina— permanezca eternamente posible... lo posible coincide con el ente real» (335). En este sentido la negación de la posibilidad es congruente con la negación de quien hubiese sido su propietario y celador: Dios. Además, arroja nueva luz sobre lo que Nietzsche escribió en 1881: «¡Quien no cree en *un proceso circular del universo*, ha de creer en el dios *dotado de voluntad* —así lo defiende mi concepción, frente a todas las pasadas concepciones teístas!» (305-6). Esto nos permite añadir algo a lo que ya habíamos apuntado a propósito de la validez del contenido fenomenológico, el cual, ahora, se muestra particularmente reivindicativo con la realidad de lo posible —en dirección opuesta a la sostenida por Severino. Éste, como no podía ser de otra manera, responde recurriendo a la insuficiencia inherente a la fenomenología para reconocer el peso y la magnitud del concepto del cual nos estamos ocupando: «La necesidad del *hacia atrás* de la voluntad y del tiempo es una evidencia diversa de la evidencia fenomenológica: es la evidencia de la *no contradicción*... El pensamiento de Nietzsche (como el de Leopardi o el de Gentile) no es simple fenomenología... Si la fenomenología agotase la *verdadera doctrina* del devenir, una tal doctrina tampoco podría afirmar que el devenir es devenir, o que el devenir es diferencia entre el ser y la nada...» (178-9).

Permítanme ahora dar unos pasos fuera de este nivel fuertemente especulativo,

⁸ La posibilidad contenida en el texto del 81, se disiparía totalmente con lo sostenido por Nietzsche en VP 1055: «... nosotros rechazamos el concepto de una fuerza infinita como incompatible con el concepto de fuerza. Luego al mundo le falta la facultad de renovarse eternamente».

mientras hablo de cosas más mundanas, de la técnica y de eso que se ha dado en llamar globalización. En una nota del otoño de 1887, Nietzsche habla de «administración económica global de la tierra» como signo del tiempo actual. Heidegger identifica el contenido de esta expresión con aquello que Jünger llamó «movilización total». Severino, en cambio, si bien acepta que esta última pueda estar en relación con el presente, sostiene que la primera sólo tiene lugar en tanto que se produce la completa identificación de lo que la voluntad quiere con el Eterno retorno. Mientras que esto no llega, o sea, mientras permanecemos en la fase meramente humana, no sobrehumana, del desarrollo de la técnica —o, si se acepta mi lenguaje: no banal, no prosaica, todavía maniquea y mítica, estimulante de pasiones que se repelen— continua habiendo parcelas sustraídas a la influencia de la voluntad y ésta, a su vez, no va más allá de verse a sí misma como diseño previo, destinado a ser superado por una realidad obstinada y sorprendente. Si por un momento recordamos lo que decíamos acerca de «la nada absoluta todavía teológica» de ella habría que decir que constituiría un freno para la potencia de la técnica, mientras nos persuadiría para imaginar a ésta por debajo del poder que ya tiene. Este error óptico se habría producido en el caso de Heidegger —ésta es, al menos, una de las hipótesis más sugestivas de Severino. De momento, podemos adelantar ya que lo peor (aunque lo peor sea a la postre banal y prosaico) no ha llegado aún y que, quizás, no sea sino la infinita repetición de lo ya acaecido, lo que desde siempre excluiría cualquier novedad. En el lenguaje de otras obras de Severino, habría que hablar de formas plenamente conseguidas de *recurrencia* o *repetición*, las cuales por sí solas (y no digo que el caso contrario no sea posible) pueden prescindir de cualquier manifestación trágica, catastrofista, productora de convulsiones. En las antípodas, pueden parecer anodinas porque, según se nos dice: «la identidad del devenir y de la totalidad del ente, de que habla el hombre contemporáneo» (donde entrarían conceptos tales como el de *movilización total* de Jünger no es aún «la voluntad de que todo retorne eternamente» (408). En este punto al menos resulta justificado el distanciamiento de Severino, tanto como su esfuerzo por liberar el pensamiento actual impedido por la potencia del discurso heideggeriano sobre la técnica: «Aquí Heidegger piensa en la rutina del ciclo económico productivo (en que la aparente variedad de los productos esconde su identidad sustancial), y al calificar tal rutina de eterno retorno de las mismas cosas, domestica este concepto y lo reduce a una metáfora» (408). Hay otras cuestiones, sin embargo, en que nuestra desconfianza es, a la fuerza, mayor. Por ejemplo, en lo que atañe a la relación existente entre Pasado y Venganza, que creíamos resuelta para mucho tiempo desde *¿Qué significa pensar?* (1953). Severino no ahorra críticas como la siguiente: Heidegger no explica por qué la voluntad tendría que ser ella misma, se para al hacer de ella una «decisión» al modo de la «existencia auténtica» de *Ser y Tiempo* y con ello «no ve que la creatividad no es algo que la voluntad pueda o no darse: la voluntad es creadora incluso cuando se difama y envilece a sí misma, se aprisiona al afirmar a Dios, los eternos o el pasado inmodificable» (298-300). Apunte crítico cargado de posibilidades, pero que quizás llega demasiado pronto para liberarnos de cualquier duda.

A pesar de todo lo que llevamos dicho, *L'anello del ritorno* no acaba de disipar la impresión de proximidad respecto al *Nietzsche* de Heidegger. En ocasiones por motivos que parecen garantizados de una vez por todas. Por ejemplo, el hecho de que el Eterno retorno nada tiene que ver con antiguas concepciones del tiempo cíclico. También en lo relativo a cuestiones más profundas y especulativas, como la de no encontrarse frente a una afirmación, jubilosa o no, del devenir; ni tampoco frente a un *heraclitis-*

mo, se interprete éste en la perspectiva del famoso río o en la del turbador *logos* del primer fragmento. En otras ocasiones, además, la ausencia de objetivo o de sentido del devenir fundado en el Eterno retorno, su solidaridad con el otro concepto que, en el interior del pensamiento de Nietzsche, pudiese ser un rival en importancia: la Voluntad de poder. Por último, el carácter insuficiente de uno y otro conceptos tomados en su aislamiento, la autonegación que para ambos supondría el alejamiento del otro. Ambos autores tratan de comprender las razones por las cuales Nietzsche arriesga la coherencia del propio discurso y se refiere al devenir en sentido radical con la expresión *Eterno retorno*, el cual, de entrada al menos, parece un límite insuperable para cualquier voluntad de poder. ¿Dónde quedan, pues, las diferencias entre las dos posiciones que tienen todo el aire de ser gemelas y si dejan traslucir algún motivo propio de desacuerdo, es de los que se producen en familia? Por si faltaba algo, señalo que ninguno de los dos, al menos por el momento, contempla la posibilidad de un destino del Ser abandonado por la gran tradición filosófica o metafísica. Sin que esto último suponga necesariamente la exclusión de la divergencia. Pero ni siquiera la divergencia es la misma según se esté dentro o fuera de la tradición.

Lo más paradójico, al final, es la necesidad de estabilizar el carácter infinito y sin meta del devenir. Aunque lleguen por vías diversas —la meditación sobre el destino de la metafísica en el caso de Heidegger, la aplicación de una lógica implacable por parte de Severino— ambos aceptan que es imposible garantizar el carácter absoluto del devenir con el solo (y sin salir del) propio devenir.

Por su parte, Heidegger hace de la Consistencia y la Presencia (*Beständigkeit und Anwesenheit*, 227) los grandes rasgos que el Eterno retorno aporta a la Voluntad de poder. Aquí como en tantas otras ocasiones, el lenguaje puede jugaros una mala pasada, dado que, hablando con propiedad, nadie aporta nada a nadie, sino que cada uno es en el otro, en perfecta comunión con el aparente, sólo aparente, adversario. De otro modo, si se tratase de una voluntad de poder a la espera de su validación por parte de un hipotético agente externo llamado Eterno retorno, sería inevitable la recaída en la metafísica al viejo estilo y el círculo que debería presidir la relación entre Voluntad de poder y Eterno retorno se rompería inevitablemente. Con todo, es en este punto que la distancia entre ambos autores, en mi opinión, se torna más reconocible.

Severino escribía ya en 1964: «es históricamente aberrante el intento de reconocer en el más antiguo pensamiento griego la identificación del sentido del ser con el sentido de la presencia» (*Retornar a Parménides en Esencia del nihilismo*), del mismo modo que nunca ha ocultado su evaluación negativa del método fenomenológico que pretendiese fundar una ontología, la cual desde siempre no dejase el ser en manos de la nada. La insistencia de Heidegger en la Presencia, por el contrario, es consciente de la inevitable tangencia (por no decir más) del ser con la nada. Según él, frente a este o aquel otro ente, el Ser no es otro ente, en cuyo interior aparecerían el resto de los entes. El Ser es más bien lo no ente. Esta nada (no ente, Ser) constituye el Aparecer en cuanto tal. El aparecer, pues, para Heidegger, resulta de la confluencia entre el Ser y lo no ente, entre el Ser y la nada. Ciertamente, no es ahora el momento de detenerse en el contenido de *¿Qué es metafísica?* Nos limitamos a señalar lo mucho que todo esto se acerca a lo sostenido por Platón en el libro V de la *República* y al desarrollo de las tres primeras categorías de la *Lógica* de Hegel a fin de no olvidar que en los tres casos nos las tenemos con el problema del devenir. Sin embargo podemos decir, a modo de anticipo de la crítica que Severino dirige a Heidegger, que la complicitad del ente con el ser y del ser con la nada, en contra de lo que cabría esperar, tiende a

velar y disminuir la fuerza del devenir, aun tratándose de una de las propuestas que más radicalmente lo fundamentan.

Conocida es también la piedra angular de la respuesta severiniana a Heidegger: la nada de la que habla Heidegger no es la nada absoluta, es la nada relativa de lo no ente. Con lo cual —continúa— no se hace más que obedecer a una tendencia antigua en la historia de Occidente: la de no tomar en consideración, o no hacerlo suficientemente, a la *otra* nada, la nada absoluta, *enantíon*, *nihil absolutum*. Sólo por esta marginación, sería posible, si se me permite tomar prestada una expresión de Arendt en 1946, *coquetear* con la nada,⁹ haciendo de ésta al menos una (por no decir el sentido mismo) de las dos categorías con que Occidente comprende el devenir.

Comparado con la complejidad del discurso heideggeriano, se comprende que algunos críticos de Severino encuentren en este enfrentamiento argumentos para su acusación de simplificación. Ciertamente, el complejo vaivén heideggeriano ha resultado tan estimulante para la cultura filosófica contemporánea, además del escaso tiempo transcurrido, que sería propio de ingenuos esperar que la propuesta severiniana fuese admitida a discusión sin tener que vencer un grueso muro de indiferencia. Con todo, el gran argumento contra Heidegger —el cual, dicho con brevedad, sería: Heidegger no se ha tomado el devenir *en serio*, como, en cambio, sí se lo toman Leopardi, Nietzsche y Gentile— se ve que deriva de la citada omisión lógica, dado que si a nivel lógico-ontológico no hay al menos un punto en que devenir y no devenir se excluyan sin excepciones, entonces queda abierta la posibilidad que el ser de ese ente que llamamos devenir, no excluya el no devenir. De este modo, el devenir perdería el carácter de *evidencia originaria* de nuestro tiempo y se estaría admitiendo, en cambio que, al menos potencialmente, pudiese disputar con su opuesto inmutable o eterno. Y es así que llegamos a la incómoda situación resultado de haber comenzado con una reivindicación del carácter temporal y deviniente del ser, para acabar con una postración casi religiosa frente a un ser entendido como metadevenir. Ahora bien ¿es eso propiamente lo que sucede en el caso de Heidegger?

Detengámonos por un momento en el gran motivo severiniano del devenir como *evidencia originaria*. Ésta, a su vez, exige, en contra de lo que se respira en el ambiente filosófico actual, el restablecimiento del prestigio del principio de identidad o no contradicción o, dicho al revés, el descrédito de lo que todavía muchos asocian como lo más representativo de Nietzsche. En sentido opuesto a lo que tantas veces se admite, un devenir no garantizado por la identidad consigo mismo, sería un devenir sin recursos para impedir convertirse en otro de sí mismo.

En el planteamiento heideggeriano no falta, ciertamente, el susodicho principio, ni tampoco la convicción de no encontrarse frente a un escepticismo al uso, es decir, de aquellos que sucumben al primer ataque de los clásicos argumentos contra el escéptico. Ahora bien, el principio aquí no subsiste sino como orden, exigencia, imperativo, unido en cualquier caso a las condiciones de funcionamiento de lo que Nietzsche llama «mundo verdadero». Nada hay que impida pensar como proyecto, fe, valor no sólo el contenido del principio, sino cualquier otro ente, sin ir más lejos: el devenir mismo. ¿Podría pensarse en un devenir que aun siendo potente y amenazador no lo fuese tanto como para no constituir la certeza fundamental? En otras palabras: ¿el devenir no es más que otro ente de los que constituyen el contenido del *mundo verdadero*? La

⁹ Así lo cuenta R. Safranski en su *Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 430.

respuesta de Severino es inequívoca: «el devenir no es un “valor” que “se opone” al “valor” del ser» (117). Y lo mismo valdría para el Eterno retorno, el cual, como era inevitable, dado que éste sostiene a aquél, comparte en ambos autores rasgos esenciales: caóticos, sin inicio ni objetivo, finito en su contenido e infinito en su movimiento de repetición. Son, en cambio, irreconciliables en un punto capital: para Severino, devenir y Eterno retorno son *en verdad*, lo cual significa: no sólo como contenido del *mundo verdadero*, es decir, no sólo como exigencia de conferir a lo aparente aquella consistencia de la cual está privado. La verdad, afirma, no puede consistir en un «tener por verdadero» (316-7), mientras apela a Nietzsche y se enfrenta a Heidegger.

Este último, siempre según la lectura severiniana, reconduce a Nietzsche hacia un cierto escepticismo, aunque no de manera explícita, en algunos momentos, como aquél en que se queda sin respuesta frente al argumento del escéptico o frente al peligro real de antropomorfismo que el Eterno retorno representa o, por último, frente a la ambigüedad de un concepto que oscila entre su vertiente ético-práctica y su vertiente metafísico-cosmológica. Todo esto, para Heidegger, no disminuye el valor del pensamiento de Nietzsche, sino que lo abre en la dirección del proyecto metafísico, es decir, hacia el carácter no absoluto del devenir. Por nuestra parte, podríamos describir la situación en esos términos: ¿qué sucede cuando el carácter incondicionado del querer ha de rendir cuentas con el Eterno retorno, el cual, al menos, a primera vista, constituye un freno insuperable para cualquier querer? La manera como Severino interpreta el Eterno retorno, disuelve la fuerza de estas objeciones y éstas, en cambio, se tienen en pie en tanto que son protegidas por la mirada o los atavismos tradicionales, por ejemplo, cuando el Eterno retorno es visto como ley del mundo que dejaría al pensamiento a merced de la duda sobre la correcta, o no, representación del mundo. En el caso de Severino, bien al contrario, desaparecen las fronteras que separan Pensar (para Heidegger, subyugado por el representar) y Querer, mientras se defiende que «el Eterno retorno no es en absoluto exterior e independiente del “poner los valores” —es decir, de la voluntad de poder— sino que se identifica» (115-6, cfr. 202-4).

Cabría preguntarse aquí, tal como lo hace H. Arendt en su último trabajo, si nos las estamos viendo con una forma de no voluntad o, por el contrario, con una voluntad infinitamente más fuerte que sus antepasadas, con el fin, en cualquier caso, de no verse desilusionada después de un aumento de entusiasmo. Tanto el desengaño como el entusiasmo son posibles sólo como atributos de un pensamiento aún no identificado con el querer. Lo mismo sucede en el caso de la polaridad entre necesidad y libertad, también ella herida de muerte desde ahora. Es por ello que Severino no se decanta hacia posiciones más o menos praxísticas que, bajo la influencia de Kant o Schelling, otorgan al Eterno retorno un desenlace voluntarista. Si la reflexión nietzscheana sobre el devenir debe mucho más de lo que se suele conceder al idealismo alemán, no es, ciertamente, desde esta perspectiva, por las tendencias eticistas de éste, sino más bien por su obstinación en el combate contra cualquier resto de realismo precrítico, cual serían «el espíritu de pesadez (entendido como)... voluntad aún prisionera del sentimiento de impotencia frente al pasado» (209) o, en el otro extremo, «un futuro casual en que el devenir no es círculo» (254).¹⁰

Sin embargo la interpretación de Heidegger parece decantarse —no, ciertamente,

¹⁰ Una vez más, por lo que tiene de ajuste con pasadas tendencias que podrían conducir a mal interpretaciones en relación a lo más radical del pensamiento de Nietzsche, remito a VP 1055.

sin vacilaciones que él atribuye a la complejidad del discurso nietzscheano— en la dirección voluntarista: «No somos libres más que volviéndonos (*werden*) libres y no nos volvemos libres más que por nuestra voluntad» (147) nos dice Heidegger mientras nos remite al capítulo *En las islas afortunadas*. Por el contrario, el segundo capítulo del *Anello* arranca, aunque de momento no nombre a Heidegger, distanciándose abiertamente de esta posición: «Pero de este modo ¿no se acaba diciendo que existe lo que se quiere que exista? ¿y no es este el decir más arbitrario?» —sin que por ello quepa atribuir a Nietzsche la responsabilidad de este malentendido: «No está diciendo simplemente que no quiere que haya algo por encima de él, sino que afirma que, *dado que* el ser en cuanto ser es voluntad, no puede soportar que un Dios inmutable (es decir, sustraído al poder de la voluntad) la supere. Su voluntad no puede soportar ser superada por un Dios, porque sabe que el ser es devenir» (58), mientras que Heidegger —éste es, en esencia, el núcleo de la crítica de Severino— se limita a querer el devenir, a interpretarlo, a proyectarlo. Muy cercanos a esta gran cuestión, que no es otra que la controversia entre Voluntad y Destino, están también las dos diferentes posiciones acerca del problema del Instante y acerca del problema del ser propio de la Posibilidad.

El Instante (*Augenblick*) en Heidegger es instante en tanto que *forma* de la decisión, es el modo en que la Decisión (*Entscheidung*), sin que tenga otra alternativa, se adapta al tiempo. Hay decisión porque hay temporalidad. En la lectura heideggeriana del Instante en Nietzsche están presentes los resultados de *Ser y tiempo*: «la tradición se forma en tanto que potencia de ser sólo allí donde se ve conducida, en cuanto que ella es por la voluntad *creadora*... Mediodía es un medio claro en la historia de los hombres, un instante de la transición en la alegría luminosa de la eternidad en que el cielo es profundo, toda vez que la mañana y las primeras horas de la tarde, el pasado y el futuro se encuentran el uno con el otro, se encuentran en la decisión» (Heidegger, 84). Más adelante (103) de este instante del encuentro de los dos modos del tiempo, nos dice que «el hombre mismo los supera y los cumple, de modo que el mismo se pone en el lugar de este encuentro, o aún más, *el mismo es* este lugar». Textos como estos constituyen, para Severino, la prueba de que la reflexión heideggeriana acerca del instante no va más allá del nivel *meramente humano*, mientras pierde la oportunidad de reconocer el carácter prosaico del devenir: «pero para Nietzsche hay, precisamente, un anillo que *se cierra*. Heidegger reclama que no se cierre en algún lugar del infinito. En efecto, aun si Heidegger no lo considera, para Nietzsche no hay tal lugar, dado que el anillo se cierra *en cualquier punto*. En cambio, Heidegger piensa que “el anillo se cierra íntegramente en el instante”, es decir, *sólo* en aquel punto que es el instante» (284-5) y todo esto sucede porque, más que el lugar de la decisión (como Heidegger querría), el instante no es más que «la manifestación *actual* del devenir». Con esto, a un nivel especulativo que es cualquier cosa menos fácil, volvemos al gran motivo de fondo. Para Severino, Heidegger no ha comprendido el carácter absolutamente inmediato (*veduto, non creduto!*) que el devenir tiene para Nietzsche. La dificultad proviene del hecho que atrapado en la imposibilidad de separar devenir y eterno retorno, ambos son para Heidegger proyectos, no pruebas concluyentes.

Hay desde luego una página de Heidegger que desprende la impresión de haber sido escrita para corroborar la tesis de Severino, y no es otra que la referida al gran tema nietzscheano de la imposibilidad de abandonar la interpretación, el círculo hermenéutico. Según Heidegger, Nietzsche, al hablar del Eterno retorno «adquiere una lucidez cada vez mayor, por la cual ve al hombre incapaz de pensar de otra manera que

no sea bajo un “cierto ángulo” del mundo, un cierto ángulo del tiempo y del espacio» (126). El propio Nietzsche en el aforismo 374 de *La gaya ciencia* —según deduce Heidegger— define al hombre como «aquel que está en un ángulo» (*als Ecker-steher*). Así llegamos al punto en que «el Caos de la necesidad... en tanto que eliminación de la humanización» o se vuelve imposible (pues toda interpretación comporta un grado u otro de *humanización*) o se convierte en otra, una más, de las perspectivas angulares (Heidegger, 126-7). Heidegger rechaza tomar en consideración la objeción que supondría la hipótesis según la cual la libertad de puntos de vista no fuese, a su vez otro punto de vista: «dejemos estos esfuerzos para escapar de la propia sombra» (127) nos dice y el problema, en mi opinión tampoco se resuelve apelando a la hospitalidad originaria que el *Dasein* efectúa respecto a toda perspectiva y a todo ángulo, tal como se deduce de sus palabras: «la humanización se vuelve tanto menos peligrosa para la verdad, en cuanto que el hombre ocupa del modo más original el “habitat” bajo un ángulo esencial, es decir que reconoce y funda el *Dasein*» (Heidegger, 129).

Si Posibilidad significa que lo que es o ha sido puede no ser, para Severino la Posibilidad constituye un concepto nihilista. Nihilista la esencia tomista entendida como posibilidad, sólo posibilidad, de convertirse en existencia, nihilista —como no podía ser de otra manera— la posibilidad de que sea el Eterno retorno aquello que confiera consistencia y presencia al devenir. La posibilidad es también, tal como Heidegger la entiende, condición de la decisión que sucede en el instante. Nada de extraño, pues, en que la valoración que hace heidegger sea muy distinta a la de Severino: «Hace tanto tiempo que tenemos la costumbre de pensar, es decir, de interpretar, partiendo exclusivamente de lo real».

EL ENSAYO COMO PARADIGMA LINGÜÍSTICO DE LIBERTAD FORMAL. PERTINENCIA Y ACTUALIDAD DEL ENSAYO EN TH. W. ADORNO

Jesús Fernández Orrico

Dr. en Filosofía

jf_spanien@hotmail.com

Abstract: The autor highlights how for Th. W. Adorno the language is immanent to the way of thinking. The literary concrete form privileged by Adorno is the essay. From this one it is projected not only the criticism to the systematisms of the ideologies and the rigidity of the theories but also to the sterile informalism. Adorno finds in the essay the only proper structure of the philosophy of our times. As an open aforism, the architecture of the essay provides with spontaneity and ductility to the way of thinking. As a paradigm to the formal freedom, the essay takes the responsibility of the thought historically attached to the inextricable way of the language. With it Adorno is placed in the way of thinking that from the German romantics goes by Baudelaire, Rimbaud, Nietzsche, Hoffmanstahl, Benjamin and the latter Wittgenstein, among others.

Keywords: language, thinking, essay, Adorno, Nietzsche, Wittgenstein, German romantics.

“¿La voz del pensamiento, es algo más que un sueño?” J. A. Rimbaud.¹

“En la construcción de conceptos trabaja originariamente el lenguaje.” F. Nietzsche.²

*“Me angustiaba la presencia del puro ser, del intangible;
pero cuando la palabra venía decisiva de sus labios, entonces (. . .)
me apresaba y yo me sentía más libre.” F. Hölderlin.³*

Los más de cien años del nacimiento de Th. W. Adorno, en 1903, han renovado la presencia de un pensador cuyas obras nunca han dejado de estar presentes en nuestra reflexión desde que, a su regreso de EEUU en 1952, fueron ampliamente difundidas entre la intelectualidad europea. Hoy, como en los últimos años, se multiplican las ediciones de sus obras, los actos conmemorativos, las exposiciones y los estudios.⁴

¹ “*La voix de la pensée est-elle plus qu’un rêve?*» Soleil et chair, III.

² “*An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich die Sprache.*” Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, II.

³ “*Mich ängstigte die Gegenwart des Reinen des Unberührbaren; doch wenn das Wort entscheidend ihm von seiner Lippe kam dann (...) ergriff es mich, doch fühlt ich nur mich freier.*” Empedokles, Frankfurter Plan, V, 8.

⁴ Recientemente ha aparecido en el mercado alemán la correspondencia de Adorno con sus padres, así como sus diarios de Amorbach y algunas biografías, entre la que destaca la de S. Müller-Doohm, ya traducida al castellano. También una editorial española anuncia la traducción de las obras completas de Adorno. El museo de la ciudad de Strasburg con la instalación de Ian Hamilton Finlay “Adorno Hut”, propuso la confrontación del artista con el pensador. Estuvo (2003-2004) dedicada a la Asociación de Artistas de Frankfurt, cuya lista incluye, entre otros, a Louise Lawler, Ad Reinhardt y Gerhard Richter.

Nunca le gustó a Adorno el género biográfico; por eso cualquier aproximación conmemorativa hará mejor en introducirse en su obra que en trazar una mera semblanza. Adorno no debe estar en una urna: hay que leerlo para “dejarse subyugar por uno de los más discrepantes, originales y sorprendentes filósofos en lengua alemana”.⁵

FILOSOFÍA CRÍTICA: LA PALABRA HISTORIZADA

A mediados de los años 30, Adorno dedicó a su esposa Gretel un breve ensayo⁶ en el que a lo largo de diez tesis retoma la cuestión de la inalienable unidad de filosofía y lenguaje. Tan inalienable que ya en la primera tesis formula Adorno acusación de idealismo a la diferenciación de forma y contenido en cuanto está apuntando a una disgregación epistemológica.

En Adorno hay una vinculación profunda de la filosofía con el lenguaje: la filosofía no se ha de expresar eligiendo pensamientos, sino que debe encontrar únicamente las palabras que sean legítimas según la situación de la verdad en ellas; debe llevar la intención que quiere llevar el filósofo y no puede expresar otra cosa, cuando encuentra la palabra, que lo inherente a la hora histórica de tal verdad.⁷

Desde su discurso de habilitación como profesor no titular en Frankfurt,⁸ junto a las insuficiencias de toda filosofía con pretensiones de totalidad cognitiva, estableció Adorno las líneas programáticas del quehacer filosófico. Había que descender un tanto de las aspiraciones del pasado; había que intentar reconstruir lo fundamental, lo que aun fuera recuperable de entre las ruinas. Sólo quedaban las preguntas. Las preguntas y la trama histórica de preguntas y respuestas. Esta trama, que no es otra cosa que la historia del pensar, debe ser leída pese a que el texto es incompleto, pese a que los símbolos se han derrumbado, a que los códigos, los sistemas de otro tiempo, han dejado a la realidad huérfana del sentido histórico.

La tarea de la filosofía debe ser la percepción crítica de la realidad convertida en texto.⁹ Aunque no se posean las claves de su interpretación: un pensamiento acredita su derecho a existir sólo por la concordancia consigo mismo, porque la idea de interpretación no supone la aceptación de un mundo alternativo, de un segundo mundo.¹⁰

La crítica filosófica se da como crítica lingüística, como crítica del texto que la historia nos propone. Es la concreción histórica la que puede acreditar fecundidad al pensamiento y conducirlo hacia una comprensión de la realidad. Ésta es dialéctica, como el texto que, una vez liberado de la disciplina del sistema y de la jerarquía del concepto, hace legibles los elementos mediante su ordenación en constelaciones interrelacionadas y cambiantes. Esa será, dice Adorno, la tarea atribuible hoy a la filosofía: interpretar la realidad mediante la construcción de formas, de imágenes sugeridas por los elementos aislados de la realidad.¹¹

⁵ Christine Eichel. *Kraft des Deskens, Kraft der Kunst*. Kunstzeitung. Regensburg. September 2003.

⁶ Thesen über die Sprache des Philosophen (TSPH).

⁷ *Ibid.*, p. 367.

⁸ Die Aktualität der Philosophie, 1931.

⁹ TSPH, p. 334.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 334-335.

¹¹ *Ibid.*, p. 335.

¹¹ *Ibid.* Una orientación que, como veremos, muestra coincidencias notables con el Wittgenstein de las *Investigaciones*, quien considera que “aunque la claridad a que aspiramos es, en todo caso, a una verdad completa, esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente (...) Se resuelven problemas, no un único problema” *Investigaciones*, & 133.

Adorno rechaza el sometimiento de la interpretación a cualquier paradigma previo en busca del sentido o de satisfacción gnoseológica. Interpretar es atenerse a la totalidad del texto en su inmanente unidad como tensión de las constelaciones que lo constituyen y dan forma. La filosofía como interpretación aspira a iluminar los enigmas y hacerlos presentes, a iluminar las preguntas al tiempo que las disuelve.¹² La fantasía, una fantasía exacta que se atiene al material que ofrecen las ciencias, será intérprete y aglutinador, como *ars inveniendi*, de la relación entre los elementos significativos del texto. Adorno, quien al decir de P. Tillich pensaba de forma reticular, mantuvo desde el principio gran desconfianza hacia la ontología y hacia el Positivismo. La enorme desproporción entre la verdad prometida y las preguntas por responder llevan a Adorno a restringir el marco de interrogaciones orientándolas hacia la, aparentemente, más modesta configuración del lenguaje y sus representaciones. Esta herencia recibida de W. Benjamin¹³ otorga a las relaciones significativas, más que a las relaciones de fenómenos, el más alto rango epistemológico. El valor representativo del lenguaje reside en la propia representación, no en el *algo* que hay que representar. El lenguaje no es ya instrumento; es el lugar donde puede darse la verdad. No a la manera de un *velo* heideggeriano que una vez descornado permite vislumbrar el ser de la realidad. Más bien es en el juego del propio lenguaje donde la realidad se hace presente. Un juego dialéctico paratáctico y recurrente en el que la fantasía actúa de oficiante a la busca de que la cuestión propuesta se disuelva espontáneamente. Esta exigencia (*Forderung*) que promueve el avance hacia la zona de la realidad con que se tropieza, reorganizando (*umgruppieren*) los elementos del problema sin ir más allá de su ámbito (*Umfang*) pero controlando la exactitud de la fantasía, es el modelo de interpretación que Adorno hace propio.¹⁴

Una tal disposición crítica sobre el lenguaje, que respondería a una teoría adorniana de la desintegración, se encuentra ya prefigurada en su segunda tesis de habilitación como profesor no titular del año 1931.¹⁵ Adorno cree hallar en el recurso a esferas y estrellas que Kierkegaard propone como alegorías de orientaciones programáticas de lo subjetivo, un precedente de que en lugar del desarrollo idealista de los conceptos separados (*auseinander*), estos avanzan unidos (*zusammenstellen*) como constelaciones, haciendo posible profundizar en lo existente.¹⁶ La existencia humana individual es interpretada bajo constelaciones para evitar definiciones. Pero al advertir que Kierkegaard conduce su método constelativo como forma de manifestación ontológica, Adorno se muestra insobornable: constelaciones y figuras son el lenguaje cifrado de Kierkegaard pero su sentido, ausente de la historia, no es ya alcanzable fuera de ella.¹⁷

Para Adorno la relación que se establece entre los elementos de una constelación no es una relación argumentativa en la que los conceptos se *comuniquen* positivamente. No hay discurso explicativo entre conceptos; sólo contraste y apertura a la realidad. Cada constelación de conceptos se articula de forma concomitante respecto a las demás. En este sentido la constelación se muestra como estructura expositiva: no hay un primero y un último ni una argumentación concatenada; sólo hay constelaciones

¹² En especial del *Origen del drama barroco alemán*.

¹³ TSPH, p. 342.

¹⁴ *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. (KKÄ) Publicada en 1933 por J. C. B. Mohr Verlag.

¹⁵ KKÄ, pp. 130-131.

¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹⁸ TSPH, p. 366.

¹⁷ *Ibid.*, p. 369.

de conjuntos parciales cuyo valor significativo se encuentra en la totalidad. Tampoco hay prioridades valorativas en sentido estricto. Todas las constelaciones de conceptos tienen una importancia semejante y es el momento argumentativo concreto el que determina el interés o el orden de preferencia. Las constelaciones se construyen para hacer visible el carácter contradictorio de lo concreto, para descifrar la lógica interna de la realidad. No se trata de una lógica predicativa: no formula juicios; el propio ensayo es un juicio en su totalidad. En ello reside su dificultad de comprensión pero también su autonomía.

La conciencia idealista descuida la historia del lenguaje y tiende a cosificar las relaciones entre la lengua y las cosas al considerar como arbitrarias esas relaciones. Para el pensar que capta los objetos exclusivamente como función del pensamiento, los nombres son arbitrarios: son instalaciones de la conciencia.¹⁸ Pero con ello se pierde el origen histórico de la lengua. Las palabras, dice Adorno, no son simples signos de lo pensado con ellas (*unter ihnen*), sino que en las palabras se introduce la historia, forman su carácter de verdad, ya que la participación de la historia en la palabra es la que determina su elección, sencillamente porque historia y verdad se reúnen en la palabra.

De esta confrontación se sigue, para Adorno, que la adecuación a considerar no es tanto de la lengua con el objeto, cuanto con la sociedad, por más que hoy el filósofo se encuentra frente a la lengua desintegrada: su material son las ruinas de la palabra que nos ha transmitido la historia con las que hay que dar forma al impulso de autenticidad. Carece de sentido reconstruir los edificios del pasado filosófico con los restos que nos han llegado, porque el intento de participar nuevos contenidos en la lengua antigua, enferma del supuesto idealista de la separación de forma y contenido, es, por ello, ilegítimo.¹⁹ Cada época va construyendo el lenguaje con su forma y contenido inseparables. Los ejemplos de anacronismo que las ontologías contemporáneas promueven²⁰ hay que desenmascararlos sobre todo en la crítica del lenguaje. Puesto que

¹⁸ Décadas más tarde los criterios de Adorno sobre esta cuestión se mantendrán inalterables. Recuérdese a este respecto la polémica con el heideggerismo en los años 60 que llevó a Adorno a múltiples estudios críticos: *Ontologie und Dialektik*, *Der Begriff der Philosophie*, *Jargon der Eigentlichkeit*, *Negative Dialektik*, entre otros. Gadamer, por su parte, reconocía que Adorno, “contrastaba con lo que habitualmente se hacía en nuestro Seminario; él y yo manteníamos grandes contrastes (*Gegensätze*) en el estilo, en la apariencia y en los contenidos. Yo mismo explicaba a mis alumnos cómo los pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, aún cuando asumían que el pensamiento de Hegel y de Heidegger convergían, mostraban una gran ceguera cuando oían la sugestiva palabra “ontológico” (*wenn sie das Reizwort “ontologisch” hören*)”. H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*. V.Klostermann Verlag. Frankfurt a. M.1977, p. 175.

¹⁹ TSPH, p. 369.

²⁰ Adorno viaja a Inglaterra en 1934 y permanece allí hasta 1938 en que se traslada a los Estados Unidos. Durante este tiempo Adorno realiza estudios en el Merton College de Oxford. Wittgenstein estará en Cambridge, en el Trinity College desde 1930 hasta 1947 dedicado a la docencia con B. Russell y, posteriormente, en la cátedra que Moore había dejado vacante. No parece que coincidieran ni que el más joven — Adorno — tuviera conocimiento de primera mano de los trabajos de Wittgenstein, que en esos años había roto con sus ideas expuestas en el *Tractatus*. Todo lo cual lleva a la conclusión de que las propuestas de Adorno sobre el lenguaje y su coincidencia con el Wittgenstein de las *Investigaciones*, coincidencias a las que haremos alusión a lo largo del presente estudio, son producto de la reflexión independiente de ambos autores sobre temas similares pero en ningún caso resultado de la influencia de Wittgenstein en Adorno. Tanto más cuanto que el texto de Wittgenstein fue escrito entre los años 1945-49 y para entonces Adorno ya había expuesto en numerosas ocasiones sus ideas sobre el lenguaje y su relación con la filosofía y el pensamiento; ideas que no variaron sustancialmente en el transcurso de los años, como tendremos ocasión de considerar. “La paradoja desaparece sólo si rompemos de raíz con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo (*auf eine Weise*), de que sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos, sean estos sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que sea.” (Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, & 304).

el lenguaje es una apariencia socialmente necesaria, como instrumento de la industria de la cultura, es también ideología. Por ello el filósofo no podrá sustraerse a la crítica del lenguaje, al análisis de la situación de la palabra consigo misma. Hay que preguntarle a la palabra, dice Adorno, cuán lejos es capaz de llegar en sus intenciones, cuánta parte de su *fuertza* se ha apagado en el transcurso de la historia.²¹

En el cruce de la estética y la crítica, Adorno preludia orientaciones del Wittgenstein maduro²² al tiempo que reivindica la dignidad estética de la palabra cuando en la obra de arte defiende para ella, frente a la dualidad científica, la unidad de palabra y contenido histórico. La no mediada verdad del arte —también del literario— merece el carácter de conocimiento. “Su lenguaje es sólo coherente consigo mismo (*Stimmig*) cuando es verdad: cuando sus palabras se corresponden con la situación histórica objetiva de lo existente”.²³

CRÍTICA Y LENGUAJE: ENTRE LO MICROLÓGICO Y LO PARATÁCTICO

La lengua es, junto con el arte, el lugar en que es posible realizar y percibir el movimiento del concepto. Y del mismo modo que el conocimiento no se apropia por completo de sus objetos²⁴ el concepto no se identifica consigo mismo en cuanto que trata de abrirse y abarcar aspectos de la realidad que se sustraen al estrecho significado del concepto identificador. Una experiencia no mediada totalmente por el concepto deja un espacio que pugna por ser llenado por lo particular del objeto. ¿Cómo aproximarse a éste sin conceptualizarlo? Sólo el lenguaje —y el arte— pueden quebrar esa histórica centralidad epistemológica del concepto. El pensamiento sistemático e identificador parece haberse servido en el pasado del lenguaje como inevitable medio de comunicación, al tiempo que lo relegaba a una posición instrumental. Pero en Adorno hay una renuncia explícita —teórica y práctica— a un uso meramente comunicativo del lenguaje. Los románticos, rompiendo vínculos con el idealismo, reivindicaron las imágenes como explicación de la realidad. *Interpretatio* ha ocupado el lugar de *adaequatio*. La interpretación, como construcción de conceptos que hace posible el acceso al texto, desvela una verdad como representación que se manifiesta en imágenes. Lo alegórico es llamado a construir en el vacío que ha dejado el concepto, otorgando a la interpretación de la alegoría valor de conocimiento. La verdad es la propia representación (W.Benjamin), la cual necesita configurarse constelativamente en entrelazamientos dialécticos potencialmente indefinidos. Todo el esfuerzo que pone el concepto para lograr síntesis sucesivas deviene estéril cuando la realidad muestra sus aspectos pluriformes, sus caracteres más individuales anteriormente relegados. Es por lo que toda reivindicación epistemológica sobre la realidad externa al concepto encuentra en el lenguaje, en sus representaciones constelativas o en su interpretación, el modo de afrontar dialógicamente los interrogantes que la realidad provoca.

“Cuando pienso con el lenguaje (*in der Sprache*) no me vienen a la mente ‘significados’ además de la expresión verbal, sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensar.” (*Ibid.*, & 329).

L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Oxford Anscombe / R. Rhees, 1967. G. E. M. Editado en 1953, en Oxford, dos años después de la muerte de Wittgenstein.

²¹ TSPH, p. 370

²² *Negative Dialektik* (ND), p. 25.

²³ *Wozu noch Philosophie?* (WnPh), pp. 461-462.

²⁴ *Ibid.*, p. 467.

No hay, pues, en Adorno renuncia a la filosofía, sino la restauración de un procedimiento crítico y dialéctico sólo posible a través del lenguaje. La realidad y la historia se han mostrado esquivas con la filosofía sistemática, pero la idea misma de crítica es algo con lo que, entre la destruida tradición de la filosofía, hay que contar, hasta el punto de que todo pensador —dice Adorno— ha tenido en la crítica su propia verdad.²⁵ No otra cosa significa la dialéctica sino la mediación de lo inmediato aparente; la dialéctica no es un tercer criterio (*dritter Standpunkt*) sino el intento de conducir a través de la crítica inmanente criterios filosóficos sobre sí y sobre la arbitrariedad del pensamiento.²⁶ La filosofía es necesaria tanto en cuanto crítica como en cuanto resistencia contra la heteronomía generalizada y contra la impotencia del pensamiento empeñado en mantenerse como criterio y medida de desciframiento. La *fuerza* de tal resistencia es hoy la única medida de la filosofía.²⁷

La crítica a que Adorno alude se corresponde entonces con una dialéctica no deudora de la contradicción del pensar, sino exigida por la no identidad, por la tensión mimética de las representaciones que está en la base de las proyecciones humanas y que encuentra su morada en el lenguaje.²⁸ Adorno reconoce y dinamiza la contradicción entre conceptos. Una contradicción cuya única finalidad es iluminar los conceptos para hacerlos más comprensibles. Comprender conceptos equivale a poner de manifiesto sus contradicciones.

Sólo en el lenguaje —y en el arte— como despliegue dialéctico, puede objetivarse la filosofía crítica. La antigua confrontación entre lo pensado y su expresión se diluye en complementariedad cuando la expresividad mimética de la lengua desplaza elementos significativos de la función sintética del concepto. De tal manera que el lenguaje asume la iniciativa, se constituye en acicate de un pensamiento dialéctico liberado (espontáneo) donde sólo había un pensar encadenado a la forma del juicio. Por eso, dice Adorno, el procedimiento lingüístico de los filósofos, hoy apenas considerado abstracto, consiste sólo en pensar siempre dialécticamente (*dialektisch zu denken*).²⁹

Cuando, en junio de 1963, Adorno fue invitado a dar una conferencia en el selecto círculo de la Sociedad Hölderlin, se le brindó una nueva oportunidad para, al hilo de la última lírica de Hölderlin, retomar la cuestión de la estructura del poema y de la creación literaria.³⁰ Desde los albores del cubismo en que la obra de arte se desembaraza de la perspectiva figurativa, también la literatura asume una posición pluridimensional en el espacio y en el tiempo que obliga a ver los objetos en una relación recíproca cambiante y dinámica. Se asiste a la fragmentación de la obra: el objeto del arte no tiene ya una forma absoluta sino muchas: tiene tantas formas cuantos planos haya en la región de la percepción. Hay una afinidad profunda de los elementos; hechos que aparecen superficialmente sin conexión entre sí poseen, sin embargo, un origen común.³¹ A esta estructura compositiva de relación interna, en que una línea colocada libremente sin guardar relación externa con el centro, en que la subordinación es

²⁵ *Ibid.*, p. 471

²⁶ *Minima Moralia*, p. 98.

²⁷ TSPH, p. 369.

²⁸ Para esta ocasión Adorno escribió una ponencia, publicada al año siguiente bajo el título *Parataxis*.

²⁹ Kandinsky, "*Punto y línea sobre el plano*". Labor, 1991, p. 159.

³⁰ El método compositivo de Adorno es fruto de exigencias semejantes a las propuestas por Kandinsky: como yuxtaposición de elementos analíticamente aislados; porque el texto que la filosofía debe leer, dirá Adorno, es incompleto, contradictorio y fragmentario (APH, p. 334).

³¹ *Parataxis* (PAR.), p. 451.

de naturaleza interna, Kandinsky la denominó *composición progresiva*. En ella hay un aspecto constructivo según el cual el lenguaje articula la realidad de modo que exige la subordinación interiormente funcional, tanto de los elementos aislados como de la propia construcción, a la finalidad pictórica completa.³² Del mismo modo, Adorno, insobornablemente moderno y atento al impulso literario de su tiempo, encuentra en la estructura paratáctica el modo expositivo necesario: capaz de evidenciar las tensiones sin alterar la naturaleza y el orden propio de los momentos.

Adorno interpreta *parataxis* como posición colateral (*Nebeneinanderstelle*) peculiar de la estructura expositiva que niega la línea lógica deductiva tradicionalmente al uso en los tratados. El principio paratáctico de la forma en Adorno es, por así decir, un antiprincipio que va más allá de las micrológicas formas de paso lineal, más allá de lo meramente sintáctico. La verdad de las manifestaciones paratácticas exige la ensambladura de la totalidad no sólo atendiendo al contenido, sino en virtud de la configuración de los momentos que, tomados en su conjunto, tienen más significación de la que manifiesta la mera estructura.³³

La preeminencia de la configuración sobre los momentos que la constituyen confirma lo inadecuado de la escisión de forma y contenido. Las estructuras paratácticas deben concordar en el contenido evitando, por una parte, la simple separación y por otra la identidad indiferenciada.³⁴ Sólo como tensión (*gespannte*) entre sus momentos, se puede pensar tal unidad que se aparta de la jerarquía lógica de la subordinación axiomática. Los elementos micrológicos de la composición lingüística constituidos paratácticamente no sólo se nos ofrecen hilvanados, sino que alcanzan (*ergreifen*) estructuras más amplias. Algo similar, dice Adorno, coincidiendo también en esto con Wittgenstein, a lo que tiene lugar en la composición musical.³⁵ Mientras la disposición constelativa de los contenidos alude a su estructura formal, Adorno describe el método paratáctico como la relación dialéctica de los contenidos en cuya confrontación y complementariedad se logra una nueva percepción, una expresión mediada por la tensión de la simultaneidad significativa.³⁶ En la parataxis como tensión se encuentra, pues, el modelo de construcción lingüístico moderno.³⁷ Es un recorrido que recupera los significados no explícitos y no predeterminados yendo más allá de su identidad³⁸ y mostrando con rigor las relaciones dialécticas que hasta entonces permanecían ocultas. Adorno asume el método paratáctico y lo hace posible a través de la forma concreta del ensayo.

³² *Ibid.*, p. 467.

³³ “Entender una oración del lenguaje se parece a entender un tema en música.” Wittgenstein, o. c. & 343.

³⁴ O en términos de Wittgenstein: “La expresión del cambio de aspecto es la expresión de una nueva percepción, junto con la expresión de la percepción inmodificada”. *Ibid.*, & 451.

³⁵ La noción griega *parataxis* incorpora ambos sentidos: de orden (de batalla) y de manifestación de tensión. Este último rasgo se evidencia con más fuerza en el verbo de procedencia, *παρὰτασσω*, en cuanto a la posición en orden de batalla se añade el *poner enfrente, el enfrentar*.

³⁶ También Wittgenstein reconoce la inutilidad de la identidad en & 209 de sus *Investigaciones*.

³⁷ *Der Essay als Form*, 1954-1958.

³⁸ G.S. 11, en *Noten zur Literatur I*. Bibliothek Suhrkamp N. 47, Berlin/Frankfurt, 1958.

EL ENSAYO

Subversión

A lo largo de los años cincuenta Adorno había ido configurando sus posiciones sobre la naturaleza del ensayo en un estudio³⁹ que permaneció inédito hasta su publicación por Suhrkamp en 1958.⁴⁰ Eran principios que había aplicado en sus propios ensayos y que le llevaban a construir la filosofía en el lenguaje. Adorno fue, en sentido enfático, un ensayista.

En tanto en cuanto la conciencia científica se separa de toda representación antropomórfica y se vincula al principio de realidad, en la misma medida el ensayo busca, a través de las mediaciones, en la historia, sin sobrepassarla, todo cuanto de humano presentan unido los objetos de estudio.⁴¹ La visceral desconfianza hacia lo establecido, hacia lo canónico o institucionalizado lleva a Adorno a reivindicar el ensayo como la forma filosófica pertinente de nuestra época, frente a las pretensiones de intemporalidad de las que frecuentemente alardea la ciencia. Porque un procedimiento del espíritu que alaba la separación de lo temporal y lo intemporal como canon, pierde su autoridad.⁴²

Hay un cierto descrédito del ensayo en un tiempo como el nuestro en que los valores de seguridad epistemológica son atribuidos a una ciencia organizada que pugna por controlarlo todo y que, en todo caso, alaba con hipocresía lo intuitivo y sugerente o cede a la filosofía el “resto vacío y abstracto” en el que la ciencia no sabe desenvolverse. Por ello, en un ejercicio dialéctico habitual en Adorno, la actualidad del ensayo resulta de una recuperación del sentido de lo anacrónico como forma de subversión.⁴³ Es el reconocimiento de que sólo orientándose hacia una estructura todavía no ocupada por la administración científica (*Wissenschaftsbetrieb*) es posible hallar espacios de libertad a través de los cuales penetrar en las fracturas de la realidad.⁴⁴ Lo anacrónico sólo dice de la falta de correspondencia respecto a lo contemporáneo. No enuncia inadecuación valorativa alguna. Sólo si se tiene por avanzado lo actual puede presuponerse regresivo el pasado. Algo que Adorno nunca ha admitido como principio general. Lo extemporáneo del ensayo en una época de coacción comunicativa le sitúa como instrumento privilegiado en la crítica del presente.

Esta forma de exilio en el tiempo en que se desliza el ensayo le aproxima, paradójicamente, a la Historia como confrontación con las estructuras ideológicas en cada uno de sus momentos. La crítica inmanente de los conceptos encuentra su justificación en la insuficiencia de los juicios singulares. El ensayo trata de poner de relieve cuanto no forma parte de los conceptos o lo que estos traicionan por su complicidad con la *no-contradicción*. En este quehacer la posición histórica del concepto pierde importancia, puesto que todos los conceptos se hacen concretos implícitamente en la lengua en que se encuentran, y el ensayo hace avanzar sus significaciones a través del lenguaje, incluso esencialmente. Como dice Adorno, el ensayo quisiera ayudar a

³⁹ *Der Essay als Form* (EF), 1974, pp. 18-19.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴² En frase de Merleau-Ponty: “La science manipule les choses et renonce à les habiter.» *L’Oeil et l’Esprit*. Gallimard, 1964, p. 9.

⁴³ EF, p. 20

⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

la lengua en su comportamiento con los conceptos reflejando el modo cómo son expresados inconscientemente en ella.⁴⁵

Desagravio

El ensayo se muestra más próximo a la realidad que el concepto, en cuanto todos los niveles de la mediación son inmediatos (*unmittelbar*) al ensayo, antes incluso de que él se disponga a reflejarlos.⁴⁶ La forma ensayística se ha sentido siempre legitimada para eludir los rigurosos procedimientos de abstracción de la filosofía y de la ciencia. Su opción preferente por lo comunicativo le aproxima a la inmediatez del lector. Por ello el ensayo no se encuentra simplemente en contradicción con los procedimientos discursivos. El ensayo no es ilógico sino que está atento a criterios lógicos en cuanto, como totalidad, debe construirse armónicamente. El ensayo desarrolla los pensamientos coordinando en lugar de subordinando. Ni se deriva de un solo principio ni puede admitir ninguna simple contradicción por su proximidad al objeto cuyas múltiples determinaciones el ensayo trata de descifrar. Hay espontaneidad y autonomía de las determinaciones, de modo que ni los momentos se desarrollan meramente a partir del todo ni al contrario.⁴⁷ La armonía que el ensayo promueve entre los conceptos no le evita retroceder asustado (*scheut er zurück*) ante la superioridad del concepto al que habitualmente estaría subordinado. Pese a todo, el ensayo no renuncia a introducirse en los conflictos que el entorno conceptual silenciado permite entrever como estructura subyacente. Porque nada es interpretable desde fuera que no se deje interpretar al mismo tiempo desde dentro.⁴⁸

Pero tampoco renuncia el ensayo a un *quantum* de precisión. Ésta debe redimir, a través de la expresión, el desafío que supone la posición excéntrica del ensayo. La exactitud del concepto, procedente de su atomización significativa, es confrontada en la forma expresiva. En ella se encuentra la superación de la arbitrariedad de la significación conceptual decretada en otro tiempo. La completud y perfección que parecen emanar del principio de identidad y de los sistemas ceden en el ensayo su puesto de privilegio a criterios de semejanza, de permanente interpretación creativa, de negatividad dialéctica. La precisión del ensayo no tiene que ver con los comportamientos textuales automáticos ni con la posición en el discurso, ni con la invariabilidad significativa de los conceptos. El ensayo, como la obra de arte, aspira al rigor propio de la coherencia interna, a reflejarse sobre sí mismo (*auf sich selber*). No tanto al rigor significativo de las palabras, cuyo valor representativo está implicado en el contexto, sino en cuanto en la unidad del ensayo se trasluce una forma autoconstruida, de dialéctica inmanente, consciente de su propio relativismo.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁷ Cfr. *La condición postmoderna*, 1984, p. 22.

⁴⁸ También J. Habermas propuso ya en los años 80 el paradigma de una Teoría de la Comunicación como respuesta al agotamiento de los paradigmas de filosofía de la conciencia. Cfr. *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981). En especial vol. II, cap. IV : *Rationalisierung als Verdinglichung* y cap. V : *Von der Zweckmäßigkeit zum kommunikativen Handeln*.

Arquitectura

Alejado de axiomáticas y teoremas, el ensayo encuentra su consistencia en una construcción reticular que no aspira a una completud ajena a la historia y cuya decidibilidad e independencia sobrepasa criterios de identidad significativa. Adorno se separa del principio de identidad y adopta el principio de semejanza para acceder a lo indeterminable en el concepto y lo conceptualizable en lo no conceptual.

Pero tampoco los razonamientos inductivos, hipotéticos o falsacionistas de adscripción positivista, satisfacen la exigencia del pensar que aspira a lo incondicionado. Sólo la lógica del ensayo, como lógica informal, legitima un uso analógico, metafórico o alegórico del lenguaje.

El ensayo, cuya arquitectura reclama coherencia interna, se debe ensamblar como si en cualquier momento pudiera romperse. En virtud de su articulación paratáctica, el ensayo rechaza las dependencias textuales excesivamente condicionadas. Esta búsqueda de independencia se hace patente en el carácter esencialmente discontinuo del ensayo, el cual garantiza la pluralidad direccional de la reflexión. Con ello se establecen condiciones mínimas de libertad y apertura de las que carece el pensamiento sistemático. Ante una realidad fracturada, el ensayo encuentra su unidad a través de las fracturas, ampliando su relación al pensamiento establecido, al de la comunicación y al de la retórica.

Es en este análisis del ensayo como fragmento, donde se hace patente, más que en ningún otro, la modernidad de Adorno. Mucho antes de que Lyotard promoviera el modelo narrativo⁴⁹ como modelo alternativo a los sistemas especulativos surgidos del paradigma de la conciencia⁵⁰ o a los denominados sistemas científicos, la obra de Adorno responde al ritmo estilístico del momento y al tiempo cultural de lo moderno contemporáneo. Adorno propone modelos en los que la teoría puede introducirse y desplegarse en el interior de una forma narrativa en la que el sentido está mediado por un conocimiento tanto social como individual. La adecuación al momento histórico legitima las formas narrativas del conocimiento por el hecho de su pertenencia a una cultura. El dominio del fragmento es la narración, portadora en sí de las máximas posibilidades del espíritu libre. Sólo en el ensayo, como modelo narrativo, puede el pensamiento hallarse en libertad de modo que, separado del sistema, le aproxime a la evidencia de lo que ha permanecido relegado como periférico, como no idéntico. Es esta liberación de la coacción de la identidad la que otorga a veces al ensayo aquello que se sustrae al pensamiento oficial, aquello que Adorno denomina “el momento de lo imborrable, del color indeleble”.⁵¹

Negatividad

Toda la filosofía negativa de Adorno está prefigurada en la forma del ensayo. Puesta a salvo la necesaria precisión no micrológica, el ensayo, tomando la lógica de Hegel en su literalidad, se revela más dialéctico que la propia dialéctica al mostrarse

⁴⁹ “Das Moment des unauslöschlichen, der untilgbaren Farbe“. EF, p. 26.

⁵⁰ “Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen“. Wittgenstein, o. c. & 203.

⁵¹ “En filosofía no se sacan conclusiones.“ Wittgenstein. o. c., & 599. “La autenticidad de la expresión no se deja demostrar; es algo que hay que sentir.“ *Ibid.*, II, X.

a sí mismo como negatividad. La aspiración a la verdad tiene que ver con la movilidad del espíritu que, liberado de los procedimientos propios de la ciencia, elude toda confrontación canónica. El espíritu, en el ensayo, prescinde de toda solidez ajena a su propia construcción paratáctica. La flexibilidad de su arquitectura permite que en el ensayo se deslicen los momentos de su propia falsedad, la negación de sí mismo, en una profilaxis de autosuficiencia que, en tanto en cuanto niega el sistema, hace del ensayo una construcción abierta. El ensayo promueve sobre sí mismo la conciencia de lo fragmentario en cuanto su fragmentariedad es el reflejo de lo real.

Esta reflexión en lo inacabado es un principio formal del ensayo que busca evadirse de la mala conciencia propia de todo espíritu no emancipado. Por ello, dice Adorno, que la ley interior formal del ensayo es la herejía (*die Ketzerei*). En realidad es un discurrir entre confrontaciones, irrespetuoso con ellas, que deja expuesto al lector a sus propias contradicciones.

El lenguaje es un laberinto de caminos⁵² cuya legitimidad emana de un espíritu no mediado por la ortodoxia del pensamiento; un espíritu que, seducido por el hechizo de las constelaciones, hace posible la tensión entre la representación y lo representado, y que ejerce su hegemonía frente a las prioridades de los hechos o la teoría. La experiencia del espíritu que encuentra en el ensayo infinitos itinerarios, es una experiencia abierta, inmanente a su propio desarrollo y, por ello, ajena a toda seguridad. Una ausencia de seguridad de la que, dice Adorno, la norma del pensamiento establecido teme como a la muerte (“...wie den Tod fürchtet.”).

Sobre esta posición del ensayo como disposición libre del espíritu, como forma propia de la filosofía, se había pronunciado Nietzsche y, unos años después, Wittgenstein. La filosofía no puede pretender sacar conclusiones a la manera del rígido pensar de la identidad, porque la autenticidad de la expresión, no puede demostrarse: hay que sentirla.⁵³ Las certezas que el ensayo nos procura no tienen que ver con las certezas del pensar lógico. Es en el juego del lenguaje, en una libre disposición del espíritu para reorganizar, donde puede producirse la única seguridad accesible a la filosofía:⁵⁴ aquella en que los problemas se disuelven hasta desaparecer.⁵⁵

Mediación

El ensayo aparece como lugar común del arte y la filosofía; ambos se distancian de sus contenidos para poseerlos mejor, más comprensivamente. La tensión dialéc-

⁵² “La clase de seguridad es la clase del juego del lenguaje.” Wittgenstein, II, X.

“Estos gigantescos andamiajes y entramado de tablas de los conceptos a los que, durante toda su vida se agarra el hombre menesteroso para salvarse, representan para el intelecto liberado una mera armadura y un juego para sus obras de arte más temerarias” Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, II.

⁵³ “La claridad a que aspiramos es siempre una claridad completa. Pero esto quiere decir sólo que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente (*vollkommen verschwinden sollen*).” Wittgenstein, o. c. & 133.

“La auténtica interpretación filosófica no encuentra un sentido que estuviera ya preparado y persistente tras la pregunta, sino que ilumina repentinamente y en un instante y la hace consumirse al mismo tiempo (... *und verzehrt sie zugleich*).” Adorno, APh, p. 335.

“...a través de una fantasía que agrupa los elementos de la cuestión sin pronunciarse sobre la cantidad de los elementos y cuya exactitud es controlable con la desaparición de la cuestión (*am verschwinden der Frage*).” Adorno, EF, p. 29.

⁵⁴ “...und in ihnen ergeht sich der Essay.” EF, p. 29.

⁵⁵ EF, pp. 17-18.

tica con los significados lleva al arte y a la filosofía al enfrentamiento con el concepto, al tiempo que lo utilizan. El concepto, al aproximarnos al objeto, nos comunica, al mismo tiempo, la certeza de la distancia existente entre él y el objeto representado. La conciencia de tal insuficiencia proviene de la propia forma de aproximación al objeto. Por su parte, el ensayo procede respetuosamente, hasta donde es posible, con la obra de arte en el intento de dimensionarla o potenciarla tal como ella es, evitando el frecuente reduccionismo conceptual de los análisis dogmáticos. Los paraísos del pensamiento son hoy solamente, como dice Adorno, los paraísos artísticos y en ellos alienta el ensayo.⁵⁶

Que las partituras de Stockhausen se muestran como gráficos, la plástica de Calder se mueve en el espacio, la pintura de un Bernard Schultze se hace tridimensional, todo ello serían síntomas, según Adorno, de nuevas formas artísticas que no se dejan describir con obsoletas categorías de progreso en las que, sin embargo, es salvado, en todo caso, el carácter lingüístico. La lógica del ensayo se aproxima a la lógica musical; la elocuencia del lenguaje se sustrae, sin contagiarse, a la lógica discursiva, al tiempo que extrae su *fuerza* de la expresión subjetiva infiltrada en su estructura. El ensayo polariza las fuerzas latentes conduciendo hasta la máxima unidad la interpretación con el texto y consigo misma, atrayendo los elementos del objeto al lenguaje. Estos, como configuración, cristalizan, por su movimiento, en un campo de fuerzas ineludible para el espíritu, en el que la *fuerza* de resistencia es la única medida de la filosofía. La *fuerza* que alienta en el ensayo tiene su origen en la autonomía del sujeto y ésta es legitimadora del discurso ilustrado. Hay que oponerse a los prejuicios sobre ausencia de profundidad atribuidos al ensayo. Se trataría de un depravado sentido de la profundidad ante el cual el ensayo no debe dejarse intimidar.⁵⁷ La profundidad del ensayo no proviene del encadenamiento causal, lineal y condicionado de sus proposiciones, sino precisamente de su capacidad de alterar el orden de la positividad. Se es profundo cuando se busca en los niveles no transitados el aspecto esencial de lo contingente, frecuentemente desestimado. El derecho a la libertad es condición de profundidad, sólo posible en la mediación de la negatividad. El ensayo se pronuncia contra el miedo a la negatividad al tiempo que se instala en ella.

EPÍLOGO

“A quien conjura al lenguaje, hasta que éste, temblando, amenaza con romperse, el lenguaje no le negará su eco.” Th. W. Adorno.⁵⁸

Para Adorno el ensayo, es, como lo es el arte, el último refugio de un pensamiento no alienado, cuya articulación trata de sustraerse a toda realidad ideologizada. Ensayos como *La antigüedad de la nueva música*, *Sobre el carácter fetichista en la música*

⁵⁶ *“Der die Sprache beschwor, bis sie klirrend zu zerspringen drohte, dem hat sie das Echo nicht versagt.”* Die beschworene Sprache, G. S. 11, p. 555.

⁵⁷ *Das Altern der neuen Musik* (1954), *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens* (1938), *Engagement* (1962), *Der Artist als Statthalter* (1953), *Prismen* (1955).

⁵⁸ La forma literaria del ensayo cuenta con notables precedentes. Desde el Renacimiento, por no remontarnos hasta la Grecia y Roma clásicas, los Montaigne, Rabelais (s. XVI), pasando por racionalistas y empiristas del XVIII (Bacon, Locke, Berkeley). El derecho incondicionado del pensamiento a elegir su método de proceder hacía que los empiristas encontraran incluso el ensayo como una limitación expresiva.

ca, *Compromiso*, *El artista como vicario*, *Prismas*,⁵⁹ y decenas de tantos otros, giran siempre en torno a la cuestión de cómo puede ser salvada la expresividad fisiognómica de las artes. Los tabúes estéticos ya no se muestran como regresión, sino como dinámica de lo anacrónico, y la ausencia de límites de los géneros conduce a Adorno al ejercicio de una nueva capacidad expresiva del lenguaje. Incluso el carácter lingüístico del arte se reorienta en la dirección del ensayo, única forma adecuada al arte y al pensamiento en libertad.

La permanente revisión de la obra de Adorno, injustamente estilizada en primera instancia por algunos de sus comentaristas, pone de manifiesto la gran *fuera* de su legado, su actualidad y la coherencia con una tradición que desde los románticos, ha situado la cuestión sobre las formas del lenguaje como un hecho inmanente al pensar.⁶⁰

La profunda insatisfacción que la precariedad expresiva de la palabra provocó en los primeros románticos se ha revelado consustancial a toda reflexión filosófica a lo largo de los dos últimos siglos. La línea que desde Novalis a través de Baudelaire, Rimbaud, Hoffmannsthal, Nietzsche entre otros, llega al Wittgenstein de las *Investigaciones* se debate entre la metáfora y el silencio. Es esta una tradición que se muestra hostil a la rigidez del pensar positivo al tiempo que experimenta los límites del lenguaje.

Adorno, quien reconoce en esta tradición el suelo de la crítica a los lenguajes ideologizados de la cultura contemporánea, ha reivindicado la forma del ensayo como alternativa tanto a la rigidez de la teoría como a un informalismo estéril. Para Adorno es evidente el enorme déficit de libertad que supone para el espíritu limitar su actividad a desarrollos deductivos (*Verstand*).⁶¹ Pero no renuncia a una construcción inmanente a la forma lingüística que, permitiendo al espíritu libertad y espontaneidad de itinerarios, sea la arquitectura de estos la que incida en las tensiones del momento histórico concreto. Por eso, en el ensayo, el contexto es el que establece las relaciones en cada caso. Porque los objetos no son dados adecuadamente *a través* de la lengua (*durch die Sprache*), sino que están adheridos a ella (*haften an der Sprache*) y forman una unidad histórica con la lengua.⁶²

Adorno propone el ensayo como paradigma de libertad formal en lo lingüístico. Con ello y con la defensa del fragmento literario, Adorno se nos muestra como un filósofo moderno, avanzado. El ensayo, como aforismo desplegado, conserva en su interior la posibilidad de verdad que le es negada al sistema.

Al mismo tiempo hay en Adorno una insobornable exigencia de exactitud y profundidad, también en lo micrológico del ensayo. Hay una precisión terminológica compatible con la libertad de uso de metáforas e imágenes en las que alienta siempre la transmisión de un pensar hondamente interiorizado. En Adorno las acciones, los predicados de la cotidianidad encuentran acogimiento en tanto que recursos representativos, como instrumentos expresivos para todo aquello que se sitúa en la periferia de los conceptos y que, por su excentricidad son ignorados en el lenguaje habitual de los filósofos. En la teoría adorniana del ensayo confluyen dos líneas argumentativas procedentes de larga tradición, que han avanzado en paralelo. Por una parte, la fortaleza del pensamiento sistemático, que no puede dejar exclusivamente en manos de la

⁵⁹ Recuérdese a este respecto la posición crítica de Adorno en el debate sobre el Positivismo que se puso de manifiesto en el congreso habido en Heidelberg en 1961.

⁶⁰ TSPh., p. 367.

⁶¹ “*Der Essay aber will nicht das Ewige im Vergänglichen aufsuchen und abdestillieren, sondern eher das Vergängliche verewigen.*” Th. W. Adorno, EF, p. 18.

ciencia el acceso a la racionalidad. Pero por otra, la ausencia de resonancia comunicativa de la teoría filosófica en un tiempo en que los mensajes envejecen a velocidad de vértigo e incluso son programados para envejecer, aconseja estrategias comunicativas de mayor concentración y de limitado ámbito regional. A ambas exigencias responde la forma adorniana del ensayo, en cuanto que “*el ensayo no pretende extraer lo eterno de lo transitorio, sino eternizar lo transitorio*”.⁶³

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Las letras y las cifras entre corchetes corresponden a las siglas utilizadas en este estudio y a los años aproximados de composición de la obra por Adorno, respectivamente.*
- Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. [KKÄ] [1929-1930] Gesammelte Schriften 2, Suhrkamp, 1979.
- Die Aktualität der Philosophie. [APh] [1931] G. S. 1, Suhrkamp, 1990.
- Thesen über die Sprache des Philosophen. [TSPH] [1930-1935] G. S. 1, Suhrkamp, 1990.
- Mínima Moralia. [MM] [1951] G. S. 4, Suhrkamp, 1980.
- Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen Komponieren. [MSVK] [1956-1957] G. S. 16, Suhrkamp, 1990.
- Der Essay als Form. [EF] [1954-1958] G. S. 11, Suhrkamp, 1990.
- Wozu noch Philosophie? [WnPh] [1962] G. S. 10.2, Suhrkamp, 1977.
- Parataxis. [PAR] [1963] G. S. 11, Suhrkamp, 1990.
- Negative Dialektik. [ND] [1963-1966] G. S. 6, Suhrkamp, 1990.
- Die beschworene Sprache. [BS] [1968] G. S. 11, Suhrkamp, 1990.
- Ästhetische Theorie. [ÄTh] [1967-1969] Suhrkamp stw 1970.

EL CASTIGO ES UN DERECHO DEL TRANSGRESOR. DENNETT SE CRUZA CON HEGEL

Edgar Maragat
edgar.maragat@uv.es

Abstract: I review in this paper the theoretical assumptions of Hegel's Retributivism in Penal Theory. His stance amounts to the claim that legal punishment is a right of the criminal for the criminal himself. First, I examine what I consider some bad Hegelian arguments in favour of a sound retributivist justification of legal punishment. After that, I try to develop a really cogent argument out of Hegel's analysis of the matter (particularly out of his apparently inconsistent attribution of rationality to the criminal). I find very helpful for that purpose Dennett's remark about our actual interest in the social and legal recognition of ourselves as genuinely free agents. My main claim is that a comparison between Hegel and Dennett regarding this subject turns out to be illuminating because they share a basic account of human freedom. I try to show finally that a naturalistic reading of Hegel's concept of freedom is indeed possible.

Keywords: freedom, naturalism, Penal Theory, Retributivism, German Idealism.

1. IDEALISMO ALEMÁN Y FILOSOFÍA DE LA MENTE CONTEMPORÁNEA

EL tema de la siguiente reflexión son los supuestos de la teoría hegeliana, de tipo retribucionista, de la pena. Hablaré de “retribucionismo” en el terreno del derecho penal para referirme a un tipo especial de legitimación moral de la aplicación de castigos (privación de libertad, expulsiones, mutilaciones, muerte, etc.): aquella justificación de esas lesiones de la libertad u otros bienes jurídicos del delincuente que no persigue el logro de ningún beneficio social, sino simplemente hacer sufrir al reo del modo en que él ha hecho sufrir a su víctima. El motivo de la reflexión, no obstante, tiene otro alcance, como en seguida advertiré. Vayan por delante los textos que la motivan y guían.

Escribe Hegel:

La lesión que afecta al delincuente no es sólo justa *en sí* —por ser justa es asimismo su voluntad que es *en sí*, una existencia de su libertad, su derecho—, sino que es también un *derecho en el delincuente* mismo [...]. Al considerar que la pena contiene *su* propio derecho, se *honra* al delincuente como un ser racional. No se le concede este honor si el concepto y la medida de la pena no se toman del hecho mismo, si se lo trata como a un animal dañino que hay que hacer inofensivo, o con los fines de la intimidación y la corrección (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 100 y Observación).¹

¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición de Johannes Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1995 (5ª edición revisada).

Y Dennett, por su parte, escribe:

La gente *quiere* ser responsable. Los beneficios que ello supone para un ciudadano respetado en una sociedad libre son tantos y tan valiosos que siempre hay una fuerte presunción en favor de la inclusión. La culpa es el precio que pagamos por ganarnos el crédito de los demás, y lo pagamos gustosamente en la mayoría de los casos. Lo pagamos caro, y aceptamos el castigo y la humillación pública a cambio de la oportunidad de que nos vuelvan a admitir en el juego después de que nos hayan atrapado en alguna transgresión (*La evolución de la libertad*, p. 326).²

Comentaré ambos textos más adelante, pero quiero explicar por qué los reúno aquí. Hay dos razones. Por un lado, creo que la observación de Dennett desvela el sentido más interesante y satisfactorio del retribucionismo y que ese sentido está presente ya en el texto de Hegel, cosa que trataré de mostrar en las dos primeras secciones de esta contribución. Pero, por otro, considero además que la coincidencia entre ambos autores en este punto es síntoma de una familiaridad profunda entre el idealismo alemán postkantiano y cierta filosofía de la mente contemporánea americana. Por supuesto, mostrar como es debido esa familiaridad, no digamos probarla, no forma parte de los fines de esta contribución. No obstante, aunque sea de modo estipulativo y con la intención de que el lector pueda entrever el carácter sintomático de la convergencia que se examinará, quisiera enunciar en qué términos percibo la herencia idealista en esa filosofía de la psicología.

La simpatía puede observarse en los siguientes rasgos de cierta filosofía de la mente contemporánea: (1) Es naturalista, es decir, concibe el conocimiento como una categoría biológica y la libertad como una independencia *sólo relativa* de la acción con respecto a factores ajenos al agente; (2) es antirrealista, es decir, no concibe el conocimiento como el logro de una semejanza formal entre las representaciones mentales y la organización de la realidad; y (3) no es eliminativista, es decir, asume que el lenguaje intencional no está llamado a desaparecer por el avance de las neurociencias.

A su vez, las rasgos del idealismo postkantiano que, en mi interpretación, lo hacen formar parte del pasado ideológico de esa filosofía de la mente son: (1) Rechaza el concepto kantiano de una racionalidad pura práctica; (2) rechaza el sentido epistémico de la expresión “cosas consideradas en sí mismas”; y (3) rechaza que tenga sentido *en la práctica* el empleo de un modelo mecanicista para comprender la conducta intencional.

Los listo de modo que se aprecie la correspondencia uno a uno. Quisiera en este trabajo fijarme exclusivamente en la semejanza entre las relaciones que guardan en ambas filosofías los rasgos primero y tercero. Sobre el carácter antirrealista de la primera epistemología idealista he hablado en otra ocasión.

No me cabe duda de que la percepción del tercer rasgo del idealismo alemán ha hecho pensar a muchos lectores que, en todo caso, las reservas hegelianas ante el concepto kantiano de acción racional pura no condujeron a Hegel —o a otros idealistas— a abrazar una concepción naturalizada de la libertad, como la que mantiene hoy, en general, la filosofía de la mente. Mi impresión, sin embargo, es exactamente ésa. Y la reflexión a continuación sobre el retribucionismo hegeliano tiene por fin tentar al lector en ese sentido. Todo depende, claro está, de la correcta interpretación de lo que significa, en el habla kantiana, “asumir o tomar por verdadero con intención práctica”

² Daniel C. Dennett, *Freedom evolves*, cito por la versión española de Ramón Vilà Vernis, Barcelona, Paidós, 2004 (original, 2003).

(o, como escribí arriba, “tener sentido en la práctica”), esto es, de cómo se entienda el compromiso idealista con el mantenimiento de un lenguaje de la libertad.

Es sabido que una de las primeras polémicas postkantianas gira precisamente en torno a la interpretación de los postulados de la razón práctica (del papel fundamental de esa pieza de la filosofía kantiana testimonia, por cierto, el texto que vino a denominarse “El más antiguo programa del idealismo alemán”). En mi opinión, la insistencia del primer idealismo sistemático en que la filosofía hiciera pie sobre la posición o tesis de un Yo absoluto no es sino un modo grandilocuente de expresar el carácter irreductible, pero irreductible sólo *en la práctica*, de la subjetividad (intencionalidad incluida). Pero esta tesis, por su carácter práctico, no debe confundirse con una opción ontológica. Schelling, por ejemplo, más preclaro en esto que Fichte, estaba dispuesto a conceder la victoria del dogmatismo spinoziano en el ámbito de la metafísica: *sub specie aeternitatis* no se avista ningún yo. La superación de Spinoza que tanto él como Hegel anunciaron estribó, más bien, en hacer esa concesión para advertir acto seguido, con la misma certidumbre, que, aunque fuera el mundo una única causa sustancial de sí misma, nosotros seguiríamos siendo un yo (absoluto) para nosotros mismos. Lo había escrito Kant: seamos como seamos, no podemos actuar sino bajo la idea de la libertad.

Creo que en esos términos puede hacerse inteligible de qué modo armonizan los que he llamado tercer y primer rasgo del idealismo alemán. En el terreno de la causalidad natural, que es el único terreno que conocemos, existimos como seres intencionales en virtud de las hipóstasis de un lenguaje que no se deja reducir al de la exposición de mecanismos. O sea, que el rechazo idealista del lenguaje del mecanicismo (en el ámbito de la psicología) no es el rechazo de una *ontología* general mecanicista, y, por tanto, no excluye la posibilidad de una concepción naturalizada de la libertad.

Al lector le puede parecer que esa existencia como seres intencionales en un mundo mecánico es precaria (como la que abriga cualquier concepción naturalista de lo real). Así la considero yo mismo. Pero juzgo también que asumir tal precariedad constituye un auténtico logro. De hecho, mi propósito aquí, al proponerle un estudio de la opinión hegeliana sobre el trato que merece quien violenta con su acción la convivencia racional, es, precisamente, mostrar lo precario, y *sin embargo edificante*, del reconocimiento de una presunta racionalidad del transgresor.

Si creo que la ulterior investigación de la convergencia entre las posiciones básicas del idealismo alemán sobre la mente (o el espíritu) y las de cierta filosofía de la mente contemporánea promete una honda iluminación recíproca, es porque percibo en la psicología de Daniel C. Dennett la misma combinación que encontramos en el idealismo entre precariedad, dignidad e irreductibilidad de la subjetividad. Pero insisto en que mostrar como se merece esa convergencia es un proyecto mayor. Aquí me conformaré con poner en evidencia la simpatía de Hegel por una concepción naturalizada de la libertad, como la de Dennett y autores afines, al hilo, únicamente, de su defensa del retribucionismo.

2. LA TEORÍA PENAL EN LAS *GRUNDLINIEN*

El pensamiento de Hegel sobre el delito y su castigo está expuesto en la tercera sección de la primera parte de su Filosofía del Derecho. Es una sección que tiene por título “Das Unrecht”, es decir, lo contrario a derecho o, como ha propuesto Valls Plana, “El entuerto”, pero su verdadero tema es la restitución del derecho, la segun-

da coerción que restaura el derecho, que devuelve a cada cual lo que le corresponde (yo me voy a centrar en la tercera subsección de esa sección, cuyo título reza: “Coerción y delito”).

En ella hay que buscar la justificación hegeliana *de tipo retribucionista* de las penas impuestas a los delincuentes. Hegel considera que ésa es su justificación absoluta —la justificación racional, la que debe dárseles— con independencia de los motivos históricos que pudieran haber llevado al establecimiento de penas apropiadas a los diversos abusos. Hegel rechaza, pues, los demás tipos de justificación: el valor ejemplarizante o intimidatorio de las penas, su función profiláctica o defensiva y también sus intenciones rehabilitadoras. No quiero decir que niegue o al menos desprecie esos papeles, indudables y beneficiosos, sino que los considera irrelevantes, incluso improcedentes, para *fundar* un derecho penal racional.

Se distinguen bien en el texto dos líneas argumentales en favor de la legitimación retribucionista. La primera se basa en el presunto carácter “nulo” de la voluntad delictiva, que la pena vendría simplemente a poner de manifiesto. La segunda se basa en que el derecho al castigo está contenido, de alguna manera, en la voluntad del delincuente. Ambas, pues, como exige el retribucionismo, buscan en el delito mismo la justificación de la pena.

Para mayor complicación, en los pocos párrafos dedicados al delito y su castigo (§§ 90-103), se recorren esas líneas de diversos modos. Aunque el lector hará bien en juzgar por sí mismo, le confío que los diversos argumentos en la primera dirección me parecen peor que insuficientes. Se registra (1) una declaración poco informativa del carácter autodestructivo sin más de la voluntad delictiva; y dos variaciones, además, sobre la futilidad de la voluntad delictiva, que bien (2) pretende lesionar una voluntad libre, que, estrictamente hablando, no puede ser lesionada (dada su infinita capacidad de abstracción), bien (3) pretende la lesión de la voluntad universal (para entendernos: la voluntad de que impere el derecho en las relaciones sociales), que como tal carecería de existencia y por tanto sería también incoercible. O sea, que, primer ademán de argumentar aparte (es decir, dejando de lado la mera afirmación de la naturaleza autodestructiva de la voluntad que delinque), nos enfrentamos a una suerte de fracaso de la voluntad delictiva que, de todos modos, la pena tendría que manifestar.

Repito que no sé qué pensará el lector, pero a mi juicio esta línea argumental es completamente inefectiva. ¿Por qué habría que manifestar la nulidad del delito? ¿Simplemente porque toda voluntad debe ser realizada? ¿Y de dónde procede ese principio? El texto no responde a ninguna de estas cuestiones.

Pero no desesperemos tan pronto. Quizá podamos abrigar la esperanza de dar sentido a esa línea argumental si interpretamos la “nulidad” del delito como un tipo de negatividad. Puede evocarse al respecto el razonamiento kantiano: “La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho [*Unrecht*] es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho [*Unrecht*]), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme a derecho [*Recht*]”.³ El

³ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, edición de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1993.

razonamiento puede resumirse así: la pena es justa porque es un acto que se opone a lo que se opone u obstaculiza lo que es justo. Si es justo disponer de la propiedad, por ejemplo, es injusto impedir la libre disposición sobre la propiedad y es entonces justo impedir u obstaculizar la intromisión en esa libre disposición.

Este razonamiento puede verse como independiente de las observaciones sobre la nulidad del delito. Si así es, alguien puede sentirse tentado a apreciar aquí una tercera línea argumental en oferta. Pienso, al respecto, que el razonamiento kantiano es asumido por Hegel en el texto de las *Líneas básicas*, concretamente en el § 93: “La exposición real de que la violencia se destruye en su propio concepto es que *la violencia se elimina con la violencia*. Por lo tanto, en cuanto segunda violencia, que es eliminación de la primera, es legítima, no sólo en ciertas condiciones, sino necesariamente.” Pero creo, sin embargo, que debemos resistir con firmeza la tentación de apreciar aquí, en la adhesión a Kant, un nuevo argumento hegeliano, pues corremos el riesgo de deslizarnos hacia una justificación no retribucionista.

Recuérdese que para el retribucionista la pena no la justifica el deseo de disuadir a potenciales delincuentes, o, tanto da, la voluntad de impedir que el delincuente reincida. La pena, más bien, es *su merecido*, una suerte de necesidad o consecuencia no arbitraria del delito mismo.

Podemos, pues, suscribir que el carácter segundo de la violencia penal la legitima en general, como afirma Kant. Pero queda abierto por qué deberíamos ejecutar las penas, es decir, qué las justifica en particular. Por usar la expresión hegeliana: ¿qué hace obligatoria o necesaria la “exposición real” de la pena? Al fin y al cabo la sección sobre el derecho penal pertenece a la parte sobre el derecho abstracto, que abarca aquello para lo que estamos facultados, sin ser obligatorio.

El argumento kantiano, bien mirado, más que justificar la pena, justifica la defensa violenta contra un agresor (la llamada “legítima defensa”). Después de todo, la pena, desgraciadamente, no obstaculiza la comisión del delito concreto, y menos todavía lo impide o anula. Que impida otros delitos, similares o no, es discutible. Pero es claro que el retribucionista pretende una justificación de la pena que no depende de esa eventualidad. Así que, por mucho que se asuma el argumento kantiano, no se hará buena una justificación de las penas de tipo retribucionista que descansa sobre el concepto de la nulidad del delito.

Resta, pues, por examinar la genuina segunda línea argumental, basada, como anticipé, en que la pena formaría parte, de alguna manera, de la voluntad concreta del delincuente. Pero, ¿de qué manera?

Aunque aquí la respuesta de Hegel parece ser una sola, la única respuesta satisfactoria, en mi opinión, es distinta a la explícita y sólo se aprecia si el lector alza la mirada del texto. En lo que resta de este capítulo me concentraré en la respuesta explícita. A la no explícita y satisfactoria reservo el próximo.

La respuesta explícita parte de la siguiente premisa: aunque el delincuente no se porta moralmente ni conforme a derecho, por ser un ser racional obra de acuerdo con una máxima que expresa la conveniencia general de obrar como él obra en esas circunstancias. Hegel habla en este contexto de una racionalidad formal. Y dice:

En efecto, en su acción, en cuanto acción de un *ser racional*, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo *su* derecho.⁴

⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición citada, § 100.

¿De qué ley se trata? El texto publicado en 1820 de las *Líneas básicas* no ofrece ningún ejemplo, pero hemos conservado los de algunas lecciones. En todos los casos se trata de la afirmación, por medio del delito, del derecho a vulnerar la libertad: “cifro mi libertad en la vulneración de la libertad”, vendría a decir el malhechor. O, concretamente, como Hegel parece haber dicho: “está permitido dañar a otro”, o “matarás, si es preciso”.⁵

En el pasaje arriba citado se sugiere que es este compromiso más o menos tácito del delincuente formalmente racional el que permite que el castigo por su crimen pueda ser visto como la realización de su derecho. Ciertamente, la retribución puede tomarse por el sometimiento del delincuente a su propia ley. Al fin y al cabo la retribución proporcionada, como corresponde, ha de ser igualmente violenta, un atentado también contra la libertad, pues eso es el delito. La retribución por la coerción debe ser coerción.

Llegados a este punto, podemos recapitular. Hegel busca justificar las penas por sí mismas, es decir, sin apelar al beneficio social o personal que pueda derivarse de ellas. En el contexto de la filosofía del derecho esto significa justificarlas como institución en que se realiza la libertad. Para ello salta a la vista la ventaja de la segunda línea argumental sobre la primera. Es obvio que la nulidad del delito, que según la primera línea la pena realizaría, es sólo parcial (la voluntad del delincuente interesa y preocupa, precisamente, porque ha gozado ya de cierta realización en el delito). La segunda línea, por su parte, esgrime que con el delito se extiende la efectividad de la voluntad del delincuente. Él actúa haciendo valer una ley que el aparato judicial-policia después hace valer contra él mismo. En ese sentido Hegel pretende que el derecho penal en ejercicio *realiza* la libertad del delincuente.

Tampoco respecto a esta segunda línea puedo adivinar el grado de satisfacción del lector. La mía es escasa. Si se tratara exclusivamente de hacer realidad su voluntad, no veo por qué habría que concentrarse en que esa realidad afectara tan sólo al delincuente. Eso no significa que mis intuiciones, como las de todos probablemente, no me digan que sólo puedo legitimar — ¡si es que puedo! — que esa máxima del delincuente se le aplique a él: “¡Que pruebe de su propia medicina!” Pero eso sólo dice algo sobre mis intuiciones o sentimientos. Siento que si al delincuente se lo trata como él ha tratado a otros, no puede quejarse. Pero, ¿qué significa “no puede”?

Uno espera de Hegel que cuando desprecia las justificaciones no retribucionistas, pueda razonar satisfactoriamente ese sentimiento de legitimidad.⁶ Y no creo que ese “no poder quejarse” derive simplemente de que quien delinque ha querido una ley que excluye esa posibilidad. Para empezar, las máximas del delincuente (contra lo que sugieren los ejemplos hegelianos) no tienen por qué ser abstractas. El delincuente puede decirse: “en mi extrema situación bien puede actuarse así”. Si ésta es su máxima, difícilmente justificará la ejecución de una condena. Y si esto es todo lo que puede decir Hegel a favor del fundamento retribucionista, bien puede concluir Allen W. Wood que

⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg, 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, edición de C. Becker et al., Hamburg, Felix Meiner, 1983, 46, Observación y *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, § 54 (de las Lecciones de 1818-1819), Observación.

⁶ El valor del sentimiento por sí mismo se reivindica, de todos modos, en § 101, Observación, primer párrafo.

“nada defendible en la teoría de la pena de Hegel es capaz de proporcionar una razón retribucionista de por qué los criminales deben ser efectivamente penados”.⁷

3. UN ARGUMENTO RETRIBUCIONISTA

Paso a buscar, por ello, un mejor argumento, tal vez implícito. Se basa —y por eso me atrevería a hablar de un argumento *in nuce*, en gérmen— en la atribución de racionalidad al delincuente, bien explícita, en el § 100. El argumento explícito (de la segunda línea argumental) se elabora a partir de las implicaciones que tiene la acción delictiva en tanto que acción racional. El argumento no explícito *puede* elaborarse a partir de las implicaciones que tiene la acción delictiva *si ha de ser tomada por una acción racional*.

Qué sea una acción racional, a diferencia de una acción no racional, se presupone sabido por la lectura de Kant, según la distinción entre una facultad superior de desear y una inferior. La facultad inferior es puesta en acción por algún tipo de pasión. La facultad superior, sin embargo, de acuerdo con los conceptos kantianos, es puesta en acción por la razón, y por los sentimientos oriundos de la razón. Concretamente por el respeto que infunde en nosotros una ley que puede sobrepujar en nosotros mismos la hegemonía de las pasiones.

Pues bien, Hegel asocia la pena a este tipo de acción racional. Piensa que de no castigar al delincuente por su fechoría como quien le da su merecido, se lo está tratando como a alguien que no se conduce racionalmente, sino patológicamente. Por ejemplo, cuando simplemente se lo pone a buen recaudo para que no pueda volver a atentar contra el derecho ajeno o se lo amedrenta para que en la próxima oportunidad respete la ley externa, se lo trata como a un ser en que sólo el temor al castigo, la ignominia y el rechazo social impedirá que atente contra la libertad de los demás.

Ahora bien, estas observaciones se pueden malentender fácilmente. En mi opinión no se trata de que al delincuente se lo puede responsabilizar porque de hecho obra guiado por su razón y no por lo que Hegel llama su “voluntad natural”, esto es, el sistema de sus impulsos. Todo depende de cómo se interprete la frase decisiva:

Al considerar que la pena contiene su propio derecho, se *honra* al delincuente como un ser racional.

Esta advertencia puede tomarse de dos maneras. La primera nos conduce al argumento explícito, que podemos ahora reconstruir así: (1) El delincuente es un ser racional; (2) los seres racionales obran de acuerdo con máximas que determinan para sí mismos; (3) El delincuente, pues, obra de acuerdo con la ley que establece como válida para él; (4) Esa ley es, por tanto, expresión de su libertad y, en ese sentido, su derecho; (5) La pena da cumplimiento a esa ley; y (6) la pena, por tanto, realiza o contiene su propio derecho.

Al margen de lo dudoso del paso 5 (que la pena dé cumplimiento a esa ley), ya discutido, me pregunto: ¿es válida, estrictamente hablando, la primera premisa? ¿Es el delincuente un ser racional? ¿Actúa como tal? Desde la óptica kantiana, que aquí hemos de suponer en general es la de Hegel, la respuesta es “no”. La acción propia-

⁷ Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 117.

mente racional, según Kant, es la acción no motivada por la pasión, así que la acción guiada por un imperativo hipotético, esto es, por un fin que se desea ajeno a la razón, es una acción a lo sumo formalmente racional, si se da una adecuación de los medios (los actos) a los fines, pero en ningún caso una acción plenamente racional. Es una acción que a la larga suspende las condiciones de posibilidad de sí misma, una acción según la máxima “cifro mi libertad en la negación de la libertad”.

Así pues, si el delincuente no es, como tal, un ser racional, ¿qué sentido tiene honrarlo como si lo fuera? Y, además, si no lo es, ¿cómo va a reconocérsele y debérsele reconocer cualquier derecho? La frase se nos ha vuelto paradójica. ¿Será verdad que Hegel considera al delincuente, después de todo, un ser racional y que la mejor justificación de la institución del derecho penal la ofrece el argumento explícito?

En favor de esa interpretación puede leerse también la sucinta polémica en la adición al § 99 con P. J. A. von Feuerbach (remito a la adición a sabiendas de que procede de pasos de las lecciones, algunos de los cuales se han conservado). Feuerbach es escogido como ejemplo de teórico del derecho penal que adopta una justificación no retribucionista de la pena. Según Hegel, Feuerbach funda la pena, concretamente, en la amenaza, es decir, en su función disuasoria. De lo cual infiere que:

Esta teoría no supone que el hombre es libre y quiere obligar por la representación de un perjuicio. [...] Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tratado como un perro.

Este comentario puede tomarse en apoyo del llamado argumento explícito: el hombre, también el delincuente, es un ser libre, así que actúa bajo el gobierno de la razón, etcétera. Lo presento precisamente para no obviar las dificultades textuales de la que será ahora mi propuesta de lectura.

Es hora de presentarla. A mi juicio, el verdadero argumento retribucionista debería proceder, a grandes rasgos, de la siguiente manera: (1) Sólo un ser libre debe responder de sus actos; (2) las penas, en la práctica, se instituyen con fines preventivos y terapéuticos (dicho sea entre paréntesis: las venganzas, sin embargo, no se instituyen, como tampoco es un deber, propiamente hablando, velar por el propio bienestar); (3) la pena sólo es justa, en principio, si el condenado es responsable; (4) pero ser justo es también realizar la libertad que es compatible con, e incluso fomenta, la libertad de los demás; (5) si el culpable acepta la pena, es decir, si la quiere, se hace responsable de sus actos; (6) puede decirse, pues, que aceptando la pena, queriéndola, *realiza* además su propia libertad; (7) permitiendo que acepte la pena, por tanto, se le da la oportunidad de afirmarse como un ser que no obra patológicamente, sino racionalmente: es decir, se lo honra como a un ser racional; (8) eso no significa que haya obrado y obre en general movido exclusivamente por la razón (si esto es en todo caso posible, no se prejuzga), bien puede ser que de hecho no sea así; (9) si el delincuente no pudiera afirmarse como ser racional en la práctica, carecería de sentido la pregunta por la legitimidad de la pena (se lo trataría como a una alimaña y asunto concluido); (10) la pena, en fin, servirá a muchas funciones sociales, pero tiene además un fundamento en la propia voluntad del delincuente.

Ahora podemos releer el texto de Dennett y comprender su significado:

La gente *quiere* ser responsable. Los beneficios que ello supone para un ciudadano respetado en una sociedad libre son tantos y tan valiosos que siempre hay una fuerte

presunción en favor de la inclusión. La culpa es el precio que pagamos por ganarnos el crédito de los demás, y lo pagamos gustosamente en la mayoría de los casos. Lo pagamos caro, y aceptamos el castigo y la humillación pública a cambio de la oportunidad de que nos vuelvan a admitir en el juego después de que nos hayan atrapado en alguna transgresión.

La gente quiere ser responsable y paga por ello gustosamente, por lo general, el precio de la culpa: el castigo, la humillación. A cambio goza de las libertades civiles: el derecho a la libre circulación, a la reunión, a la adquisición de propiedades, a tutelar a menores, a firmar contratos, etcétera. La alternativa, para el delincuente, es declararse irresponsable y entonces someterse a la tutela de la sociedad. Dicho brevemente: la alternativa a la prisión —y a la aceptación, de antemano, de responsabilidades— es la clínica.

Este argumento no se halla expreso en los textos hegelianos sobre derecho penal, pero me parece que desvela, mejor que ningún otro, la verdad que puede estar contenida en la afirmación hegeliana de que la pena es el derecho del delincuente en el delincuente.

El principal obstáculo que puede encontrarse para considerar hegeliano un argumento así es lo extraño que puede resultar atribuir a Hegel un concepto del ser humano por el que no es racional en el estricto —en fin, muy estricto— sentido kantiano. Después de todo el reproche a Feuerbach fue que daba por supuesto un hombre que no es libre. Para acabar de apuntalar mi propuesta interpretativa quisiera por ello aducir algunas pruebas sobre el concepto hegeliano de la racionalidad práctica que estoy dando por sentado.

4. LIBERTAD NATURALIZADA

Presentaré sólo algunas. En mi opinión el genuino sentido hegeliano del concepto de la libertad se encuentra en un pasaje como éste, aparentemente circunstancial, de las lecciones de Filosofía de la Historia. Cito:

La edificación de una casa es por de pronto un fin interno y una intención. Frente a ellos se encuentran como medio los elementos particulares y como material el hierro, la madera, la piedra. Los elementos se aplican para elaborar éstos: el fuego para fundir el hierro, el aire para avivar el fuego, el agua para poner en movimiento las ruedas, la madera para cortar, etc. El resultado es que el aire, que ha ayudado, es detenido por la casa, así como la inundación de la lluvia y el poder devastador del fuego, en la medida en que lo resiste. Las piedras y terrazas obedecen a la gravedad, empujan hacia abajo, y [sin embargo] por su medio se alzan altos muros. Así que los elementos son empleados según su naturaleza y producen en conjunto un resultado por medio del cual son limitados. De modo parecido se satisfacen las pasiones: se realizan a sí mismas, con sus fines, según su determinación natural y producen el edificio de la sociedad humana, por cuanto han provisto al derecho y el orden de la violencia *contra* sí mismas.⁸

Pienso que el lector debería extraer la siguiente enseñanza. El poder civilizatorio de la razón (y la libertad) no tiene su fuente fuera de las pasiones. Son esas mismas

⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, vol. 12, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michael, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 42.

pasiones las que, dispuestas adecuadamente, mantienen en pie el edificio de la sociedad. En el ámbito psicológico tampoco son trascendidas las pasiones: se las dispone también contra sí mismas, de modo que unas sofocan a las otras en beneficio del sujeto de las pasiones. El punto esencial del texto, por el cual lo traigo a colación, es que la razón se encuentra en una organización de las pasiones en beneficio de un fin general.

Mi confianza en que este concepto naturalizado de la libertad es el hegeliano se funda sobre todo en que el concepto voluntarista tradicional es un concepto incongruente (más sobre esto enseguida). Hay dos pruebas indirectas de que Hegel lo considerara así. Una es que considera obsoleto el debate sobre el determinismo y la relación entre cuerpo y alma. Otra es que, al tratar sobre la libertad, su interés se centra en la garantía de la exteriorización de la libertad (en la filosofía del derecho) y no en asegurar contra cierto escepticismo moral el concepto de una racionalidad práctica pura. Es más, que remite al todo de la filosofía del derecho para comprender qué sea una voluntad libre.

Pero aún quiero aducir otro texto, que a mi juicio prueba la conciencia que tiene del carácter obsoleto, es más, contradictorio, de la noción de voluntad libre pura entendida como causalidad que interfiere en las relaciones de causalidad naturales. A saber: uno de esos lugares de la llamada “Propedéutica filosófica” en que Hegel reflexiona sobre la Tercera Antinomia kantiana. En su opinión, la verdadera resolución de esa antinomia —entre la causalidad según leyes naturales y la causalidad de la libertad— reside en el concepto de interacción (*Wechselwirkung*), esto es, en un concepto según el cual ni la causa ni el efecto “[son] algo absoluto para sí”.⁹ En otras versiones de la misma época de ese paso, al exponer la antítesis (“No hay causalidad por libertad”), quedan por cierto en evidencia los problemas intrínsecos de una causalidad que es un comienzo sin antecedentes. Hegel anota que si la libertad es la facultad de dar comienzo sin más (sin ayuda) a una serie de consecuencias, la determinación de la espontaneidad no puede estar precedida por nada que determine la acción de la libertad. Pero todo comienzo del actuar presupone un estado de la causa que aún no actúa, de modo que un comienzo primero, estrictamente hablando, presupone un estado de la causa que no tiene una relación de causalidad con la causa en acción. Por tanto, entre la facultad de actuar y la acción misma, el concepto heredado de la libertad no permite concebir una relación de determinación. La conclusión que se sigue de suyo es, brevemente, que la libertad en ejercicio no representa una diversa relación de causalidad, que la libertad no es *otra* causalidad.¹⁰

Pero, claro, prosigo yo, si no es causalidad alguna, ¿cómo edificar sobre esa noción las otras de responsabilidad o culpa? Me parece obvio que no es posible. Incluso que la noción de una agencia sin antecedentes, como parece exigir la de una racionalidad práctica pura, no es *en el fondo* la noción popular que la tradición voluntarista ha pretendido reconstruir. Pues de no haber tales antecedentes, ¿qué hace mía a la acción?

No desarrollaré esta crítica, que al menos en líneas generales se deja entrever. Mi intención era tentar al lector con la posibilidad de que Hegel abrace una suerte de compatibilismo o antivoluntarismo (dicho sea entre paréntesis: “compatibilismo” es una denominación fallida, porque aquí se trata de negar una de las fuentes de la acción —la razón pura— y no de ver armonizar las pasiones con los imperativos cat-

⁹ G. W. F. Hegel, *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817, Werke*, vol. 4, edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michael, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 190.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 101.

egóricos). De acuerdo con este antivoluntarismo, la libertad debe ser vista como una propiedad emergente de la complejidad de un ser natural u organismo, al igual que las demás facultades psíquicas. Es lo que nos sugirió antes el pasaje de las Lecciones: la razón práctica se encuentra en una organización de las pasiones en beneficio de un fin general.

Doy por sentado que esta conclusión extrañará a más de uno. En general se espera que si Hegel es presentado como un monista, lo sea como un monista del espíritu. Yo lo veo, sin embargo, en línea con el primer Schelling: alguien que admite la ecuación de Spinoza (*Deus sive substantia sive natura*), pero considera irrenunciable en la práctica, como Kant, el lenguaje de la libertad y la moralidad. Tanto Schelling como Hegel vienen a decir que no nos es dado traducir ese lenguaje al lenguaje de la causalidad natural. En ese sentido, pienso que puede vérselos anticipando la postura davidsoniana sobre el carácter anómalo de lo mental (pero no desarrollaré aquí esta coincidencia). Mi sugerencia o programa sería el de interpretar en este sentido la tesis hegeliana de que el espíritu o la libertad existen como espíritu o libertad (y, de nuevo, no como otra naturaleza, otro orden de la causalidad paralelo o intervencionista); tesis emparentada con la de que las ideas, estrictamente hablando, son conceptos que se dotan a sí mismos de realidad. Esta noción de un concepto que se dota a sí mismo de realidad (de realidad práctica) es una noción, por cierto, kantiana, como ha mostrado Robert B. Pippin:

Hablando desde el punto de vista práctico o de la primera persona, la posibilidad misma de mi apereamiento de los dictados de una razón práctica concebida pura establece *desde esa perspectiva* que no puedo negar que estoy sujeto a una ley tal y por tanto establece que puedo actuar del modo correspondiente. Esto no establece que “en realidad” puedo en efecto ser tal causa (la razón es impotente para responder tales cuestiones), simplemente establece que no puedo sino concebirme así, pues de lo contrario intento hacer algo así como establecer “por la razón que no hay razón”. Consiguientemente la “exposición” misma de la noción establece su realidad, y, en su formulación más especulativa, la efectividad de la ley moral no puede ser establecida ni filosófica ni empíricamente, pero “está firmemente establecida de suyo [... *steht dennoch für sich selbst fest*]”. Él [Kant, E. M.] podría también haber dicho que “el concepto se da a sí mismo su propia actualidad”.¹¹

Habrá quien piense que el lenguaje de la moralidad carece de sentido si se hacen esas concesiones a Spinoza. De hecho, quien piense así tiene, en mi interpretación, el respaldo ocasional del propio Kant (que, claro está, no abraza la ecuación naturalista; sólo sanciona la ignorancia humana al respecto). En general, es cierto, se piensa que las atribuciones de culpa moral o legal descansan sobre el supuesto de que el agente pudo actuar de otra manera. Y evidente es que, bajo la ecuación de Spinoza, los agentes no pudieron actuar de otra manera. Pero, desde mi punto de vista, que atribuyo también a Hegel, esa noción de “poder haber actuado de otra manera” forma parte de la imagen voluntarista de la racionalidad práctica que es contradictoria.

El sentido respetable —naturalista y dennettiano— de la culpa y el libre albedrío es más bien el siguiente: que no pudimos predecir, el agente tampoco, que actuaría de esa manera, y que lo que esperábamos de él era un comportamiento del que los

¹¹ Robert B. Pippin, “The Realization of Freedom: Hegel’s Practical Philosophy”, versión mecanográfica facilitada por el autor, pp. 7 s., impreso en *The Cambridge Companion to German Idealism*, edición de Karl Ameriks, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

que pertenecen a su clase natural, en general, no son incapaces. Y, sobre todo, que nuestros reproches o castigos podrían hacer —de un modo bien natural— que no actuara en el futuro de esa manera determinada, que tenemos por nociva. Mientras esas predicciones no estén a nuestro alcance, y es razonable pensar que nunca lo estarán (como poco por razones prácticas), seguirán teniendo sentido las falibles predicciones de la llamada psicología popular y el lenguaje de reprimendas y reconvenciones que forma parte de ella.

Como señala Dennett en la página citada:

¿No estaremos avanzando hacia una sociedad cien por cien “medicalizada”, en la que nadie será responsable, y todo el mundo será víctima de algún lamentable defecto en su constitución (tenga su origen en la naturaleza o en la crianza)? No, porque hay fuerzas —nada misteriosas ni metafísicas, sino fuerzas políticas y sociales fácilmente comprobables— que se oponen a esta tendencia, y son análogas a las fuerzas que impiden que la edad para conducir se eleve, por ejemplo, a los 30 años. La gente quiere ser responsable¹².

Pienso que el sentido en que se honra al delincuente como racional imponiéndosele una pena es el sentido, celebrado por el joven Schelling, en que se honra al héroe trágico imponiéndosele un castigo por un delito al que estaba destinado¹³. Como dice Schelling, este género literario ha inventado la “libertad moral”. Honrar, entonces y ahora, tiene una función creadora.

¹² Daniel C. Dennett, *La evolución de la libertad*, edición citada, p. 326.

¹³ Cf. F. W. J. Schelling, “Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus”, en *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, vol. I, 3, edición de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982, pp. 47-112, especialmente “Décima carta”.

UNA LECTURA CRÍTICA DEL “PRINCIPIO DE DIFERENCIA”

Javier Méndez-Vigo Hernández

Abstract: That contribution deals with the “critical reading” put into practice by the Marxisme of the “principle of difference” of the *Theory of Justice* by Rawls. Jacques Bidet puts that principle into the paradigm of the “social contract”. Consequently he pretends to advance in the field of the *Theory of Justice*, but having in mind the asymmetry of the social relationships. This takes him to talk about the principle of “*equal-difference*” which we can only understand inside the “*metastructural matrix*” of our modern societies and which allows the radicalization of the “Theory of Justice” by Rawls. To finish with the introduction of what Jacques Bidet calls the principle of “*equality-potence*”.

Keywords: Rawls, principle of difference, metastructure, principle of equal-difference, Jacques Bidet, principle of equality-potence.

LA *Teoría de la Justicia* de Rawls publicada en la década de los 70 supone un hito en la renovación de la filosofía política, que permite además avanzar en la “cuestión social”. El liberalismo político representado por Rawls permite el acercamiento al socialismo democrático; pero al mismo tiempo es un acicate en contra de determinadas teorías de tipo libertario. El problema de dicha teoría es que para aquellos que no se adentren en la complejidad de la teoría de Rawls, pueden realizar una lectura cercana a la defensa del *statu quo*. Pero también puede existir una “lectura de izquierda”; la que ha llevado a cabo el “*liberalismo solidario*” de Van Parijs.[1]

En nuestro ambiente cultural nos encontramos con interpretaciones que acercan los *Principios de Justicia* a las tesis socialdemócratas.[2] Vemos, al mismo tiempo, una lectura más radical que nos permite profundizar en políticas redistributivas. Para dichos autores la concepción de la justicia desarrollada por Rawls supone un cambio cualitativo ya que

“Su teoría de la justicia —la justicia como equidad— merece ser tomada muy en serio, sobre todo por la izquierda. Más aún, somos de la opinión de que la justicia como equidad es una justificación racional sistemática de intuiciones morales y políticas muy arraigadas en el pensamiento de la izquierda.”[3]

Por tanto el proyecto de este artículo es ver como la izquierda, y en particular la filosofía marxista ha recogido el legado de Rawls. A pesar de existir diversas posiciones dentro del paradigma marxista, que podemos sintetizar en pensadores como Alex Callinicos[4] o Denis Collin,[5] voy a centrarme en la recepción llevada a cabo por el neomarxista francés Jacques Bidet. Sobre todo, el trabajo se va a centrar en la

lectura que realiza dicho pensador del *principio de diferencia* desde esta perspectiva y a la vez delimitar el papel que puede desempeñar dicha lectura en el desarrollo de una teoría normativa.

LA FIGURA DEL CONTRATO SOCIAL

La teoría liberal propugnó en la modernidad la “*teoría del contrato*” como eje de su filosofía política. Dicha teoría se fundamentó en la noción de *libertad* entre “iguales”. Pero dicha libertad sólo se daba a nivel de la individualidad y se olvidaba de lo que ocurría en las instituciones que tienen algo que ver con la colectividad. Por dicha razón el liberalismo cae en una contradicción al desarrollar la teoría contractual; el mismo J. Bidet nos lo dice:

“Ahora bien esta “tesis liberal” tomada en su pureza formal, presenta una dificultad mayor: la capacidad de los individuos en contratar “socialmente” entra en contradicción con su capacidad en contratar interindividualmente. Las decisiones que pueden tomar centralmente constituyen en efecto tanto límites como posibilidades de entendimiento diádico... La antinomia se ve, concierne a la forma mercado, que la contractualidad interindividual supone y que la contractualidad social (en el sentido de contractualidad central) tiende a negar.”[6]

Precisamente dicha contradicción ha derivado hacia el triunfo de la ideología neoliberal. Si bien el liberalismo, en su forma clásica, distinguía entre el dominio político y el dominio económico, poniendo por consiguiente límites a lo económico mediante la noción de “soberanía”; por su parte el neoliberalismo encuentra su axioma en la *naturalización* del orden mercantil.

“La nueva categoría de naturaleza, que a partir del siglo XVII, emerge de una visión histórica de la sociedad y que se encuentra por ejemplo hoy en Hayeck (vía Darwin: la naturaleza-cultura, fruto de la evolución, proceso siempre inacabado.”[7]

La contradicción tiene su origen en la defensa de la propiedad. Está claro que el liberalismo se mueve dentro de la palabra clave *liberté-galité*. Sin embargo la modernidad se mueve de una manera dialéctica mediando en el conflicto que se produce entre ambas. Si volvemos a la etapa de la Revolución Francesa nos encontramos con que el republicanismo jacobino ya defendía la tríada “*liberté-egalité-fraternité*”.

Jacques Bidet va a aceptar las tesis de Etienne Balibar al defender la noción de *egaliberté*,[8] ya que ambos defienden que el “liberalismo contemporáneo” no sólo coloca tanto la libertad como la igualdad dentro de unos límites muy estrechos, sino que además aquél se inclina por uno de los dos términos. En última instancia, el liberalismo al inclinarse del lado de la libertad entendida como “no-interferencia”, su-pedita la igualdad a la misma.

El republicanismo, por su parte, al aceptar la *fraternidad* busca la “no-dependencia” del ciudadano. El republicanismo partiendo de este lado pone coto al derecho a la propiedad y frente a esta propugna un “*derecho a la existencia*”.

“Los ciudadanos cuyas rentas no excedan lo imprescindible para la subsistencia, deben ser dispensados de contribuir a los gastos públicos; los demás deben soportarlos progresivamente, según la entidad de sus formas.”[9]

Para el republicanismo la propiedad debe tener límites y el papel del Estado reside en asegurar el “derecho a la existencia” de todos sus ciudadanos. Sin embargo, al triunfar el liberalismo los términos de la tríada cambian desapareciendo la noción de fraternidad. La nueva tríada que surge con el triunfo del Thermidor se conforma como “*liberté- égalité- propriété*”.

Precisamente, la supeditación de la igualdad a la libertad (liberal) inclina la balanza hacia un liber(al)ismo económico. El mismo Bidet, al analizar la noción de contrato, describe la astucia de Locke que al colocar en un orden natural a la familia y a la propiedad privada se encuentra limitado para definir el contrato.

“El contrato social ve desde entonces su objeto muy imitado estrictamente: será la asociación por la defensa de este orden natural de las leyes incontestables de la propiedad.”[10]

Es verdad que Locke concibe que la propiedad es fruto del trabajo: “toda porción que un hombre plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso, será propiedad suya. Es como si el resultado de su trabajo, este hombre pusiera cercas a esa tierra, apartándola de los “terrenos comunales”. [11] Locke concibe el trabajo como una inversión de la persona que le permite convertirse en propietario de unas tierras que hasta ese momento son comunales. Por esto mismo debe existir una *contractualidad-central* que asegure la estabilidad y que defienda dicho derecho. En consecuencia a pesar de que “inventa” la democracia, al supeditarla a la defensa de la propiedad privada, Locke acaba dándole el monopolio a los propietarios.

El liberalismo, por consiguiente, bascula entre una *contractualidad-central* y una *contractualidad-interindividual*. Y en esto reside la antinomia de la modernidad. Aquella desarrolla su propia matriz

“Defino esta matriz por tres dimensiones: interindividualidad, asociatividad y centricidad. Conjunto coherente, ligado por una lógica inmanente. Pero que es también matriz general de la contradicción social en la modernidad.”[12]

En la forma “contrato” se da una antinomia que se encuentra en el discurso político del liberalismo clásico y que se puede formular tal como aparece en el siglo XVII.

“A la evidencia primera del “yo pienso” corresponde la del “yo quiero”. Mi *cogito* tiene por límite el mundo exterior que le resiste, objeto de mi pensamiento. Mi *quiero* afronta el del otro. El conflicto no es superado más que en la identificación del uno en el otro “yo quiero”. Es decir en el contrato.”[13]

Si me identifico, si me pongo en el lugar del otro, sobra cualquier tipo de jerarquía que permita la dominación de uno sobre el otro: La legitimidad reside por consiguiente en la unidad que produce el contrato. Para Bidet este espacio es el del mercado puro que permite la relación de individuos libres, emparejados por el contrato de una manera efímera.

Sin embargo, a esto se le superpone otro contrato: el *contrato social*.

“Y que se define en primer lugar por una cláusula única: las relaciones entre individuos serán exclusivamente contractuales, con la exclusión de todo ejercicio arbitrario de una voluntad sobre otra.

Pero este contrato social coloca también inmediatamente *lo otro* del contrato: la afirmación del poder legítimo de coaccionar a los que pretendían escapar a este orden

contractual, imponer unilateralmente su voluntad o zafarse en sus compromisos. Brevemente, establece una soberanía. Ya que el orden contractual interindividual no prevalece más que si existe una potencia pública que lo haga respetar.”[14]

Si volvemos al liberalismo de Locke nos daremos cuenta que el contrato se conforma al legitimar racionalmente la propiedad y en el hecho de la existencia de la apropiación privada. En primer lugar el “trabajo” es la fuente del valor, pero inmediatamente este se convierte en una inversión sobre la naturaleza. Es lo que afirma Locke cuando nos dice que

“Ese trabajo estableció la distinción entre lo que devino propiedad suya, y lo que permaneció siendo propiedad común. El trabajo de recoger esos frutos añadió a ellos algo más de lo que la naturaleza, madre común de todos, había realizado. Y de este modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo.”[15]

La filosofía política siguiendo a Locke ha tratado de fundamentar el contrato en la propiedad. Es el concepto liberal del mismo,[16] que cuando se inclina hacia la soberanía natural se convierte en *liber(al)ismo*. Quizás radica toda la tradición que lleva a pensar en Locke como el apologista del “individualismo posesivo”. Frente a lo cual Jacques Bidet[17] considera que la noción de *property* es la versión inglesa del término *suum* que propugna la filosofía tomista de Suárez que designaría “el derecho de cada uno a la vida y a la libertad, al mismo tiempo que sobre sus propios bienes”. Definición que lleva a Locke a la afirmación de que los hombres son libres e iguales.

A pesar de este inciso, la verdad es que la modernidad ha llevado a defender que existe una unidad consustancial entre el liberalismo económico y el político, lo que permite hablar de una *tesis liberal*. Ahora bien:

“Dicha “tesis liberal”, tomada en su pureza formal, presenta una dificultad mayor: la capacidad de los individuos de contratar “socialmente” entra en contradicción con su capacidad de contratar interindividualmente. Las decisiones que pueden tomar centralmente constituyen en efecto tantos límites como posibilidades de acuerdo diádico.”[18]

Marx también recoge, con su crítica a la propiedad, esta problemática. Frente a lo individual encontramos lo social. Mientras que por un lado nos encontramos con que la contractualidad individual necesita del mercado, por el otro lo social tiende a negarlo y por consiguiente habla de apropiación colectiva. Es la antinomia de la modernidad. Pero a su vez esta vía de Marx no niega el contrato, sino que se inclina por el lado de lo social al propugnar la “asociación” (democrática).

Por consiguiente, el contrato forma parte de la modernidad. A partir de lo dicho podemos reformular una teoría del contrato. Pero para esto hemos de volver a Rawls.

EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

Lo primero que sobresale en la lectura que realiza Bidet es que parte de los *Principios de Justicia* tales como se especifican en *El liberalismo político*. En dicha obra Rawls formula los principios de la siguiente forma

“a) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos

y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y solo a esas libertades.

b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.”[19]

Bidet nos señala la existencia de diferencias con respecto a como son formulados dichos principios con respecto a la obra fundamental de Rawls [*Teoría de la justicia*]. Ya que allí el primer principio nos habla del “esquema” más extenso de libertades[20] y no de un “sistema plenamente adecuado”. Mientras que en segundo principio se reduce a la igualdad de oportunidades [“se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”]. Por su parte en el *Liberalismo político* se define claramente el *principio de diferencia*: “las desigualdades sociales y económicas... deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad”.

Para qué sirven estos principios, o mejor dicho en qué ha de consistir la teoría de la justicia. Si seguimos a Jacques Bidet nos encontramos con que

“La teoría (filosófica) de la justicia, por su parte, trata de las condiciones de una estructura básica *justa*. Puesto que tiende a la *instauración* de la justicia, debe elaborar normas que los individuos racionales tengan interés en asumir. Pero, su objeto es la determinación de normas aceptables para todos.”[21]

El proyecto de Rawls con su *teoría de la justicia* reside en la reformulación de una *teoría del contrato* que se concreta en la noción de “estructura básica”. Aunque en la *Teoría de la justicia* nos introduce en un nivel normativo superior a la teoría clásica del contrato.

“Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquél que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré *justicia como imparcialidad*.”[22]

La reformulación del “contrato social” es normativa en el sentido de que el estado de naturaleza de la teoría clásica corresponde a “la posición original de igualdad”. Rawls parte de un ideal y lo mismo ocurre cuando nos habla de la “estructura básica que es perfectamente justa, y que ha de constituir el punto de partida para toda teoría “impura”; o lo que es igual “de toda reflexión sobre las sociedades realmente existentes”. [23] Por estructura básica se va entender

“El modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo.”[24]

La estructura básica, que en la *Teoría de la Justicia* aparece de una manera abstracta, se concreta en obras posteriores convirtiéndose en una idea que permite “acuerdos equitativos”. Por otro lado para que estos acuerdos se adecuen a una teoría de la justicia se ha de partir de un estado inicial. Dejemos hablar a Rawls:

“Supongamos ahora que partimos de un estado inicial justo en el que cada uno disfruta justamente de sus posesiones. Decimos entonces que, cuando todo el mundo respeta los derechos y deberes de las personas, así como los principios para adquirir y transferir propiedad, los estados resultantes son también justos, sin importar lo distante que estén en el tiempo.”[25]

Se perfila un ideal de estructura básica, objeto de la teoría, que ha de constituir el punto de partida de la realidad. Es decir, como bien dice Bidet, la estructura básica es el modelo que permite regular las sociedades reales que son imperfectas. Sociedades imperfectas ya que las distintas condiciones sociales pueden hacer no-válidas las condiciones ideales de la estructura básica. Es decir, que dichas condiciones sociales a largo plazo pueden variar las futuras condiciones distributivas de un acuerdo equitativo.

Por utilizar la terminología de Bidet, lo que vemos aquí es la posibilidad de contradicciones en las distintas sociedades imperfectas. Por dicha razón Rawls nos habla de la *justicia como equidad* que permite concretar los principios en las sociedades modernas. Por otra parte para terminar de delimitar lo que significa dicha noción de justicia nos conduce a hablar de la desigualdad que se da en las sociedades.

EL PRINCIPIO DE IGUALDAD-DIFERENCIA

Lo que encontramos en Rawls es una formulación nueva de la *contractualidad*, inclinándose hacia la “contractualidad social”, con lo que vuelve a las fuentes del liberalismo político de Locke. Ahora bien, según Bidet se da un subterfugio en la formulación de los principios de justicia, pues si volvemos al primer principio nos encontramos con que entre el principio de igualdad y el principio de diferencia nos introduce un principio de “igualdad de posibilidades”.

“[Rawls] ha colocado significativamente, entre un principio de “igual libertad” y un “principio de diferencia”, en una posición mediadora, un “principio de igualdad de posibilidades” que define la parte a la vez igual y desigual que debe ser reconocida a cada uno; la exigencia igualitaria absoluta que llama la dignidad de ser libre, pero considerada en el principio de haz de trayectorias llamadas a diferenciarse. Sea, para decirlo a la manera de Hegel, la identidad de la igualdad y de la diferencia.”[26]

La igualdad de posibilidades se encuentra en el límite de la ética y el derecho, donde al mismo tiempo podemos entroncar la institución jurídica moderna, tal como pretendía el liberalismo clásico. No podemos olvidar que la modernidad es producto del hecho contractual y de la antinomia que se produce entre las distintas contractualidades. El problema podría ser, para este neomarxismo, en la situación de que cierta modernidad se haya inclinado hacia lo económico, supeditando a su ámbito el campo de lo político. Por utilizar la terminología habermasiana habría que decir que se ha producido una invasión de un ámbito sobre el otro.

La teoría de la justicia de Rawls parte de un a priori que le permite delimitar los

campos. Pero además, el principio de diferencia le permite que “lo económico se someta a lo político” al menos en lo que respecta a la distribución [de la riqueza]. [27]

El “principio de diferencia”, al afirmar que cualquier desigualdad sólo será justa si favorece a los menos desfavorecidos, permite que lo político se convierta en un criterio sobre lo económico ya que tiende hacia un “maximín” de igualdad. Dicho maximín a su vez ha de cumplir con los requisitos de los *bienes primarios*, entre los cuales por cierto no se encuentra el derecho a la propiedad, o al menos se encuentra con el límite del principio de diferencia. [28] Rawls concibe dichos bienes primarios como los que debería tener cualquier ciudadano.

El principio de diferencia necesita un “esquema cooperativo”, que requiere de la *acción política* de los ciudadanos. Una acción política que permite el tránsito a lo político ya que

“La acción política..., interfiere permanentemente la frontera entre derecho y ética. La democracia comporta ciertamente un principio de reversibilidad, una prioridad dada a la contemporaneidad, al reino del acuerdo, presente entre las partes, una exigencia de co-presencia de compañeros-contestarios, que se manifiesta en su requisito constitutivo, que no es solamente el sufragio universal, sino el retorno regular del vencimiento electoral, por el que toda la construcción jurídico política está sometida a las normas de la contractualidad.” [29]

Sólo desde la perspectiva contractual, desde una contractualidad social, podemos entender la dialéctica que produce los “principios de justicia” de Rawls. Y para algunos, como Bidet, tal tensión se deba al imperativo kantiano que desarrolla Rawls en su teoría y que recoge de la *Metafísica de las Costumbres*, particularmente en & B de la Introducción a la doctrina del derecho cuando se nos dice

“Sólo se pregunta por la *forma* en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como *libre*, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal.” [30]

La *Teoría de la justicia* parte del este imperativo categórico, ya que con Kant entiendo que se aplica a la persona en virtud de su naturaleza de ser libre y racional, [31] y a partir de lo dicho se puede realizar una interpretación contractual. Ahora bien la modernidad se puede concebir como lo realiza Bidet al afirmar que

“La homología existente entre los conceptos primeros de la economía (mercado / organización) y los del derecho (contractualidad interindividual / central) prohíbe, se verá, tal dicotomía entre una esfera (de igualdad) política y una esfera (de desigualdad) económica.” [32]

La modernidad tiene una matriz *metaestructural* que Bidet [33] define por tres determinaciones: interindividualidad, asociatividad y centricidad que conforman el ser social y que permiten la contractualidad. Otra cosa es como se vinculen dentro de una estructura social determinada. Por consiguiente si aplicamos los principios de justicia podemos decir que la política se puede expresar en términos de potencia, por lo que los principios pueden ser reinterpretados: como el “*principio de igual libertad*” y el “*principio de menor diferencia*”. Este último es una lectura radical del principio de diferencia y le lleva a decir que “*la más mínima diferencia no es aceptable más que si realiza la prueba de que mejora la suerte de los menos favorecidos*”. [34]

Para Bidet no existe separación entre ambos principio y esta es la única forma de que exista imbricación entre el derecho y la ética pues

“Los dos principios formarían así un sistema coherente. La igual libertad de vivir según su buen-querer y de participar en la vida social se realiza concretamente en la medida de la igualdad (la más grande deseable para el más mal colocado) de las posibilidades que le exige la suerte del menos favorecido.”[35]

El problema reside en que dicha unidad dialéctica en Rawls no existe, sino que existe una prioridad lexical del primer principio sobre el de diferencia. De ahí que para Bidet el principio de diferencia es válido si aceptamos dicha unidad. Por dicha razón es preciso redefinirlo y esto sólo es posible si se introduce la *matriz de la modernidad*.

“Si se quiere fundar la coherencia de un sistema de libertades, es hacia la “matriz de la modernidad”, como matriz de contractualidad-dominación, que debe volverse. Es necesario, me parece considerar que las libertades de base son las que garantizan la existencia de relaciones contractuales en su triple dimensión de relaciones interindividuales, asociativas y centrales.”[36]

Nuestra modernidad es contractual, y dicha contractualidad tiene estas tres dimensiones. No podemos concebir el espacio mercantil sin un poder central que lo rija o que lo proteja. Todo cambio de las relaciones supone que también cambie la centricidad que lo legitima. Y por tanto la cuestión del centro es también la cuestión del *poder*. Lo que nos llevaría al papel que debe desempeñar el Estado en estas relaciones.

Pero al mismo tiempo la modernidad ha supuesto también la *asociatividad*. Existe una confrontación entre capitalistas, una confrontación entre capitalistas y trabajadores y una confrontación entre los mismos trabajadores. El mismo movimiento obrero en su proyecto social de conquista de derechos fundan las “asociaciones de trabajadores”. La asociación por tanto es una categoría de análisis social, pero al mismo tiempo es una categoría analítica, es decir, que es categoría de una estructura que realmente existe. El problema reside que la modernidad es conflictiva y que produce la dominación ya que

“La contractualidad así pensada en su triple registro (interindividual, asociatividad y centricidad), lejos de excluir la dominación, articula esta. El acuerdo entre socios individuales se establece en las condiciones concretas desiguales. La asociación permite a los que se benefician de una superioridad particular (por ejemplo, el monopolio de los medios de producción) de imponer a los otros sus condiciones y de asegurar el control del centro.”[37]

Por consiguiente el primer principio, desde esta perspectiva, también actúa en lo económico ya que si queremos minimizar las desigualdades lo que tenemos que hacer es atajar las causas que las producen. En última instancia los principios de justicia no deben referirse sólo al problema de la redistribución de la riqueza, sino que también ha de decirnos algo en el terreno de la producción.

Dicha teorización supone una nueva refundación de la teoría contractual pues se parte de la unidad entre el contrato individual y el contrato social. ¿En qué consiste dicha unidad?

“Ella construye principalmente *esta doble polaridad* interindividual-centricidad, y

según su doble cara, racional, la de la economía (tensión entre mercado y organización), y razonable, la del derecho (tensión entre contractualidad interindividual y contractualidad central). *Según esta doble cara*, manifiesta la homología entre los conceptos primeros de la economía (los de la racionalidad) y los del derecho (los de la razonabilidad). *Según su doble polaridad*, manifiesta que la antinomia entre la libertad llamada de los modernos (contractualidad mercantil interindividual) y la llamada de los Antiguos (contractualidad organizativa central) gobierna no solamente el campo idea de una teoría pura, económica o jurídica, sino también el de la estructura moderna de clase propia, que no puede analizarse más que en la articulación compleja de estos dos “polos” y de estas dos “caras”. [38]

Aunque en otro artículo [39] he tratado la contractualidad, quisiera decir que se recoge aquí también la terminología de Rawls, cuando distingue entre *racional* que se asimila con la “verdad-eficacia” y lo *razonable* la justicia o rectitud; para construir lo que Bidet denomina el “*trinomio metaestructural*”. Bidet recoge dicha terminología para explicar que la modernidad es antinómica, hay contradicciones entre ambos tipos de contractualidad que además representan lo público y lo privado. Pero partiendo desde esta perspectiva tanto la autonomía privada como la autonomía pública se complementan.

No se puede caer en un lado como hace el liberalismo ni en el otro como lo hizo en su momento el colectivismo. Para la teoría de la *metaestructura* se produce una coimplicación entre ambas que permite la aparición del Estado de derecho.

“Es..., la práctica discursiva política misma la que es necesario considerar si se quiere definir las condiciones en las que puede establecerse un Estado de derecho democrático, realizando la unión, propia en el orden jurídico, de la facultad y de la legitimidad de la norma: un orden donde la regla “vale”, en el doble sentido, en el que es efectivamente observada (en la necesidad por la coacción estatal) y reconocida como legítima. Este orden, Habermas lo define en la tradición kantiana, por la coimplicación de la autonomía privada, según la que cada uno es libre de su propia regla de vida (y goza de las protecciones requeridas a este efecto), y de la autonomía pública, según la cual no existe otra regla común más que la que los ciudadanos establecen en común.” [40]

Nos encontramos pues con el tercer elemento del “*trinomio metaestructura*” que no es otro que la *discursividad* que permite la comunicación-cooperación inmediata. Todo este armazón conceptual permite la refundación de la modernidad. Lo que nos lleva a afirmar que no se puede hablar por separado de dos esferas. Pero al mismo tiempo tampoco se puede hablar por separado de mercado o de organización ya que “*no se puede presentar su interrelación como óptima (racional) más que si se puede argumentar como legítimo (razonable)*”. [41]

Bidet desarrolla una concepción que él llama “*metaestructural*” de la modernidad a la cual va a considerar como antinómica, sobre todo en lo que se refiere al fundamento de la misma que no es otra cosa que las relaciones contractuales. Nos viene a decir que se produce una radical antinomia entre la centricidad y la interindividualidad, ya que “lo que es acordado en la determinación del centro es retirado en la interindividual mercantil”. [42] Y donde más se nota dicha antinomia es en la *relación salarial*, por lo que llega a la conclusión de que

“La contractualidad central limita la contractualidad interindividual, que sin embargo asegura. Y *viceversa*. Dicha antinomia no se puede tomar por una contradicción, tal como por ejemplo que la intervención del centro sería por naturaleza destrucción

del mercado, ni por una alternativa simple entre dos órdenes sociales, tal como las formas que dominan el mercado no estarían concernidas por el control del centro y *viceversa*.”[43]

Con la concepción metaestructural nos separamos de cierto “economicismo marxista” que quiso basarse simplemente en lo económico sin comprender que el mercado es una institución social humana, pero al mismo tiempo dejamos de lado el *liberismo* que lo consideraba como algo natural. El problema no reside en el mercado o en el plan ya que ambos forman parte de la modernidad, sino en como se produce el control y quien lo controla.

Es a partir de dicha concepción metaestructural de la modernidad que se va a separar y que al reinterpretar el principio de experiencia como Bidet introduce su propio principio de justicia.

EL PRINCIPIO DE “IGUALDAD-POTENCIA”

Los principios de justicia de Rawls queda claro que no se aplican en las transacciones entre los individuos sino que se refieren a la “estructura de base” de la sociedad. Por ello mismo, su formulación se subsume en la división en dos principios. Pero desde una concepción metaestructural es preciso diferenciarse de Rawls ya que aquél mantiene todavía las dos esferas, una que concierne a la libertad política donde se encontraría la igualdad [política], y otra que concierne a la igualdad económica donde se encontraría la desigualdad [económica].

Hay que buscar un “principio general” y Bidet recurre a Spinoza y a su noción de *potentia*, que es definida como la capacidad que tiene cada uno para buscar su bien, pero no podemos perder de vista que dicha búsqueda se realiza mediante la instauración de una política contractual. De ahí que a dicho principio se le denomine *principio de igualdad-potencia*: “todos los valores sociales deben estar repartidos de manera igual, a menos que un reparto diferente sea para la ventaja de los menos favorecidos”. [44]

Esta primera definición todavía recoge la terminología rawlsiana, por esto mismo nos parece más correcta la definición que da en su última obra al hablar de la justicia:

“El principio de justicia determina en que condiciones una regla es conforme a la posición de sí y reconocimiento de otro como libre-igual y racional, es decir en una relación de reconocimiento. De esta manera he designado tal principio como un “principio de igualdad- potencia”, lo que no quiere decir que pretenda la igual potencia de cada uno, sino que pone la cuestión de la igualdad a partir del punto de vista de la elevación de la potencia del menos potente.”[45]

Es verdad que dicho principio tiene en cuenta el punto de vista de los más débiles y que sirve de mediador en la relación antinómica que se da entre los dos polos de la metaestructura. Pero al mismo tiempo es un principio de igualdad y de diferencia y a que legitima la única diferencia que puede ser aceptada, aquella que eleva la potencia de los más débiles, de los menos potentes. Pero al mismo tiempo no divide las relaciones en dos esferas, una política y otra económica.

Por otra parte el principio de igualdad-potencia es un principio estratégico,[46] pues cumple con las siguientes características:

1. Enuncia un imperativo: “abolir cualquier desigualdad que no eleve a los que tienen menos”. Es un imperativo que instaura un punto de vista que es el de los más débiles, por consiguiente dicho principio lo primero que tiene en cuenta es que el acto contractual toma el punto de vista de los de abajo.

2. No es un principio moral sino un *principio político*, por consiguiente nos adentra en una filosofía del derecho. Hay que tener en cuenta que para Bidet en su propuesta de la metaestructura lo justo pertenece al terreno de lo razonable y el uso del contrato conlleva una relación de acuerdo mutuo, de coordinación y al mismo tiempo de una unidad dialéctica entre contractualidad interindividual y contractualidad central. Por tanto no estamos en el terreno de la moral, sino que nos estamos refiriendo a una sociedad de clases y por consiguiente a la acción política de distintos actores sociales, lo que nos lleva a defender la existencia de un vínculo entre la dialéctica de las clases sociales y el contractualismo.

3. Supone tomar conciencia de la *conflictividad*. En el sentido de que si las relaciones de clases son conflictivas y de que la contractualidad supone una dialéctica entre lo interindividual y lo central; al mismo tiempo el principio político supone cambio permanente. Dicho principio es *dinámico*, no es estático y supone el punto de vista *asociativo*, es decir el de los más débiles. El de aquellos que se asocian para conseguir el *reconocimiento* mediante la conquista de derechos sociales. Pero al mismo tiempo supone el debilitamiento de toda jerarquía, es una llamada a un mundo mejor.

4. Es un principio *democrático*, no en el sentido de un “gran sujeto” [el Partido], sino que el único actor social que reconoce es el de los más débiles, por consiguiente el de los actores sociales asociados. La democracia que se defiende es la de los de abajo, aquella que no requiere jerarquía y que integra las distintas formas de lucha que llevan los distintos campos fragmentados de los débiles.

5. Supone la constitución de una *comunidad humana*. Sólo tiene un punto de vista particular: el de los dominados. Todos los débiles cuando entran en el campo del espacio público lo primero que piden es el reconocimiento, por ende es un proceso constituyente en el sentido de reconocerse como colectividad, una colectividad con necesidad de derechos que igualen a los más débiles.

6. Es un principio que determina la idea de revolución ya que permite movilizar contra la subyugación, lo que inspira la asociatividad entre los más débiles, una asociatividad plural y democrática.

1. El principio de igualdad-potencia exige una igualdad protegida por la ley. Pero si dicha ley infringe la igual libertad o la igualdad-potencia será una ley injusta y por consiguiente invitará a la lucha y a la desobediencia.

Para concluir, partir del punto de vista de los *más débiles*, de *los de abajo*, supone aceptar que el *demos* supone conflictividad y que en él se encuentra los que no cuentan, los que no se tienen en cuenta [el pueblo] y que la acción social necesita del otro, de la comunicación con el otro y de que sólo así puedo “apropiarme” del mundo. De un mundo que no es de nadie, pero que es de todos al mismo tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- [1] Philippe VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, Cerf, Paris, 1995.
- [2] Emilio MARTINEZ NAVARRO, *El socialismo del último Rawls*, Sistema nº 125, Madrid, 1995.
- [3] Andrés DE FRANCISCO y Daniel RAVENTÓS, ¿Por qué Rawls interesa a la izquierda? *Viento Sur* nº 67, Madrid, 2003.
- [4] Alex CALLINICOS, *Igualdad*, Siglo XXI, Madrid, 2001.
- [5] Denis COLLIN, *Morale et justice sociale*, Seuil, Paris, 2001.
- [6] Jacques BIDEZ, *Théorie de la modernité*, PUF, Paris, 1990, p. 21.
- [7] Jacques BIDEZ, *op. cit.*, p. 23.
- [8] Etienne BALIBAR, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992, pp. 128 y ss.

- [9] ROBESPIERRE, *La revolución jacobina*, Edicions 62, p. 105.
- [10] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 25.
- [11] John LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 60.
- [12] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 50.
- [13] Jacques BIDET, *Théorie de la modernité*, p. 19.
- [14] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 19.
- [15] John LOCKE, *op. cit.*, p. 57.
- [16] Jacques BIDET, *La propiedad, el liberalismo y el comunismo*; Actuel MARX, *Critique de la propriété*, PUF, Paris, 2001.
- [17] Jacques BIDET, *Théorie générale*, PUF, Paris, 1999, pp. 368 y ss.
- [18] Jacques BIDET, *Théorie de la modernité*, p. 21.
- [19] John RAWLS, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 35.
- [20] John RAWLS, *La teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1979, p. 82.
- [21] Jacques BIDET, *John Rawls y la teoría de la justicia*, edicions Bellaterra, Barcelona, 2000, p. 16.
- [22] John RAWLS, *Teoría de la justicia*, p. 29.
- [23] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 17.
- [24] John RAWLS, *La justicia como equidad*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 33.
- [25] John RAWLS, *op. cit.*, p. 84.
- [26] Jacques BIDET, *Egalité des chances et principe de différence. Une réinterprétation*; en Geneviève KOUBI / Grilles GUGLIEMI, *L'égalité des chances*, La Découverte, Paris, 2000.
- [27] Jacques BIDET, *John Rawls y la teoría de la justicia*, p. 30.
- [28] Jacques BIDET, *La justicia como equidad*, p. 91.
- [29] Jacques BIDET, *Egalité des chances et principe de différence. Une réinterprétation*.
- [30] Immanuel KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 39.
- [31] John RAWLS, *Teoría de la Justicia*, pp. 288 y ss.
- [32] Jacques BIDET, *Egalité des chances et principe de différence. Une réinterprétation*.
- [33] Jacques BIDET, *Théorie de la modernité*, pp. 50 y ss.
- [34] Jacques BIDET, *op. cit.*, pp. 125-126.
- [35] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 127.
- [36] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 128.
- [37] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 61.
- [38] Jacques BIDET, *Egalité des chances et principe de différence. Une réinterprétation*.
- [39] Javier MÉNDEZ-VIGO, *Contractualidad y Renta Básica*, ponencia presentada en el V Congreso de la Renta Básica, Universidad de Valencia, 2005.
- [40] Jacques BIDET, *Théorie générale*, p. 403.
- [41] Jacques BIDET, *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, Paris, 2004, p. 170.
- [42] Jacques BIDET, *Théorie générale*, p. 30.
- [43] Jacques BIDET, *op. cit.*, p. 30.
- [44] Jacques BIDET, *Théorie générale*, p. 337.
- [45] Jacques BIDET, *Explication et reconstruction du Capital*, p. 172.
- [46] Jacques BIDET, *Théorie générale*, pp. 340 y ss. En dichas páginas Bidet nos indica cuales son las características de dicho principio.

A PROPÒSIT D'EL VELL I EL FUNCIONARI, DE MIRCEA ELIADÉ: VIRTUTS I DEFECTES D'UNA NOVEL·LA PRETESAMENT ANTITOTALITÀRIA

Enric Gil Muñoz
engilmu@alumni.uv.es

Abstract: The aim of this article is to show why the Mircea Eliade's novel *The old man and the bureaucrats* is a wrong criticism of the totalitarianism. To tell the truth, Eliade denounces how the totalitarianism wants to control the privacy and the past, but he presents an idealized Romania against the communism that falsifies history.

Keywords: totalitarianism, privacy, past, communism, fascism, anti-Semitism.

“Ce don étrange de Farama d’inventer, fait de lui une éternelle victime. Il devient le prisonnier du monde qu’il a inventé, soit par peur, soit par plaisir. La question d’Anca Vogel est juste, au fond. À quoi Farama veut-il échapper, de qui et de quoi a-t-il peur?”

(Simion: 2004; 207)

I. LA FORÇA (O LA DEBILITAT?) D'UN VELL “XAHRAZAD” ROMANÉS

EUGÈNIA Ginzburg, una de les innumbrables víctimes del terror totalitari que sacsejà el passat segle, conta una anècdota ben curiosa: en el tren que la conduïa, juntament amb altres presoneres, cap a Sibèria, es posà a recitar poemes per distraure's. Un vigilant la va sentir i entrà en el vagó on ella anava disposat a prendre mesures, ja que els llibres estaven prohibits. Tanmateix, Ginzburg recitava de memòria, però com que el vigilant no la va creure, li va plantejar una aposta: si llegia durant mitja hora seguida sense aturar-se, la creuria; si no, tot el vagó aniria al calabós fins a Vladivostok. Immediatament Ginzburg continuà el seu improvisat recital poètic i acabà superant el desafiament que li havia llançat l'agent del poder, com la Xahrazad de *Les mil i una nits*.¹ La novel·la de Mircea Eliade *El vell i el funcionari* planteja una situació molt similar: en aquesta obra un vell respon amb històries meravelloses als interrogatoris a què el sotmeten diferents funcionaris, uns funcionaris que no costa gens d'identificar amb els del règim comunista imperant a Romania, com si la seua vida depenguera de les seues habilitats com a narrador. Així, veiem com el vell narra la història d'un antic alumne seu, fill d'un rabí, que desapareix en una cova en circumstàncies ben poc clares i de qui no s'ha tornat a saber mai res. O les aventures de l'alumna Oana, una

¹ Citat en Todorov, Tzvetan, *Face à l'extrême*, 1991, Seuil, Paris, p. 104.

vertadera geganta de 2,42 metres que se'n va a les muntanyes per tal de trobar espòs i allí acaba esgotant sexualment tots els pastors que en un principi volien gitar-se amb ella. O la història de Lixandru i Darvari, també dos alumnes que acaben desapareixent de manera misteriosa i que tants mals de cap donen a la policia secreta. I així moltes altres històries i anècdotes que s'entrecreuen les unes amb les altres i que acaben marjant i captivant els diferents interrogadors. En paraules del mateix Eliade:

“La novela es también una parábola del hombre frágil. *Farâma*, el nombre del viejo, quiere decir en rumano “migaja”, “fragmento”. Pero es él precisamente el que sobrevivirá, mientras que caen los poderosos. Esto quiere decir, al menos, que quien sabe narrar historias puede, en circunstancias difíciles, salvarse. Así ha ocurrido en los campos de concentración rusos. Los que tenían la suerte de contar con un narrador de historias en su barracón han sobrevivido en mayor número. Escuchar historias les ayudó a atravesar el infierno del campo de concentración” (ELIADE: 1980; 173-174).

Aquesta novel·la no constitueix, per sort per a Eliade, un testimoni real d'una víctima d'un sistema polític aberrant, com ho podrien ser els d'un Primo Levi, una Buber-Neumann, un David Rousset o un Alexander Soljenitsin. Tampoc recrea en la ficció la violència física i simbòlica extrema a la qual pot arribar la mecànica del poder, com en el *1984* d'Orwell. No obstant això, creiem que en aquesta obra podem trobar elements que ens ajuden a comprendre alguns dels trets específics de la vida sota un règim totalitari. És el que intentarem mostrar en la nostra intervenció, recolzant-nos bàsicament en la caracterització dels totalitarismes duta a terme per Tzvetan Todorov.² Ara bé: de la mateixa manera que interpretem aquesta novel·la com una denúncia, si més no indirecta, dels règims totalitaris en la seua variant comunista, també creiem que de la forma com ho fa Eliade se'n desprén un sistema de valors i una visió de la història que no són precisament les més efectives per combatre'l. Açò és així perquè precisament l'axiologia implícita en el relat d'Eliade no és en absolut aliena, ans al contrari, als posicionaments polítics clarament feixistes que l'escriptor romanés manifestà abans de la fi de la II Guerra Mundial i als quals sembla que mai renuncià.³ És per això que considerem aquesta obra com una denúncia limitada del totalitarisme. A més, el plantejament d'Eliade constitueix un exemple d'una actitud més general, bastant estesa actualment a l'hora d'avaluar la dominació comunista en els països de l'antiga òrbita soviètica. Per aquest motiu voldríem considerar aquesta novel·la de l'escriptor romanés com una “història exemplar”, on s'actualitza un esquema de pensament davant del totalitarisme roig pregonament distorsionador tant des d'un punt de vista històric com ètic.

II. QUAN EL RECORD S'OBRI CAMÍ: EL TOTALITARISME ENFRONT DEL PASSAT

La novel·la que ens ocupa comença presentant-nos un vell que es disposa a fer una visita. En concret es tracta d'un director d'escola jubilat, Zharia Farâma, que vol tornar a veure un antic alumne, Borza I. Vasile, que ara és comandant de la policia.

² De caracteritzacions dels règims totalitaris n'hi ha moltíssimes, i no és aquest el moment d'entrar en un tema que excedeix àmpliament el propòsit d'aquest escrit. Per a una història del concepte de “totalitarisme” i dels seus usos, vegeu Traverso, Enzo, *Totalitarisme. Història d'un debat*, PUV, València, 2001.

³ Vegeu el magnífic estudi de Laignel-Lavastine, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco: l'oubli du fascisme*, PUF, Paris, 2002.

Interrogat pel porter de l'edifici on viu el seu antic deixeble, Farâma diu que "para el Comandante soy parte de la familia (...) Soy la parte más cara: la infancia" (p. 6), afirmació que ens fa suposar que un dels motius principals de la seua visita no és altre que el de recordar els vells temps. Però molt prompte les aspiracions del vell toparan amb una greu dificultat, que no és altra que la manca de memòria de Vasile. Així, després de l'aspra rebuda que li dona el comandant, Farâma no es pot estar de declarar:

"Es decir, que no me reconoce –dijo el viejo moviendo la cabeza con melancolía. Es verdad, han pasado más de treinta años desde entonces, pero yo no le he olvidado. Y cuando supe que se había mudado aquí, me he dicho: voy a hacerle una visita, a ver si me reconoce" (p. 12).

En va li recorda l'ancià anècdotes escolars i li reitera que ha estudiat amb ell a l'escola del carrer Mantuleasa, entre el 1912 i el 1915: Borza I. Vasile no se'n recorda de res, i acaba acomiadant-lo amb un agressiu míting polític:

"Estos problemas de títulos y escuelas superiores, conocemos nosotros el cuento. Pero han pasado ya aquellos tiempos de privilegios, diplomas y chanchullos. Hemos enterrado el régimen de ustedes –añadió, volviendo de nuevo la cabeza hacia la habitación contigua. Régimen de explotadores –gritó alzando la voz. ¡Ahora la palabra pertenece al pueblo trabajador! Métase esto en la cabeza, mientras tenga tiempo. ¿Me ha comprendido?" (p. 15).

Veiem ací com s'estableix una contraposició entre el vell i aquest primer funcionari amb qui contacta pel que fa a l'actitud cap al passat: mentre que el primer gaudeix d'una memòria extraordinària, el segon no se'n recorda de res, o com a mínim així ho declara. Perquè respecte d'aquest personatge es desprén una certa ambigüitat, ja que no queda del tot clar si realment Borza I. Vasile ha perdut la memòria o vol ocultar el seu passat. De fet, en un moment posterior de la narració un amic de Vasile, Dumitrescu, qui ha començat a fer investigacions per tal d'esbrinar quines són les suposades intencions ocultes del vell, descobreix que el passat de Vasile no és tal com aquest el presentava, ni com el recordava el vell: no solament no havia cursat cap mena d'estudis, sinó que havia sigut un mató i havia entrat fraudulentament en el Partit (p. 53). En tot cas, tant si Vasile havia perdut realment la memòria com si tenia la intenció d'ocultar la seua veritable biografia, el que és obvi és que l'actitud que manifesta contrasta fortament amb la de Farâma, ja que mentre que el vell s'encara al passat amb innocència, i al·ludeix als esdeveniments pretèrits tal i com li vénen a la ment espontàniament, el comandant adopta un posicionament que podríem qualificar de negatiu o negacionista, en el sentit que o bé intenta anul·lar completament el passat, simplement no recordant-se'n de res, o bé intenta tergiversar-lo, per tal d'ocultar determinats detalls biogràfics comprometedors. Res més allunyat, doncs, d'una actitud innocent. Doncs bé, en aquest comportament respecte del passat de Borza I. Vasile tenim la manifestació d'un símptoma típic de la mentalitat totalitària. Perquè és propi d'aquesta mena de règims la voluntat de controlar el passat de manera absoluta. Com afirma Todorov:

"Los regímenes totalitarios del siglo XX revelaron la existencia de un peligro antes insospechado: el de un completo dominio sobre la memoria. No es que en el pasado se hubiera ignorado la destrucción sistemática de documentos y monumentos, lo que supone un modo brutal de orientar la memoria de toda la sociedad. Sabemos, para

poner un ejemplo alejado de nosotros en el tiempo y el espacio, que el emperador azteca Itzcoatl, a comienzos del siglo XV, ordenó hacer desaparecer las estelas y los libros para poder recomponer a su modo la tradición; los conquistadores españoles, un siglo más tarde, se empeñaron a su vez en quemar y hacer desaparecer las huellas que atestiguaban la antigua grandeza de los vencidos. Pero, al no ser totalitarios, esos regímenes sólo la emprendían con los depósitos oficiales de la memoria, dejando sobrevivir muchas de sus otras formas, por ejemplo, los relatos orales o la poesía. Tras haber comprendido que la conquista de las tierras y los hombres pasa por la de la información y la comunicación, las tiranías del siglo XX sistematizaron su dominio sobre la memoria e intentaron controlarla hasta en sus más secretos rincones. Esas tentativas fueron puestas, a veces, en jaque, pero cierto es que, en otros casos (que por definición somos incapaces de citar), las huellas del pasado fueron eliminadas con éxito” (Todorov: 2002; 139).

Dit d’una altra manera, els règims totalitaris no solament es preocupen de destruir els documents i les proves físiques que resulten contraris als seus interessos, sinó que intenten d’alguna forma penetrar en la ment dels seus súbdits i fer que aquests recorden o no recorden allò que els convinga. George Orwell, en *1984*, expressà molt bé aquest doble vessant del control del passat:

“La mutabilitat del passat és la doctrina central del Socang. Els esdeveniments del passat, s’argüeix, no tenen existència objectiva, tan sols sobreviuen en els documents escrits i en la memòria humana. El passat és qualsevol cosa on convergeixen documents i records. I, des del moment que el Partit té el control absolut de tots els documents així com de les ments dels seus membres, s’entén que el passat és tot allò que el Partit tria que sigui” (Orwell: 2005; 203-204).

Així doncs, amb el control absolut del passat, no solament es poden ocultar els crims totalitaris, sinó que l’individu queda sense cap punt de referència per avaluar el present i el Partit dirigent crea la il·lusió que és infal·lible (ORWELL: 2005; 203). Sense tindre present açò es fa difícil d’entendre el perquè de l’actitud de Borza I. Vasile davant de Farâma. Perquè com és possible que no se’n recorde de res de la seua infantesa? Solament si la disciplina totalitària ha tingut èxit es pot donar una tal amnèsia. I si és el cas que Vasile sí que recorda, però vol ocultar si més no certs detalls del seu passat, això també és típic de la mentalitat totalitària, el que passa és que aquesta voluntat de manipulació no s’aplica en aquest cas a la història d’una col·lectivitat sinó a la d’un individu. En una societat totalitària apel·lar al passat, ni que siga amb la innocència que ho fa Farâma, converteix automàticament en sospitós aquell qui ho fa. És aquest un dels motius pels quals el vell començarà a ser investigat.

III. LA REPRESSIÓ DELS AFECTES: EL TOTALITARISME I LA VIDA PRIVADA

Hom podria dir, tanmateix, que la voluntat desinteressada de recordar, només pel plaer de parlar dels vells temps, tal i com la manifesta Farâma, no hauria de ser suficient per convertir-lo en sospitós, ja que l’antic mestre no es refereix en cap moment a esdeveniments polítics que podrien d’una manera o altra afectar la legitimitat de l’actual règim. I pel que fa a Borza I. Vasile en particular, si són certes les investigacions de Dumitrescu segons les quals aquest tenia un passat comprometedor, el mateix Farâma ho desconeixia. Per tant, el vell ni parla de política en cap moment ni té la intenció de causar-li cap problema al seu antic alumne, sinó que simplement “me acordé de él,

cuando era alumno mío, en la Mantuleasa. Y me dije: voy a ir a verle. Ha llegado alto, es Comandante. Hablaremos un poco, primero vamos a recordar el tiempo de la escuela” (pp. 21-22). Es tracta, doncs, d'una motivació estrictament privada, apolítica, que no persegueix altra cosa que el plaer del contacte humà entre dues persones que se suposa que guarden records agradables l'una de l'altra. Però ja hem fet menció abans al fet que a Borza I. Vasile no li fa cap gràcia aquesta visita: de seguida es posà en guàrdia contra aquest misteriós vell a qui diu no recordar i les intencions del qual no queden massa clares. Per això li pregunta amb contundència: “Ha entrado en mi casa con engaño. Pero seguro que habrá tenido usted algún motivo. Ahora dígalo rápidamente, antes de que me enfade, dígalo: ¿Por qué ha venido? ¿Con qué fin?” (p. 14). No és res de l'altre món preguntar-li a un desconegut que ha vingut a la nostra casa què és el que desitja, però sí que resulta xocant fer-ho amb el nerviosisme i el to amenaçador que empra Borza I. Vasile, i més si tenim en compte que s'adreça a un plàcid ancià amb uns modals impecables. Per què aquesta desconfiança histèrica, compartida pel seu camarada Dumitrescu, que en el moment de la visita es trobava a sa casa? Perquè el diàleg que mantenen després d'acomiarar el vell sembla propi de dos paranoics:

“Este sabe algo –añadió sonriendo (Dumitrescu). Este persigue algo. Date cuenta de que conocía tu dirección, a pesar de que hace poco que te has mudado.
¡Lo detengo! –explotó Borza. ¡Lo detengo inmediatamente!
Quieto, no te precipites –dijo Dumitrescu, dirigiéndose hacia la ventana. Si él persigue algo, vamos a seguirle antes” (p. 16).

De fet, és a partir d'aquest moment que Farâma és arrestat i comença a ser investigat, perquè els funcionaris del règim parteixen de la hipòtesi que el vell té alguna intenció política oculta que resulta perjudicial per al sistema. I és en els interrogatoris a què el sotmeten quan el vell deixa les portes obertes a la memòria i al talent narrador tot contant històries meravelloses d'un passat que res té a veure amb el gris present on se situa l'acció. Però Dumitrescu no es deixa seduir pels contes del vell, i considera que aquest es posa a narrar per guanyar temps: “Todos esos cuentos sobre la escuela Mantuleasa son para ganar tiempo” (p. 30). Però la paciència d'aquest funcionari té un límit, i així li ho fa saber a Farâma:

“¡Farama! –le interrumpió con severidad, Dumitrescu. Le he dejado que hable para ver hasta donde puede usted tender la cuerda sin romperse. Usted persigue algo, contando y hablando a diestra y siniestra y usted cree que si nos embauca así, puede salvarse rápidamente” (p. 51).

Més concretament, la investigació de Dumitrescu se centra en el destí de dos dels antics alumnes del vell, Lixandru i Darvari, ambdós desapareguts i el segon dels quals se sap que se n'anà a Rússia cap al 1930. Dumitrescu creu veure en aquestes desaparicions alguna cosa políticament sospitosa i pretén extraure-li al vell una informació al respecte que aquest, suposadament, amaga. És això l'únic que li interessa de les seues declaracions:

“Pero yo quiero llamarle la atención que, en lo que se refiere a mí, el valor literario de sus declaraciones no tiene ninguna importancia. A mí me interesa, exclusivamente, la marcha de la investigación y especialmente sobre eso quería hablarle. De las muchas, demasiadas, centenares de páginas que escribió hasta ahora y de todas sus declaraciones orales hechas, no se han comprendido con claridad las relaciones entre Lixandru y Darvari” (p. 85).

Farâma, per la seua part, afirma que ell no pretén amagar res: “No intento esconder nada” (p. 86). Però no només Dumitrescu, sinó també els dos funcionaris que l’interroguen cap al final de la narració creuen que els relats del vell no fan sinó emmascarar alguna informació d’importància. És simptomàtic d’aquesta creença el fet que aquests dos funcionaris interpreten un somni d’un dels personatges de les seues narracions, la geganta Oana, com una al·lusió indirecta a un fet real: així, si en el somni narrat pel vell l’antiga alumna arribava a una cova amb les parets plenes de pedres precioses, els funcionaris interpreten que Farâma es refereix a part del tresor polonés soterrat al bosc de Paserea en 1939. Aquesta interpretació es fonamentaria en el fet que el subsecretari de l’Interior Economu, que també havia seguit els relats de Farâma, havia desenterrat el dit tresor immediatament després d’haver escoltat la narració d’aquest somni per dur-lo a sa casa, tot fent còmplice d’aquesta informació la ministra Ana Vogel, una altra funcionària que escolta els relats del vell.

Així doncs, per què aquesta insistència al llarg de la novel·la, per part de membres diversos del règim, de voler buscar un propòsit ocult en les declaracions i històries del vell? Per què, igual com passava quan ens referíem al passat, el relat d’aquestes narracions fabuloses desperta les sospites de la majoria de l’auditori? Per comprendre aquesta suspicàcia, hem de tenir present una altra de les característiques pròpies dels règims totalitaris: i és que en aquests no hi ha espai de joc per a la vida privada com a tal, aquesta ha d’estar sotmesa a la vida política. Com afirma Todorov:

“...toda la vida del individuo se ve reunificada, ya no está dividida en esfera pública con obligaciones y esfera privada libre, puesto que el individuo debe hacer que la totalidad de su existencia se conforme a la norma pública, incluyendo sus creencias, sus gustos y sus amistades. El mundo personal se disuelve en el orden impersonal. El amor no tiene aquí un estatuto aparte, un territorio reservado en el que reinar como dueño indiscutido; y menos aún puede pretender orientar la propia acción de la justicia. La degradación del individuo acarrea la de las relaciones interpersonales: Estado totalitario y autonomía del amor se excluyen mutuamente” (Todorov: 2002; p. 26).

La conducta de Farâma esdevé sospitosa pel simple fet de basar-se en una iniciativa privada. Ell vol contactar amb un antic alumne, no per parlar de política, ni molt menys per extorsionar-lo, sinó perquè li té afecte i pretén passar una estona agradable rememorant els anys d’escola. De la mateixa manera, les històries que els conta als diversos funcionaris no tenen la intenció d’emmascarar cap mena de maquinació, sinó que són el producte del pur plaer de contar per contar. Com que en un règim totalitari tots els aspectes de la vida individual i social estan sotmesos al dogma polític imperant, el comportament de Farâma esdevé inintel·ligible perquè les relacions privades entre les persones, desproveïdes de finalitat política, han deixat d’existir, no són concebibles. Aleshores, com que el vell pretén fer una cosa que és impossible, la conclusió que extrauen els membres del sistema és que Farâma no pretén fer realment el que diu, o siga, visitar i xarrar amb un antic alumne, sinó que en realitat oculta unes intencions sinistres que cal traure a la llum. De fet, una de les característiques més importants de la vida social en un règim totalitari és la desconfiança de tothom contra tothom, la consciència que tothom actua, la por a ser titllat d’heretge en relació al gest més descuidat. No debades, el poeta polonés Milosz ha escrit al respecte de les societats comunistes que:

“La delació ha estat i és coneguda en diverses civilitzacions. En general, però, mai no se l’havia elevat al rang de virtut. En la civilització de la Nova Fe hom la recomana

com a virtut bàsica del bon ciutadà (per bé que se n'evita acuradament el nom, a través de circumloquis). És el fonament sobre el qual s'assenta la Por de tothom enfront de tothom. El treball en una oficina o en una fàbrica als països de la Nova Fe no sols és dur per la quantitat total d'esforç que s'hi esmerça: és més esgotadora l'atenció necessària als ulls i a les orelles omnipresents i vigilants. En acabat de la feina, hom va a una reunió política o a classes especials –i així s'allarga el dia sense ni una estona per a relaxar l'atenció. La sinceritat dels interlocutors, si es dóna el cas, és un mal senyal: fingeixen relaxament i despreocupació, compassió i enuig, per tal de posar-te en el to adequat i extraure'n les creences que els serviran per escriure l'informe sobre tu; això fa augmentar el seu valor als ulls dels superiors” (Milosz: 2005; p. 139).

Per això, una conducta tan innocent i franca com la de Farâma, tan “natural” diríem, resulta extremadament sospitosa.

IV. DE LA “MITIFICACIÓ” A LA “MISTIFICACIÓ”: ELS LÍMITS DE L'ANTITOTALITARISME D'ELIADE

Fins ara hem parlat dels motius pels quals el vell Farama es convertí en sospitós per al poder totalitari, uns motius que res tenen a veure amb manifestacions polítiques explícites per part de l'antic director. De fet, les narracions que conta i escriu, a més de referir-se a un temps pretèrit, com ja hem vist, tenen un contingut fabulós, meravellós, i en elles sembla que el mite i la realitat es confonen. Com li diu Dumitrescu a Borza I. Vasile en relació a les històries del vell: “Qué amigos tenías y qué tiempos raros. Como si salieras de una novela. (...) Habéis vivido otros tiempos, habéis pasado la infancia antes de la otra guerra” (p. 29).

Certament, a primera vista pot semblar que ens comportaríem igual que la policia política si ens entestàrem a atribuir una significació política oculta a les narracions de l'ancià mestre en lloc de deixar-nos seduir per aquest món meravellós que ens mostra Zaharia Farâma pel pur plaer de recordar i de relatar. Ara bé, així i tot, podem concloure que el discurs que presenta el vell davant dels diferents membres del sistema totalitari és un discurs absolutament neutral? A l'hora d'avaluar el comportament d'un personatge no tenim dret a fer suposicions que no tinguin una base textual, i en aquest sentit en cap moment de la novel·la trobem cap indicatiu que ens indique que l'antic director d'escola i les seues històries tinguin la finalitat d'influir en els afers públics. Tanmateix, sí que ens podem preguntar per les intencions de l'autor de l'obra, a propòsit de quin és el sistema de valors implícit que es desprén de la contraposició entre el vell i el seu discurs, per una banda, i els funcionaris d'un règim totalitari, de l'altra. Dit de manera clara i directa: què pretén Eliade posant en boca del mestre aquesta mena de relats relacionats amb el folklore romanés?

Per respondre a aquesta pregunta, podem començar citant les suggeridores reflexions a propòsit d'aquesta novel·la fetes per Claudio Magris:

“En su novela *El viejo y el funcionario* Mircea Eliade ha bajado a los sótanos de la vieja Bucarest, en los cuales sus personajes desaparecen misteriosamente, de la misma manera que las flechas que éstos lanzan hacia lo alto ya no vuelven a bajar. En la novela, la policía secreta estatal intenta averiguar el significado político de estos fabulosos relatos de desapariciones y magias, perdiéndose sin embargo en los meandros de la narración mítica; el viejo maestro Zaharia Farâma, que cuenta estas historias, sobrevive a los poderosos que le interrogan para arrancarle supuestos secretos de estado, y a la temida Ana Pauker que le convoca para pedirle una explicación de estas fantasías.

Para Mircea Eliade la auténtica e inmortal mitología popular se contrapone a la falsa mitología tecnocrática del poder. Es posible que el gran mitólogo se equivoque y sublime el pasado; probablemente todos los mitos arcaicos, que ahora se nos presentan en su incorrupta verdad, hayan sido en su origen truco y poder tecnocrático, arcano acumulado por el poder, el enigma del que nos rodea una policía secreta. Los siglos eliminan a las policías secretas y su poder, de modo que sólo queda el relato *–mythos–* de su misterio, puro y auténtico como cualquier fábula que no persigue fines secundarios, y que sólo quiere contar. Cuando haya transcurrido el tiempo necesario, la reaparición y el ahondamiento provocados por las obras ordenadas por Ceausescu se convertirán tal vez en una fuente de poesía y de mito como las destrucciones antiguas” (Magris: 2004; p. 350).

Aquesta voluntat d’oposar dues mitologies ha estat reconeguda pel mateix Eliade:

“He pretendido oponer dos mitologías. La mitología popular, la mitología del folklore, viva y exuberante en el viejo, y la mitología del mundo moderno, de la tecnocracia, algo que desborda a la policía de un Estado totalitario, que está demasiado lejos para las gentes de lógica y de toda clase de instrumentos. Estas dos mitologías se enfrentan. La policía quiere descifrar el significado secreto de todas esas historias. En cierto sentido, no se equivoca, pero se limita a buscar un secreto político. Quieren descifrar el otro universo, la otra mitología, a la luz de su propia mitología. Son incapaces de imaginar que haya sentido fuera del campo político” (Eliade: 1980; p. 173).

Eliade sembla contraposar dues mitologies, una que li agrada, que li mereix respecte, pròpia de les èpoques passades, i una altra que detesta, la dels règims totalitaris i, sembla, la de la modernitat en general. En aquest punt ens hauríem de preguntar si Eliade no estaria d’acord amb el famós vers del poeta segons el qual “cualquier tiempo pasado fue mejor”.⁴ Perquè tal i com suggereix la reflexió de Magris, tot poder necessita per a fonamentar-se no només de la força bruta, sinó d’un discurs legitimador, d’allò que els marxistes anomenarien una “ideologia”. I aquesta “ideologia” pren sovint el caràcter d’un relat, d’un *mythos* en definitiva. Així doncs, resulta com a mínim ingenu suposar que les mitologies antigues es mantenen des del seu origen absolutament immaculades, mentre que les presents, les modernes, són les úniques que es troben tacades de sang. Tal volta, però, no és ingenuïtat el que es troba a la base del plantejament d’Eliade, sinó una jerarquia de valors molt especial. Segons Laignel-Lavastine, a l’hora de jutjar una conducta des d’un punt de vista moral, en el filòsof romanés:

“Le critère d’évaluation exclusif retenu par Eliade consiste en effet à se demander, chaque fois, si tel ou tel comportement possède, ou non, un sens religieux, une valeur paradigmatique. C’est dire que en vérité, toute axiologie n’est pas absent de ses interprétations : est bon (conforme à une sagesse supérieure) ce qui répond à ou répète un événement ou un mythe primordial ; mauvais, ce qui s’en éloigne ou n’est plus rituellement accompli en connaissance de cause, en conformité avec des archétypes exemplaires” (Laignel-Lavastine: 2002; 435-436).

⁴ Sobre la relació d’Eliade amb el passat analitzada des d’un punt de vista psicoanalític, veieu l’interessant article de García García, Carlos, “Sambô: la melancolía de Eliade”, text inèdit elaborat en el marc del curs de doctorat “Antropologia i filosofia de la religió: l’obra de Mircea Eliade”, impartit pel professor Joan B. Llinares.

En altres paraules, no es tractaria només d'una idealització del passat sinó també d'una postura ètica per a la qual la distinció entre el bé i el mal s'identifica respectivament amb la capacitat o la incapacitat de guiar la conducta d'acord amb un model mític reconegut, model que se suposa conferiria sentit a l'acció.

Però no és ni la ingenuïtat ni tampoc una moral "filoarcaica" molt discutible les úniques coses que li podem retraure a Eliade quan fa aquest plantejament. Perquè per poc que coneguem la biografia de l'autor i la història de la Romania anterior a la implantació del comunisme, de seguida podrem copsar que els tirs van per un altre costat. En contraposar la mitologia popular romanesa a la mitologia comunista, Eliade obeeix una estratègia política que pretén, al seu torn, contraposar una Romania lliure i pura, anterior a l'ocupació soviètica, a una Romania aixafada per una potència totalitària estrangera. Resulta obvi quins són els bons i quins són els dolents en aquest guió. Passa, però, que la realitat històrica no és tan senzilla, i resulta que al terror roig no s'enfrontà a aquesta Romania entranyable que es deixa entreveure en els relats del vell Farâma, sinó a un país convulsionat per moviments polítics radicals, com el del grup d'extrema dreta dels Legionaris de Sant Miquel Arcàngel, amb el qual simpatitzà i col·laborà el mateix Eliade. Així, respecte de la generació del filòsof romanés, una generació que es va sentir fortament atreta per aquest moviment de caràcter feixista, el polítleg Francisco Veiga afirma que aquests intel·lectuals:

"...formaban parte de una generación que sufría una cierta frustración. Sus hermanos mayores habían cumplido el imperativo histórico de combatir en la guerra por la unificación del país; la época que a ellos les había tocado vivir les enfrentaba a la amenaza de ver desmoronarse lo conseguido en 1919. Lo que la generación anterior había ganado, ellos podían perderlo. Ante este desafío, muchos no se conformaron con la actividad intelectual. La Guardia de Hierro ofrecía el perfil de un movimiento de línea dura, activista pero deseoso de conectar con la intelectualidad, en intentar aplicar con juvenil entusiasmo las propuestas más radicales" (Veiga: 1989; 127-128).

Així doncs, ens hauríem de preguntar si recórrer a un passat idealitzat és la millor manera de combatre la violència totalitària. Perquè es tracta d'un recurs deshonest pel que té de falsejament de la història, encara que aquesta siga una forta temptació en els països que caigueren sota l'òrbita soviètica, ja que en el seu cas sempre podien donar la culpa dels mals presents a l'acció d'una maligna potència estrangera que vindria a destruir la seua idíl·lica existència anterior. En aquest sentit, creiem que són extremament pertinents les següents reflexions d'Alexandra Laignel-Lavastine, relacionades amb la dificultat amb què les nacions d'Europa Central i Oriental encaren la qüestió de l'antisemitisme i de la seua responsabilitat en l'Holocaust:

"Le nerf du problème, encore une fois, consiste à savoir comment affronter le double et douloureux héritage du fascisme et du communisme sans céder à une martyrologie collective telle qu'au communisme -oeuvre-exclusive-de-Moscou ferait pendant un fascisme dont les crimes seraient à verser au seul compte de l'Allemagne nazi. Or tel est, bien souvent, l'horizon qui gouverne la démonstration. Comme s'il s'agissait, par la mise en équivalence des crimes du nazisme et de ceux du communisme, de fonder la thèse d'une identité nationale essentiellement pure, européenne et héroïque. Donc de l'inscrire, au plan interne, dans la durée et la continuité d'un patriotisme positif (aspecte connexe : négation de toute responsabilité dans la Shoah), tout en l'enracinant ou en la légitimant, au plan externe, dans une vision du communisme auquel reviendrait, au XX siècle, la prééminence absolue en matière de terreur (aspects connexes et solidaires du premier : négation de toute racine autochtone du

communisme, réactivation du mythe du judéo-bolchevisme, etc.)” (Laignel-Lavastine: 2005; 316).

Més concretament, aquestes declaracions es troben en un context on es parla de l'impacte que va tindre en la societat hongaresa la concessió del premi Nobel de literatura a Imre Kértesz, autor jueu en l'obra del qual la qüestió de l'antisemitisme i la del totalitarisme es tracten a bastament. En altres paraules, la professora francesa vol denunciar la maniobra duta a terme en moltes d'aquestes nacions (i ací podríem incloure tant Hongria com Romania) que consisteix a equiparar la violència nazi i la comunista per tal de, tot destacant-ne l'origen estranger, exculpar el propi país de qualsevol complicitat amb qualsevol crim polític (i ací l'autora està pensant sobretot en la discriminació a la població jueva i en l'aquiescència, o fins i tot l'entusiasme, amb què s'encararen les polítiques exterminadores nazis en els països de l'Europa Central i Oriental). Però aquest “patriotisme immaculat” d'aquestes nacions petites i vulnerables enfront de les dolentes potències estrangeres s'assembla poc als corrents ultranacionalistes, entre els quals cal incloure la Guàrdia de Ferro, que sacsejaren la regió després de la primera guerra mundial. En paraules de Veiga:

“...esta fue una alternativa política que embriagó temporalmente, y en dosis variables, a partidos muy diversos del espectro político europeo, e incluso las variedades más depuradas están llenas de características propias, “desviaciones” y cambios estacionales producto de sus particulares procesos de adaptación. Los nuevos Estados surgidos en la mitad oriental de Europa a partir de 1918 son un buen campo donde recoger ejemplos, dado que en la mayoría de ellos la conciencia nacional era muy reciente, y las reacciones nacionalistas a los estímulos externos, muy exacerbadas, en medio del rompecabezas de etnias y grupos nacionales que se entremezclan. En esta zona, la profunda conmoción de la Gran Guerra fue decisiva, al destruir de golpe un añejo orden social, político y cultural; a partir de ese momento, quedó abierta la vía hacia todo tipo de propuestas nacionalistas. Incluso las más extravagantes eran vistas como posibles, en la búsqueda de una identidad recién estrenada, y es en esta panorámica donde se deben inscribir los rasgos más originales y la mística nacionalista de la Legión de San Miguel Arcángel. Dado que a lo largo del azaroso período de entreguerras resultó imposible encontrar la estabilidad, se prolongó la validez de las alternativas ultranacionalistas, potenciadas por la aparente viabilidad de las nuevas potencias totalitarias” (Veiga: 1989; 231).

En conclusió: en el cas d'Eliade, la contraposició entre la mitologia popular romanesa i la mitologia tecnocràtica comunista, a més de ser una mostra d'ingenuïtatacrítica tal i com suggereix la reflexió de Magris, sembla constituir l'expressió d'una estratègia conscient per tal de camuflar una realitat biogràfica i històrica políticament ben incorrecta. En poques paraules: Eliade no vol pregonar als quatre vents que va ser (i que era) un feixista de cap a peus. Tal i com demostra Laignel-Lavastine al llarg del seu estudi (LAIGNEL-LAVASTINE: 2002), l'escriptor romanés en cap moment es va encarar directament amb el seu compromís amb la Guàrdia de Ferro ni va manifestar mai el menor símptoma de penediment al respecte. Aquesta actitud és coherent amb el plantejament d'aquesta novel·la, i més si tenim en compte l'habilitat amb què l'historiador de les religions “maquilla” l'experiència viscuda donant-li la forma d'un mite. Segons Laignel-Lavastine, l'autor romanés manifesta:

“...une démarche consciente tendant à ramener sa propre vie à une oeuvre, par quoi il en profite pour dissoudre ses contenus gênants dans les limbes de scénarios

plus ou moins mythiques, l'ordre du vécu revêtant souvent les atours d'une véritable mise en scène initiatique : l'enfance, l'apprentissage et les épreuves de la jeunesse, la deuxième naissance de l'exil, la consécration. Quoique l'historien vieillissant, notons-le, semble s'y perdre un peu : si la confusion de l'histoire et du mythe reste sciemment entretenue, on a parfois l'impression qu'il ne sait plus bien lui-même où il en est. Révélatrices à cet égard sont les remarques faites dans son *Journal* en marge de la réalisation, en 1978, de son livre d'entretien pour les Éditions Belfont. Eliade observe que pendant son dialogue avec C. H. Roquet, il se voyait « soudain projeté dans un passé fabuleux » –les termes choisis no sont guère ceux d'un coupable–, que ses années roumaines demeurent gravées dans sa mémoire « jusque dans les moindres détails » –preuve qu'il y a donc bien mensonge délibéré–, mais qu'en même temps il commence à voir en elles une « mythologie personnelle et non ma vie, dit-il, telle qu'elle fut vraiment ». Eliade traverse à l'évidence une crise de dissonance cognitive –il travestit son passé mais se souvient de tout avec exactitude–, crise qu'il résout provisoirement par une surenchère dans la fable” (Laignel-Lavastine: 2002; 421-422).

Així doncs, podem tenir un exemple d'aquest exercici de “maquillatge mític” del passat en la història del nen jueu que desapareix en circumstàncies misterioses, més que probable al·lusió a l'Holocaust. O en el significat simbòlic del mateix personatge de Farâma: perquè, què és aquest sinó un símbol de la vella i autèntica Romania, petita nació que amb el seu meravellós folklore ha sigut capaç de sobreviure a les invasions dels imperis més diversos? Quin contrast entre aquesta personificació entranyable del destí d'una nació i la visió agressiva que en donava del seu país en *Els romanesos*, on el nacionalisme essencialista més radical servia per a justificar la croada contra el comunisme, exemplificada en la inestimable ajuda de les tropes romaneses en la brutal repressió de la república instaurada per Béla Kun a Hongria!⁵

Tal volta sí tenien part de raó els diferents funcionaris que increpen el vell Farâma tot acusant-lo de voler amagar alguna cosa. Perquè tal volta Eliade, per boca de l'ancià mestre, no fa altra cosa que intentar captivar-nos amb aquestes històries fantàstiques, presentant-nos una Romania inexistent, recreada en la memòria d'un exiliat que no pot o no vol encarar-se a la realitat dels seus infames compromisos polítics, uns compromisos polítics lligats al feixisme i a l'antisemitisme. Acabarem la nostra intervenció amb la següent descripció d'Eliade:

“Él es un hombre de derechas hasta las últimas consecuencias. En Abisinia estuvo con Italia. En España está con Franco. En Rumanía está con Codreanu. Solo que hace esfuerzos (¡y qué penosos!) para esconderlo, al menos delante de mí. Pero a veces sucede que le pueden y entonces grita como lo hizo ayer (...).

Me gustaría eliminar de nuestras conversaciones las alusiones políticas, pero ¿es posible? La calle sube hasta nosotros querámoslo o no, y ante la reflexión más anodina siento como se ensancha la grieta que hay entre nosotros.

¿Perderé a Mircea por ello? ¿Puedo olvidar todo lo que tiene de excepcional, de generoso, su potencia vital, su hombría de bien, su afecto, todo lo que tiene de juvenil, de niño y de sincero? No lo sé. Noto entre ambos embarazosos silencios que ocultan solo a medias las explicaciones de que huimos porque seguramente ambos las sentimos y voy acumulando desilusión tras desilusión; ente ellas, su presencia en el antisemita *Vremea* (cómodo, como si nada hubiese ocurrido) no es la menor. Pero haré todo lo posible por conservarlo” (Sebastian: 2003; 104-105).

⁵ Vegeu què en diu Eliade: 1943; 67. I sobre el govern de Bela Kun, Laignel-Lavastine: 2005; 251.

Aquesta descripció és de Mihail Sebastian, escriptor jueu que va ser amic d'Eliade i que patí l'horror de l'antisemitisme. És bo que retinguem les seues paraules, perquè ens recorden que la biografia del fenomenòleg de les religions constitueix una clara advertència contra els retorns al paradisos perduts en política. La història de la Romania dels anys trenta i de principis dels quaranta no és precisament “paradisíaca”, i si no que li ho pregunten a Sebastian. Cal tenir-ho en compte, per molt gran que siga l'encant i l'habilitat com a narrador del vell Farâma.⁶

BIBLIOGRAFIA

- ELIADE, Mircea (1980): *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Roquet*, Cristiandad, Madrid.
- ELIADE, Mircea (1984): *El viejo y el funcionario*, Laia, Barcelona.
- ELIADE, Mircea (1943): *Os Romanos, latinos do Oriente*, Livraria Clásias Editora, Lisboa.
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra (2002): *Eliade, Cioran, Ionesco. L'oubli du fascisme*, PUF, Paris.
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra (2005): *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, István Bibó*, Calmann-Lévy, Paris.
- MILOSZ, Czeslaw (2005): *La ment captiva*, PUV, València.
- MAGRIS, Claudio (2004): *El Danubio*, Anagrama, Barcelona.
- ORWELL, George (2005): *1984*, Ed. 62, Barcelona.
- SEBASTIAN, Mihail (2003): *Diario (1935-1944)*, Destino, Madrid.
- SIMION, Eugen (2004): *Mircea Eliade, romancier*, OXUS, Paris.
- TODOROV, Tzvetan (2002): *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, Barcelona.
- VEIGA, Francisco (1989): *La mística del ultranacionalismo. Historia de la Guardia de Hierro. Rumanía 1919-1941*, UAB, Barcelona.

⁶ Aquest escrit té el seu origen en el curs de doctorat “Antropologia i filosofia de la religió: l'obra de Mircea Eliade”, que he realitzat durant l'any acadèmic 2005-2006. Vull agrair els comentaris tant del professor Joan B. Llinares com dels meus companys.

DÉCADA DE LA EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE: 2005-2015. UN ENFOQUE ÉTICO

Carmen Ferrete Sarria

Universitat Jaume I de Castelló

carmenferrete@hotmail.com

Abstract: El objetivo principal del siguiente artículo es analizar desde la reflexión ética la educación para el desarrollo sostenible como un horizonte utópico para esta década y para las venideras. Para ello se preguntará, en primer lugar, por el significado de una educación así entendida. A continuación, y en segundo lugar, se analizará en qué medida la ética ecológica puede contribuir a la iniciativa planteada desde una revisión de las responsabilidades del mundo educativo. La propuesta es centrar la atención en la educación en valores y virtudes con el objetivo de lograr un *ethos* sostenible, es decir, un carácter que nos permita alcanzar el horizonte de la sostenibilidad.

In this paper we analyse from the ethical reflection the education for the sustainable development as a utopian horizon for this decade and for the future ones. In order to achieve this purpose the article is divided in two parts. Firstly, we review the concept of an education as a means for the sustainable development. Secondly it will be analysed in what measurement the ecological ethics can contribute to the initiative raised from a review of the responsibilities of the educational world. This paper focuses the attention on the values and virtues in the education with the aim to achieve a sustainable *ethos*, that is to say, a character that allows us to reach the horizon of the sustainability.

Keywords: environmental ethics, education, environment, feminism, sostenibility, responsibility.

EL 1 de enero de 2005 comenzó lo que se denomina *la década de la educación para el desarrollo sostenible*. Una idea que nació en la Asamblea General de las Naciones Unidas (resolución 57/254) y fue propuesta atendiendo a una recomendación de la “Cumbre para el Desarrollo Sostenible” (Johannesburgo, 2002). Sin embargo, esta suerte de conmemoración y las actuaciones que lleva emparejadas no nos librarán de visiones estrechas de lo que pueda entenderse por “educación para el desarrollo sostenible”. En principio, la propuesta mejora la denominación clásica de *educación ambiental*, pues el término desarrollo hace referencia además de la dimensión propiamente natural, a un desarrollo humano integral. Pero aún así *desarrollo sostenible* puede derivar en significaciones simplistas, si predomina una versión económica del proceso.

El objetivo principal del siguiente artículo es analizar desde la reflexión ética la educación para el desarrollo sostenible como un horizonte utópico para esta década y para las venideras. Para ello se preguntará, en primer lugar, por el significado de una educación así entendida. Si bien es cierto, que el cambio de actitud y la incorporación de los valores ambientales hace ya algún tiempo que entraron en las aulas, se trata de mostrar que una mirada más amplia en el ámbito pedagógico permite aflorar cuestiones diferentes, generalmente invisibilizados por determinadas interpretaciones del desarrollo sostenible. A continuación, y en segundo lugar, se analizará en qué medida

la ética ecológica puede contribuir a la iniciativa planteada desde una revisión de las responsabilidades del mundo educativo. Si es necesario una década para replantear la educación desde esta perspectiva, que duda cabe que tendrá que ser una educación diferente, no sólo en conceptos sino especialmente en actitudes y procedimientos. La propuesta es centrar la atención en la educación en valores y virtudes con el objetivo de lograr un *ethos* sostenible, es decir, un carácter que nos permita alcanzar el horizonte de la sostenibilidad.

A pesar de la certeza de que educar es tarea de toda la sociedad, en lo que sigue se analizará la institución educativa entendida como una actividad reglada, y dentro de ella especialmente en la enseñanza secundaria y bachillerato, una de las etapas claves para sentar los valores, las actitudes y replantear las creencias para poder hacerse responsable de los retos que comporta la construcción de un mundo sostenible, es decir, social y ambientalmente justo.

1. EL RETO DE LA EDUCACIÓN PARA LA SOSTENIBILIDAD

1.1. *Desarrollo sostenible, un concepto de corta historia pero con amplias miras*

Antes de preguntar por el significado de la propuesta, conviene repasar la corta historia del concepto de desarrollo sostenible con el fin de descubrir algunas de sus claves. El germen del concepto de desarrollo sostenible se encuentra en la Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas celebrada en Estocolmo en 1972. En el punto 6 de este documento aparece la necesidad de defender y mejorar el medio ambiente para las generaciones presentes y futuras, y se reclama que se convierta “en meta imperiosa de la humanidad” que “ha de perseguirse al mismo tiempo que las metas fundamentales ya establecidas de la paz y el desarrollo económico y social en todo el mundo, y de conformidad con ellas”.

Sin embargo, no es hasta 1987 cuando aparece por primera vez el concepto en lo que hoy se conoce como Informe Brundtland. Gro Harlem Brundtland, ex primera ministra de Noruega, entonces presidenta de la Comisión Internacional sobre Medio Ambiente y Desarrollo, acuñó el concepto de “desarrollo sostenible” en el documento titulado *Nuestro Futuro Común*. Se definía como aquel desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Aparece también por primera vez la idea de calidad del medio ambiente relacionada con los derechos fundamentales del ser humano. Allí se dice: “Los hombres tienen el derecho fundamental a la libertad, la igualdad y las condiciones adecuadas de vida en un medio ambiente con una calidad tal que permita una vida con dignidad y bienestar”. Y más adelante: “Todos los seres humanos tienen el derecho fundamental a un medio ambiente adecuado para su salud y su bienestar. (...) Los estados deben conservar y usar el medio ambiente y los recursos naturales para el beneficio de las generaciones presentes y futuras.”¹

El informe Brundtland siguió inspirando las reuniones de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (UNCED), hoy conocida como la “Cumbre de la Tierra”, celebrada en Río en 1992. Encuentro que pasará a la his-

¹ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 330 y p. 348.

toria por la Agenda 21 y por *La carta de la Tierra*. En el Principio primero de este documento se afirma que “los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionados con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza”. Con ello se pretendía lograr un concepto integral de calidad al incluir junto al aspecto económico, el ecológico y el social. Estas son las tres claves que desde entonces conforman lo que hoy se entiende por desarrollo sostenible.

Como se puede apreciar la dimensión ética de esta cuestión es evidente desde sus inicios, ya que aparece unido a valores como los de justicia, libertad e igualdad, y asociada a dos derechos humanos de tercera generación: el derecho al desarrollo y el derecho a un medio ambiente sano.² Y especialmente porque el concepto supuso la atención a dos aspectos no tenidos en cuenta anteriormente: una preocupación por la calidad del crecimiento —no sólo por la cantidad— y un interés en asegurar un medio ambiente sano para las generaciones futuras —no sólo para las presentes—, con lo que se ampliaba la consideración del *punto de vista moral* del crecimiento económico. En cualquier caso, nos encontramos ante un tema que requiere de una reflexión ética.

El primer paso consiste en cuestionar si son suficientes las tres dimensiones (la económica, la social y la ambiental) para lograr un desarrollo sostenible. La idea que se presenta no trata de ofrecer desde la filosofía práctica una perspectiva más, porque no se trata de mirar desde otro lugar, sino desde todos los puntos de vista con otra mirada, una mirada que percibe otros problemas que también son ambientales, pero que se escapan desde una versión estrecha de medio ambiente, de ser humano, de sociedad justa y de sostenibilidad. Porque no todos los planteamientos asociados a este concepto pueden considerarse éticos.

Y el segundo paso consiste en preguntarse ¿cómo educar en las aulas para afrontar el reto de la sostenibilidad? En el informe de la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el siglo XXI se señalan los cuatro pilares sobre los que debe estructurarse la educación para cumplir el conjunto de tareas que le son propias: aprender a *conocer*, es decir, adquirir los instrumentos de la comprensión; aprender a *hacer*, para poder influir sobre el entorno; aprender a *vivir juntos*, para participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas; y aprender a *ser*, desarrollar la identidad personal en un contexto sociocultural.

Pero el problema sigue en pie ¿cómo replantear la práctica educativa desde estos cuatro cimientos y al mismo tiempo aportar respuestas para un desarrollo sostenible que tenga en cuenta a toda la humanidad? Y más aún, ¿cómo enfrentarse a estas tareas en un mundo globalizado, cambiante y complejo, en continuo avance científico-técnico, que sufre grandes movimientos migratorios y que está formado por sociedades plurales y diversas?

La cuestión clave no es tanto cómo adaptarse a esta situación cada vez más complicada, sino principalmente, cómo ofrecer respuestas, es decir, cómo responsabilizarse de nuestro medio ambiente, el natural y el social. Si el problema fuera de adaptación, se trataría de diseñar una serie de herramientas y estrategias para “acomodarse”, pero uno no puede “situarse cómodamente” en un mundo variable e inestable. Por eso educar para un futuro sostenible no puede consistir sólo poner el acento en los cono-

² Para el análisis de la exigencia a un medio ambiente sano como un derecho humano de tercera generación véase: Carmen Ferrete, “El Derecho Humano a un Medio Ambiente Sano en el Tratado de la Constitución para Europa”, *Recerca*, Castellón, 2006.

cimientos, sino que es necesario ampliar el horizonte de las exigencias que provienen del mundo profesional y del económico.

A mi juicio, el reto principal de la educación en esta década que se propone ha de entenderse en el sentido de educar a asumir responsabilidades. Pero esta respuesta abre a otros interrogantes, cómo hacerse cargo de la responsabilidad en un mundo donde es mayor el poder de la economía que el de los Estados, donde tienen más autoridad los medios de comunicación que las familias, donde mandan más los mensajes de los futbolistas y cantantes que la de los educadores. ¿Se puede ser responsable nadando a contracorriente? ¿Cómo dar respuesta con unos valores que no son los imperantes en la sociedad, con unos conocimientos que no sirven para alcanzar una vida rica en dinero o en poder? ¿Se puede ser responsable en esta “jungla global”?³

No obstante, sólo aparentemente la educación sigue un camino inverso a los deseos de la sociedad, pues realmente no va en contra de lo que la propia sociedad nos exige de otro modo. Ya que ésta espera de las instituciones educativas que sirvan como motor del desarrollo económico, pero también del social y humanitario. Como no se trata de asumir o no esa responsabilidad, porque la tarea educativa ya la contiene, es necesario analizar su significado. A mi modo de ver son tres los pasos que hay que dar para abordar esta cuestión.

Si ser responsables es dar respuesta a la complejidad, es imprescindible en primer lugar conocer la sociedad del riesgo en que vivimos, pero no es suficiente, pues no estaríamos dando respuestas, es decir, ideas o propuestas de acción.⁴ Como institución al servicio de la sociedad los centros educativos tienen una gran responsabilidad, no sólo porque le corresponde como a toda organización social, sino porque contribuye, junto a otras instancias, al desarrollo de la identidad de los individuos de una sociedad, futuros ciudadanos que tendrán que responsabilizarse individual y colectivamente, hacerse cargo del mundo en que viven y del medio ambiente que les rodea y que tienen el deber de legar en condiciones dignas a las generaciones futuras.

Por eso, en segundo lugar, y antes de reflexionar sobre las herramientas y prácticas educativas conviene saber con qué fines se usan. Desde Platón, la finalidad de la educación es conseguir un determinado tipo de sociedad, un determinado tipo de ciudadanos, en este sentido es necesario saber el horizonte hacia donde caminar. Pero para eso, en mi opinión, no vale cualquier propuesta ambiental, pues algunas impiden el progreso a países en vías de desarrollo, otras promueven actitudes premodernas y otras no incluyen a toda la humanidad presente y futura.

Finalmente, una vez que se han diseñado los nuevos horizontes pedagógicos desde un criterio amplio de sostenibilidad, se estará dispuesto a iniciar la búsqueda de alternativas didácticas y de metodologías diferentes para lograr los fines propuestos.

³ En expresión de Jesús Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004, véase especialmente la parte III “El reto de la jungla global”, pp. 199-245. También interesante al respecto: Domingo García-Marzá, “La responsabilidad ecológica como responsabilidad moral”, *La Laguna. Revista de Filosofía*, La Laguna, 1999, pp. 293-301.

⁴ La “sociedad del riesgo” hace referencia a una denominación del sociólogo Ulrich Beck en: *Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, El Roure, Barcelona, 1998.

2. EDUCAR EN VALORES Y VIRTUDES SOSTENIBLES: UN PROCESO HUMANIZADOR

Educar para el desarrollo sostenible es, en mi opinión, iniciar el aprendizaje para entender la complejidad, es decir, mirar las diferentes perspectivas de una realidad que casi nunca es unilateral, sólo de este modo se puede dar respuesta a la actual crisis ambiental. Para ello, como se ha dicho, es preciso primero conocer la sociedad del riesgo y el mundo natural limitado en el que vivimos. Porque si la ciudadanía no está formada en cuestiones ambientales, no podrá responder correctamente en las decisiones que se tomen con repercusión en el medio ambiente. La información nos tiene que llevar a la conciencia de que éste es un bien escaso y contiene riquezas que lo son de toda la humanidad.

Crear conciencia sostenible es entender que la Naturaleza es algo más que un lugar que nos provee de unos recursos que necesitamos y que no puede convertirse en el basurero de nuestros desperdicios. Es tener conocimiento de los límites del planeta que habitamos —tanto de los recursos naturales como de la capacidad de absorción de los residuos. Estos límites nos obligan a pensar en auto-limitaciones de los individuos y de las sociedades, porque no es sostenible seguir viviendo al ritmo actual que no tiene en cuenta no sólo las generaciones futuras, ni tan siquiera a todos los presentes, ni menos al medio ambiente en su totalidad.

Pero también es imprescindible educar en el fomento de determinadas capacidades que permitan ese desarrollo respetuoso con el medio ambiente. Es decir, sustituir las actitudes que hay detrás de acciones como derrochar, esquilmar, destruir, despilfarrar, contaminar, aniquilar, degradar... que han llevado a la actual situación ambiental. Para fomentar una cultura sostenible es necesario educar en virtudes como autolimitación, moderación, cautela, prudencia y responsabilidad, entre otros. En definitiva, es necesario potenciar una serie de virtudes que permitan y faciliten a nuestra sociedad acercarse a ese horizonte de sostenibilidad.⁵

En segundo lugar, la educación para el desarrollo sostenible debe permitir vivir bien, es decir, ser más eficiente en la producción de bienes, ser más eficaz para conseguir logros, pero también debe posibilitar “ser más humano”, “tener una vida más digna” y ahora “ser más sostenibles”. Promover un desarrollo sostenible, así, obliga a centrarse en la vida real que consiguen los individuos y, especialmente, la de los más desfavorecidos, no sólo en la economía global, sino también en una realidad más concreta como la de los centros educativos.

Educar dignifica, humaniza, permite ser más humanos, por más sociales, por más racionales, por más competentes comunicativamente, etc. Educar es la herramienta más humanizadora que conocemos. Donde humanizar, como afirma Adela Cortina, “significa potenciar a los seres que son valiosos en sí mismos, mientras que deshumanizar significa instrumentalizar a esos mismos seres”.⁶ Por eso educar en los valores y las

⁵ Hay una extensa bibliografía acerca de la posibilidad y necesidad de educar en virtudes cívicas también llamadas virtudes públicas o no relativas. Véase al respecto, Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997; Victoria Camps, *Virtudes públicas*, Austral, Madrid, 1993; Domingo García-Marzá, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral” en *Diálogo filosófico*, nº 62, 2005, pp. 241-256; Martha Nussbaum, “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” en Martha Nussbaum / Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida*, FCE, México, 1996; Agnes Heller, “Ética ciudadana y virtudes cívicas” en A. Heller / F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989. Elsa González Esteban, “Pensar y promover valores globales en la Europa actual” en Sonia Reverter Bañón (ed.), *Valores básicos de la identidad europea*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, pp. 87-115.

⁶ Adela Cortina / Juan Escámez / Esteban Pérez-Delgado, *Un mundo de valores*, Generalitat Valenciana, 1996, p. 21.

virtudes con el fin de lograr un *ethos* sostenible significa crecer en humanidad, porque no se trata de potenciar determinados rasgos humanos o culturales, sino rasgos humanos universalizables: el respeto a los demás, a las otras culturas, a los diferentes y también a los animales no humanos y al resto de la naturaleza.⁷

En tercer lugar, educar para la sostenibilidad implica replantear las herramientas y prácticas pedagógicas. La idea es, pues, profundizar junto a la educación en contenidos ambientales (en el sentido más amplio posible), la educación en valores y virtudes sostenibles. No es el momento para detenerse en el tema de los contenidos, pero sí en el *modo en que deben de enseñarse*. En mi opinión, es necesario que la institución escolar enseñe las diferentes respuestas que las ciencias humanas y naturales dan hoy en día con una metodología interdisciplinaria, pues ofrecer al alumnado conocimientos por separado es no prepararles para un mundo interconectado. La interrelación entre las claves para el desarrollo sostenible (ecología, economía, desarrollo social y moral) debe obligar a la interdisciplinaria de los departamentos, como también de toda la comunidad educativa y de todas las administraciones. No hay modo de acercarse al horizonte de un desarrollo sostenible desde compartimentos estancos, sean del tipo que sean: conocimientos, ámbitos sociales o relaciones interhumanas.

Pero además, si educar es un proceso de humanización será conveniente potenciar lo que de humanos somos: capacidades, autonomía, iguales oportunidades, competencias comunicativas, etc. Para ello hay que crear condiciones concretas —en los ámbitos social, económico, cultural, legal y políticamente— con el fin de motivar proyectos educativos que contribuyan a los valores y las virtudes necesarias para lograr un *ethos* sostenible. Un carácter que permita criticar lo fáctico, que capacite para iniciar opciones alternativas y para responsabilizarse de las opciones que se tomen. No se trata sólo de abrir caminos, sino también de orientar hacia unos caminos determinados, porque no todos son igual de válidos, porque no todos son universalizables, ni garantizan la dignidad de toda la humanidad.

Para conseguir las metas sostenibles son imprescindibles el diálogo y el consenso entre todos los sectores de la sociedad. Y eso requiere desarrollar capacidades comunicativas, capacidades generadoras de otras capacidades como la de relacionarse de una forma autónoma, la propiamente participativa, la crítica, etc. Por ello, enseñar a asumir responsabilidades es educar también en una actitud dialogante, empoderar y desarrollar las competencias dialógicas, con el fin de dotar al alumnado de estrategias y habilidades necesarias para la participación en las cuestiones públicas.

El diálogo tiene que tomar un papel protagonista, un diálogo entre humanos, culturas, naciones y generaciones para dirimir lo que sea el horizonte de sostenibilidad y las estrategias para alcanzar este ideal. Por eso, fomentar una actitud dialógica y participativa es central para que cada persona, cada institución cada actividad y conocimiento humano pueda “hacerse cargo” de responder a esta cuestión que es de toda la Humanidad.

En los tres apartados sobre contenidos, fines y metodología mencionados se ha insistido en la importancia de educar en valores y virtudes sostenibles.

Ahora es el momento de añadir otras virtudes, mal llamadas femeninas y otros valores tradicionalmente vinculados al ámbito familiar o privado. La idea es incor-

⁷ Cf. Adela Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996; Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997; Carlos Thiebaut, “¿Qué no es educar en valores? El caso de la responsabilidad” en G. Hoyos / M. Martínez (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004, p. 99.

porar también la educación afectiva, además de la cognoscitiva, pues como advierte Carol Gilligan, el desarrollo moral postconvencional, si es que pretende ser universalista, debe incluir también valores de cuidado. Para esta autora en el desarrollo de la conciencia moral deben tomarse en consideración otros aspectos que se descubren cuando además de “mirar” las capacidades cognitivas, se observan también las conativas o afectivas. Su tesis demuestra que la madurez moral contiene junto a la justicia, componentes como la empatía y la compasión.⁸

A su juicio, el lenguaje de la justicia no siempre ejemplifica el modelo del crecimiento moral, porque puede ser insensible a las circunstancias, a los débiles, a los seres no humanos, etc. Su estudio difiere del de Kohlberg porque incorpora en su investigación la variable sexo.⁹ Y descubre que mientras los varones tienen más facilidad en razonar moralmente atendiendo a principios y normas morales de justicia y derechos, las mujeres tienden a razonar de un modo contextual, tomando en consideración los detalles, las relaciones personales. Desde el punto de vista de Kohlberg la mitad de la humanidad está incapacitada para alcanzar el último nivel del desarrollo del juicio moral, porque se pierde en detalles “poco decisivos” para las cuestiones de justicia, quedándose con ello en el nivel 3 o nivel del cuidado. El que las mujeres tengan experiencias diferentes de la realidad moral, no puede llevar a identificar un problema en el desarrollo moral de la mujer.¹⁰

En este sentido, se puede concluir que las éticas de la justicia no llegan a ser totalmente universalistas si no incorporan el punto de vista de las mujeres. El error proviene de considerar que la moral consiste sólo en racionalidad y, por tanto, en estudiar exclusivamente la parte del razonamiento lógico, de elección racional. Gilligan propone que se considere en las investigaciones del desarrollo moral también la parte emocional, la preocupación y responsabilidad por los demás. Desde este reformulado estudio del desarrollo moral se advierte que el nivel postconvencional también se incluye la responsabilidad del cuidado al Yo y a los Otros. Porque el mandamiento de no causar daño sostiene el ideal de cuidado y atención, mientras enfoca la realidad de la elección.¹¹

Tampoco se trata de mantener separadas el cuidado como virtud propia de las mujeres, de la justicia propia de los varones. Porque mantener la separación es seguir legitimando el discurso de la separación entre mujeres y varones, entre vida pública

⁸ C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1994, p. 120.

⁹ Kohlberg se ocupó del tema de la justicia centrándose en el desarrollo de la conciencia moral individual. Su tesis es que para la construcción y crecimiento de la conciencia moral es fundamental la forma del razonamiento y el modo de juzgar sobre cuestiones morales. Inicia así una investigación acerca de cómo las personas evolucionamos en la formulación de nuestros juicios sobre lo que es correcto o justo; y descubre que las normas y principios morales surgen no tanto de una interiorización de reglas, sino de las experiencias de interacción con otros seres humanos. La investigación da como resultado seis estadios en la evolución moral de la persona divididos en tres niveles: preconvencional (punto de vista individual en el entendimiento moral), convencional (punto de vista social) y postconvencional (punto de vista universal) definidos por el modo de razonamiento utilizado. L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, p. 207. Estos procesos cognitivos son el modelo que toma Habermas en su teoría de la evolución social. Así las sociedades occidentales democráticas se encontrarían en el tercer nivel o postconvencional. Cf. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985. J. Habermas, *La teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

¹⁰ No sólo es el caso de Kohlberg, ocurre también en otros teóricos de la psicología como Piaget —en el que Kohlberg fundamentaba su pensamiento— o el caso de Erikson. J. Piaget, *El criterio moral del niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984; E. Erikson, *Ética y psicoanálisis*, Hormé, Buenos Aires, 1967; C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 14.

¹¹ Cf. C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 159.

y vida privada. De lo que se trata es de complementarlas, tratando de ver la justicia desde el punto de vista del cuidado porque de lo contrario se elimina la posibilidad que las cuestiones de vida buena puedan guiarse por orientaciones normativas universalizables.¹²

La compasión, la vulnerabilidad, el cuidado de lo que nos rodea y los que nos rodean no son sólo ingredientes indispensables para afrontar la responsabilidad ambiental y social, sino también son imprescindibles para que la construcción de la identidad de los estudiantes sea completa e integral. Los humanos son seres racionales, pero también seres concretos y corporales, que tienen necesidades, emociones y deseos, y que son vulnerables. Por ello es importante enseñar a ser sensibles ante la injusticia, a ponerse en el lugar del otro, a transmitir la necesidad de reaccionar.

Y desde esa vulnerabilidad se ha de reconstruir nuestra responsabilidad para con el entorno natural, los animales no racionales y el resto de los humanos presentes y futuros. No se puede separar la justicia y el cuidado, los derechos y la responsabilidad, porque como afirma Seyla Benhabib: “en términos ontogenéticos ni la justicia ni el cuidado poseen primacía alguna, y ninguno debe solaparse con el espacio de pertinencia de la moral.”¹³ Tampoco en el espacio educativo.

También es conveniente rescatar la tesis principal del ecofeminismo que insiste en que la sostenibilidad es una cuestión que también requiere una crítica feminista porque el problema ambiental va necesariamente ligado al problema de género. Junto a la crítica al paradigma del desarrollo como causa de problemas sociales y ambientales, esta corriente de pensamiento insiste en que el mal desarrollo intensifica la desigualdad entre hombres y mujeres, porque la crisis ecológica hace más pobres a las más pobres, las mujeres.¹⁴

Y si como muestra este pensamiento la dominación de la naturaleza es semejante a la dominación de la mujer no se puede pensar la estrategia de supervivencia separada de la estrategia de emancipación, y eso significa transformar las instituciones educativas para que la realidad, la no participación en las grandes decisiones ambientales de las mujeres, se adecue progresivamente a la idealidad del principio de responsabilidad.

Por eso, si obviamos la reflexión de género no será posible alcanzar el horizonte de sostenibilidad. Y en este sentido, la propuesta de que junto al desarrollo de una ética de la justicia, de los derechos humanos y de la responsabilidad, sería necesario

¹² S. Benhabib, “Una revisión del debate sobre las mujeres” en *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política*, Madrid, CSIC, nº 6, 1992, p. 40.

¹³ Seyla Benhabib, “Una revisión del debate sobre las mujeres”, en *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política*, Madrid, CSIC, nº 6, 1992 (número monográfico dedicado a Ética y Feminismo), pp. 37-63, p. 49.

¹⁴ El *ecofeminismo* no es una simple unión entre ecologismo y feminismo como podría pensarse por su denominación, sino más bien una rama del feminismo que aporta su metodología y presupuestos al tema ambiental que se ve, de este modo, reformulado de raíz. Se trata de un enfoque que analiza los temas que interesan a la ecología desde una mirada femenina, con el objetivo de buscar un marco más amplio que incluya a temas y a personas que permanecen invisibles en todos los planteamientos ambientales. Su tesis principal es que la explotación y dominación de las mujeres corre paralela a la pobreza del Tercer Mundo y a la destrucción de la Naturaleza. Entre sus representantes más destacadas señalar: Barbara Holland-Cunz, Mary Daly, Vandana Shiva, Marie Mies, entre otras. Para ampliar: Barbara Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid, 1996. Karen Warren (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003. M^a José Guerra Palmero, “Ecofeminismos: la sostenibilidad de la vida humana como problema”, en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, pp. 227-235. Alicia Puleo, “Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de “naturaleza” y “ser humano””, en Celia Amorós, (ed.) *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 165-190. Carmen Ferrete, “Los ecofeminismos: la introducción de la categoría de género en la ética ecológica” en XIII Congreso Valenciano de Filosofía, Universitat de València.

potenciar una ética del cuidado, para el desarrollo de sentimientos de empatía y de compasión.¹⁵

La cuestión, a continuación, consistiría en analizar cómo conjugar esta propuesta de cambio con la realidad del aula. En mi opinión, es posible si se renuncia a modelos tradicionales de aprendizaje y se apuesta por una teoría constructivista del aprendizaje con una perspectiva crítica del conocimiento, junto a lo que más arriba se ha explicitado como un desarrollo moral postconvencional que conjuga la postura de Kohlberg y Carol Gilligan.

Una metodología constructivista que parte de la experiencia personal del alumnado; que trabaja en las capacidades de todos y todas; que analiza no sólo sus conocimientos sino también sus sentimientos; y trata de que se descubra y se construya en un proceso de indagación autónoma. Un proceso de aprendizaje que se realiza en grupo de un modo dialógico y que responde ante las exigencias de nuestra sociedad compleja y globalizada con un modelo de currículo abierto y flexible. Porque no cabe la educación moral sin desarrollo cognitivo y afectivo en un clima de respeto, de cuidado, de diálogo.

A nivel de centro educativo, no es suficiente que la educación para la sostenibilidad, ahora inevitablemente normativa, sea un tema transversal, ni tan siquiera que se incorpore como contenido indispensable dentro de todas las áreas curriculares, sino que tiene que inundar el espíritu, la filosofía del centro y la práctica diaria en el aula.¹⁶ Esta tarea que debe ser de todos, no sólo del profesorado, es una labor corresponsable. Lo que significa que también son imprescindibles cambios en otros ámbitos como el económico, el político, las relaciones internacionales, etc. Pero estas modificaciones caerían en saco roto, si previa y conjuntamente no se dieran en el ámbito educativo.

Desde esta propuesta, una respuesta completa y eficaz en una sociedad compleja y globalizada requiere como instrumento el diálogo y como fundamento una apuesta por un ser humano completo educado en capacidades cognoscitivas y en las emocionales. Un ciudadano que ha construido su identidad desde valores democráticos y dentro del marco de los derechos humanos.

En resumen, para que la propuesta de década de la educación para el desarrollo sostenible pueda hacerse realidad, pues no es suficiente que quede como propuesta ideal, en estas páginas se ha planteado la necesidad de revisar desde la reflexión ética los valores sostenibles. Valores que no son nuevos, que pueden ser universalizables y que definen la sostenibilidad como una categoría moral, un concepto normativo que señala el lugar hacia donde caminar.

El artículo también recupera desde la tradición aristotélica la necesidad de educar en las virtudes. Pues junto a valores que pueden actuar a modo de brújulas que sirvan para guiar el camino, es conveniente fomentar una serie de cualidades, de virtudes que motiven la actuación sostenible por muy lejana e inalcanzable que pueda parecer la

¹⁵ Cf. Carol Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1985, p. 120. Para un análisis de cómo el limitado papel de la agencia activa de las mujeres afecta a la vida de todas las personas véase Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, especialmente capítulo 8, pp. 233-249. También al respecto, Jodi L. Jacobson, *Discriminación de género. Un obstáculo para un desarrollo sostenible*, Bakeaz, Bilbao, 1994.

¹⁶ Especialmente interesante que la propuesta sea el eje o uno de los ejes de un proyecto educativo de centro. Al respecto véase: Carmen Ferrete, "Educar en calidad de vida. Una propuesta teórica para los proyectos educativos de centro", *Recerca*, Castellón, 2003.

propuesta. La responsabilidad, el cuidado, la compasión, la empatía, una vida participativa y una actitud dialógica son requisitos para educar en la sostenibilidad.

Y finalmente insiste en la necesidad de integrar la perspectiva de género en el marco teórico del desarrollo sostenible. Porque el problema ambiental, por tanto el desarrollo sostenible, requiere también de una reflexión de género, sin la cual no será posible alcanzar el horizonte de sostenibilidad.

Aún podría quedar una duda, para qué iniciar un viaje con una meta tan incierta. Pero como diría Adela Cortina, si es necesario, es posible y si es posible tenemos el deber de realizar el camino hacia ese horizonte de justicia diseñado racionalmente y que ha incorporado el respeto ambiental.

LA VISIÓN DE LA EUGENESIA DESDE LA DIGNIDAD EN LA DIVERSIDAD FUNCIONAL¹

Javier Romañach Cabrero²

Soledad Arneu Ripollés³

Foro de Vida Independiente

Abstract: Eugenics seems to be a distant concept related to societies that do not respect Human Rights as the German Nazi society back in the 1930s.

This article provides a brief description of this concept and an analysis from the functional diversity (disability) point of view. From this perspective, eugenics is not as distant as it seems, and furthermore, some modern currents on bioethics and philosophy accept it as natural, specially when applied to functionally diverse people (people with disabilities).

The loss of functional diverse people's life value as a consequence of the discrimination and social disadvantage in which they live everyday, has generated a secular way of thinking in which, explicitly or by default, in the name of individual freedom and scientific progress, society gets dangerously close to eugenics.

In this article human dignity and human rights of functionally diverse people are the bases for analysis providing a new evaluation meta-filter that should be understood as a new secular approach on the subject.

Keywords: eugenics, bioethics, funcional diversity, disability, Human Rights, dignity.

Resumen: La eugenesia nos parece un concepto muy lejano ligado a las sociedades poco respetuosas con los derechos de los individuos y las individuos, especialmente la sociedad nazi alemana de los años 30 del siglo pasado.

En este artículo se intentará hacer un breve repaso de este concepto y analizarlo desde la **perspectiva de la dignidad en la diversidad funcional** (discapacidad). Desde esta novedosa perspectiva, la eugenesia no está tan lejana como parece ser, y, de hecho, algunas de las corrientes bioéticas y filosóficas contemporáneas, la aceptan como natural, especialmente si se habla de su aplicación a individuos e individuos con diversidad funcional.

La **merma del valor de la vida de las personas con diversidad funcional**, derivada de la **discriminación y la desventaja social** con la que viven todos los días, ha generado en el pensamiento, especialmente en el laico, una visión que, de manera sutil o explícita, se aproxima vertiginosamente a la eugenesia disfrazándola de **avance científico y libertad individual**.

Este artículo parte en su análisis de la perspectiva basada en la **dignidad y los derechos humanos** de las personas con diversidad funcional (es un nuevo "meta-lenguaje"), y debe entenderse como una nueva aproximación de las fuentes laicas de las que manan los elementos en que se basa.

Palabras clave: eugenesia, bioética, diversidad funcional, discapacidad, derechos humanos, dignidad.

¹ Diversidad funcional es un término acuñado por el Foro de Vida Independiente para designar lo que habitualmente se conoce como "discapacidad". Este término pretende eliminar la negatividad en la definición del colectivo, y reforzar su esencia de diversidad. Este cambio terminológico se analiza más adelante en este documento.

Esta Ponencia ha sido presentada en el **XVI Congreso Valencian de Filosofia**, organizado por la Societat de Filosofia del País Valencià (Valencia, 6-8 de abril 2006).

² Experto en Bioética bajo la óptica de la diversidad funcional. Profesor del módulo "Bioética e persone diversamente abile" en el Master de Bioética de la Università di Camerino. 14 de enero de 2005. Ancona. Italia. Miembro y fundador del Foro de Vida Independiente.

³ Experta en Violencia de Género y Vida Independiente bajo la óptica de la diversidad funcional. Investigadora del Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED). Miembro del Foro de Vida Independiente.

I. INTRODUCCIÓN

CADA vez más pertenece al debate social el hecho ineludible de que la ciencia de las llamadas biotecnologías⁴ requiere de una especie de “filtro” *evaluador de carácter ético* (y, ya no religioso), puesto que, a día de hoy, la ciencia, dejando ya muy atrás la idea de su *supuesta neutralidad valorativa*,⁵ necesita del apoyo incuestionable de la Filosofía Moral o Ética, así como de la Filosofía Política, a fin de no perder *el horizonte normativo* que la conduzca hacia el mayor desarrollo posible *sin “traspasar sus propios límites”*, o, en palabras de Herrera Guevara (2003), para que el “progreso científico” vaya acorde con el “progreso moral”.

Hasta este punto todo parece formar parte del sentido común, con lo cual, todas y todos, dentro del todavía insuficiente debate público, podemos llegar a una simple conclusión, y es que “la ciencia” no tiene “licencia *ilimitada*” para “*hacer lo que le venga en gana*”. Por ello, y a partir de aquí, es cuando la filosofía, moral y política, empieza su cometido ya que, si la ciencia pretende *ir por el buen camino*, y, tal y como ya hemos apuntado, no puede (o, mejor aún, desde un enfoque ético, “no debe”) “traspasar sus propios límites”, *deberá* tener presente en sus prácticas que su *hacer* principal consiste en *estar al servicio del ser humano*, preservando su *dignidad inviolable*, así como su calidad de vida, tanto para quienes estamos ahora, como para las generaciones futuras.⁶

De ahí que, dentro del espacio académico, se haya considerado pertinente la creación de una nueva disciplina, la **Bioética**, que se encargará de desarrollar el rol de “filtro evaluador”. Según el *Diccionario de Filosofía* (Cortés Morató y Martínez Riu, 1996), la voz “bioética” dice:

Bioética

(Del griego *bios*, vida, y *êthiké*, ética) Término reciente de origen anglosajón, que se aplica a aquella parte de la ética, cuyo objeto es el estudio de los problemas morales que surgen en la actividad médica, en las investigaciones biológicas y en las ciencias de la vida en general. Hay una doble orientación en el modo de entender el objeto de la bioética. [...]. Las razones, o factores, del desarrollo de esta disciplina, de la que ya existen cátedras en diversas Facultades universitarias de todo el mundo, son, por un lado, los avances científico-técnicos producidos en los últimos años en la biología y la medicina (en ingeniería genética, técnicas de reproducción asistida, trasplante

⁴ Tal y como nos recuerda Enrique Iañez Pareja, del Instituto de Biotecnología de la Universidad de Granada, la *biotecnología*, en un sentido amplio, se puede definir como «... la aplicación de organismos, componentes o sistemas biológicos para la obtención de bienes y servicios». Como biotecnologías tenemos a: la microbiología, la bioquímica, la genética, la biología celular, la química, la ingeniería (bio)química, la ingeniería mecánica, la ciencia y tecnología de alimentos, la electrónica e informática. Esta información se encuentra disponible en: <http://www.ugr.es/~eianez/Biotecnologia/introbiotec.htm>

⁵ Tal y como comenta Herrera Guevara (2003:470 y ss.): «Para un científico la ética no sólo debería interesarle como herramienta que le facilita la toma de decisiones en su vida privada, sino que debería ser (y ya lo es para una parte del mundo de la ciencia) una herramienta sin la cual es impensable tomar decisiones sobre el camino que debe seguir una investigación.»

Esto es así desde que muchos científicos abandonaron la actitud *cientificista* caracterizada por el postulado de la neutralidad valorativa de la ciencia. Según este postulado las cuestiones éticas serían meramente subjetivas, irracionales e inargumentables, mientras que la ciencia permanecería en el dominio de la racionalidad, la objetividad y la comunicabilidad, y por ello se recomendaría a los científicos no tratar consideraciones éticas y concentrarse en un estudio neutral de los hechos.»

⁶ Es interesante, y duro, el debate que se abre constantemente en torno a si es legítimo “practicar” con los seres humanos del presente para proporcionar “mayor bienestar (biológico-social)” a aquellos seres humanos del futuro.

de órganos, diversos avances en procedimientos aplicables a técnicas de eutanasia y **eugenesia**), y por el otro lado, el creciente carácter plural y no confesional de la sociedad. Surge, así, la necesidad de una teoría ética racional que pueda fundamentar y justificar los juicios morales que han de emitirse en la sociedad actual, caracterizada por el pluralismo ideológico y la secularidad [...].

La temática general de la bioética puede enunciarse con preguntas como las siguientes: ¿Qué es preferible, salvar la vida o disfrutarla? ¿Todo lo que técnicamente puede hacerse, puede o debe éticamente hacerse? (M. Vidal) La temática concreta abarca cuestiones como: **aborto, eutanasia, dejar morir a recién nacidos deficientes, experimentación fetal, inseminación artificial y fecundación in vitro, experimentación e investigación sobre humanos, manipulación genética, trasplante de órganos, relaciones entre médico y enfermo, derecho a la asistencia sanitaria**, etc.

La autora y autor de este artículo analizaremos en este trabajo una de estas cuestiones de la Bioética, la eugenesia, con un, podríamos decir, “meta-filtro evaluador” específico: el de la *visión desde la dignidad en la diversidad funcional* (discapacidad).

Definimos este “filtro evaluador” específico precisamente como “meta-filtro” (es decir, como un “meta-lenguaje”), porque ya no se trata simplemente de *analizar* y *evaluar* los avances científico-técnicos en sí mismos en el campo de la eugenesia, sino que, más bien, lo que pretende analizar y evaluar esta nueva *visión desde la dignidad en la diversidad funcional* es el entramado de discriminación que subyace en el interior de las propias argumentaciones bioéticas que giran en torno a las prácticas eugenésicas, y que hace que se digan expresiones como las mencionadas anteriormente: «dejar morir a recién nacidos deficientes».

Las prácticas eugenésicas, como veremos, tienen muy poco de “neutrales” y, por tanto, sirven una vez más para discriminar directamente a colectivos humanos determinados (especialmente, a aquellas personas que se consideran “enfermas” y/o “deficientes”).

Desmenucemos, pues, todo ello sin titubear, pero pasemos antes a conocer el porqué del uso de la nueva terminología “diversidad funcional”, en substitución de lo que habitualmente se conoce como “discapacidad”.

- “*Diversidad funcional*”: no sólo una cuestión terminológica (superando paradigmas)

Hablar hoy en día de la “discapacidad” supone necesariamente aproximarnos a las dos Clasificaciones Internacionales de la Organización Mundial de la Salud (OMS): la *Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías*⁷ (CIDDDM; 1980) y la *Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud*⁸ (CIF; 2001), que sirven como marco teórico-descriptivo de qué es la “discapacidad” y cómo se delimita tanto para el ámbito médico como para el ámbito social.

Ahora bien, y aún así, la autora y autor de este trabajo no vamos a extendernos en estas clasificaciones que, a fin de cuentas, ambas tienen un denominador común: ambas, nos explican cómo aplicar el ámbito médico (modelo médico) al ámbito social

⁷ OMS (1997): *Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías*. Manual de clasificación de las consecuencias de la enfermedad, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (IMSERSO).

⁸ OMS (2001): *Clasificación Internacional del funcionamiento, de la discapacidad y de la salud*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Instituto de Migraciones y Servicios Sociales (IMSERSO).

(modelo social) y, con ello, lo que se consigue es “medicalizar” la realidad de las mujeres y hombres con diversidad funcional en todas las facetas de sus vidas.

La autora y autor, desde *la visión de la dignidad en la diversidad funcional*, y cada uno/a de nosotros/as teniendo su respectiva diversidad funcional física, usaremos a lo largo del artículo la nueva terminología conceptual de «*diversidad funcional*» que propone el Foro de Vida Independiente⁹ (FVI) para referirse a lo que tradicionalmente se ha estado denominando como “discapacidad”, en un esfuerzo teórico-conceptual¹⁰ por romper y superar con el lenguaje tradicional, opresor y discriminatorio, así como sexista, procedente de la perspectiva médica (con su aplicación social en políticas asistenciales y gratificables), tal como: “*discapacitadOS físicOS, sensoriales (ciegOS y sordOS)*”, y *psíquicOS (discapacitadOS intelectuales y/o enfermOS mentales)*; “*minusválidOS*”; “*tullidOS*”; “*cojOS*”; “*subnormales*”; “*locOS*”; y un largo etc. Por tanto, pues, resultado directo de esta medicalización de las vidas de este grupo de personas es el hecho de que sufrimos lo que podríamos definir como un “*proceso de homogenización*”, en tanto en cuanto, históricamente y, siempre desde la perspectiva médica, se nos ha reducido con exclusividad a nuestras “*meras deficiencias*” (de ahí que sea un lenguaje “no neutral” y “sí partidista” en cuanto que son “*conceptos*”¹¹ cargados de prejuicios” que atentan directamente contra la integridad moral y física de la persona que tiene la diversidad funcional).

Por todo ello, entendemos que la nueva denominación de “diversidad funcional” que proponemos es el primer paso hacia dicha **nueva perspectiva de las personas con diversidad funcional, desde la dignidad y los derechos humanos**, y nada tiene que ver ya con la visión tradicional médico-rehabilitadora.

⁹ El “Foro de Vida Independiente” es una comunidad virtual –que nace a mediados de 2001– y que se constituye como un espacio reivindicativo y de debate a favor de los derechos humanos de las mujeres y hombres con todo tipo de diversidad funcional de España. Se encuentra en <http://es.groups.yahoo.com/group/vidaindependiente/>. Esta filosofía se basa en la del Movimiento de Vida Independiente que empezó en los EEUU a finales de los años sesenta.

¹⁰ A grandes rasgos, podemos afirmar que existen “dos maneras de entender, y de concebir” la diversidad funcional: son los dos **paradigmas de la diversidad funcional**. En primer lugar, hablaríamos de ese esfuerzo teórico-conceptual, al que nos hemos referido, que se denomina *Modelo Médico-rehabilitador de la “discapacidad”* (enfoque tradicional e histórico, donde se concibe la “discapacidad” como “enfermedad” y, por tanto, la persona que tiene esta característica, “la padece”/“la sufre”. Es, lo que distintos teóricos han denominado como “*Teoría de la tragedia personal*”).

Por otro lado, y en segundo lugar, hablaríamos del *Modelo Social de la diversidad funcional*, que basa sus fundamentos en lo que se ha llamado *Movimiento de Vida Independiente* (enfoque innovador, y elaborado por las propias personas con diversidad funcional que luchan constantemente, no “por curarse”, sino, más bien, por reivindicar el derecho elemental a vivir sus diferencias y diversidades con naturalidad, desde espacios socio-políticos y económicos mucho más comprensivos y tolerantes con “las diferencias”. Es, lo que distintos teóricos han denominado como “*Teoría de la (opresión) social de la diversidad funcional*”).

¹¹ Como ejemplo cabría citar, por una parte, como contraste la Ley 13/1982, de 7 de abril, de *Integración Social de los Minusválidos* (BOE núm. 103, de 30 de abril de 1982) (LISMI), que ha contribuido directamente a nuestro reconocimiento jurídico (legislativo-formal) llamándonos “minusválidos” (es decir, “menos-válidOS”); mientras que, por otro lado, igualmente desde el propio *movimiento asociativo tradicional de la discapacidad*, sigue manteniendo “nomenclaturas llenas de prejuicios” que en nada favorecen la imagen social de aquellas personas que tenemos diversidad funcional, así como no propician el cambio social y conceptual necesario para mejorar las condiciones socio-políticas ni económicas de este grupo de personas.

Estos “conceptos” están “cargados de prejuicios”, tanto por “las concepciones que desarrolla el Modelo Médico de la Discapacidad”, así como por la cultura machista en la que nos encontramos todavía hoy. Tan sólo hay que fijarse un poco (por ejemplo, en las mismas nomenclaturas que encabezan los nombres de las Asociaciones de discapacidad), para darse cuenta de que, curiosamente, tal y como se pone de manifiesto en otro artículo, de enero de 2005, que: «...siguiendo el punto de vista machista general, ha utilizado como genérico el plural masculino “discapacitad-OS” para nombrar a hombres y mujeres con discapacidad» (Arnau Ripollés, 2005).

“Diversidad funcional” es, por tanto, *una nueva manera de entender qué es esta realidad*, superando y rompiendo definitivamente con nomenclaturas que oprimen y marginan y, sobre todo, porque ya no son “concepciones externas”; sino que, por el contrario, el término de diversidad funcional es un claro ejemplo de la necesidad que existe por parte de las propias personas que tienen y viven cotidianamente con esta especificidad humana de, finalmente, **nombrarnos a nosotros y nosotras mismos/las** (*auto-nombrarnos*).

Así, con el término “diversidad” se pretende hacer hincapié en el hecho positivo e incuestionable de que todo ser humano es diverso y diversa; y, “funcional” para recalcar que la diversidad principal de determinadas personas reside en sus funciones (“andamos” con nuestras sillas de ruedas; “oímos” con el lenguaje de signos; “vemos” con la ayuda de los demás sentidos; “entendemos la realidad” de maneras diferentes...). Esto es, *funcionamos de manera diversa y distinta con la ayuda de diferentes recursos* (*humanos: Asistencia Personal, Intérprete de Lengua de Signos...; tecnológicos: silla de ruedas, lector de pantalla para Internet...*). Pero, no por ello, somos personas “menos” válidas o con menor capacidad (“dis-”...), ni “tenemos necesidad de menos derechos humanos” que el resto de ciudadanos y ciudadanas.¹²

Sin embargo, la autora y autor, siguiendo en esa línea de romper con todo aquello que encorseta artificialmente a este grupo de personas, apostará por dar un paso más allá y, abandonar, finalmente, la dicotomía “capacidad-in/discapacidad” que perdura en ambos modelos médico y social sobre la diversidad funcional, para traspasar a un nuevo modelo: el de la **dignidad en la diversidad funcional**.

• *¿Por qué este análisis?*

Una vez tenemos ya garantizada *una nueva forma de nombrar la “diversidad funcional”*, como primer punto de partida, pasemos ya sin más preámbulo a conocer con mayor detenimiento *el entramado bioético que sustenta el pensamiento sobre la eugenesia, y si dicho “entramado” tiene una correlación directa con la visión desde la dignidad de la diversidad funcional, o por el contrario, igualmente, necesitan las propias argumentaciones bioéticas de unas “meta-reflexiones” filosóficas, pero externas a la ortodoxia del discurso oficial bioético, para esclarecer todo lo que ello conlleva detrás en lo que se refiere al nacimiento, o no, de las personas con diversidad funcional*.

Como muy bien comenta Victoria Camps (2002:56), en relación a la cuestión a tratar: eugenesia, «*Dominar el nacimiento y la muerte, ahí está el mal. Porque es jugar a ser Dios, empeñarse en saber y hacer más allá de lo permitido y en hacerse cargo de los entresijos más escondidos de la naturaleza*». Si, realmente, es ahí donde puede “estar el mal”, leer algunos de los retazos del pensamiento escrito humano, dan mucho que pensar sobre si no nos estamos pasando la vida “jugando a ser Dios” constantemente.

Frases como las siguientes, tanto del pasado como de nuestro presente, son un claro ejemplo de que, más que jugar a “ser Dios”, somos en realidad unos “dioscillos”

¹² Las personas con diversidad funcional tenemos reconocidos formalmente los mismos derechos humanos que la demás ciudadanía, pero, a diferencia de ella, nosotras y nosotros no la podemos ejercer en los mismos términos.

un tanto perversos y macabros en tanto en cuanto, en nuestra calidad de “hacedores”, *damos vida, y muerte*, a aquellos seres humanos que consideramos *diferentes*, entendida la diferencia como inferioridad.

Veamos un conjunto de estas frases escritas (Romañach Cabrero, 2003):

“En cuanto a la exposición o crianza de los hijos, debe ordenarse que no se críe a ninguno defectuoso.” Aristóteles.

“No parece muy sensato aumentar el consumo futuro de recursos limitados permitiendo que aumente el número de niños con deficiencias.” Peter Singer.

“Pronto será un pecado que los padres tengan hijos que lleven la pesada carga de la enfermedad genética.” Bob Edwards.

“La sociedad podría ser mejor si evita el nacimiento de las personas ciegas y las que tengan una grave discapacidad.” Dan. W. Brock.

Como se puede observar, desde el pensamiento de la Grecia clásica del siglo IV antes de Cristo, hasta el pensamiento contemporáneo de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, ha habido poco cambio. Aristóteles y muchos filósofos contemporáneos promotores del utilitarismo entienden que sería mejor que no nacieran niños/as con diversidad funcional. Pero, ¿por qué este pensamiento es tan recurrente en la historia?

Es obvio que nacer y vivir en el mundo teniendo una diversidad funcional ha significado siempre tener y vivir una desventaja social. Por ello, para afrontar este problema, se practican, de manera habitual, dos posibles vías de solución:

- La primera es la eliminación de este tipo de diversidad,¹³ de manera que al no existir personas de este tipo, desaparece la desventaja social (es el punto de vista más extremo de la perspectiva médico-rehabilitadora: en caso de que, “nazca”, habrá que *procurar rehabilitarle para aproximarle a la normalidad; pero, si se puede evitar que nazca, mejor aún*).
- La segunda es la eliminación de la desventaja social,¹⁴ de manera que cualquier persona con cualquier tipo de diversidad funcional de cualquier edad pueda desarrollar su vida sin ser discriminada y en igualdad de oportunidades que el resto de la sociedad, teniendo los mecanismos necesarios para ello (perspectiva social o de vida independiente).

La solución más aceptada comúnmente a lo largo de la historia, así como en la actualidad, sigue siendo la primera: ¡la eliminación de la diversidad! (Y, de ahí que, prácticas eugenésicas como el aborto, la esterilización o el infanticidio, sean mundialmente conocidas y practicadas). Pero, la diversidad no sólo se elimina “no” *dejando nacer a una persona que es diferente*, matando fetos o embriones; sino que, tal y como apunta igualmente, Enrique Iañez Pareja (1998), autores como John Harris o Peter Singer defienden que también se puede quitar la vida a recién nacidos/as (Harris, habla directamente de que es injusto traer al mundo a una persona de estas características, a quien define como “pre-personas”, por lo que es moral negarles la existencia. Singer, propone un período de 28 días después del nacimiento antes de aceptar que un/a bebé tenga derecho a la vida).

¹³ Un claro ejemplo de ello es el **aborto eugenésico** (nos remitimos al apartado dedicado a esta tipología de aborto del texto).

¹⁴ Esta postura es la que defienden el Modelo Social de la Diversidad Funcional, y la filosofía del Movimiento de Vida Independiente (ver nota 4).

Está ampliamente extendida en nuestras sociedades avanzadas la idea de que traer al mundo una persona con diversidad funcional es un error, ya que acarreará sufrimientos a la familia, y además la propia persona “sufrirá” la vida, en vez de “vivirla”, en línea con los postulados de Harris. Sin embargo, desde el colectivo de personas con diversidad funcional, especialmente aquellas que basan su pensamiento en la filosofía de vida independiente o en el modelo social, se considera que la solución hay que aportarla desde la segunda vía, con el fin de aportar elementos que permitan una verdadera y equilibrada libertad de elección a aquellos hombres y mujeres que se encuentren ante la encrucijada del futuro nacimiento de un niño o niña con diversidad funcional. Desde esta visión se entiende que así se conseguirá ser consecuente con los principios que inspiran la Declaración de los Derechos Humanos, se construirá **una sociedad en la que todos los seres humanos y en la que cada individuo e individuo se acepte a sí mismo/a, así como que se acepten mutuamente**, sin importar la diversidad que tenga o pueda llegar a adquirir.

II. LA EUGENESIA COMO DISCRIMINACIÓN DE LA DIVERSIDAD FUNCIONAL

Pasemos ahora a describir cómo la eugenesia puede convertirse en un instrumento claro de eliminación y discriminación contra las mujeres y hombres con diversidad funcional.

- *¿Qué es la eugenesia?*

Siguiendo con las definiciones que nos aporta el *Diccionario de Filosofía* (Cortés Morató y Martínez Riu, 1996), la voz “eugenesia” dice:

Eugenesia / eugenismo

Por eugenesia se entiende cualquier procedimiento destinado al control genético-hereditario de una especie. El eugenismo es la corriente ideológica que propugna la eugenesia para mejorar la especie humana.

En el caso de la especie humana la eugenesia trata de controlar tanto las características humanas físicas como las mentales, en la medida en que al ser hereditarias puede tenerse un control sobre ellas.

Y, si continuamos avanzando en la explicación que nos ofrecen dichos autores sobre este concepto, observamos que, tanto en el pasado como en el presente, se mantiene la misma clasificación: la eugenesia se puede concebir como “negativa” o “positiva”.

En la eugenesia tradicional se distinguía entre «eugenesia negativa», consistente en impedir la reproducción de individuos con características indeseables, y la «positiva», consistente en estimular la reproducción entre aquellos que tienen características consideradas positivas. [...].

Ya desde antiguo se hallan ideas y medidas de tipo eugenésico, tanto de signo negativo (como la eliminación de los niños débiles en Esparta), como positivo (el emparejamiento de individuos bien dotados que se recomienda en la República de Platón). [...].

Con los desarrollos de la moderna genética molecular y con el desciframiento de partes importantes del genoma humano, aparece la posibilidad de un control eugenésico nuevo basado en la manipulación genética directa. También en este caso puede hablarse de una eugenesia negativa (eliminación de genes dañinos o no deseables), y de una eugenesia positiva (fomento del desarrollo de determinados genes que pueden ser seleccionados o implantados), sin necesidad de establecer legislaciones relativas al apareamiento humano.

Victoria Camps, en su artículo titulado «¿Qué hay de malo en la eugenesia?» (2002), nos invita a una bonita reflexión filosófica mediante la cual nos explica que los límites de la libertad en el avance biotecnológico no son más que la responsabilidad humana del uso de la propia libertad; de ahí que diga frases como la que sigue: «*La eugenesia es, etimológicamente entendida, el arte del buen nacer. Nada malo debiera tener, en principio, lo que es bueno por definición, si no fuera porque las palabras son creaciones humanas y arrastran consigo todas las degeneraciones y perversidades de que somos capaces los humanos*» (55). Y, continúa: «[...] *Nacer bien o mal perteneció al reino de lo casual hasta que la ciencia ha sido capaz de controlar la reproducción humana*» (55).

Y..., ahí, está la clave del asunto: en el “control de la reproducción humana”. En estos momentos, ya no impedimos el desarrollo de niños/as con deficiencias,¹⁵ quitándoles la vida, una vez ya están en este mundo, como en Esparta (eugenesia negativa), o, ya no buscamos emparejarnos entre “los mejor dotados” para obtener determinados caracteres en nuestra descendencia, tal y como nos recomienda Platón (eugenesia positiva); sino que, en la actualidad, hablar de “control” de la reproducción humana implica una *manipulación genética directa*, tanto para eliminar los “genes dañinos o indeseables” (eugenesia negativa), como para “desarrollar determinados genes deseables” (eugenesia positiva). Camps mismo, alude a dicha clasificación tomándola como muy oportuna para esclarecer la propia definición, y sentido, de la eugenesia. Así, distingue entre:

- Eugenesia negativa o terapéutica: destinada a corregir o reparar los defectos genéticos, a fin de evitar enfermedades y alguna tipología de diversidad funcional.
- Eugenesia positiva o "perfeccionista": destinada a optimizar los caracteres hereditarios deseables. (Aquí entra el polémico debate de “confeccionar, o no, niños/as a la carta”.)

Y, así, es como Camps responde a la pregunta del título de su artículo: “lo que tiene de malo la eugenesia” es su posible utilización para fines no meramente “terapéuticos”. Es decir, que, por tanto, la responsabilidad del uso de la libertad está, precisamente, en usar la eugenesia negativa o terapéutica para «... *evitar el sufrimiento que produce tener un hijo con síndrome Down*» (59). Porque, continúa, «*Pero estaría mal la modificación de caracteres hereditarios con el fin de satisfacer el gusto o el capricho de unos padres que desean tener hijos con determinados rasgos físicos o de carácter*» (59).

Por todo ello, Camps, nuevamente se formula la pregunta de «¿A qué hay que llamar “eugenesia”?» Y, se responde a sí misma (68):

«Eugenesia» debería ser la palabra que designara realmente el buen nacer, el nacer desprovisto de patologías y malformaciones evitables, claramente evitables.

Pero, y aquí es donde empieza la controversia con **la visión desde la dignidad en la diversidad funcional**: precisamente, en la justificación ético-política para apo-

¹⁵ Recordemos al respecto las posturas de Harris y Singer, tal y como indica Enrique Iañez Pareja. J. Harris (1998): *Supermán y la Mujer Maravillosa. Las dimensiones éticas de la biotecnología humana*. Tecnos, Madrid, especialmente capítulos 3 y 4. Y, P. Singer (1997): *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona. Véanse los capítulos 5 y 6, y respecto de la “justificación del infanticidio”, pp. 206-213.

yar solamente la eugenesia negativa o terapéutica como *uso adecuado* de la práctica eugenésica.

Efectivamente, compartimos con Camps la idea de que la responsabilidad ético-moral es imprescindible para que la ciencia “no traspase sus propios límites”, tal y como decíamos al principio. Sin embargo, la autora y autor de este artículo, ya no tenemos tan claro que deba existir una correlación lógica necesaria entre “responsabilidad ético-moral” de la práctica científica y la “eugenesia negativa o terapéutica”, sobre todo, cuando dicha consecuencia “lógica” puede desencadenar en una serie de prácticas, y teorías, que marginen y discriminen permanentemente a las mujeres y hombres con diversidad funcional, *por el mero hecho de “tener dicha condición específica en sus funciones”* (de hecho, estos planteamientos eugenésicos terminan por desembocar en un “resurgimiento” del modelo médico-rehabilitador de la diversidad funcional).

Quienes trabajamos en temas de bioética *desde la visión de la diversidad funcional* (Arnau Ripollés; Griffo; Romañach Cabrero; Sheakespeare...), encontramos sorprendente la constante unanimidad que se observa a la hora de referirnos a la “eugenesia negativa” como la que tiene “*finés estrictamente terapéuticos*”. Al parecer, profesionales del mundo de la ciencia, filósofos/as, y bioéticos/as comparten *el común denominador* de interpretar la realidad de la diversidad funcional desde parámetros procedentes del Modelo Médico-rehabilitador (concibiendo la “diversidad funcional” como “enfermedad a erradicar”).

Ejemplo claro de este enfoque tradicional de entender qué es la diversidad funcional, con todos los prejuicios socio-culturales que lo sustentan, lo encontramos a lo largo de la historia; tan sólo tenemos que echarle un vistazo. La historia documentada de la eugenesia empieza ya con los griegos en los siglos previos al nacimiento de Jesucristo. Por ejemplo, en Esparta, la decisión de permitir vivir al recién nacido/a se encontraba reservada a las y los miembros más ancianos/as de la tribu a la que pertenecía el padre. El/la niño/a que pareciera *débil o deforme* podía ser abandonado/a en las cercanías del Monte Taigeto. En el siglo I d. C. en el mundo romano el infanticidio pasó a ser una práctica generalizada.

A finales del siglo XIX y a principios del XX, y a raíz de las teorías de Darwin sobre la evolución de la especie y la supervivencia del “más fuerte”, se extendió en todo el mundo occidental la convicción de que se debía hacer un esfuerzo por mejorar la raza de la especie humana. Las políticas eugenésicas registraron una espectacular eclosión en los países anglosajones, el área germánica y la Europa nórdica, donde el puritanismo protestante se congració rápidamente con ellas. Fue así como Suecia desarrolló en 1922 la primera ley eugenésica. Un año después lo hacía Noruega, y Dinamarca en 1929. En 1928 Suiza aprobaba un decreto por el que se facultaba la esterilización de los enfermos mentales. En España inspiró la Ley del Aborto¹⁶ del 25

¹⁶ Ruiz Franco, Ma. R. (2000): «Transformaciones, pervivencias y estados de opinión en la situación jurídica y social de las mujeres en España (1931-1939)», en Revista *Historia y Comunicación Social*, número 5, pp. 229-254. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/inf/11370734/articulos/HICS0000110229A.PDF>, comenta:

«... dentro de la política de medicina social y preventiva llevada a cabo por la Generalitat de Catalunya, se legaliza la interrupción voluntaria del embarazo a través del Decreto del 25 de diciembre de 1936 y la Orden de la Conselleria de Salud y Asistencia Social de 1 de marzo de 1937. La ley, estructurada en 14 artículos, nacía como «un instrumento **eugénico** al servicio del proletariado». En ella, además se aseguraba la decisión individual de la mujer (art. 3), sin mediatizaciones familiares, y se evitaba «la esclavitud de la maternidad continua», que repercutía de forma tan negativa en la salud de las mujeres obreras. La ley se convertía, por tanto, en un instrumento de emancipación de la mujer.

de diciembre de 1936 de la Generalitat de Cataluña. En los EEUU las políticas continuaron incluso después de la guerra. Así, en 1948 Estados Unidos impuso una ley eugenésica en el Japón ocupado al amparo de la cual se realizaron miles de abortos. Estados Unidos llevó a cabo uno de los programas más vastos de esterilización forzosa que se conoce. El programa, que vivió su máximo apogeo treinta años antes de la Alemania nazi, no fue eliminado hasta 1972. En Alemania la esterilización forzosa de las personas con diversidad funcional mental o intelectual empezó a raíz de la aprobación de la ley de 1933, que contaba con un amplio apoyo de la población alemana. Como continuación de esta ley, en octubre de 1939, Hitler decidió arrancar el programa T-4, en el que instaba a todos los médicos a llevar a cabo una campaña de “muertes por compasión”. Durante los años 30, los nazis esterilizaron entre 360.000 y 375.000 personas consideradas “inferiores”. Este programa de “muertes por compasión”, no tardó en ampliarse a personas de raza gitana, personas de raza judía, etc., entrando de lleno en lo que se conoce en filosofía como la “pendiente resbaladiza”.

A raíz de la debacle generada por el uso extremo de la eugenesia y la eutanasia por la Alemania nazi, la eugenesia y la eutanasia cayeron en desuso en el mundo occidental, aunque hasta **finales de los años 80 no se han terminado las esterilizaciones forzosas** en todo el mundo. Sin embargo, con la apertura de los nuevos descubrimientos genéticos, el debate vuelve a ponerse encima de la mesa, esta vez de una manera mucho más sibilina.

La opción de no dejar nacer a las personas con gran diversidad funcional está contemplada en muchos países occidentales a través de la **Ley del aborto**, que suele estar permitido en estos casos.

Además, con las herramientas proporcionadas por las técnicas de Fecundación In Vitro¹⁷ (FIV), combinadas con el análisis y conocimiento de los genes y su teórica influencia en el desarrollo de enfermedades, sólo se desarrollan fecundaciones o embriones viables, que se consideran genéticamente perfectos. La diferencia es, pues, obvia: sólo se tocan elementos preembrionarios o fetos que muchos no consideran con igualdad de derechos que el resto de los seres humanos.

Como ejemplo de esta visión se puede analizar el artículo 5.6 de la prácticamente aprobada Ley de Reproducción Humana Asistida¹⁸ en el que se estipula que *«El donante deberá tener más de 18 años y plena capacidad de obrar. Su estado psicofísico deberá cumplir los términos de un protocolo obligatorio de estudio de los donantes que incluirá sus características fenotípicas y psicológicas, así como las condiciones clínicas y determinaciones analíticas que sean necesarias para demostrar que el donante no padece enfermedades genéticas, hereditarias o infecciosas transmisibles a la descendencia [...] En todo caso, los centros autorizados podrán rechazar la donación*

“La autorización para efectuar el aborto representa, pues, una vigorosa afirmación de la maternidad en cuanto afecta a la responsabilidad de la mujer. En adelante, en lo que a su vida sexual se refiere, la mujer quedará liberada de la tiranía egoísta masculina y tendrá unos derechos —de los cuales destaca el de disponer de sí misma y decidir sobre su maternidad— que comprará a costa del precio de unos deberes hasta hoy olvidados”» (242-3).

¹⁷ Carlos Romeo Casabona, explica en su libro *Del gen al derecho* (Universidad Externado de Colombia, Colombia 1996, p. 260) que podemos entender como *medidas de eugenesia negativa* a los anticonceptivos, la esterilización o el aborto; mientras que, serían *medidas de eugenesia positiva* a las técnicas de reproducción asistida (p. ej.: las técnicas de fecundación in Vitro), la terapia génica o la ingeniería genética.

¹⁸ Ley Sobre Técnicas de Reproducción Humana Asistida, aprobada por el Parlamento el 21 de diciembre de 2005. (Substituye a la Ley 35/1988, de 22 de noviembre, sobre Técnicas de Reproducción Asistida; y su modificación, la Ley 45/2003, de 21 de noviembre.)

cuando las condiciones psicofísicas del donante no sean las adecuadas», discriminando al donante por su diversidad, con el fin de que no nazcan otros seres humanos con las mismas características.

En teoría, las garantías para evitar eugenesia vienen estipuladas en el artículo 13.2 en sus apartados b) y c): «2. La terapia a realizar en preembriones in vitro sólo se autorizará si se cumplen los siguientes requisitos: ...b) Que se trate de patologías con un diagnóstico preciso, de pronóstico grave o muy grave y que ofrezcan garantías razonables de mejoría o curación. c) Que no se influya sobre los caracteres hereditarios no patológicos ni se busque la selección de los individuos o de la raza.»

No obstante, el planteamiento dudoso aquí no está en el artículo 13.2.c, sino en la definición de lo que se considera un pronóstico grave o muy grave, como se indica en el artículo 13.2.b.

No es raro que muchas personas piensen, y así se ha visto reflejado en diversos medios de comunicación, a raíz del caso Ramón Sanpedro,¹⁹ o más recientemente con el caso de Jorge León,²⁰ que una persona que tiene una tetraplejía, como es el caso del autor y autora, tiene una “enfermedad grave o muy grave”, y que, por lo tanto, sería un/a candidato/a a esa terapia, de la que se desconocen absolutamente sus consecuencias, aunque se supone que le convertirían en un/a individuo/a “mejor”.

Con lo cual, vemos que los medios han ido cambiando con el tiempo, pero el fin es el mismo, **no dejar nacer a personas que son diferentes, porque las percibimos como “inferiores”**. Así, lamentablemente, escogemos la opción de “eliminar la desventaja social”, “eliminando a las propias personas que la sufren” asiduamente, en vez de buscar las razones de la desventaja social, no en nuestros propios genes, cuerpos o mentes, sino, más bien, en una carencia por parte de la sociedad misma de una infraestructura socio-política competente para afrontar la diversidad de todas y todos sus miembros.

Ni qué duda cabe, este simple y espeluznante hecho resquebraja aquella correlación, diríamos, más bien, “ilógica”, entre la responsabilidad ético-moral de la práctica científica y la “eugenesia negativa”.

Esta libertad de opción, poco discutible, tal y como diría Camps, precisa de un “uso responsable”, porque, de lo contrario, y distorsionadamente, viene acompañada no obstante de una **libertad de elección poco equilibrada**, ya que se trata de elegir entre dejar nacer a individuos/as que, *a priori*, no tendrán ninguna desventaja social evidente, y no dejar nacer a individuos/as que, con toda certeza –dada la desigualdad social existente–, y, también “*a priori*”, ya se sabe demasiado que sufrirán una desventaja social, padecerán una permanente discriminación y nunca disfrutarán de una plena igualdad de oportunidades “real”.

El aborto «eugenésico»

La Ley Orgánica 9/85, de 5 de julio de 1985, del Aborto o Interrupción Voluntaria del Embarazo (ley de despenalización parcial que modifica el artículo 417 bis del

¹⁹ Romañach Cabrero, ofrece en su artículo titulado “Los errores sutiles del caso de Ramón Sampedro”, una visión muy personal y diferente del caso de este gallego que deseaba morir y que, por su diversidad funcional tan acusada, le era imposible, al menos aparentemente, ejecutar la acción de quitarse la vida por sí solo.

²⁰ Al respecto, es interesante leer el *Manifiesto de Miembros del Foro de Vida Independiente ante la muerte de Jorge León: por una vida digna en la diversidad (11 de mayo de 2006)*. Se encuentra disponible en: <http://blogs.periodistadigital.com/sillaruedas.php/2006/05/12/p26549#more26549>

Código Penal), reconoce la existencia de tres posibilidades para abortar, sin ser punibles. Estas modalidades son:

1. Aborto “terapéutico”: cuando la vida de la madre corre algún peligro o su salud física y/o psíquica puede empeorar de manera radical (sin límite de tiempo).
2. Aborto “ético”: cuando el embarazo proviene de una violación. El período de tiempo permitido para abortar es dentro de las 12 primeras semanas de gestación.
3. Aborto “eugenésico”: cuando se observa malformación del embrión. El período de tiempo máximo permitido es dentro de las 22 primeras de gestación.

En relación a este tercer tipo de aborto queda mucho por decir todavía, principalmente por las propias personas con diversidad funcional que en estos momentos nos encontramos elaborando un *nuevo discurso social* sobre la misma (más humano, si cabe) donde nuestro pensamiento, como Expertas/os en esta realidad, y desde una posible «*filosofía de la diversidad*», podamos hacer frente a justificaciones tan “sospechosas”, en tanto en cuanto son “partidistas”, como las que recoge Feito Grande (2002: 181), que justifican esta tercera modalidad:

- Que el nacimiento con un hijo con malformación grave (detectada por técnicas de diagnóstico prenatal) y/o anomalías cromosómicas o de otro tipo, pueden **suponer un trauma emocional para la madre y un empeoramiento de su salud** (esta justificación equivale al aborto terapéutico).
- Que con el aborto se **intenta librar al futuro niño de una vida con una pésima calidad o llena de sufrimientos intolerables**.

Ante semejantes justificaciones no nos queda más que “asombrarnos” al ver que, dichas explicaciones, que son el resultado de la concepción *médico-rehabilitadora* de la diversidad funcional, son el argumento justificativo-explicativo del porqué *merece la pena practicar un aborto cuando se sabe que va a nacer una niña o niño con diversidad funcional*. Sin embargo, “la otra perspectiva” (el Modelo Social), que es la que más nos interesa a todas las personas con diversidad funcional, apenas es tenida en cuenta; motivo por el que llegamos a la conclusión de que el hecho de la decisión de *interrumpir voluntariamente el embarazo* (aborto), no es una decisión basada exclusivamente en la libertad individual de la madre, sino que, más bien, se fundamenta en los prejuicios socio-culturales que devienen del modelo médico.

El Modelo Social nos ayuda a ver todo ello desde *otro enfoque*: claro que puede ser cierto que nuestras madres estén “traumatizadas” e, incluso, empeoren su salud, pero el motivo no tiene por qué estar situado en “la diversidad funcional” del/de la bebé, sino que es consecuencia directa suficiente el hecho de que no existan apoyos socio-políticos suficientes. Así también, el hecho de que se juzgue “*nuestra calidad de vida*” sólo en función de “tener una deficiencia, o no tenerla”, y omite²¹ el sufrimiento intolerable que genera una permanente discriminación por falta de una igualdad de oportunidades real en nuestras vidas, es una conjetura muy desproporcionada.

²¹ Para una mayor profundización en el tema de las “omisiones bioéticas”, recomendamos nuestro artículo que presentamos conjuntamente en el pasado Congreso: XV Congrés Valencià de Filosofia (abril, 2004), con la ponencia titulada: «Omisiones bioéticas sobre la discapacidad».

Cabe, igualmente, añadir en estos momentos las reflexiones de Vila-Coro (2003: 130 y ss.) en cuanto a la “dudosa” *certidumbre* que produce abortar por razones de salud psíquica de la madre (“aborto terapéutico”), ya que, en muchas ocasiones, esta “razón” se utiliza indebidamente para justificar el acto del aborto proporcionando, al mismo tiempo, una falsa sensación de alivio ante la futura llegada del bebé “no deseado”. Así también, habla de los “intereses implicados”²² en el hecho del aborto (intereses, fundamentalmente, de carácter económico), que demuestran que la razón de la “salud psíquica de la madre” puede ser una mera excusa para obtener una buena compensación económica.

Ahora bien, continúa la autora, igualmente es importante dejar claro que esa “dudosa certidumbre” es, especialmente injusta (por su falsa justificación), cuando se convierte en el argumento justificativo del propio “aborto eugenésico”, exponiendo que la futura calidad de vida de dicha persona con diversidad funcional, así como la de las propias personas que le cuidan (principalmente, la familia), van a sufrir una pérdida. Vila-Coro, ofrece tres posibles objeciones que “dudan” de la “certidumbre” de que una persona con diversidad funcional vaya a tener menor calidad de vida por el hecho de encontrarse en esta circunstancia:

«a) No es cierta la afirmación de que con el aborto se quiere el bien del hijo. Al impedirle que nazca, con el pretexto de que no tendrá la calidad de vida que sería deseable, se le priva de la vida, del mayor bien que puede tener un ser, que es el existir.

b) Nadie puede apreciar la excelencia de la vida porque es un acto psíquico, una experiencia absolutamente personal que no está en relación directa con las dotes intelectuales y físicas de cada uno. [...].

c) El aborto, la mayoría de las veces, es un acto de egoísmo. La madre no quiere cargar con una criatura que le va a complicar la vida, limitando su libertad y ocasionándole gastos elevados que, probablemente, desajustarán el presupuesto familiar [...]. O la sociedad, llámese clínica, Seguridad Social... no quiere invertir en un niño inmaduro, o con taras y lesiones al que hay que sacar adelante dedicando personal especializado, tecnología costosa que se podría aplicar a otros pacientes cuyo cuidado resultara más rentable. [...] Pero ese hijo tiene un derecho inalienable a continuar en la existencia para desarrollar su personalidad...» (133-135).

Esta tercera objeción precisa, ella misma, de matizaciones porque, efectivamente, en la práctica, la diversidad funcional sí es *un motivo* por el que algunas madres optan por interrumpir voluntariamente su embarazo, aduciendo que va a suponer una “carga” tanto para la madre como para la propia sociedad, cosa que ocurre asiduamente. Sin embargo, quedarse simplemente en ese planteamiento es muy pobre, porque, desde la *visión desde la dignidad en la diversidad funcional*, se pretende “ir más allá” y ahondar en las raíces que provocan dicha carga: «carga» que no proviene de la diversidad funcional en sí misma, sino, más bien, de la carencia de una cobertura socio-política suficiente y eficaz que ofrezca *soluciones viables* ante la especificidad de dicha característica humana, así como de permanentes prejuicios socio-culturales contra la propia diversidad funcional, tales como la mencionada: que la sociedad “no quiere invertir

²² Tan sólo, y a modo ilustrativo, hacemos mención del ejemplo que usa la propia autora: «Una conocida clínica de Madrid ha llegado al extremo pavoroso de practicar abortos en serie, sin la necesaria prescripción facultativa.» (Dicha clínica que practicaba el aborto, antes de encontrarse y analizar cada caso concreto que les llegaba, ya tenían preparada la documentación, de manera a priori, sobre un posible diagnóstico que confirmaba un cierto trastorno mental en la futura madre y, cómo no, la terapia que se recomendaba era el aborto; cada documentación ya disponía de la firma del psiquiatra, aludiendo a un “aborto terapéutico”.)

en esfuerzos extras”, tanto humano como tecnológico, afirmando que «... *se podría aplicar a otros pacientes cuyo cuidado resultara más rentable*». ²³

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL PUNTO DE VISTA DE LAS PERSONAS DISCRIMINADAS POR SU DIVERSIDAD FUNCIONAL

Tal y como nos recuerda Martha C. Nussbaum, en su artículo «Genética y justicia: tratar la enfermedad, respetar la diferencia», la clave ético-política en los avances biotecnológicos reside justamente en el encuentro de un equilibrio entre las dos realidades: el progreso “(i)-limitado” de la ciencia y la preservación inalienable de la dignidad humana (tanto si tiene diversidad funcional, como si no la tiene). Dice al respecto (8): «... la sociedad debería evolucionar hacia un aumento del respeto y la inclusión de los discapacitados, pero esta consideración no debería retraernos a la hora de tratar serios defectos genéticos en la medida en que podamos».

Y, continúa (11): «Nuestro temor a la intervención genética no es un simple temor irracional. Tiene raíces históricas: recordamos los excesos y las vejaciones del movimiento en pro de la eugenesia de principios del siglo XX, las esterilizaciones forzadas de los “no aptos”, la cosificación y el vilipendio de las personas discapacitadas y las desdeñosas actitudes clasistas y racistas enmascaradas como ciencia. La culminación natural de este movimiento, como todo el mundo sabe, fue el horror de la eugenesia nazi.»

Efectivamente, tal y como hemos visto a lo largo del artículo, el discurso oficial bioético en torno al tema de la eugenesia debe ser analizado y evaluado detenidamente porque las personas con diversidad funcional sí tenemos un “temor racional”, y fundado, de que las prácticas eugenésicas que se llevan a cabo son el resultado de argumentaciones y justificaciones desproporcionadas sobre la realidad de la diversidad funcional.

Una vez más, con el auge de la eugenesia, resurge el modelo médico-rehabilitador de la diversidad funcional, donde el ámbito médico traspasa nuevamente sus planteamientos al modelo social: la visión médica hace que se “de-valúe” la vida, y la propia dignidad, de este grupo de personas, en tanto en cuanto las conciben como “defectuosas y, a corregir” para que se acerquen a la mayor normalidad posible. En el ámbito de la eugenesia, negativa o “terapéutica”, así como a través de distintas prácticas eugenésicas (aborto, infanticidio...), pelagra directamente la propia existencia de las mujeres y hombres con diversidad funcional.

El eje fundamental del que hemos partido es el pensamiento de la Filosofía de Vida Independiente, que está basado en el concepto de dignidad y en los **Derechos Humanos**, y en su superación teórica a través de la *nueva visión de la dignidad en*

²³ En esta tercera objeción, Vila-Coro ofrece otra “razón”, que es muy común entre la gente, de por qué se puede desear que un bebé con una diversidad funcional, no debería nacer. Al respecto, igualmente, es oportuno nombrar al filósofo y bioético, Peter Singer, que es uno de los autores más polémicos del momento en tanto que apoya el aborto “eugenésico” porque, precisamente, entiende que si los recursos sanitarios son limitados habrá que “invertirlos” en *aquellas personas que merecen la pena* (que, desde luego, desde su punto de vista, nunca son las personas con diversidad funcional que, para él, no son sujetos morales de pleno derecho que deben disfrutar en igualdad de oportunidades). Para profundizar más en su pensamiento, se puede leer su artículo de 2002: «De compras por el supermercado genético», en AAVV (2002): *Los problemas morales de la biogenética*, Revista ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.

la *diversidad funcional* en el sentido de que debemos acabar definitivamente con la dicotomía “capacidad/discapacidad” de las personas para no dejar a ninguna en los márgenes de la exclusión.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su artículo 1 dice: “Todos los seres humanos nacen libres e **iguales en dignidad** y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.” Y, en su artículo 22 expone: “Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su **dignidad** y al libre desarrollo de su personalidad.”

La perspectiva médica viola abiertamente el principio de igualdad de la dignidad de todo ser humano de dicha Declaración; mientras que la perspectiva social o de la vida independiente –basada en los principios de los Derechos Humanos– entiende que **la sociedad que se quiere construir es aquella en la que se mantenga la igualdad de la dignidad de todas las personas**, independientemente de su diversidad funcional (y de sus respectivas “capacidades/discapacidades”), adoptando en ella las medidas necesarias para satisfacer los derechos económicos, sociales y culturales de todas las ciudadanas y ciudadanos. Esta dignidad llevará implícita la capacidad de autodeterminación y la libertad de elección.

En una sociedad que cumpla estos requisitos, **la diversidad funcional no deberá suponer una desventaja social**. En el momento en que la diversidad funcional deje de ser una desventaja social, es probable que la diversidad funcional deje de ser percibida como un sufrimiento y pase a ser considerada un elemento más de la diversidad humana, y por lo tanto, enriquecedor para la sociedad (y, con lo cual, la eugenesia deberá re-plantearse seriamente sus fundamentos y postulados que la sustentan).

En ese momento, la autodeterminación y libertad de elección de los individuos e individuales debería, por fin, hacerse en **igualdad de oportunidades**, ya que elegir la presencia, ya sea futura o presente de una persona con diversidad funcional, no implicaría tener que elegir entre una vida sin desventaja social o una vida con desventaja social.

Obsérvese que mientras tanto, o si elegimos el camino contrario, se está disfrutando de autodeterminación, libertad y derecho de elección la obligación de tener que elegir entre dos opciones que tienen una valoración completamente distinta.

Como ejemplo ilustrativo y extremo de este tipo de elecciones de **falsa libertad** o capacidad de autodeterminación, utilicemos dos ejemplos poco relacionados con el tema que nos ocupa, pero que pueden esclarecer nuestro punto de vista:

1. Debido al fuego que hay en una vivienda a una altura de cinco pisos, una persona tiene que elegir entre las llamas y tirarse por la ventana, sabiendo que abajo le espera un colchón de los bomberos. El fuego es certeza de muerte, y tirarse por la ventana es la posibilidad de salvar la vida, si se cae bien en el colchón de los bomberos. La persona se tira por la ventana. ¿Ha ejercido su derecho a elegir libremente? ¿O estaba su libertad de elección plenamente condicionada por sus circunstancias?
2. Una persona desea probar la sensación de volar y no está seguro/a si elegir hacerlo en parapente o en ala delta. Se informa de precios de cursos y de los elementos necesarios para volar. Finalmente decide hacerlo en parapente. ¿Es ésta una elección libre? ¿Hay algo que condicione su decisión?

Probablemente, en el segundo caso, el precio de los elementos necesarios sea diferente, al igual que las sensaciones y la duración en la caída, pero no existe una clara ventaja o desventaja en cualquiera de las opciones. Sin embargo, en el primer caso, hay una clara ventaja o desventaja en función de la elección y por lo tanto no se puede hablar de una verdadera libertad de elección.

Siguiendo las ideas expresadas en el ejemplo, se trata de trabajar en la construcción de una sociedad en la que toda la diversidad esté contemplada, dotando a los/las individuos/as de una plena dignidad, consistente en apreciar como igual el valor de sus vidas y en dotarlas de los instrumentos necesarios para la consecución de todos sus derechos. Una sociedad en la que **desaparezca la discriminación que sufren las personas con diversidad funcional**. En ese momento que la libertad de elección se basará en opciones con condiciones y valores similares.

En este camino, el ser humano aprenderá a verse diferente en lugar de “enfermo/a” o inferior si adquiere una diversidad funcional, afrontará la realidad de que **todos los seres humanos adquiriremos una diversidad funcional, especialmente con la edad** y es posible la eugenesia quede erradicada.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (2002): *Los problemas morales de la biogenética*, Revista ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.
- ARNAU RIPOLLÉS, M^a. S. (2003): «Ética y Discapacidad: “La Diversidad, sinónimo de riqueza”», en El Periódico de la Discapacidad “Cermi.es”, nº 15 (julio y agosto) (p. 12). También disponible en: <http://www.cermi.es/documentos/cermi-es/15/12-13.pdf>
- CAMPS, V. (2002): «¿Qué hay de malo en la eugenesia?», en AAVV (2002): *Los problemas morales de la biogenética*, Revista ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, nº 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.
- CORTÉS MORATÓ, J. y MARTÍNEZ RIU, A. (1996): *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, Barcelona: Editorial Herder S. A. ISBN 84-254-1991-3.
- Disabled People’s International Europe (DPI) (2000): *Las Personas con Discapacidad hablan de la Nueva Genética. La postura de DPI Europa ante la bioética y los Derechos Humanos*, Londres: Disabled People’s International (DPI) (Internacional de Personas con Discapacidad). También disponible en: <http://www.dpi.org/sp/resources/topics/documents/bioethics-spanish.pdf>
- European Disability Forum (EDF) (2003): *Resolution: On pre-natal diagnosis and the right to be different* (en cast.: “Resolución: ‘El diagnóstico prenatal y el derecho a ser diferente’”), adoptada por el EDF en la Asamblea General Anual de 24 de mayo de 2003. Disponible en: <http://www.edf-feph.org/en/publications/publi/publi.htm>
- FEITO GRANDE, L. (2002): «El Aborto», en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a. (Coord.) (2002): *Dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética. Ingeniería genética. Ética feminista. Deontología médica*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- GAFO FERNÁNDEZ, J. (1993): *10 palabras clave en Bioética*, Estella (Navarra): Verbo Divino.
- GARCÍA ALONSO, J. V. (Coord.) (2003): *Movimiento de Vida Independiente. Experiencias internacionales*, Madrid: Fundación Luís Vives. Disponible en Web: <http://www.fundacionluisvives.org/BBDD/publicaciones/documentacion/MVI.pdf>
- GRIFFO, G. (2003): «Bioética, Genética y Discapacidad: una cuestión de Derechos Humanos». Ponencia presentada en el I Congreso Europeo sobre *Vida Independiente*. Tenerife, 24-26 de abril de 2003.
- HERRERA GUEVARA, A. (2003): «Retrato de una sociedad desgarrada: el desafío de las biotecnologías», en GARCÍA MARZÁ, D. y GONZÁLEZ, E. (Eds.) (2003): *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil. Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, Castelló: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, pp. 469-482.
- IAÑEZ PAREJA, E. (1998): «Ingeniería genética y reproducción humana: interrogantes éticos en torno a las potencialidades eugenésicas», ponencia presentada en las III Jornadas de Teología: Ética y Teología ante la vida y la muerte. Reflexión al final de siglo (del 16 al 20 de noviembre de 1998. Centro Teológico de Las Palmas y Universidad de Las Palmas de Gran Canaria). Disponible en: <http://www.ugr.es/~eianez/Biotecnologia/igrepro.htm>

- Instituto Nacional de Estadística (INE) (2000): *Encuesta sobre Discapacidades, Deficiencias y Estado de Salud 1999. Avance de resultados. Datos básicos*, Madrid, Subdirección General de Difusión Estadística e Instituto Nacional de Estadística (INE). Disponible en: <http://www.ine.es/inebase/cgi/um>
- LINACERO, C. (2005): «¿Es el aborto eugenésico discriminatorio? (Reportaje)», en *El Periódico de la Discapacidad "Cermi.es"*, n° 39 (octubre) (pp. 28-29). También disponible en: <http://www.cermi.es/NR/rdonlyres/C8DFCCE2-348B-49AD-B274-9E1D22CC61A4/2502/Cer28291.pdf>
- NUSSBAUM, M. C. (2002): «Genética y Justicia. Tratar la enfermedad, respetar a la diferencia», en AAVV (2002): *Los problemas morales de la biogenética*, Revista ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, n° 27, diciembre. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto de Filosofía.
- I Congreso Europeo sobre Vida Independiente (2003): *Manifiesto de Tenerife. Promovamos la Vida Independiente. Acabemos con la discriminación hacia las Personas con discapacidad*. Tenerife, 24-26 de abril de 2003. Disponible en <http://www.congresovidaindependiente.org/manifiesto.pdf>
- RODERO CILLEROS, S. (2005): «El fundamento de la bioética como ética científica», en ARAMAYO, R. R. y AUSÍN, Tx. (eds.) (2005): *Encuentro Moral, Ciencia y Sociedad en la Europa del Siglo XXI* [ISBN: 84-689-4394-0].
- ROMAÑACH CABRERO, J. (2003): «Las Personas con Discapacidad ante la Nueva Genética», en GARCÍA MARZÁ, D. y GONZÁLEZ, E. (Eds.) (2003): *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil. Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*, Castelló: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, pp. 522-530.
- (2003a): «Reflexiones básicas sobre Bioética, la Nueva Genética y la Discapacidad». Ponencia presentada en el I Congreso Europeo sobre *Vida Independiente*. Tenerife, 24-26 de abril de 2003.
- (2004): «Investigación con células madre: La visión de las personas con discapacidad». Ponencia presentada en el II Congreso Mundial de Bioética. Cuenca, 27 de septiembre - 1 de octubre de 2004.
- (2005): «Bioetica e persone diversamente abili in Spagna», en Convegno del 21 de mayo de 2005 sobre "Bioetica e persone diversamente abili" Marina di Massa. Italia.
- (2005a): «Los errores sutiles del caso Ramón Sampredo», en *Revista Cuenta y Razón del pensamiento actual*, n° 135, invierno 2004/2005, pp. 73-89. Disponible en: http://www.cuentayrazon.org/revista/doc/135/Num135_009.doc
- ROMAÑACH CABRERO, J. y ARNAU RIPOLLÉS, M^a. S. (2005): «Omisiones bioéticas sobre la discapacidad», en CASABAN MOYA, E. (2005): *XV Congrés Valencià de Filosofia "Joseph L. Blasco in memoriam"*, Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià. ISBN: 84-7274-270-9, pp. 509-515. Disponible en: http://www.uv.es/sfpv/congressos_textos/congres15.pdf
- (2006): «Bioética y diversidad funcional». Disponible en: <http://weblogs.madrimasd.org/bioetica>
- ROMAÑACH CABRERO, J. y LOBATO GALINDO, M. (2005): *Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano*. Disponible en: http://www.minusval2000.com/relaciones/vidaIndependiente/diversidad_funcional.html
- Sociedad Internacional de Bioética (SIBI) (2000): *Declaración Bioética de Gijón*, en el Congreso Mundial de Bioética. Gijón, España, 20-24 junio 2000. Disponible en <http://www.sibi.org/declaracion.htm>
- UNESCO (1997): *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos del Hombre*. Disponible en <http://portal.unesco.org>
- VILA-CORO, M^a. D. (2003): *La Bioética en la encrucijada: sexualidad, aborto y eutanasia*, Madrid: Dykinson.

DE LA ESTRUCTURA PARADÓJICA DEL INDIVIDUALISMO SEGÚN A. DE TOCQUEVILLE

Juan Manuel Ros Cherta

Universitat Jaume I, Castellón

Resumen: El presente artículo trata de analizar, siguiendo la reflexión de Tocqueville en *La Democracia en América*, las principales paradojas que se encuentran en la estructura profunda del individualismo y sus consecuencias negativas para el desarrollo de la libertad en la sociedad democrática.

Palabras clave: Tocqueville, individualismo, democracia, libertad.

Abstract: This article tries to analyze, according to Tocqueville's thought in *The Democracy in America*, the main paradoxes that lie in the individualism deep structure as well as the negative consequences for the development of freedom in democratic societies.

Keywords: Tocqueville, individualism, democracy, freedom.

INTRODUCCIÓN

COMO es sabido, Tocqueville escribió *La Democracia en América* en dos partes. En la primera parte, se dedica fundamentalmente a analizar el modo en el que se configura el entramado político-institucional de la democracia en Estados Unidos. Dicha parte, publicada en 1835, fue inmediatamente saludada como una auténtica *obra maestra* por los intelectuales más prestigiosos de la época, tanto en Francia (Royer-Collard, Saint-Beuve, Guizot, etc.) como fuera de ella (Stuart Mill, Quincy Adams, etc.). No satisfecho, sin embargo, con ello y convencido de que la democracia es algo más que un conjunto de instituciones políticas, Tocqueville elaboró una segunda parte en la que estudia, por debajo de la capa superficial de la política, las ideas, sentimientos y costumbres del *homo democraticus*, esto es, el lugar en el que la democracia, entendida sobre todo como *una forma de vida*, prende sus raíces. Es precisamente en esta segunda parte de la obra en cuestión, publicada en 1840, donde se trata con detalle la cuestión del individualismo, su estructura paradójica y las principales consecuencias ético-políticas que de ello se derivan. De este tema vamos a ocuparnos, siquiera someramente, dados los límites que comporta un artículo de estas características.¹

¹ Un análisis detallado y sistemático de esta cuestión se encuentra en J.M. Ros, *Los dilemas de la democracia liberal (Sociedad civil y democracia en Tocqueville)*, Barcelona Critica, 2001, esp. en la 1ª parte, pp. 25-117.

1) LA DEFINICIÓN DEL INDIVIDUALISMO

El avance de la democracia, cuyo principio motor es la igualdad de las condiciones sociales, produce un efecto ambivalente: por una parte, independiza a los individuos al liberarles de los antiguos vínculos tradicionales que les mantenían orgánicamente unidos al todo social, pero, por otra, atomiza el espacio social y aísla a los individuos entre sí propiciando el desarrollo del individualismo.

“El individualismo —escribe a este respecto Tocqueville— es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse a un lugar alejado con su familia y sus amigos, de tal manera que tras haberse creado así una pequeña sociedad a su modo, abandona gustosamente la grande a sí misma (...) procede de un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado. Tiene su origen tanto en los defectos del espíritu como en los vicios del corazón (...) no ciega en principio más que la fuente de las virtudes públicas, pero a la larga ataca y destruye todas las otras y va finalmente a absorberse en el egoísmo.”²

Esta definición, quizás la más completa de cuantas ensaya nuestro autor a lo largo de su obra, contiene, a mi juicio, tres puntos de la mayor importancia para explicitar la estructura misma del individualismo democrático. En primer lugar, nos dice que se trata de un “sentimiento reflexivo”, lo cual apunta a la naturaleza mixta —emocional e intelectual a la vez— del individualismo en tanto que disposición espiritual. Este rasgo es importante porque nos evita confundir, de entrada, el individualismo con el mero egoísmo. El individualismo no es, pues, una pasión primitiva e irracional ni tampoco un simple vicio moral que nada debe a la reflexión. Se trata, más bien, de un sentimiento conscientemente asumido con agrado y que refleja un proyecto calculado de vida: el individuo se concentra en su vida privada convencido de que éste es el lugar donde se encuentra su propia realización y la de sus allegados más íntimos.

En estrecha conexión con lo anterior, el individualismo alude, en segundo lugar, a esa propensión espiritual que lleva a los individuos a aislarse en la esfera privada y al abandono concomitante de su interés por la marcha de los asuntos públicos. Dicha actitud, aclara Tocqueville a continuación, se basa en un “error de juicio”, en un cálculo equivocado que involucra, a la vez, a la inteligencia y al sentimiento, esto es según sus palabras, que “tiene su origen tanto en los defectos del espíritu como en los vicios del corazón”. Pero, ¿a qué “juicio erróneo” se refiere nuestro autor?, ¿cuál es el “defecto espiritual” que está relacionado con él?, ¿en qué piensa al calificarlo también como “vicio del corazón”? Seducidos por los bienes que procura la vida privada y entregados por completo al cuidado de su propio yo, los individuos —viene a responder Tocqueville— llegan a creer que son *autosuficientes* y ello les lleva a no percibir en absoluto, o a hacerlo incorrectamente, la interdependencia que hay entre lo privado y lo público, entre sus intereses particulares y los generales. Lejos, pues, de estar enteramente entre sus manos, el destino del individuo depende de la salud de ciertos valores comunes y de su participación como ciudadano en la dirección de los asuntos públicos. No estamos, sin embargo, ante un mal inevitable porque es lógico pensar, sugiere Tocqueville, que el individualismo puede corregirse si creamos los medios adecuados para subsanar el mencionado “juicio erróneo” en el que se fundamenta.

² A. de Tocqueville, *La Democracia en América II*, edición crítica de E. Nolla, Madrid, Aguilar, 1988, p. 137. En adelante utilizaremos las siglas *DA I* y *DA II* para referirnos a esta obra y citaremos, salvo indicación contraria, siguiendo dicha edición.

El tercero de los rasgos estructurales que contiene la definición anteriormente citada se refiere a la indiferencia cívico-política que caracteriza, en el fondo, al individualismo y que hace de él, por así decirlo *una verdadera enfermedad* del espíritu público. En este sentido, podríamos decir que el individualismo no es, a diferencia del egoísmo, un defecto propio de la naturaleza del hombre, sino que se trata más bien de un producto sociocultural, esto es, de un *déficit de civismo* que merma la condición misma del ciudadano. En efecto, el individualismo ataca, en primera instancia, al espíritu cívico ya que socava las virtudes públicas, pero a la larga puede acabar por destruir todas las demás y abocar al individuo en el peor de los egoísmos. De esta reflexión deriva el que quizás sea, para nuestro autor, el principal problema que se le plantea a la filosofía política moderna: a saber, ¿cómo convertir al individuo en ciudadano? Y es que la escisión e incomunicación entre *la existencia privada y la vida pública*, entre *el interés individual y el bien común* y en definitiva, entre *el individuo y el ciudadano*, debido al avance del individualismo acaba generando, como veremos, una nueva especie de despotismo de funestas consecuencias para la suerte de la libertad en la sociedad democrática.

Este primer análisis puede completarse siguiendo atentamente el despliegue de la argumentación que nuestro autor nos ofrece sobre la estructura profunda del individualismo y sus consecuencias en las tres primeras secciones de la segunda parte de *La Democracia en América* en las que explora sucesivamente sus aspectos intelectuales y morales.

2) LA ESTRUCTURA PARADÓJICA DEL INDIVIDUALISMO

En el texto al que nos referimos podríamos interpretar, siguiendo a nuestro autor, que en el fondo del individualismo se encuentra una *triple paradoja* que pasamos seguidamente a analizar.

1.^a paradoja) *Relativismo y regla de mayorías*

En las sociedades aristocráticas, los hombres tomaban como guía de sus opiniones a la tradición y confiaban la interpretación de la misma a una élite. Por el contrario, en las sociedades democráticas los hombres tienden, siguiendo de manera más o menos consciente un precepto metodológico de naturaleza cartesiana, a buscar la verdad en su propia razón individual, lo que les inspira una confianza, a menudo exagerada y hasta irracional, de su poder en materia intelectual. En este sentido, dicha tendencia desemboca fácilmente en una posición *individualista*, es decir, en la convicción *relativista* de que en la opinión de cada individuo —y por el mero hecho de ser suya— se halla la verdad; y, en consecuencia, que todas las opiniones son, por principio, igualmente válidas. Esta idea que dice que “todo es muy relativo y depende de la subjetividad de cada cual” se apodera bien pronto de los espíritus y hace, según indica Tocqueville, que “cada uno se encierre rigurosamente en sí mismo y pretenda juzgar al mundo desde allí”.³

³ A. de Tocqueville, *DA II*, p. 19.

La equivalencia relativista hace disminuir, ciertamente, la inclinación de cada uno a confiar la verdad a cualquier individuo semejante a él; pero, al mismo tiempo (y de ahí la paradoja), le impulsa a creer que dicha verdad se halla en *el juicio de la mayoría*, ya que, percibiendo a todos los individuos como iguales, le parece lo más lógico concluir que la razón se encuentra en la opinión del mayor número. Este doble movimiento espiritual se retroalimenta y confiere finalmente a los *dictados de la mayoría* un enorme poder que induce, mediante la presión tiránica de todos sobre la inteligencia de cada uno, tanto al *conformismo intelectual* como a la *represión de la disidencia*. Se trata, además, de un poder que muchos individuos aceptan de buen grado porque les da seguridad al proveerles de *tópicos* que les descargan de la pesada tarea de tener que pensar por su cuenta, pero, a cambio, les va arrebatando poco a poco la libertad al conducirles por la vía de la comodidad al extremo de no querer pensar por sí mismos. De este modo, sentencia Tocqueville en una bella fórmula, “la opinión común se convierte en una nueva especie de religión cuyo profeta es la mayoría”.⁴

Esta faz del individualismo produce, pues, en el ámbito del pensamiento la siguiente *paradoja*: por un lado, suscita la independencia intelectual de los individuos al hacer de su propia razón, y ya no de la tradición, la depositaria de la verdad; pero, por otro lado, transfiere a la opinión mayoritaria la autoridad en materia intelectual, lo que puede acabar despóticamente con toda traza de pensamiento autónomo.⁵ Aquí se halla, podríamos añadir, el fundamento de este juicio erróneo y harto peligroso para la libertad que reduce sin más el principio de la razón democrática a la regla de mayorías. Ésta es una cuestión, concluye nuestro autor, de la mayor importancia para todos aquellos que no solamente cuestionan a los déspotas, sino al *despotismo mismo* cualquiera que sea su nueva fisonomía, y que consideran a la *libertad intelectual* como una condición indispensable para el desarrollo de toda otra dimensión de la libertad en la sociedad democrática. En esta asociación paradójica de relativismo y regla de mayorías se halla también, podríamos añadir siguiendo este hilo argumentativo, el fundamento de este juicio erróneo y harto peligroso para la libertad que reduce sin más y de manera dogmática el principio de la razón democrática a la regla de mayorías.⁶

2.^a *paradoja*) *Inquietud privada y apatía pública*

En la entraña del individualismo, no solamente hay un componente de tipo intelectual —un “defecto del espíritu” compuesto paradójicamente de relativismo y regla de mayorías— sino también uno de orden sentimental, esto es, un “vicio del corazón” que empuja, según Tocqueville, a los individuos a ocuparse obsesivamente de su bienestar material privado al tiempo que les aleja de su compromiso cívico-político en lo concerniente a la dirección de la cosa pública. En este aspecto, el individualismo presenta una doble faz: una pasiva, que se manifiesta en el repliegue en la esfera privada y la consiguiente indiferencia de los individuos hacia los asuntos públicos; y otra activa,

⁴ Ídem que nota anterior, p. 33. Tocqueville prosigue aquí su análisis sobre la “tiranía de la mayoría” de la que ya se ocupó en *DA I*.

⁵ Un análisis de clara inspiración tocquevilleana que insiste en ésta y otras paradojas del individualismo actual se encuentra en V. CAMPS, *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1993.

⁶ Sobre este punto, véase A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 199.

caracterizada por el afán bienestar material, y ya no tanto el deseo de autogobierno, como motivación más importante en la conducta del *homo democraticus*.⁷

En la sociedad aristocrática, viene a decir nuestro autor, la riqueza es un privilegio hereditario reservado a una minoría y la desigualdad económica es aceptada socialmente como algo que forma parte del *programa natural* de las cosas. Por debajo de ellos se sitúa una mayoría pobre que asume su condición material como *algo dado* y que alivia, de ordinario, su miseria proyectando su esperanza de una dicha mejor hacia *el otro mundo*. En este estado social, el bienestar material no constituye, por así decirlo, una pasión dominante en la vida de los hombres. Ahora bien, con la caída del sistema feudal y el avance social de la igualdad democrática, los privilegios hereditarios van desapareciendo, la cultura se extiende, la propiedad se divide y el bienestar material se pone al alcance del pueblo. Surge así, en el espíritu del pobre, el deseo de mejorar su bienestar material; tanto como el miedo a perderlo, en el caso del rico. La creación de múltiples fortunas intermedias hace que los goces materiales que proporcionan las riquezas se conviertan en objetivo de atención general: los que no tienen se esfuerzan por alcanzarlos, y los que los poseen porque quieren poseer más. Este afán por el bienestar material, tan propio de las clases medias, se apodera de tal manera del corazón de los hombres que acaba por convertirse en *la pasión dominante* de los tiempos democráticos que corren. Y contra lo que pudiera pensarse, esta pasión por el bienestar material no trae consigo una degradación general de las costumbres ni amenaza con quebrantar el orden social democrático, sino que al discurrir por lo general de una manera *comedida, pequeño-burguesa y utilitaria* constituye más bien uno de los pilares más firmes sobre los que se asienta su estabilidad. Se establece así en el universo social, apunta Tocqueville, una especie de “materialismo honesto que no corrompe las almas, pero que las ablanda y acaba por debilitar silenciosamente todas sus fuerzas”.⁸

Pero, ¿a qué debilitamiento de fuerzas alude aquí nuestro autor? Se trata, podríamos interpretar, de aquellas que motivan el interés de los individuos hacia los asuntos públicos y que les hace sentirse propiamente ciudadanos y ya no solamente individuos reclusos en la esfera privada y meros consumidores de bienestar material. El problema de fondo no es aquí que la moderna doctrina del interés haya reemplazado a la virtud de los antiguos como principio directriz de la acción del *homo democraticus*, sino más bien en la manera propiamente *individualista* con que se concibe en general dicho interés individual. Se trata de cifrar obsesivamente en el bienestar de cada cual el objetivo de la dicha y de obviar el compromiso cívico-político con la justa prosperidad común.

La tendencia individualista hacia el confort material detrae, pues, a los individuos de la vida pública y los sumerge en un universo privado que, lejos de ser un remanso de plácida tranquilidad, agita en realidad los corazones y los llena de inquietud ante el logro de una felicidad que, girando al vaivén de los bienes materiales, se les escapa continuamente de las manos. El desarrollo de la igualdad de condiciones abre, ciertamente, los caminos del bienestar material, antaño reservado a una minoría privilegia-

⁷ Sobre la importancia de este punto del pensamiento tocquevilleano para el entendimiento del “individualismo postmoderno” insiste G. Lipovetsky en sus trabajos ya desde *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, esp. cap. 2, pp. 34-48. Para un análisis detallado y posterior discusión de la posición de este autor, puede verse mi tesina de licenciatura *Individualismo y Postmodernidad: un análisis de la propuesta de G. Lipovetsky*, Universidad de Valencia, 1993.

⁸ A. de Tocqueville, *DA II*, p. 173.

da, a todos los individuos, pero lo hace al precio de una abrumadora competitividad entre ellos. Ante esta situación, el individuo puede elegir entre dos actitudes: o bien se esfuerza por reducir la desigualdad tratando de alcanzar e incluso sobrepasar a sus competidores, o bien trata de compensar dicha desigualdad reduciendo a todo competidor que sobresalga al nivel mayoritario. Sea como fuere, la concurrencia genera en el *homo democraticus* la paradójica e inquietante necesidad de aceptar y de rechazar simultáneamente la igualdad. A ello se une el hecho de que por muchos bienes que el individuo posea, siempre pensará, por un lado, que puede perderlos; y, por otro, que hay otros muchos que constantemente lo eluden a él y no a otros, lo que tiñe su ambición de un incesante temor ante la posibilidad de que disminuye lo que posee y de una envidia incontenible ante lo que desea poseer y no tiene. La vida es, además, breve y, en consecuencia, se dispone de un tiempo limitado para procurarse los bienes que se ambicionan. La inquietud se apodera entonces del corazón del *homo democraticus* y hace que su deseo se mueva de manera *inconstante, presentista y desenfocada*, lo que le empuja a cambiar de planes continuamente. Esto explicaría, dice Tocqueville mostrando el ejemplo de los norteamericanos, por qué “un hombre edifica con cuidado una morada para pasar en ella sus días de vejez, y la vende mientras pone el tejado. Planta un huerto y lo alquila cuando iba a saborear sus frutos. Rotura un campo y deja a otros el cuidado de recolectar las cosechas. Abraza una profesión y la abandona. Se establece en un lugar, que deja poco después para llevar a otra parte sus cambiantes deseos (...) Llega finalmente la muerte y le detiene antes de que se haya cansado de esa inútil persecución de una felicidad completa que siempre huye. El gusto obsesivo por los bienes materiales debe ser considerado la fuente primera de esa inquietud secreta que se revela en las acciones de los americanos, y de esa inconstancia de la que diariamente dan prueba”.⁹

Así pues, la tranquila realización que promete una vida privada individualistamente entendida y dominada por el cultivo del bienestar material es *ilusoria*, ya que los individuos viven en una ansiedad permanente que les encierra poco a poco en el egoísmo y el aislamiento. Esta ansiedad o “inquietud de corazón” como dice Tocqueville, es uno de los elementos fundamentales de la estructura del individualismo en lo que se refiere a su aspecto sentimental y anda, además, estrecha y paradójicamente correlacionado con ese otro, tan individualista también, de la indiferencia que sienten los individuos replegados en la esfera privada hacia los asuntos públicos. En este sentido, podríamos interpretar el binomio *inquietud privada-apatía pública* como característico del individualismo en su aspecto sentimental de modo análogo al formado por el *relativismo-regla de mayorías* del que hablábamos antes al referirnos a su vertiente intelectual.

La pasión por el bienestar material es tan generalmente sentida y se vuelve tan obsesivamente exclusiva en las sociedades democráticas que hace que los individuos se vuelvan como indiferentes hacia sus deberes cívico-políticos y lleguen a considerarlos como algo que les molesta o distrae de lo que verdaderamente les importa. Y así, retirados en la esfera privada y concentrados en el cultivo cotidiano de sus pequeños y particulares goces individuales, los individuos no se miran unos a otros sino con envidia más o menos disimulada, sus relaciones se tornan cada vez más superficiales o se limitan a lo meramente utilitario, dejan de encontrarse en público salvo como multitud

⁹ A. de Tocqueville, *DA II*, p. 177.

y terminan por creerse autosuficientes en su soledad. El resultado hacia el que apunta esta tendencia individualista es el de una sociedad atomizada, deficitaria en cuanto a vínculos comunitarios y compuesta por individuos enredados angustiosamente en el bienestar material y con un sentido cívico-político muy debilitado. Tocqueville destaca aquí que esa debilidad del *homo democraticus* en tanto que ciudadano promovida por el individualismo constituye un terreno abonado para la aparición de nuevos géneros de despotismo. Y es que ambas tendencias —el individualismo y el “despotismo democrático”— se refuerzan mutuamente. En efecto, los individuos, obsesionados por el bienestar material privado e indiferentes hacia los asuntos públicos, entregan en exclusiva todo el poder político a la clase gobernante. Ésta, a su vez, puede ejercer el poder que les ha sido conferido sin ser inquietada por los gobernados con tal de proveerles del orden y la seguridad necesarios para el disfrute de ese bienestar que tan ardientemente desean. Dicha clase se encarga, al mismo tiempo, de reforzar el *apoliticismo* de los individuos ofreciéndoles demagógicamente una idílica existencia en la esfera privada. En este sentido, los *ciudadanos ideales* son, para esta clase de gobernantes, aquellos que se dedican a sus asuntos privados y no muestran ningún interés por lo público; y los *gobernantes ideales* son, para este tipo de gobernados, aquellos que les procura un mayor grado de bienestar material y les deja disfrutar de él en paz el mayor tiempo posible. A partir de este tipo de observaciones, Tocqueville señala con honda preocupación el peligro que representa, para el porvenir de la democracia, la concentración del poder en manos de una *autoridad providente* que, en nombre de la igualdad, la soberanía popular y la promesa del bienestar material para la mayoría, ejerce sutilmente un dominio despótico sobre la sociedad civil y termina despojando a los ciudadanos de sus libertades. Este punto es tratado con cierto detalle en un capítulo de la parte final de *La Democracia en América*, merecidamente célebre por la actualidad y profundidad de su reflexión, cuyo título es bien significativo: “Qué especie de despotismo deben de temer las naciones democráticas”.¹⁰ En él se indica, en síntesis, que las formas de ese nuevo despotismo ya no son el *autoritarismo al modo tradicional* ni la coacción mediante el recurso a la violencia física, sino el *paternalismo y la domesticación espiritual*, siendo su estrategia favorita la de ofrecer a la ciudadanía igualdad en el bienestar a cambio de su libertad. Se trata, podríamos decir, de un *despotismo de tutores más que de tiranos*, ya que busca mantener a los ciudadanos en una servil heteronomía bajo el ilusionismo individualista y el respeto a la simbología exterior de la democracia liberal.

3.^a paradoja) Indiferencia cívica y compasión humanitaria

Tras examinar minuciosamente la influencia que ejerce el principio de igualdad de condiciones sobre las ideas y los sentimientos del *homo democraticus*, Tocqueville analiza la intervención de dicho principio sobre las costumbres propiamente dichas. En este apartado, aborda la cuestión del individualismo desde un nuevo ángulo, lo que nos permite explicitar un nuevo rasgo de su estructura. Se trata de la paradójica relación que se da entre la indiferencia mutua que muestran los sujetos, en tanto que ciudadanos, y la compasión que sienten esos mismos sujetos ante el sufrimiento

¹⁰ Ídem que nota anterior, pp. 368-377.

de un individuo cualquiera, cuando éste es percibido como miembro genérico de la especie humana. El individualismo democrático, viene a decirnos Tocqueville, tiende a *debilitar* los vínculos cívico-políticos al mismo tiempo que promueve el *estrechamiento* de los lazos humanitarios. Para probar dicho aserto, nuestro autor nos remite, como es habitual en su proceder argumentativo, al análisis comparativo entre las sociedades aristocrática y democrática.

En la sociedad aristocrática, cada uno de los estamentos tiene un modo de ser tan característico y jerárquicamente diferenciado de los demás que resulta difícil concebirlos a todos ellos como formando parte de una misma humanidad. Esto hace que cada miembro de esos grupos solamente considere como *un igual y un semejante* a quien forma parte de su mismo estamento. Por esta razón, el más cruel de los castigos impuesto a un hombre del pueblo era algo que un aristócrata contemplaba sin inmutarse, ya que no comprendía propiamente lo que era sufrir cuando no se trataba de alguien de su misma casta. No hay que pensar, sin embargo, que la sociedad aristocrática dispensaba de toda obligación mutua a los miembros de los distintos estamentos. En efecto, si bien nobles y siervos se consideraban entre sí como seres de distinta naturaleza, ello no impedía que, unos y otros, se creyeran en el deber de prestarse protección y vasallaje, respectivamente. Las instituciones del Antiguo Régimen estaban hechas, ciertamente, para asegurar la desigualdad y la diferencia jerárquica entre los hombres de estamentos distintos, pero al mismo tiempo los vinculaban entre sí mediante un estrecho lazo político. La fortaleza de dicho rasgo contrasta con la falta de sensibilidad moral que demostraban ambos hacia la suerte de la especie humana considerada en su conjunto. La sociedad aristocrática engendraba reglas muy severas, costumbres gloriosas y virtudes heroicas, pero lo que no despertaba en modo alguno, concluye Tocqueville, era la *compasión humanitaria* entre los hombres situados en lugares diferentes de la jerarquía social y esto “porque solamente hay simpatías reales entre personas semejantes y en los siglos aristocráticos no se considera semejantes más que a los miembros de la misma casta”.¹¹ Y, claro está, sin la idea general de una semejanza universal entre los hombres, difícilmente puede medrar sentimiento alguno de piedad hacia *el ser humano considerado como tal*, es decir, con independencia de su linaje o condición social.

Con la decadencia de la sociedad del Antiguo Régimen y la progresiva igualación de las condiciones sociales, el universo jerárquico-tradicional se desmorona y, con ello, los valores aristocráticos, el código medieval del honor y el espíritu de casta van perdiendo su razón de ser. El avance de la democracia, que es para Tocqueville el auténtico *sino de la Modernidad*, produce cambios decisivos en la mentalidad de los hombres e introduce nueva lógica en las relaciones que se establecen entre ellos. En efecto, al ser cada vez más iguales las condiciones y accidentales las diferencias de posición social, los hombres toman mayor conciencia de su independencia en tanto que individuos y, al mismo tiempo, de su mutua semejanza en tanto que miembros de una misma humanidad. Este hecho despierta entre los hombres sentimientos de piedad y compasión ante el sufrimiento de un individuo cualquiera, considerado ahora como *un ser humano semejante*. Así pues, al sentimiento aristocrático de una simpatía circunscrita a los miembros de una misma casta le sucede ahora el sentimiento democrático de una simpatía universal entre los seres humanos. Mis semejantes ya no son

¹¹ A. de Tocqueville, *DA II*, p. 209.

los miembros de mi casta, sino *el ser humano en tanto que ser humano*: tal es la idea que se va imponiendo en la conciencia de los individuos de la sociedad democrática. Ahora bien, a medida que la relación con el otro deviene menos tradicional, se hace también más indefinida en el sentido cívico-político del término, ya que el sentimiento de piedad del *homo democraticus* adquiere fácilmente un carácter abstracto y un sentido genérico. Así pues, a lo que se adhiere el individuo por la piedad no es propiamente al otro como alguien en concreto ni tampoco a él mismo, sino a un “*tertium quid imaginario*”;¹² y esa identificación piadosa que tiende a asemejar a los hombres en tanto que individuos, fomenta su extrañamiento mutuo en tanto que ciudadanos.

Tocqueville se pregunta, a continuación, si hay contradicción entre el desarrollo de este sentimiento de compasión humanitaria y la tendencia de los individuos a no pensar más que en su propio interés particular. Lejos de contradecirse, viene a respondernos, ambas tendencias coexisten, aunque sea de manera paradójica, en la entraña del individualismo democrático.¹³ En efecto, el individualismo libera, por así decirlo, a los hombres del *holismo comunitario*, pero, en su acción, atomiza el tejido social y sitúa a los sujetos *aparte los unos de los otros*; hace sentirse a los hombres *independientes*, pero los empuja, a su vez, hacia el *aislamiento y la soledad*; estrecha los *vínculos privados*, pero, a cambio, distiende los *lazos políticos*; promueve la *simpatía* entre los individuos, pero provoca, simultáneamente, su *indiferencia cívica*; propicia la *compasión*, pero también estimula la *envidia*; despierta el *sentimiento de piedad* entre los individuos, pero al mismo tiempo tiende a replegarlos en el estrecho círculo de sus *intereses egoístas*; contribuye a *suavizar las costumbres*, pero favorece el *conformismo espiritual*; desvirtúa la *autoridad tradicional*, pero la sustituye a menudo por la *tiranía social de la masa*; frena las *tendencias revolucionarias*; pero alimenta el *despotismo democrático*; y, en definitiva, dice nuestro autor, tiende a “acercar a los parientes al mismo tiempo que separa a los ciudadanos”.¹⁴ Todo ello indica, a mi juicio, que una de las tareas más urgentes e imperiosas en nuestras democracias consiste en *moralizar al individuo* para convertirlo en un *verdadero ciudadano*. Y esta tarea supone, fundamentalmente, la corrección de las tendencias que lo inclinan hacia el individualismo mediante los recursos educativos de los que dispone la propia democracia.

¹² P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993, p. 75.

¹³ Ídem que nota anterior, p. 218.

¹⁴ A. de Tocqueville, *DA II*, p. 240.

LAS POSIBILIDADES DE LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN SOCIAL EN K. ARROW Y A. SEN

Marta Pedrajas

pedrajas@terra.es

Abstract: The *social choice theory* is one of the most important options of the economic ethics in our society and in our present moment. Its aim is no more than getting a function that can indicate us what a society in democracy wants. With an origin established from Arrow's work, its run is more extensive, from Bergson and Samuelson's writings and formulations as Welfare Social Function (WSF). It is from Arrow's Impossibility Theorem when the new Amartya Sen's Social Decision Function (SDF) emerge. In this article we present Sen's proposal from Arrow's impossibilities and the last possibilities, still opened, in the development of this discipline of economic theory, heiress of a long tradition of the general equilibrium.

Keywords: economic theory, economic ethics, business ethics, social choice theory, philosophy of economics.

1. INTRODUCCIÓN: UN ENFOQUE DE ECONOMÍA ÉTICA

DENTRO de las distintas (y escasas) posibilidades que se nos presentan para poder hacer frente a un planteamiento de teoría económica desde un punto de vista ético,¹ merece una consideración especial la “teoría de la elección social” (*social choice theory*). Una disciplina que en su *espíritu* se remota a un contexto ilustrado, de la mano de matemáticos como Borda (1781) o Condorcet (1785)² y que en la actualidad, como nueva escuela de la economía, queda establecido su origen a partir de 1951 con la publicación de la obra de Kenneth J. Arrow *Social Choice and individual Values*.³ En líneas muy generales podríamos decir que la elección social tiene su origen en un intento de ampliación –o mejoramiento– del método de decisión de votación por mayorías,⁴ que en definitiva, no deja de ser la búsqueda del mejor sistema para conocer la decisión de una sociedad democrática. Un tema, por tanto, de racionalidad colectiva que se configura dentro de la teoría económica como la búsqueda de un método, un pro-

¹ Cf. J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004, pp. 224-245. Esta obra será citada como *Horizontes de economía ética*, pp. 27-77.

² A. Sen, “The Possibility of Social Choice” en *Rationality and Freedom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2002, p. 68.

³ K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Yale University press, New Haven, 1963. En castellano: *Elección social y valores individuales*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1974.

⁴ Los primeros artículos que escribió Sen iban en esta dirección: “Preferences, Votes and the Transitivity of Majority Decisions” en *Review of Economic Studies*, nº 31, abril de 1964; “A Possibility Theorem of Majority Decisions” en *Econometrica*, nº 31, abril de 1966 y “Necessary and Sufficient Conditions for Rational Choice under Majority Decision” en *Journal of Economic Theory*, nº 1, agosto de 1969.

cedimiento, o una “constitución”, que permita conocer las preferencias y aspiraciones de una sociedad democrática para poder proponer las medidas de política económica y social más adecuadas a dicha sociedad.⁵

Este será también el objetivo del discípulo de Arrow, Amartya Sen, premio Nobel de economía en 1998 “por sus aportaciones en materia de pobreza, hambrunas y economía del bienestar”⁶ y cuya primera obra, de 1970, *Collective choice and social welfare*,⁷ se encuadra dentro de un intento de reformulación de esta línea de teoría económica que superara la imposibilidad establecida por su maestro.

Una de las características principales que definen la escuela de la elección social es el método empleado para poder desarrollar este objetivo, para poder conocer esas preferencias de la sociedad. Este método es un método axiomático basado en las Funciones de Bienestar Social (FBS) de Arrow, redefinidas en Sen como Funciones de Decisión Social (FDS).⁸ Estas funciones han ido evolucionando con los diferentes autores a la vez que dentro de la trayectoria intelectual de cada uno de ellos. En este sentido, vamos a ver las FBS de Bergson y Samuelson que constituyen los cimientos de la elección social. Arrow será la principal fuente del modelo de decisión social de Sen.

Este método se completa con las propiedades de las funciones y, sobre todo, con las condiciones que deben cumplir, que resultan decisivas para la posible definición o no del método de funciones de bienestar. Resulta imprescindible en este punto adelantar las conclusiones de Arrow al establecer la *imposibilidad* de las Funciones de Bienestar Social, estableciendo de este modo que no es posible definir una “constitución” (unas funciones junto con sus propiedades y condiciones) que sea consistente y que sirva para conocer las preferencias de la sociedad como tal, si no es postulando la existencia de un dictador, es decir, eliminando la condición democrática de la decisión.⁹ Sen tomará este punto como el de partida, la superación del teorema de Arrow a partir de una ampliación de las bases de la información,¹⁰ una ampliación acorde con el marco general de su propuesta de *economía ética*. A partir de esta *superación de la imposibilidad* se gestan las nuevas Funciones de Decisión Social junto con las propiedades y condiciones que éstas deben cumplir en el marco analítico de la *social choice*. Finalmente, las últimas aportaciones de Sen han ido encaminadas a la incorporación de la teoría de la elección social dentro de su perspectiva de la libertad real y de una teoría de la justicia como desarrollo humano, un proceso que se va produciendo a lo largo de la década de los ochenta y que será fundamental para la propia teoría del desarrollo configurada a lo largo de los noventa y culminada en su obra *Desarrollo y libertad*.¹¹

Vamos a analizar los fundamentos de la elección social, sin entrar en su complicado análisis matemático (pues excedería los propósitos de nuestro artículo) para ver la evolución que ha tenido esta escuela económica como alternativa ética de la *mains-*

⁵ K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 53.

⁶ Diario *El País*, 15 de octubre de 1998.

⁷ A. Sen, *Collective choice and social welfare*, Holden Day, San Francisco, 1970. En castellano: *Elección colectiva y bienestar social*. Alianza, Madrid 1976. Esta obra será citada como *Elección colectiva...*

⁸ Cf. J. C. García-Bermejo, “Sobre el método axiomático en la teoría de la elección social” en W. J. González, G. Marqués, A. Ávila (eds.) *Enfoques filosófico-metodológicos en economía*, FCE, Madrid, 2002, pp. 217-274.

⁹ Cf. K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, cap. V, pp. 125-149.

¹⁰ Cf. A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, p. 304.

¹¹ En 1991, a raíz de las *conferencias Kenneth Arrow* en la Universidad de Stanford, Sen contempla ya directamente la incorporación de la perspectiva de la libertad en su análisis de Elección Social; Cf. A. Sen, *Rationality and Freedom*, parte VI “Freedom and Social Choice: The Arrow Lectures”, pp. 581-712; Cf. A. Sen *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, Madrid, 1995, p. 46.

tream economics, y sobre todo analizar las posibilidades reales de su propia existencia y el alcance de su propuesta.

2. LAS FUNCIONES DE BIENESTAR SOCIAL

Conviene recordar en este punto que el pensamiento económico de los años cuarenta dentro de la economía del bienestar, denominada ahora “nueva economía del bienestar”, surge como un intento de superar el criterio de Pareto;¹² un intento que se saldaría con un fracaso (al no incorporar juicios de valor explícitos).¹³ Era necesario un cambio de enfoque que vendría dado por la definición del bienestar social como una función. Una Función de Bienestar Social que viene de la mano de Bergson y Samuelson¹⁴ y que es sobre la que trabaja posteriormente Arrow, aunque del modelo de Bergson al de Arrow podemos decir que sólo se mantiene la denominación común de las funciones como FBS.¹⁵

Arrow dio un giro a los fundamentos de la economía del bienestar que articulándola sobre Funciones de Bienestar Social y no en situaciones definidas como *óptimo* de los mercados competitivos (óptimos que, no olvidemos, en muchas ocasiones son *pésimos*).¹⁶ Básicamente se va a producir un giro, una revolución en los fundamentos de la economía del bienestar tomando como punto de partida la elaboración de una función de bienestar social como solución a las discusiones sobre el bienestar económico. Esta función se esperaba que iba a ser un reflejo de los juicios sociales, de las preferencias sociales.¹⁷

Esta nueva manera de concebir los fundamentos de la economía del bienestar a través de funciones sociales y no de óptimos (pésimos) del mercado, sería la propuesta principal de Arrow que recogerá Sen. Pero anteriormente y como venimos diciendo, Bergson y Samuelson, definen la estructura formal, la línea principal de las Funciones de Bienestar Social. Aunque con errores en su definición, la FBS de Bergson-Samuelson marcarán los inicios de un nuevo paradigma de la economía del bienestar.

Arrow se preguntará por los aspectos formales de los sistemas de decisión social en sociedades democráticas y, además, por las condiciones que deben cumplir para que sea un sistema consistente: “Esto es, nos preguntamos si es formalmente posible construir un procedimiento para pasar de un conjunto de preferencias individuales conocidas a un modelo de formación de las decisiones sociales, satisfaciendo el procedimiento en cuestión ciertas condiciones naturales.”¹⁸ Tal y como indica al comienzo de

¹² Una más extensa explicación de este punto se encuentra en M. Pedrajas, *El desarrollo humano en la economía ética de Amartya Sen*, Tesis Doctoral, Universitat de València, Valencia, 2005, cap. 4.

¹³ Cf. A. Mas Colell, “Introducción” en K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 14.

¹⁴ A. Sen, “The Possibility of Social Choice”, pp. 71-72; A. Bergson, “A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics” en *Quarterly Journal of Economics*, nº 52, 1938. (En castellano: “Una nueva formulación de ciertos aspectos de la economía del bienestar”.) P. Samuelson, *Fundamentos de análisis económico*, El Ateneo, Buenos Aires, 1971, especialmente importante es el capítulo VIII: “Economía del bienestar”, pp. 209-261.

¹⁵ “A lo mejor la confusión viene por usar el mismo término: Función de Bienestar Social, para designar un proceso de determinar una ordenación social o función de elección a partir de las ordenaciones individuales, aunque la diferencia entre Bergson y la mía fuese establecida.” K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 18.

¹⁶ J. Conill, *Horizontes de economía ética*, p. 152.

¹⁷ Cf. D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 19.

¹⁸ K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 53.

su obra, que exista la misma consistencia en la decisión social democrática como la puede haber en una dictadura (decisión impuesta) o en sociedades de fuerte tradición religiosa (aceptada por tradición). “¿Puede atribuirse la misma consistencia a los modos colectivos de elección, donde entran en juego las voluntades de muchos?”¹⁹

Esta era la tarea de la tradicional economía del bienestar, encontrar esa función, ese procedimiento o en la terminología de Arrow, esa “constitución”. Un procedimiento que permita replantear el tema de la optimalidad desde un punto de vista ético, que incluya la equidad y la justicia distributiva. La función social busca lograr ese óptimo social consistente, democrático y representativo de las preferencias sociales.

Sen, Arrow, Samuelson y Bergson van a ser las algunas de las propuestas teóricas más importantes dentro de la escuela de la elección social, un planteamiento (teórico) de la economía que incorpora los valores, la ética y la preocupación por la justicia social.²⁰ Esta incorporación de los valores se realiza principalmente en la configuración de la *estructura informacional* de la función de bienestar social. El procedimiento de elección social, la función que buscamos, se estructurará sobre una base informativa que va desde las utilidades (de Bergson), a las preferencias (Arrow) hasta la propuesta de ampliación en la teoría del desarrollo humano de Sen.²¹

2.1. *Las FBS de Bergson-Samuelson*

Tal y como hemos ido exponiendo, fue Abram Bergson el primer economista que formuló una solución para los problemas de la economía del bienestar articulada sobre un desarrollo funcional. Aunque su aportación se puede decir que contiene numerosos errores técnicos e incluso conceptuales, se le ha considerado un “inspirador” de la elección social gracias sobretodo a Arrow, que mantuvo el nombre de funciones de bienestar social para su esquema ya sí de elección social. El propio Sen define el alcance de la aportación realizada por Bergson del siguiente modo: “el concepto de función de bienestar de Bergson es sencillo, quizá decepcionantemente sencillo” pero añade que su valor radica en que “se ha sugerido una estructura de pensamiento racional”.²²

Grosso modo, la aportación de Bergson en su, ya citado, artículo *A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics* consiste en la construcción de funciones de bienestar social como forma de jerarquizar y establecer un orden de preferencias entre diferentes situaciones que cumplieran los requisitos de Pareto para óptimos sociales. Pero la mayor polémica de la propuesta de Bergson era la necesidad que él postulaba de aceptar juicios de valor explícitos como forma de desarrollar dichas funciones.²³

Esta función de bienestar social define una curva de indiferencia social al determinar una serie de óptimos sociales, aceptando como criterio para su especificación la eficiencia paretiana (a la que Bergson trataba de dar una “salida ética”) suponiendo de este modo que el óptimo social representará que se ha alcanzado el óptimo para cada

¹⁹ *Idem*.

²⁰ D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, p. 16.

²¹ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 300 y ss.

²² A. Sen, *Elección colectiva...* p. 52.

²³ A. Bergson, *Una nueva formulación de ciertos aspectos de la economía del bienestar*, p. 17. Una función a la que da una forma definida, sin anomalías, continua y derivable; S. K. Nath, *Una perspectiva de la economía del bienestar*, Colección MacMillan-Vicens-Vives de Economía, Barcelona, 1976, p. 33.

individuo. Para poder formular las condiciones²⁴ que hacen posible que esta función defina este óptimo social, se propone investigar el paso de las funciones individuales a una función social. Y aquí encontramos el *quid* de la cuestión, esta es la transformación fundamental, de lo subjetivo a lo intersubjetivo, de lo individual a lo colectivo, de lo particular a lo social; y este será el límite que no logrará superar Bergson. Arrow será quien posteriormente retomará la tarea de Bergson, y comenzará de nuevo con la pregunta de cómo son posibles los juicios sobre bienestar social.

El obstáculo principal de la propuesta bergsoniana es el juicio explícito sobre la aceptación de los valores que hacen posible en última instancia el paso de lo individual a lo social, cayendo en un relativismo y subjetivismo, que D. Salcedo califica de “insalvable”.²⁵

Efectivamente, el error de Bergson consiste en que estas proposiciones (en cuyo origen se configuran curvas de indiferencia individuales) fundamentadas en “juicios de valor” que proporcionan una función de bienestar social máxima (que define una curva de indiferencia para la sociedad), no dejan de ser el fruto de una elección arbitraria, una decisión exógena al modelo que queda en manos del planificador que lo construye.²⁶ O yendo aún más lejos, otros, “los políticos, observadores imparciales o decisores omniscientes... son los que tiene que hacerse cargo por su cuenta y riesgo de los valores requeridos”.²⁷ Esto quiere decir que partiendo de unas funciones de producción y de unas funciones individuales, se puede definir cualquier posición de óptimo social. Dependiendo de los valores individuales, la función será una u otra, y todas ellas igualmente válidas, cayendo toda la propuesta bergsoniana en el subjetivismo y un relativismo que calificábamos, como decíamos, de insalvable. El mismo Bergson reconoce la “volatilidad” de su apuesta: “el número de conjuntos es infinito”.²⁸ En última instancia, los valores que hacen posible la definición de una FBS son subjetivos, quedando el paso a la intersubjetividad como algo que, o bien vendrá dado por la casualidad de la confluencia de valores compartidos por todos los individuos de la comunidad o bien por el simple juicio del que formula la propuesta.

Este subjetivismo es el que inhabilita el procedimiento de las FBS de Bergson, aunque es necesario reconocer el valor de su propuesta al precisar las características que la respuesta a la cuestión de la fundamentación requería. Arrow comenzará donde termina Bergson, y señala el problema: puede haber tantas FBS de Bergson como juicios de valor entre los individuos.²⁹

Amartya Sen va más lejos en su juicio sobre la propuesta bergsoniana, como comentamos al principio, la califica de sencilla, decepcionantemente sencilla, “la forma de la función de bienestar no está aun especificada y solamente se ha sugerido una estructura de pensamiento racional”.³⁰ Las limitaciones encontradas van en la misma línea de lo ya comentado, centrándolo en la insuficiente definición de los *finés* que representa la función social, y juzga que según lo establecido por Bergson, dicha función puede representar “los puntos de vista de un observador moral, o las decisiones

²⁴ A. Bergson, *Una nueva formulación de ciertos aspectos de la economía del bienestar*, pp. 19-20.

²⁵ D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, p. 18.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 27.

²⁸ A. Bergson, *Una nueva formulación de ciertos aspectos de la economía del bienestar*, p. 28.

²⁹ D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, p. 18.; K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, pp. 88 y 218.

³⁰ A. Sen, *Elección colectiva...*, p. 52.

de una mayoría consecuyente, o los dictados de una oligarquía, o los caprichos de un dictador, o los valores de una clase, o incluso venir dados simplemente por tradición”. La cuestión es que no se especifica nada sobre la génesis de la ordenación social.³¹

Y en este sentido, Harsany describe el proceso evolutivo en el pensamiento económico y la conclusión en funciones de bienestar social de manera muy gráfica en este texto

“el concepto ingenuo del bienestar social, como una suma de utilidades individuales cardinales, intuitivamente mensurables y comparables, no ha podido resistir la crítica metodológica de la escuela de Pareto. En consecuencia, el profesor Bergson ha recomendado que se le sustituya por el concepto más general de una función de bienestar social, definida como una función matemática arbitraria de variables económicas (y otras variables sociales), en una forma que se escoja libremente, de acuerdo con nuestros juicios de valor personales, éticos o políticos. Por supuesto, en su terminología cada uno de nosotros tendrá una propia función de bienestar social, diferente de la de todos los demás, excepto en la medida en que los juicios de valor de individuos diferentes coincidan entre sí. En realidad, debido al predominio de los juicios de valor individualistas, en nuestra sociedad se ha aceptado generalmente que una función de bienestar social debe ser una función creciente de las utilidades de los individuos...”³²

Resumiendo, tenemos definida una función de bienestar social como una agregación de bienestar individuales resultado a su vez de una combinación (combinación realizada según ciertos valores, también individuales) de factores medidos por la utilidad reportada. Bergson considera posible el paso de lo particular a lo social, teniendo en cuenta que los juicios de valor pueden coincidir, por ser compartidos en una comunidad o incluso sería válida la coincidencia “por casualidad”. Por todo ello durante mucho tiempo no se supo muy bien cómo era posible realizar de una forma fiable el cálculo de las funciones de bienestar social y cuando “la ciencia económica” juzgó la propuesta de Bergson quedaron muy limitadas sus posibilidades, manteniéndose como una elegancia formal que coronaba el entramado entero de la teoría del equilibrio general.³³

El clima empezó a cambiar con la publicación de Samuelson en 1947: *Foundations of Economic Analysis*. En las funciones de Bergson, un punto importante era el fundamento informacional basado en las utilidades que les reportan a los individuos sus respectivos consumos, reflejo en última instancia de sus gustos, un concepto claramente influenciado por la psicología hedonista. Los individuos realizaban ordenaciones individuales de acuerdo con la utilidad que le reportan sus respectivos consumos (reflejo de sus gustos) y a partir de ahí la función de bienestar social debía conseguir una ordenación social de situaciones sociales, que al estar basado en criterios personales, caía en el subjetivismo. Para Arrow, la propuesta de Bergson no deja de ser una forma refinada de utilitarismo clásico.³⁴ Pues bien, lo que en Bergson son gustos, en Samuelson son preferencias.³⁵ Las FBS de Bergson se completan con la revisión de Samuelson, cuya contribución más relevante es el concepto de preferencia.

³¹ *Idem*.

³² Harsany “El bienestar cardinal, la ética individualista y las comparaciones interpersonales de utilidad” en *La economía del bienestar*, FCE, México, 1974.

³³ Cf. D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, p. 17.

³⁴ Cf. K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 218.

³⁵ *Ibidem*, p. 88.

2.2. Las FBS de Arrow. Teorema de Imposibilidad

El tema de la elección social como tal, con este nombre y formando escuela, surge como dijimos al principio, a partir de la obra de Arrow de 1951 *Social Choice and Individual Values*, con una segunda edición en 1963 donde repasará las cuestiones fundamentales de su teoría. Bergson había conseguido dar una salida a la economía del bienestar, maltrecha desde el célebre ataque de Robbins al utilitarismo, aunque no había conseguido elaborar una verdadera regla de elección colectiva.³⁶

Arrow es quien se compromete por primera vez con la empresa de investigar las condiciones para la construcción de una FBS de Bergson.³⁷ En esta manera de proponer su investigación está implícita la concepción general de la fundamentación de los juicios sociales. La ciencia económica en general considera que las decisiones económicas sociales correctas pueden ser el simple resultado de las decisiones individuales, cuando estas interactúan en un medio libre de presiones externas, en cambio, la teoría de la elección social compartiendo la finalidad (decisión social a partir de decisiones individuales) no comparte el procedimiento: ¿Cómo partiendo desde lo más subjetivo se puede alcanzar lo más intersubjetivo, salvando además el subjetivismo?³⁸ Arrow tomará como punto de partida la redefinición del concepto de FBS, profundizando todavía más en el análisis e investigando la generación de las preferencias sociales.³⁹

En resumen, la novedad de Arrow estribará no tanto en el concepto de FBS (una función que nos permita pasar de lo individual a lo social) sino en las condiciones de consistencia que éstas deben cumplir siendo, además, que la función no estará fundamentada en utilidades sino en preferencias, no estará medida en gustos, sino en valores.⁴⁰ Finalmente, veremos dentro del desarrollo axiomático que realiza Arrow, el problema de la consistencia de las condiciones de las nuevas FBS lo que degenerará en el “Teorema de Imposibilidad”: no son posibles las reglas de elección colectiva en democracia.⁴¹

Estos son los dos puntos principales que vamos a desarrollar a continuación, la construcción de las nuevas funciones de bienestar social y su *imposibilidad*, su inconsistencia en sociedades democráticas, lo que dejará a la elección social de nuevo “en un callejón sin salida”.⁴²

Arrow desde un punto de vista distinto va a mantener la idea de una FBS pero, yendo más allá de Bergson, se acerca más a Samuelson. En primer lugar, no comparte la medición de la utilidad y en segundo lugar y en relación a éste, niega las comparaciones interpersonales de utilidad, aunque no rechaza la posibilidad de realizar compa-

³⁶ También es importante destacar la publicación de Gerald Debreu en 1959 de *Theory of Value. An Axiomatic Analysis of Economic Equilibrium* (J. Wiley and Sons, Nueva York) que supuso un relanzamiento por la misma época de la teoría del equilibrio general. En términos generales, el método axiomático se entendía de la misma manera en el campo de la elección social que en el del equilibrio general, como una exigencia de mayor rigor formal de acuerdo con el rigor de la escuela formalista matemática contemporánea. Cf. J. C. García Bermejo “El método axiomático en la teoría de la elección social”, *op. cit.*, pp. 221-222.

³⁷ Cf. K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 53.

³⁸ Cf. D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, pp. 17-18.

³⁹ Cf. A. Sen, *Elección colectiva...* p. 53.

⁴⁰ Cf. K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 88. Cf. K. Arrow, “Los valores y la toma de decisiones colectivas” en F. Hahn y M. Hollis, *Filosofía y teoría económica*, FCE, México, 1986, pp. 219-220.

⁴¹ *Ibidem*, p. 148.

⁴² Cf. J. I. González, “Sen y la elección colectiva” en *Cuadernos de Economía*, v. XVIII, n° 29, 1998.

raciones interpersonales (lo que haría si estuviera de acuerdo con Robbins). “Adoptaremos el punto de vista de que la comparación interpersonal de las utilidades no tiene significado y de que, de hecho, la mensurabilidad de la utilidad individual carece de significación alguna relevante para la economía del bienestar.”⁴³

Para Arrow, como para tantos economistas, los partidarios de la utilidad nunca han conseguido su implantación definitiva en los modelos económicos. Pero por otra parte, las comparaciones interpersonales son necesarias, la economía debe poder realizar comparaciones interpersonales. Y en esta doble tarea, lo primero que realiza Arrow es pasar a una nueva base informativa de las funciones siendo el núcleo mínimo, la base, las preferencias: “En consecuencia, supondremos a lo largo de este libro que la conducta del individuo que hace una elección se puede describir por medio de una escala de preferencia sin significación cardinal, ni individual ni interpersonal.”⁴⁴ Lo más característico de Arrow es la formación de estas preferencias donde juegan un papel fundamental los valores del individuo.⁴⁵

Una vez formadas estas preferencias, se representan usando una notación más propia de la lógica simbólica que de la economía, en la que no vamos a profundizar.⁴⁶ A continuación, con las preferencias definidas y representadas, el paso siguiente será la definición de una *situación social*. Una *situación social*⁴⁷ es realmente lo que cada individuo a través de sus preferencias es capaz de valorar e incluso de ordenar, como si dijéramos de las más preferidas a las menos preferidas (de manera racional entendiendo por ésta la racionalidad económica) en una escala de preferencias y así tendremos lo que en la terminología de la elección social se denomina una *ordenación*.⁴⁸

Arrow define una serie de propiedades⁴⁹ para estas ordenaciones, propiedades que reformulará Sen (*suavizando* la fuerza de alguna de ellas, como la transitividad) para permitir superar el “Teorema de Imposibilidad”.

La definición de Función de Bienestar Social que da Arrow es la siguiente: “entendemos por función de bienestar social un proceso o método tal que para cada conjunto de ordenaciones individuales de situaciones sociales alternativas (una ordenación por cada individuo) determina una ordenación social correspondiente de situaciones sociales alternativas”.⁵⁰

Con el cambio que hemos realizado desde los gustos bergsonianos a las preferencias como expresión de los valores y para salvar el problema del subjetivismo anterior, Arrow define estrictamente una serie de condiciones que deben cumplir las FBS, eliminando así la validez de *tantas funciones como individuos*.

⁴³ K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, p. 63

⁴⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 78: “Es la ordenación con arreglo a los valores la que tiene en cuenta todos los deseos de los individuos, incluyendo los altamente importantes deseos socializantes, y la que es principalmente importante para la consecución de un máximo social.” Ver también el artículo Cf. K. Arrow, “Los valores y la toma de decisiones colectivas” en F. Hahn y M. Hollis, *Filosofía y teoría económica*, FCE, México, 1986, pp. 218-250.

⁴⁶ Se puede consultar en K. Arrow, *Elección social y valores individuales*, pp. 67-76 “Una notación para las preferencias y la elección”.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 77 “La ordenación de las situaciones sociales.”

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Las propiedades básicas son *reflexividad*, *completitud* y *transitividad* en *Ibidem*, pp. 70-77. Consultar también: D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, p. 33.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 87. Ver también J. C. García Bermejo, “Sobre el método axiomático en la teoría de la elección social”, *op. cit.*, p. 222.

Estas condiciones son cinco (cuatro en la edición de 1963) y especialmente importante resulta ser la última de ellas, la condición de no-dictadura.⁵¹ La elección a través de una dictadura es una forma de elección social de carácter no colectivo, en su forma más pura quiere decir que las elecciones sociales estarán basadas exclusivamente en las preferencias de un solo hombre. Esto es, siempre que el dictador prefiera x a y , también lo prefiere la sociedad. Si para el dictador x e y son indiferentes, posiblemente deje que hagan la elección algunos o todos los miembros de la sociedad. Tanto para Arrow, como para Sen, puesto que estamos interesados en la construcción de métodos colectivos de elección social, deseamos eliminar las funciones dictatoriales de bienestar social.

La combinación de las funciones (con sus propiedades) junto con las condiciones que deben cumplir para ser una regla de elección colectiva es lo que resulta *imposible* en Arrow, dando así origen al famoso “Teorema de Imposibilidad”: “Si excluimos la posibilidad de hacer comparaciones interpersonales de utilidad, entonces los únicos métodos para pasar de los gustos individuales a preferencias sociales, que sean satisfactorios y que estén definidos para un amplio campo de conjuntos de ordenaciones individuales, serán impuestos o dictatoriales.”⁵²

La conclusión del teorema de Arrow es precisamente que las FBS con estas condiciones son inconsistentes, a no ser que se elimine la última condición y aceptemos la dictadura. Es decir, no son posibles las funciones de bienestar social en democracia.

3. AMARTYA SEN Y LA ELECCIÓN SOCIAL

El objetivo de Amartya Sen es ampliar la base informacional de las FBS de Arrow con un doble propósito. Primero, superar el teorema de imposibilidad, y segundo, ampliándolo a la perspectiva de las libertades reales, articular un marco de análisis económico que permita realizar una evaluación social y racional de una propuesta ética de la economía para toda sociedad democrática.⁵³

Para Van Parijs con la obra de Sen renació la esperanza de buscar una salida al callejón en el que se había quedado la elección social de Arroz,⁵⁴ pero esta esperanza pasaba por introducir “impurezas” en los sistemas de elección colectiva y dejar de lado el purismo axiomático, algo que, por otra parte, acepta Sen: “Mientras que la pureza es una virtud que no tiene complicaciones cuando se refiere al aceite de oliva, al aire marítimo, o a las heroínas de los cuentos costumbristas, sí presenta dificultades cuando se refiere a los sistemas de elección colectiva.”⁵⁵

⁵¹ Las condiciones son: *condición de dominio no restringido (racionalidad colectiva)*, *unanimidad* (condición de Pareto), *independencia de las alternativas irrelevantes* y *condición de no-dictadura*. Todo el desarrollo axiomático de las condiciones de las FBS en Arrow se encuentra en las páginas 89-100 de la misma obra.

⁵² *Ibidem*, p. 148 y cap. V “El teorema general de imposibilidad de funciones de bienestar social”, pp. 125-150. Cf. K. Arrow, “Los valores y la toma de decisiones colectivas”, pp. 240-247. Explicaciones sobre el mismo encontramos en J. C. García Bermejo “El método axiomático en la teoría de la elección social”, *op. cit.*, pp. 220-229. Cf. D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, pp. 35-38.

⁵³ Cf. A. Sen, *Elección colectiva...*, pp. 15-16.

⁵⁴ Cf. Ph. Van Parijs, “Amartya Sen” en *Ni Ghetto ni Tour D’Ivoire. L’Ethique Économique et Sociale Aujourd’hui*. Academia, Louvaine-la-Neuve, Bélgica, 1993, p. 73.

⁵⁵ A. Sen, *Elección colectiva...*, p. 242.

De este modo en *Desarrollo como libertad* nos presenta Sen el tema de la elección social al hilo de la contra-argumentación de 3 propuestas escépticas. Respecto a la primera de ellas trata Sen de demostrar que sí existe un marco coherente –consistente– (proporcionado por la elección social) para hacer una evaluación social razonada, y eso a pesar de la heterogeneidad de las preferencias y de los valores que tienen los diferentes individuos dentro de una misma sociedad,⁵⁶ teniendo en cuenta que hay tantas preferencias como personas, como recuerda Sen citando a Horacio.⁵⁷

A partir de las dificultades de Arrow, Sen va a buscar dos caminos para hacer posible la elección social (un tema que no está cerrado y hoy día se sigue investigando y profundizando en el mismo). Sus dos vías son, en primer lugar, *suavizar* las condiciones impuestas por Arrow a las funciones y, en segundo, ampliar la base informacional de dichas funciones, ahora, de decisión social. Vamos a analizar estos dos puntos:

- a) En un primer momento, Sen sustituye uno de los requisitos de Arrow (concretamente la transitividad) por una versión menos estricta de la misma, es decir, aceptar una *transitividad débil*, o *cuasi-transitividad*.⁵⁸ De esta manera, una Función de Decisión Social será una regla de elección colectiva que genera relaciones de preferencia suficientes para la existencia de funciones de elección, es decir sería la función con los requisitos mínimos que necesitamos para garantizar una elección social. Función y requisitos mínimos que también deben cumplir ciertas propiedades y ser consistentes dentro de ciertas condiciones⁵⁹ que desarrolló en *Elección colectiva y bienestar social*, logrando un gran éxito inicial.

Pero, para bien o para mal, la función de Sen dejaba sin resolver cuestiones importantes, pero sobre todo la acusación más importante que se encuentra en este modelo es la formulada por Allan Gibbard en que mostraba que el modelo de Sen generaba o podía generar una “oligarquía social” que impusiera sus preferencias sociales unánimes estrictas al resto de la sociedad. Así el dictador de Arrow se había convertido en un grupo.⁶⁰

Hubo intentos de superar esta oligarquía, como el de Mas Colell y Sonnenschein,⁶¹ proponiendo eliminar la *transitividad débil* (o cuasi-transitividad), pero se volvía a generar la dictadura, esta vez en el sentido de que existía en el modelo una persona con poder de veto. Resulta imposible, por el momento, superar lo que el propio Sen denomina la *paradoja liberal*.⁶²

⁵⁶ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 300.

⁵⁷ Cf. A. Sen, “The Possibility of Social Choice”, p. 66.

⁵⁸ Cf. A. Sen, *Elección colectiva...*, pp. 30-33; Cf. J. C. García-Bermejo, *op. cit.*, p. 229.

⁵⁹ Todo el desarrollo lo podemos encontrar en A. SEN, *Elección colectiva...*, pp. 65-75. Consultar también J. C. García Bermejo, *op. cit.*, pp. 229-239 (“Funciones de Decisión Social”) y A. Villar, *Lecciones de Microeconomía*, Antoni Bosch, Barcelona, 1999, pp. 335-337.

⁶⁰ L. Taylor, “La teoría de la elección social y el mundo en que vivimos”, *Cuadernos de Economía* v. XVII, n° 29; Cf. J. C. García-Bermejo, *op. cit.*, pp. 232-233. Gibbard expuso sus resultados en “Intransitive Social Indifference and the Arrow Dilemma” en un artículo que nunca fue publicado pero que fue recogido posteriormente por Sen en “Social Choice Theory: a Re-Examination”, *Econometrica*, n° 45, 1977 reimpresso en *Choice, Welfare and Measurement*, pp. 158-200.

⁶¹ Cf. A. Mas-Colell y H. Sonnenschein, “General Possibility Theorems for Group Decisions”, *Review of Economic Studies*, 39, 1972. Cf. J. C. García-Bermejo, *op. cit.*, pp. 233-235. Cf. D. Salcedo, *Elección social y desigualdad económica*, p. 40.

⁶² La paradoja liberal consiste en la no existencia de una función de decisión social de dominio no restringido que pueda satisfacer a la vez la condición de unanimidad y la de liberalismo mínimo (que se limita a postular la existencia de dos individuos a cada uno de los cuales la sociedad les reconoce el derecho

b) En segundo lugar, Sen se propone enriquecer la base informativa. En *Desarrollo y libertad* Sen interpreta el teorema de Arrow haciendo referencia a la estrechez y lo limitado de las preferencias como base informativa del mismo: “el teorema de Arrow no demuestra, en realidad, lo que suele considerarse que demuestra. Lo que demuestra, en realidad, no es que sea imposible hacer elecciones sociales racionales, sino que es imposible tratar de hacer elecciones sociales basándose en una reducida clase de información”.⁶³ Y tomando como ejemplo la “paradoja de la votación” de Condorcet y Borda en la que se demostraba las incoherencias en las que puede degenerar la regla de las mayorías (simplificando mucho), la extrapolación al modelo de Arrow es precisamente que no sólo la regla de las mayorías genera incoherencias sino *todos* los mecanismos de toma de decisiones que se basan en la misma base de información (“ordenaciones individuales de las opciones relevantes”) a no ser que se impongan las preferencias de una persona, es decir, una dictadura.⁶⁴

Para Sen es crucial a la hora de tomar decisiones de política social y económica ampliar la base de información: “para tomar una decisión social sobre cuestiones económicas, sería lógico que utilizáramos otros tipos de información”.⁶⁵ Un ejemplo que pone Sen para mostrar la “paradoja de la votación” es el relativo al reparto de una tarta:

“supongamos que dividimos una tarta entre tres personas, llamadas (no muy imaginativamente) 1, 2 y 3 y que cada una de ellas vota tratando de maximizar sólo la parte que le corresponde de la tarta. Dividamos de una forma cualquiera la tarta entre las tres. Siempre podemos conseguir una “mejora para la mayoría” tomando un trozo de la parte correspondiente a cualquiera de las personas (por ejemplo a la persona 1) y repartiendo entre las otras dos (a saber, la 2 y la 3). Esta manera de “mejorar” el resultado social funcionaría –dado que la evaluación social se toma de acuerdo con la regla de la mayoría– incluso aunque la persona perjudicada (a saber la 1) fuera la más pobre de las tres. De hecho, podemos continuar cogiendo más trozos de la parte correspondiente a la persona más pobre y dividiéndolos entre las dos más ricas y conseguir en todos los casos una mejora para la mayoría. Este proceso de “mejora” puede continuar hasta que a la persona más pobre no le quede ninguna tarta que quitarle. ¡Qué maravillosa cadena, desde la perspectiva mayoritaria, de mejora social!”⁶⁶

Hasta ahora la información tomada era la formada por *ordenaciones* según las preferencias de las personas sin tener en cuenta quién es la más pobre de todas, quien sale ganando (y quién sale perdiendo) y cuánto con cada redistribución de la renta, o cualquier otra información (como, por ejemplo, cómo obtuvieron las respectivas personas el trozo que tienen). La base de información en que se apoya este tipo de reglas, de las que el procedimiento de la toma de decisiones por mayoría es un destacado ejemplo, es, pues, limitadísima y a todas luces insuficiente para hacer valoraciones documentadas sobre problemas económicos

a decidir libremente entre dos alternativas). Racionalidad colectiva y liberalismo son, por tanto, ideas incompatibles a la hora de dar lugar a un sistema coherente de juicios de bienestar. Cf. J. C. García Bermejo, *op. cit.*, pp. 238-239. Cf. A. Sen “The Impossibility of a Paretian Liberal” (1980) en *Nueva economía del bienestar*, pp. 131-136.

⁶³ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 302.

⁶⁴ *Idem*. Ver también A. Sen, “The Possibility of Social Choice”, p. 68.

⁶⁵ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 302.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 302-303.

de bienestar y mucho menos, de justicia; pero no porque genere incoherencia (como se generaliza en el teorema de Arrow) sino principalmente porque no podemos hacer en realidad valoraciones sociales con tan poca información.⁶⁷ Por tanto, unas reglas sociales aceptables tenderían a tener en cuenta toda una variedad de hechos relevantes para valorar “el reparto de la tarta”, acorde con la naturaleza, la diversidad y las condiciones reales de existencia de las personas, acorde con la propuesta de economía ética como desarrollo humano de Sen. Pero además, en esta ampliación de la información (y para la política de consenso social) es necesario tener en cuenta al momento de la formación y desarrollo de las preferencias individuales, donde el debate público y la interacción social en la formación de unos valores y compromisos compartidos juega un papel fundamental: “Nuestras ideas de lo que es justo y de lo que no lo es pueden reaccionar a los argumentos que se someten a un debate público y unas veces tienden a reaccionar a las ideas de otros con una solución de compromiso o incluso con un acuerdo y otras con una implacable inflexibilidad y terquedad. La formación de las preferencias, por medio de la interacción social es un importante tema de estudio.”⁶⁸

Incluso, finalmente, también reconoce Sen que la comparabilidad y los acuerdos parciales pueden ser muchas veces suficientes.⁶⁹ Pero el problema es que los partidarios de la elección social *pura* insisten en que no es necesaria ninguna otra información, y que si esa información existiera, no podría influir en las decisiones. Esto hace que, para Sen, “estas reglas no sean muy interesantes para tomar decisiones económicas”,⁷⁰ constituyendo todo un reto para la elección social la capacidad de calcular matemáticamente la medida exacta de la inexactitud.⁷¹

El camino sigue abierto y en la actualidad hay numerosas investigaciones intentando concordar esta propuesta de Sen en el complicado desarrollo axiomático de la elección social. La propuesta de nuestro autor y la que defiende en *Possibility of Social Choice* va en la línea de ampliación de la base informacional aunque ello suponga una variación de los principios axiomáticos más puros de la elección social: “De hecho, *ampliando* la información es posible disponer de unos criterios coherentes y compatibles para hacer valoraciones sociales y económicas. La literatura sobre la “elección social” que se deriva del estudio pionero de Arrow, es un mundo tanto de posibilidades como de imposibilidades condicionales.”⁷²

La ruptura con el modelo de Arrow es cada vez más evidente⁷³ y además, Sen argumenta que las valoraciones de la “justicia social” tampoco tienen que ser absolutamente precisas, no hace falta que “cuadre matemáticamente el modelo de justicia social”. La acción social práctica “es enemiga de la completitud –perfección– de

⁶⁷ *Idem.* Cf. A. Sen, “The Possibility of Social Choice”, pp. 77-86.

⁶⁸ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 305. Este tema lo trata ampliamente en “Rationality and Social Choice”, *American Economic Review*, nº 85, 1995 reimpresso en *Rationality and Freedom*, pp. 261-299.

⁶⁹ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 305. Sobre la comparabilidad parcial en temas de justicia ha escrito mucho Sen, destaca en “The Possibility of Social Choice” el ejemplo sobre la quema de Roma por parte de Nerón, p. 79.

⁷⁰ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 305.

⁷¹ A. Sen, “The Possibility of Social Choice”, p. 79.

⁷² A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 304. Cf. A. Sen, “The Possibility of Social Choice”, pp. 77-81.

⁷³ Cf. J. I. González, “Sen y la elección colectiva”, pp. 14-15.

las valoraciones sobre la justicia de todas y cada una de las elecciones posibles”. “El problema del hambre, la innecesaria morbilidad, la mortalidad prematura, la miseria absoluta, la falta de atención de las niñas, la subyugación de las mujeres... son claras injusticias y no es necesario aguardar a tener una ordenación completa de las elecciones que haga diferenciaciones más sutiles y entrañe una infelicidad insignificante.”⁷⁴ Y sentencia: “La justicia es como un cañón y no debe utilizarse, como dice un refrán bengalí [y español, por cierto], para matar mosquitos.”⁷⁵

Buscábamos la fundamentación de la elección colectiva como modelo y marco coherente que permitiera vertebrar una propuesta de justicia social y económica (un enfoque ético de la economía) como resultado de una decisión colectiva. Con las dificultades que hemos encontrado podemos decir que con la línea de ampliación informacional del método funcional propio de la elección social tal y como lo formula Amartya Sen se puede realizar. Otro tema es que se pudiera formalizar y matematizar como habitualmente han realizado los teóricos de la elección social más puros, siendo un camino, por tanto, que sigue abierto y en el que seguiremos profundizando.

⁷⁴ A. Sen, *Desarrollo y libertad*, p. 306.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 307.

PROPUESTAS PARA UNA ARQUITECTURA ÉTICA DESDE LA ÉTICA PROFESIONAL, ORGANIZACIONAL Y DIALÓGICA¹

Juan Carlos Siurana²

Universitat de València

Abstract: In this article, I deal with the main aspects implied in architecture as a professional activity, and I offer a guide to improve ethically such activity taking three references: the professional ethics, the organizational ethics and the discourse ethics. I offer “a moral compass for professionals of architecture” that I divide in three levels: self-understanding, foundation and application. At the level of self-understanding, I stress that the goal of architecture is to create a habitable environment. At the level of foundation, I stress that the decisions must be taken considering the opinion of all possible affected persons. At the level of application, I conclude that architects must assume their responsibility for designing and supervising the building of safe and environmentally sustainable buildings.

Keywords: architecture ethics, professional ethics, organizational ethics, discourse ethics.

1. LA ÉTICA PROFESIONAL

EDWARD GROSS³ define a los profesionales como personas que poseen un *amplio conocimiento teórico* aplicable a la solución de problemas vitales, recurrentes pero *no estandarizables*, que se sienten en la obligación de realizar su trabajo al máximo de sus competencias, y al mismo tiempo que se sienten identificados con los demás profesionales del ramo. Bernard Barber⁴ añade el alto grado de autocontrol de la conducta mediante un *código ético* interiorizado a través del fuerte proceso de socialización en los valores de la profesión.

Juan González Anleo, que recoge en un artículo las ideas de los autores indicados, entiende que los rasgos del profesional son los siguientes:⁵

¹ Este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación GV04A-309 subvencionado por la Conselleria de Cultura i Esport de la Generalitat Valenciana, en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2004-06633-CO2-01/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y Fondos FEDER, y en los proyectos del Grupo de I+D+I 03/179 de la Generalitat Valenciana.

² Investigador del Programa “Ramón y Cajal” cofinanciado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, y Profesor de Filosofía Moral y Filosofía Política en la Universitat de València.

³ Cf. Edward Gross, “The Worker and Society”, en H. Borrow (ed.), *Man in a World at Work*, Houghton Mifflin Co., Boston, 1964, p. 69.

⁴ Cf. Bernard Barber, “Is American Business Becoming Professionalized?”, en E. A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, Harper and Row, Nueva York, 1967, p. 131.

⁵ Cf. Juan González Anleo, “Las profesiones en la sociedad corporativa”, en José Luis Fernández y Augusto Hortal Alonso (comp.), *Ética de las profesiones*, UPCO Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994, pp. 21-34.

- 1º) Ofrece un servicio a la sociedad único, definido y esencial. *Único*, porque los profesionales reclaman el derecho exclusivo a realizarlo. *Definido*, porque hay un acuerdo entre los profesionales sobre cómo realizarlo. *Esencial*, porque no puede quedar sin cubrir en una sociedad desarrollada.
- 2º) Realiza su servicio como vocación. Se identifica con las pautas ideales de su profesión y le dedica buena parte de su tiempo libre.
- 3º) Posee conocimientos y técnicas intelectuales para la realización del servicio que presta. Piensa de manera objetiva y crítica.
- 4º) Se somete a un período de preparación especializada, habitualmente en instituciones educativas.
- 5º) Reclama un amplio campo de autonomía, tanto para él como para el cuerpo al que pertenece. Sólo sus colegas pueden ser jueces de sus errores.
- 6º) Es responsable por los juicios emitidos, los actos realizados y las técnicas empleadas en el ejercicio de su profesión.
- 7º) Pone el énfasis en el servicio prestado más que en las ganancias obtenidas.
- 8º) Pertenece a una organización de profesionales de su ramo, creada y autogobernada por ellos mismos, cuyas misiones son crear criterios de admisión / exclusión, impulsar un alto nivel de competencia y elevar el status socio-económico de los miembros.

En cada actividad, los profesionales se organizan en asociaciones nacionales e internacionales. Estas asociaciones desarrollan sus propios códigos de ética profesional. También ofrecen declaraciones internacionales sobre las metas de su actividad.

Decir que estos rasgos son los de un profesional, significa que son los rasgos que una persona debe desarrollar para ejercer éticamente su profesión. Representan, por lo tanto, el contenido de la ética profesional, contenido que ha sido, obviamente, ampliado y revisado por numerosos autores,⁶ pero que aquí tomaremos como un importante referente.

2. LA ÉTICA ORGANIZACIONAL

2.1. *La ética de la empresa como ética aplicada*

La aproximación tradicional a la ética es de tipo individualista, pero la ética de la empresa, integra tres perspectivas. Así, puede entenderse como una reflexión ética sobre *el sistema económico*, sobre *las organizaciones* y sobre las actuaciones de *los individuos* en sus roles de profesionales y en sus funciones institucionales.

En el tratamiento de estas tres perspectivas, el objetivo principal de la reflexión para la ética de la empresa son las organizaciones, desde las cuales es posible establecer una mediación entre el sistema y el individuo.

En España, algunos de los principales libros sobre ética de la empresa han sido publicados por la llamada “Escuela de Valencia”. Entre ellos, es de destacar el libro *Ética de la empresa*, coordinado por Adela Cortina,⁷ y las obras más recientes de autores como Jesús Conill,⁸ Domingo García Marzá⁹ y J. Félix Lozano.¹⁰

⁶ Cf. Adela Cortina y Jesús Conill (eds.), *10 palabras clave en ética de las profesiones*, Verbo Divino, Estella, 2000.

La empresa no es una mercancía de la que el propietario o el accionista disponen libremente. Es una corporación de personas unidas por una común tarea y una finalidad común beneficiosa para la sociedad. La Escuela de Valencia entiende que el fin de la empresa es *satisfacer necesidades humanas con calidad y con justicia*, y para lograr esta finalidad la obtención del beneficio es un medio, pero si el dinero se convierte en el fin, entonces la empresa y quienes en ella trabajan se convierten en medios para los fines individuales del propietario, repercutiendo negativamente en la sociedad, en los trabajadores y deslegitimando su acción.

2.2. La responsabilidad social corporativa

La ética de la empresa se pregunta si las responsabilidades económicas y las legales agotan toda la responsabilidad de la empresa o si hay otros criterios de actuación aparte de la maximización de beneficios y el cumplimiento de la ley.

La reflexión sobre la *responsabilidad social de la empresa* tiene una diversidad de significados, pero siempre supone necesariamente considerar los propios actos desde la totalidad del sistema social y, por tanto, plantearse cuáles son las consecuencias de estos actos en el marco del sistema, dada la especificidad de la actuación empresarial. Supone también ver a la empresa desde el poder real que tiene en la sociedad y realizar una interpretación de ese poder.

La responsabilidad social de la empresa se refiere a la obtención de resultados mediante decisiones organizativas que (bajo algún estándar normativo) tienen más efectos positivos que negativos sobre los *stakeholders* (grupos de afectados por la empresa).

La responsabilidad social implica actuar de modo congruente con las normas, los valores y las expectativas sociales prevaletes.

Algunos autores distinguen entre *responsabilidad social* y *responsividad social*, para hacer hincapié en este segundo caso en la proactividad, en el carácter abierto y crítico desde la perspectiva del sistema social en general. En este segundo caso, el objetivo fundamental es el desarrollo de procesos a fin de determinar y evaluar la capacidad de la compañía para anticipar, responder y gestionar las cuestiones y problemas que surjan ante las diversas exigencias y expectativas de los *stakeholders* internos y externos. Es este tipo de responsabilidad la que más interesa a la ética. Pero hoy se está planteando un nuevo concepto que pretende superar a los dos anteriores. Así, J. M. Lozano habla de la necesidad de adoptar una perspectiva teórica y práctica que pase a hablar en términos de corresponsabilidad social de la empresa.¹¹

2.3. Los stakeholders y la toma de decisiones éticas en la empresa

La ética de la empresa es un modo de resolver moralmente conflictos de acción, que conciernen tanto a las relaciones externas (clientes, proveedores, sociedad, etc.),

⁷ Cf. Adela Cortina, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994.

⁸ Cf. Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004.

⁹ Cf. Domingo García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.

¹⁰ Cf. José Félix Lozano Aguilar, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Trotta, Madrid, 2004.

¹¹ Cf. Josep M. Lozano, *Ética y empresa*, *op. cit.*, p. 114.

como a las internas (trabajadores, directivos, etc.). Es un modo de dirección y gestión empresarial basado en valores morales.

José Luis Fernández,¹² distingue entre los posibles grupos de afectados o *stakeholders* los siguientes: clientes, proveedores, entidades de crédito, accionistas, trabajadores, competidores, distribuidores, comunidades locales, opinión pública, medios de comunicación, grupos de “apoyo” a la empresa, actividades sociales, Administraciones y Gobiernos extranjeros.

Por lo general se entiende que una decisión ética en la empresa es la que tiene en cuenta a todos los afectados, quienes estarían dispuestos a dar su consentimiento a la decisión porque persigue intereses universalizables. Sobre este tema, son de destacar los trabajos de Elsa González.¹³

2.4. Los rasgos de las empresas éticas

La empresa ya no puede ser piramidal y autoritaria, o perderá la riqueza de ideas que surge de la iniciativa de cada uno de sus miembros. Debe movilizar la inteligencia de todos, la autonomía de los equipos, sustituir el principio de obediencia por el de responsabilidad, dinamizar los recursos creativos de todos los colaboradores y desarrollar la calidad en el trabajo. Como dice Adela Cortina, “la clave del éxito económico no reside entonces en la explotación de la fuerza de trabajo y en la división mecánica de las tareas, sino en los programas de *formación*, en la asunción conjunta del *destino colectivo*”.¹⁴ Según esta autora, entre los valores de una empresa ética cabe citar los siguientes:¹⁵ a) se responsabiliza por el futuro, b) desarrolla la capacidad comunicativa, c) logra la identificación de los individuos y la firma, d) desarrolla una cultura empresarial, e) se personaliza generando un “capital-simpatía”, f) impulsa la creatividad y, g) transmite confianza.

Cortina señala diez rasgos que caracterizan a la empresa ética:¹⁶

- 1) No *se ve a sí misma* como una máquina, sino *como una cultura corporativa*. Mientras se la entienda como una “máquina de hacer dinero” no se podrá hablar de ética de la empresa. La cultura corporativa cohesiona a los miembros de la empresa, les dota de símbolos, de significados, de interpretaciones, les une en torno a unos valores.
- 2) Para ella, *su principal capital son los recursos humanos*, las personas.
- 3) *Su estilo de dirección es la dirección por valores*.
- 4) *Exige la calidad total*. Esta exigencia no debe quedar en la etiqueta por la etiqueta.

¹² Cf. José Luis Fernández, “Ética de los negocios y áreas funcionales de la empresa”, en Javier Fernández Aguado (coord.), *La ética en los negocios*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 205.

¹³ Cf. Elsa González Esteban, “Defining Post-conventional Corporate Moral Responsibility”, *Journal of Business Ethics*, vol. 39, 2002, pp. 101-108; y “La gestión de la responsabilidad basada en el enfoque de los Stakeholders”, en Sichar, Gonzalo (coord.), *La empresa socialmente responsable. Ética y empresa*, Fundación Cideal, Madrid, 2003, pp. 55-88.

¹⁴ Adela Cortina, “Ética de la empresa”, en *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994, p. 92.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 93-94.

¹⁶ Cf. Adela Cortina, “Ética empresarial en una economía globalizada”, *IX Edición del Seminario Permanente de la Fundación ÉTNOR. Asegurando el futuro en una economía globalizada*, 5 de octubre de 1999, transcripción de la conferencia realizada por la Fundación ÉTNOR, pp. 10-14.

- 5) *Potencia los elementos intangibles* y no solamente de elementos tangibles. Dentro de los intangibles están la cooperación, la coparticipación, la responsabilidad, la armonía y el trabajo en equipo.
- 6) *Tiene en cuenta a todos sus stakeholders*, es decir, a todos los grupos de afectados por su actividad, como son los empleados, accionistas, proveedores, competidores, las gentes que están en el entorno.
- 7) *Es rentable*. El marketing con causa, los fondos éticos de inversión, los códigos de ética, etc., están recogiendo las ideas de una parte importante de la población que no quiere que se explote el trabajo infantil, que no quiere que se dañe al medio ambiente, o simplemente prefieren trabajar con empresas que les inspiran seguridad y confianza. Muchos se preguntan si introducir la ética en las empresas se hace más bien por cosmética, pero el que la ética sea rentable no es en sí mismo malo.
- 8) *Aprovecha la diversidad cultural*. Lo contrario es el totalismo y la homogeneización, que pierde muchas posibilidades.
- 9) *Anticipa y proyecta*. Es una empresa proactiva, que anticipa los problemas, los riesgos y las oportunidades y es capaz de innovar y de ofrecer productos y servicios nuevos y necesarios aprovechando la creatividad de sus empleados. No es una empresa reactiva, que trata simplemente de sobrevivir en un entorno donde son siempre los otros los que marcan las reglas del juego.
- 10) *Forma constantemente a sus trabajadores*. La formación es la forja del carácter. Gracias a ella los miembros realizan un mejor trabajo en la empresa, y además elevan su nivel de empleabilidad. De este modo, si algún día la empresa se ve obligada a reducir personal, sus miembros tendrán muchas posibilidades de encontrar trabajo en otras empresas. La preocupación por el futuro de sus trabajadores es un rasgo clave de toda empresa ética.

3. LOS FINES DE LA ARQUITECTURA COMO PROFESIÓN Y LOS GRUPOS DE AFECTADOS

El objeto de este artículo es reflexionar sobre la actividad de la arquitectura partiendo, por un lado, de la ética profesional y, por otro, de la ética organizacional. Más adelante, asumiremos también el referente filosófico de la ética del discurso, pero ahora vamos a abordar ya algunos de los principales aspectos éticos de esta actividad.

La arquitectura es el arte de proyectar y construir edificios. En esta actividad juegan un papel importante los valores estéticos, pero sobre todo los referidos a cuestiones fundamentales acerca de cómo debería vivir y trabajar el hombre en los edificios y en las ciudades. Esta actividad se desarrolla atendiendo principalmente a tres grupos de afectados: los clientes, la sociedad, y los arquitectos.¹⁷

3.1. Los clientes

Los clientes, por lo general, solicitan un edificio que sea funcional, bonito y económico. El aspecto *funcional* se basa en la correspondencia entre el marco arquitecto-

¹⁷ Cf. Christian Norberg-Schulz, *Intenciones en arquitectura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1ª ed. 1979, 2ª ed. 1998, pp. 10-17.

tónico existente y el desarrollo de las funciones propias del modo normal de vida. El aspecto *estético* tiene que ver con la apreciación de la belleza. En este sentido, a veces se critican los caprichos del arquitecto, o en el lado opuesto, que el edificio resulte vulgar o monótono. El aspecto *económico* hace referencia a lo que uno obtiene por su dinero. En general, estamos dispuestos a pagar más si conseguimos la satisfacción de nuestras necesidades ambientales subjetivas, dentro de límites razonables.

El arquitecto no debería satisfacer solamente las necesidades de las que un determinado cliente es consciente, sino informarle de otras necesidades que puede tener para que su decisión por un edificio se adapte al máximo a lo que es mejor para él.

3.2. *La sociedad*

Las autoridades que solicitan la construcción de un edificio público, pretenden que los edificios cubran necesidades comunes. Sus críticas a la tarea del arquitecto estarán más justificadas cuanto más en consideración tome éste los factores que afectan a muchos individuos con actitudes diferentes, y al preocuparse de las medidas de interés común. Sin embargo, debemos tener en cuenta que las autoridades reflejan necesariamente las teorías políticas y económicas predominantes de lo que a la sociedad le es más adecuado.

3.3. *Los arquitectos*

Una de las principales tareas del arquitecto es formular los problemas sobre la base de las necesidades diversas y a menudo contradictorias que se le presentan. La mayoría de los arquitectos discuten los problemas funcionales porque no están de acuerdo en qué modo de vida es deseable, o porque no llegan a comprender cómo se puede formular y concretizar en un marco arquitectónico un determinado modo de vida.

Pero lo cierto es que en las grandes metrópolis modernas se ha destruido el paisaje mediante edificios sin carácter. Frente a la deshumanización urbana se pide un “diseño para la vida”. La principal responsabilidad para que eso cambie recae sobre el propio arquitecto.

3.4. *La finalidad de la arquitectura*

Respondiendo a las necesidades de los clientes, podemos decir que la *funcionalidad* y la *estética* son dos de las metas de la arquitectura, quedando el aspecto económico como una variable importante, pero no una meta por sí misma de la actividad. Respondiendo también a las necesidades del cliente, pero sobre todo de la sociedad, podemos decir que la meta fundamental de la arquitectura es la *creación de un medio habitable*. Así, según define Christian Norberg-Schulz, “la arquitectura es un *producto* humano cuya misión debería ser ordenar y mejorar nuestras relaciones con el entorno”.¹⁸

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

4. ALGUNAS CUESTIONES ÉTICAS EN LA ARQUITECTURA

Algunas preguntas éticas que puede plantearse el arquitecto son las siguientes: ¿Cómo deben tratar los arquitectos que ostentan altos cargos en una empresa a los trabajadores? ¿Cómo tratar a un consultor? ¿Cómo asistirá un arquitecto a una comunidad en la evaluación de diseños alternativos? ¿Cómo tendrá en cuenta un arquitecto el impacto que un proyecto ejercerá sobre el medio ambiente? Más allá del conocimiento técnico y del talento en diseñar, muchas de las actividades en las que se embarca el arquitecto requieren juicio, respeto y confianza entre la comunidad de personas que participan y las que son afectadas por un proyecto de construcción. Estas cuestiones son éticas y no están claramente definidas en los contratos y las leyes.

El ingeniero no sólo diseña nuevos edificios, también se requieren sus servicios para, por ejemplo, hacer un edificio más grande, actualizarlo, reconstruirlo, etc. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que aproximadamente el 20% de los arquitectos de EE.UU. trabajan en puestos diferentes a las oficinas de diseño de edificios. Estos arquitectos trabajan, por ejemplo, en la educación, el gobierno, corporaciones, compañías contractuales, organizaciones sin ánimo de lucro, etc. Pero en todos esos casos, como arquitectos, son también responsables de la salud, la seguridad y el bienestar del público.

¿Cómo actuar si sabemos que un edificio puede convertirse en una trampa en caso de incendio para sus usuarios, según los estándares modernos? ¿Y si su estructura no es suficientemente fuerte para soportar terremotos o aglomeraciones de personas (como el diseño erróneamente modificado que resultó en el colapso del pasillo aéreo del hotel de Kansas City, que mató a muchas personas)? ¿Y si no es accesible a los discapacitados? ¿Y si desperdicia demasiada energía porque es ineficiente para calentar o enfriar? ¿Qué ocurre si hay una disputa sobre un diseño, y al cliente le gusta, pero al público en general no? ¿Y si mucha gente considera que un edificio rompe con el paisaje o es dañino para el medio ambiente? Estas cuestiones no pertenecen al conocimiento técnico del arquitecto sino a una reflexión ética sobre las implicaciones de esta práctica sobre los grupos de afectados.

5. LAS CINCO LENTES ÉTICAS DE LA ARQUITECTURA

Barry Wasserman, Patrick Sullivan y Gregory Palermo, afirman que “la arquitectura —en todas sus manifestaciones, desde el diseño y los procesos de decisión, hasta los estudios teóricos, la educación y los trabajos de construcción— como disciplina es una colección de prácticas que es inherentemente ética: dirigida al bienestar de la humanidad”.¹⁹ Estos autores entienden que los problemas éticos en la arquitectura pueden ser estudiados a través de cinco lentes:

5.1. *El propósito de la arquitectura y el beneficio social*

Algunas intenciones al hacer arquitectura pueden ser percibidas como beneficiosas o buenas (por ejemplo, construir un hospital), o dañinas (crear una máquina para el

¹⁹ Barry Wasserman, Patrick Sullivan y Gregory Palermo, *Ethics and the Practice of Architecture*, John Wiley and Sons, Nueva York, 2000, p. 8.

genocidio). Las intenciones de las obras de arquitectura pueden servir a los intereses políticos, sociales o económicos de las democracias, pero también de déspotas, dictadores o juntas militares; pueden servir a los intereses de individuos poderosos a favor o en contra del interés público; y pueden marginar a los débiles o discriminados (los ghettos todavía existen). El juicio ético debe realizarse para evaluar las intenciones de los proyectos de ingeniería.

En la intención podemos desde realizar la arquitectura por su valor artístico, por su contribución a cubrir necesidades sociales (escuelas, centros de cuidado de día, iglesias, y templos), por sus servicios y cuidados (centros para vagabundos, hospitales), instituciones cívicas, lugares de comercio y trabajo, hasta lugares de control, como prisiones, y la maquinaria de guerra (maquinaria defensiva y ofensiva concebida de manera diferente dependiendo del “lado” de uno).

Según Wasserman, Sullivan y Palermo, “la clave es que los arquitectos están enredados en la realización del entorno y son responsables por la consideración crítica y ética de los propósitos del proyecto, beneficios sociales y procesos de decisión”.²⁰

5.2. *El material*

Los materiales de construcción tienen ciertas características y cualidades. Saber sobre materiales y cómo utilizarlos para varios propósitos de construcción para realizar una visión de diseño es otro aspecto del especial conocimiento que se espera de los arquitectos.

Los edificios deben ser construidos de manera segura para soportar vientos y lluvia, terremotos y peso, o serán construidos haciendo peligrar nuestras vidas o arruinando nuestras posesiones.

El *Código de Hammurabi*, del siglo XVIII a. C. señalaba ya en algunos de sus artículos la responsabilidad de quien construye un edificio de atender a la solidez. Así en el parágrafo 229 dice: “Si un albañil ha edificado una casa para un señor, pero no ha dado solidez a la obra y la casa que construyó se ha desplomado y ha causado la muerte del propietario de la casa, ese albañil recibirá la muerte.”²¹ En el parágrafo 232 añade: “Si ha destruido bienes, todo lo que haya destruido (lo) pagará. Y puesto que no dio solidez a la casa que edificó y se desplomó, (re)construirá a sus propias expensas la casa que se desplomó.”²² Y en el 233 escribe: “Si un albañil ha edificado una casa para un señor y no ha ejecutado su trabajo siguiendo las normas y un muro se ha inclinado, ese albañil a sus propias expensas reforzará el muro.”²³

Este ejemplo nos demuestra la profundidad histórica en la reflexión respecto a la solidez de las construcciones. Es un deber ético tanto individual como colectivo diseñar y construir edificios e infraestructuras considerando la utilización de recursos y patrones de sostenibilidad, y con respecto a la salud personal y la seguridad física. En la actualidad diseño y construcción se han separado, con el arquitecto dedicado casi exclusivamente al diseño. Pero el arquitecto continúa siendo responsable por la integridad estructural del diseño del edificio y por diseñar y seleccionar los ensambla-

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

²¹ *Código de Hammurabi*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 36.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

jes a través de los cuales los edificios se realizan. La ética nos dice que, en materia de seguridad, además de cumplir los mínimos legales, debemos aspirar a los niveles más elevados posibles.

5.3. *La estética*

La estética hace referencia al deseo de hacer edificios bonitos, que diferencia a la arquitectura del mero construir. En este rol de dar forma, belleza, imagen y significado a las expectativas, aspiraciones, o necesidades sociales, habrá que distinguir cuándo el aspecto estético adquiere fuerza ética.

La belleza también es esencial para el bienestar humano, es valiosa por sí misma y por su capacidad para representar el mundo.

La belleza importa, ya sea por sí misma o por su contribución beneficiosa a la felicidad humana. Así pues, que el edificio sea estético tiene un valor ético.

Por ello “el arquitecto es responsable *éticamente* por el conocimiento de las fuentes teóricas e históricas de la forma, la belleza y la apariencia, y por poseer las habilidades y la creatividad para generarlas”.²⁴

5.4. *Retórica e ideologías de la arquitectura*

La arquitectura se ve impregnada por ideologías que es importante detectar y valorar. Como ejemplo, podemos decir que las intenciones del movimiento moderno en la primera mitad del siglo xx eran profundamente éticas: hacer una arquitectura de la era moderna, utilizar la tecnología de su tiempo, deshacerse de los estilos históricos y la arquitectura académica, y asumir proyectos sociales, como las casas de los trabajadores. Estas estrategias buscaban dejar a un lado las restricciones de clase del capitalismo burgués y hacer una sociedad más igualitaria, usando la arquitectura como un vehículo para darle forma y expresión. Pero la estética del modernismo fue adoptada por la corporación moderna obteniendo objetivos exactamente opuestos a los originales.

Otra ideología con fuerza ética es la del diseño sostenible, diseñar de modo que se conserven los recursos, y con materiales y métodos que aminoren la degradación de los recursos, de modo que las generaciones futuras tengan un lugar para habitar. Esta es una corriente en crecimiento en la arquitectura contemporánea.

La verdadera arquitectura intenta hacer un mundo mejor a través del diseño. Pero además de las ideologías del *diseño*, la ética también se encuentra en las ideologías del *proceso*, como por ejemplo, la filosofía de que la arquitectura es un “proceso de resolución de problemas”, o que la arquitectura pública debería ser el resultado de “procesos en los que el público participara en el diseño”, cada uno de los cuales implica métodos y medios que tienen un importante aspecto ético.²⁵

²⁴ Barry Wasserman, Patrick Sullivan y Gregory Palermo, *Ethics and the Practice of Architecture*, op. cit., p. 86.

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 87-89.

5.5. La práctica

El quinto aspecto contempla la ética en la acción de las prácticas arquitectónicas. El que practica la arquitectura está obligado a *dominar la disciplina*: su historia y teoría, sus fundamentos tecnológicos, su orden de belleza y concepción formal, el orden del diseño y la especulación que es parte de la arquitectura, su impacto en el bienestar humano, procesos de implicación y contribución de la comunidad, y su capacidad representacional y simbolizadora. Quien no domina la disciplina no practica bien la arquitectura, lo cual es incorrecto desde el punto de vista ético.

La arquitectura requiere procesos de reflexión, concepción, diseño, y construcción; de clientes, contratistas, y personas individuales; de aquellos que usan y experimentan los entornos que son diseñados; de contratos, licencias y códigos de seguridad; del público en general, que puede estar afectado por decisiones de distribución de recursos y la forma final de soluciones arquitectónicas; de diversas etnias, religiones, razas y culturas; y de financiadores, manufactureros y proveedores de materiales y mobiliario.

Muchos aspectos en la práctica cotidiana de la arquitectura tienen importancia ética. Barry Wasserman, Patrick Sullivan y Gregory Palermo señalan algunos de ellos: “Conciencia: decisiones de negocios y marketing (decidir qué proyecto realizar, con quién trabajar, los valores de cada uno de ellos, etc.); diseñar deliberaciones y críticas (función, estética, conceptos); precios (duración de la arquitectura, valor de venta); interacciones entre el cliente y el contratista (respetar contratos, equidad, confianza, y consejo); contratos (condiciones equitativas, valor por el servicio, respeto mutuo, y deberes); presentaciones públicas (quién tiene el derecho a saber y a ser aconsejado sobre proyectos); y el desarrollo y reconocimiento de la plantilla. Dentro de esas circunstancias hay arraigadas cuestiones éticas. Se pueden trazar claramente deberes hacia uno mismo, el cliente, el público en general, y hacia la disciplina misma. Son éticas y demandan ética. Es en las cuestiones particulares, en las circunstancias particulares, donde se modela la ética de la arquitectura.”²⁶

6. UNA BRÚJULA MORAL DESDE LA ÉTICA DEL DISCURSO DE KARL-OTTO APEL

Desde hace algunos años, vengo defendiendo la necesidad de medir la altura ética de las acciones humanas con la ayuda de “una brújula para la vida moral”.²⁷ En un mundo desorientado por el relativismo donde, no obstante, nos enfrentamos continuamente a problemas comunes que requieren soluciones compartidas, considero no sólo necesario sino también posible articular un referente ético válido para cualquier ser humano con independencia de la cultura o tradición en la que haya crecido. Para elaborar esa brújula me basé principalmente en la ética del discurso de Karl-Otto Apel.²⁸

La brújula para la vida moral consiste en definir una serie de rasgos que cada uno de nosotros debería desarrollar para afrontar, de la manera más correcta, cada uno de

²⁶ *Ibid.*, p. 91.

²⁷ Cf. Juan Carlos Siurana, *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*, Comares, Granada, 2003.

²⁸ Cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Francfort del Meno, 1973. Hay trad. cast. en *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1985; *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1988; *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós / ICE-UAB, Barcelona, 1991; *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1998.

los problemas de valor a los que nos enfrentamos en nuestra vida familiar, profesional o social.

Recordaré aquí brevemente en qué consiste dicha brújula para intentar luego aplicarla a la práctica de la arquitectura.

La brújula se compone de seis rasgos que cada persona debería desarrollar. Son los siguientes: sentido, intersubjetividad, criterio, reflexión, moral postconvencional, y corresponsabilidad. En este trabajo divido esos rasgos en tres niveles. Así, los dos primeros rasgos pertenecen al nivel de la autocomprensión, el tercero y cuarto al nivel de la fundamentación, y el quinto y sexto al nivel de la aplicación. Aquí voy a defender, además, que esos rasgos se pueden aplicar también a las profesiones y a las empresas.

La ética de la persona es una ética individual, mientras que la ética profesional y empresarial son éticas colectivas. Los principios éticos que configuran la ética profesional son determinados por los profesionales en diálogo con la sociedad y sus necesidades. Los principios éticos que configuran la ética empresarial son determinados por los miembros de las empresas, en diálogo con la sociedad y sus necesidades. Pero los referentes que vamos a recoger a continuación son válidos para los tres actores: personas, profesiones y empresas. Los referentes éticos son los siguientes:

La persona / La profesión / La empresa...

I. NIVEL DE LA AUTOCOMPRESIÓN

1) *Sentido.*

Toma decisiones que tienen sentido por referencia a unas metas que persigue. Comprende quién es cuando comprende cuáles son las metas que persigue y cuando es capaz de comparar esas metas con otras posibles apreciando a unas por encima de otras. Tiene en cuenta el contexto histórico o los factores que pudieron influir en que se inclinara por una u otra meta o por un modo u otro de intentar alcanzar esa meta.

2) *Intersubjetividad.*

No vive de manera completamente aislada. Su vivir en con-vivir, es decir, va forjando la idea que tiene de sí misma en relación con otras personas / profesiones / empresas, observando y comprendiendo lo que las otras opinan de ella, y compartiendo con ellas sus proyectos o actividades. Con-vivir significa que la vida o la actividad de cada persona / profesión / empresa no sería comprensible para ella sin comprender el modo como la comparte con las otras. La convivencia le exige comprender a las “otras” personas / profesiones / empresas con las que se relaciona, lo que sólo es posible evitando medir a las demás con sus propios parámetros y tratando de ponerse en el lugar de ellas.

II. NIVEL DE LA FUNDAMENTACIÓN

3) *Reflexión.*

Es reflexiva, es decir, es capaz de realizar un diálogo interior en el que trata de ponerse de acuerdo consigo misma sobre sus ideas. Mediante la reflexión distingue

entre aquellas metas que son particulares, ligadas a su idea de *felicidad* (en el caso de las personas) o a su idea de lo que es el fin específico de su actividad (en el caso de las profesiones y las empresas), y las metas que son universales, que todas las personas / profesiones / empresas deberían seguir, ligadas a la idea de *justicia*. Cuando, como persona, sigue las metas que considera que le van a hacer feliz se entiende como una persona *auténtica*; cuando, como profesión o como empresa, sigue el fin específico de su actividad, se siente una profesión o una empresa *auténtica*; cuando, como persona, profesión o empresa, sigue las metas que considera justas se reconoce a sí misma como *autónoma*. Mediante el desarrollo de su autonomía alcanza la emancipación, es decir, su mayoría de edad, la capacidad para regir su propia vida y su propia actividad. Ayuda a otras personas, a otras profesiones y a otras empresas a reflexionar y a desarrollarse autónomamente. Posee capacidad para defender argumentativamente sus ideas.

Realiza el experimento mental de dialogar con los ausentes. Cuando actúa sin tener en cuenta la opinión de los afectados, siente culpa por las consecuencias negativas de su acción sobre ellos. Antes de tomar una decisión en un campo que no es de su especialidad, recurre a expertos para que le asesoren.

4) *Criterio.*

Determina lo *justo* por referencia a lo que se acordaría por consenso en una comunidad ideal de comunicación, donde estarían presentes todos los *afectados* por cada problema dialogando en condiciones de igualdad. Llega a consensos que pueden ser continuamente revisados mediante nuevos argumentos. El objetivo de la revisión entonces es llegar a un nuevo consenso que pueda convencer de nuevo internamente a todos los afectados.

III. NIVEL DE LA APLICACIÓN

5) *Moral postconvencional.*

Se guía por principios universalizables, es decir, por principios que todos los afectados podrían aceptar. Posee, respeta y exige que se respeten los derechos que todos los seres humanos tienen en cuanto tales. Es intercultural, es decir, defiende la existencia de valores universales que permiten la convivencia entre seres humanos de diversas culturas.

6) *Corresponsabilidad.*

Asume su corresponsabilidad por las consecuencias de las acciones colectivas. Es particularmente responsable por los que están a su cargo. No sabe con seguridad qué ocurrirá en el futuro, pero hace pronósticos teniendo en cuenta los conocimientos actuales, para anticipar las posibles consecuencias negativas de las acciones humanas. Reconoce pretensiones de derecho de las generaciones futuras. Distingue diferentes grados de corresponsabilidad, pues cuanto mayor es el poder de una persona, de una profesión o de una empresa, mayor es su responsabilidad por lo que ocurre en la sociedad.

7. PROPUESTAS PARA UNA ARQUITECTURA ÉTICA DESDE LA ÉTICA DE LAS PROFESIONES, LA ÉTICA DE LAS ORGANIZACIONES Y LA BRÚJULA MORAL ÉTICO-DISCURSIVA

Supongamos que tuviéramos que auditar éticamente el ejercicio profesional de la arquitectura en la actualidad. Necesitaríamos algún tipo de instrumento que nos permitiera medir la altura ética de dicha actividad. A continuación voy a ofrecer algunas propuestas que podrían ayudarnos en esa tarea, partiendo de las reflexiones éticas que ya se han dado sobre la arquitectura, y tomando como referentes la brújula moral, la ética de las profesiones y la ética de las organizaciones.

El instrumento se compondría de seis rasgos, divididos en tres niveles, y en cada rasgo se aportaría una idea relevante para la arquitectura desde la ética profesional y otra desde la ética organizacional. Serían las siguientes:

El profesional que ejerce la actividad de la arquitectura...

I. NIVEL DE LA AUTOCOMPRESIÓN

1) *Sentido.*

1.a) Según la autocomprensión actual de la profesión, se propone como meta crear un medio habitable, un espacio para la vida humana. Pero también se compromete a dialogar con sus compañeros de profesión para mejorar la definición de dicha meta, cuando las necesidades de la sociedad así lo determinen.

1.b) Se propone satisfacer necesidades humanas con calidad y con justicia. Entiende que, en la actualidad, las principales necesidades que cubre la arquitectura son las de funcionalidad y estética de sus clientes. Pero hacerlo con calidad y justicia significa ser escrupuloso con otras necesidades en la construcción de edificios, especialmente con la seguridad.

2) *Intersubjetividad.*

2.a.) Se somete a un período de preparación especializada en instituciones educativas, adquiriendo su visión de la arquitectura en diálogo con sus profesores y compañeros, y mantiene actualizados sus conocimientos mediante la formación continuada. Adquiere también su autocomprensión como profesional escuchando lo que la sociedad demanda de la arquitectura.

2.b) Trabaja en una organización que se ve a sí misma como una cultura corporativa. Su principal capital son las personas con las que se relaciona durante su trabajo. Los grupos de afectados por la empresa en la que trabaja (clientes, trabajadores, proveedores, sociedad, accionistas, compañeros de profesión...) le ayudan a entenderse a sí mismo.

II. NIVEL DE LA FUNDAMENTACIÓN

3) *Reflexión.*

3.a) Reclama un amplio campo de autonomía en el ejercicio de su actividad, es decir, entiende que no debe responder mecánicamente a lo que se le pida, sino interpretar en cada caso qué es lo que debe hacer para seguir del modo más adecuado posible las metas de su profesión.

3.b) Desarrolla la capacidad comunicativa, la creatividad e inspira confianza. Así, por ejemplo, informa al cliente de ciertas necesidades que podría tener para que su decisión por un edificio sea máximamente consciente.

4) *Criterio.*

4.a) Sigue un código ético debatido y acordado de manera sincera por los profesionales de la arquitectura, basado en el respeto a los derechos humanos y en principios éticos universales. Se identifica con las pautas ideales de su profesión.

4.b) Tiene en cuenta a todos los grupos de afectados (clientes, trabajadores, proveedores, sociedad, accionistas, compañeros de profesión...), y trata de llegar a un acuerdo con ellos sobre las decisiones a tomar.

III. NIVEL DE LA APLICACIÓN

5) *Moral postconvencional.*

5.a) Realiza su actividad para el beneficio de la humanidad, poniendo el énfasis más en el servicio prestado que en las ganancias obtenidas. Realiza aquellos proyectos arquitectónicos encaminados a construir un mundo más libre, más igualitario y más justo. Para ello, toma las decisiones sobre diseños, contratos, licencias, códigos de seguridad, etc., en diálogo con los afectados.

5.b) Aprovecha la diversidad cultural en su relación con las personas y en los edificios que diseña y construye. Ofrece soluciones arquitectónicas que integran a las diversas etnias, religiones, razas y culturas.

6) *Corresponsabilidad.*

6.a) Es responsable por los juicios emitidos y los actos realizados. Es responsable especialmente de los materiales de construcción seleccionados y las técnicas empleadas.

6.b) Su responsabilidad no es solamente económica, sino también social y medioambiental. Los edificios que diseña y construye deben considerar la utilización de recursos y patrones sostenibles, así como proteger la salud y la seguridad física de las personas que trabajan durante la construcción, y de los usuarios finales. También es responsable de que los edificios construidos tengan un valor estético que permita aumentar el bienestar humano. Especialmente en materia de seguridad no se contenta con cumplir los mínimos legales, sino que aspira a los niveles más elevados posibles.

CHARLES TAYLOR: ¿UNIVERSALISTA O RELATIVISTA?¹

Javier Gracia Calandín

javier.gracia@uv.es

Abstract: The aim of this paper is to account the Taylor's position in the debate about the incommensurability. In opposite to Peter Winch, we present the transitional arguments of the Taylor's hermeneutical realism. The paper concludes essaying a critic against the incorrigible relativism in moral issues.

Keywords: incommensurability, universalism, relativism, hermeneutics, realism, Charles Taylor.

CONSIDERO que el mejor modo de caracterizar la posición filosófica de Charles Taylor es de realismo hermenéutico. A lo largo de esta comunicación no voy a dedicarme a explicar minuciosamente en qué consiste ésta. Tampoco es mi propósito hacerme eco de las críticas anti-realistas que algunos autores han vertido contra Taylor. Lo que me propongo es retomar, si bien únicamente en algunos aspectos más significativos, el controvertido tema acerca de la inconmensurabilidad según el planteamiento de Thomas S. Kuhn, para ahondar en la peculiaridad y las posibilidades que ofrece el realismo de Taylor para hacer posible un auténtico encuentro entre puntos de vista, formas de vida o estándares de racionalidad inconmensurables. Creo que a diferencia de la “comprensión más sofisticada” de Peter Winch, por un lado y de la “best account so far” de MacIntyre, por otro, la hermenéutica de Taylor permite el tránsito buscado entre inconmensurables.

ALGUNOS REFERENTES DEL DEBATE ACERCA DE LA INCONMENSURABILIDAD

El debate en torno a la inconmensurabilidad dio pábulo, como es sabido, a un sinnúmero de críticas al planteamiento tradicional del estudio de las ciencias sociales. En la versión original de Kuhn referida, como en el caso de Feyerabend, a la filosofía de la ciencia ya se planteaba lo más sustancioso, a mi juicio, del debate posterior. A saber, por un lado, el carácter holista local de los términos científicos que son empleados en lenguajes culturalmente distintos y, por otro, la posibilidad de transitar racio-

¹ Las ideas de esta comunicación comenzaron a gestarse a raíz de varias conversaciones con Charles Taylor en la primavera de 2005 en la Northwestern University. Le agradezco la atención, las sugerencias y el diálogo que me ofreció.

nalmente de unos lenguajes a otros, dando pie a los juicios de superioridad de unos lenguajes sobre otros.²

Las dificultades de conjugar la inconmensurabilidad con las pretensiones racionales, que quedaba expresado con la fórmula kuhniana “tránsito entre inconmensurables”, pronto se dejó ver en críticas como las de MacIntyre. Crítica que a su vez recorrerá la posición de Peter Winch respecto a los estándares de racionalidad inconmensurables entre la tribu azande y la ciencia.³

Tanto en su obra de 1958 *Idea de una ciencia social* como sobre todo en su discutido ensayo de 1964 “Comprender una sociedad primitiva”, Winch, en confrontación primero con E. E. Evans-Pritchard recela de las categorías y métodos de la ciencia empleados por su inadecuación y etnocentrismo. En contra, basándose en la inconmensurabilidad de los modos de vida, reivindica una nueva noción de racionalidad con un marcado carácter abierto. Un paso que nos permite ampliar nuestro entendimiento a nuevas formas de vida, nuevas prácticas. Y esto es lo que permanece opaco a la “crítica racional” sobre la que debe gravitar, a juicio de MacIntyre, la comprensión de una sociedad primitiva. Para Winch, una “comprensión más sofisticada” ha de disponernos positivamente para captar una forma de vida muy simple y primitiva, o al menos, para no proyectar sobre ella, conceptos propios de nuestro mundo científico. Este es precisamente el peligro etnocéntrico que Wittgenstein detectó en *La rama dorada* de Frazer y del que Winch acusa igualmente a MacIntyre.

La crítica principal de MacIntyre a Winch podría resumirse en que asumir la postura de Winch aboca a la parálisis de toda crítica y de la imposibilidad por parte de la razón de considerar deficiente la práctica mágica respecto a la superioridad de la ciencia dado su potencial explicativo. En un ensayo de 1967, con el mismo título que el anteriormente mencionado de Winch, “The Idea of a Social Sciences”, MacIntyre sostiene que el error de Winch consiste en que lo que debería ser el punto de partida, a saber, empezar siempre con los términos y las auto-interpretaciones de los agentes, Winch lo ha tomado como la totalidad en la que se agota el quehacer de la ciencia social. De

² Es en el duodécimo y penúltimo capítulo de su célebre obra de 1962 *La estructura de las revoluciones científicas*, donde Kuhn explica su concepción de la inconmensurabilidad. Concretamente en “el tercero y más fundamental de los aspectos de la inconmensurabilidad de los paradigmas en competencia” afirma que “precisamente porque es una transición entre inconmensurables, la transición entre paradigmas no puede llevarse paso a paso, forzada por la lógica y la experiencia neutral”. Ver Kuhn, Thomas S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. (Trad. castellana de 1971 *Estructura de la revoluciones científicas*. México, FCE. p. 233). Posteriormente Kuhn ha aclarado y matizado esta concepción de la “transición entre inconmensurables”. En dos interesantes ensayos de 1983, Kuhn explica que la forma de inconmensurabilidad que él defiende es local, el “holismo local”, y que a su vez la elección de teorías no es algo meramente convencional, sino en base a argumentos racionales. Ver Kuhn (1983 a) “Commensurability, Comparability, Communicability” y Kuhn (1983 b) “Rationality and Theory Choice”. (Ambos trad. castellana: *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Paidós, Barcelona, 1989). Si la obra ya ha sido citada, cito con el título, indicando que se trata de una obra ya citada (*op. cit.*) y señalando, a continuación, la página correspondiente.

³ Respecto de la crítica a la concepción de inconmensurabilidad me refiero fundamentalmente al interesante artículo de MacIntyre de 1977 “Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science” en *The Monist* 60, n° 4. La crítica a Winch la encontramos, por ejemplo, en “The Idea of a Social Science” en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary volume 41 (1967), pp. 95-114. Sin embargo, la posición de MacIntyre respecto a la inconmensurabilidad ha cambiado de signo, pasando a defenderla, como vemos en el capítulo XIX de su obra de 1988 *Justicia y racionalidad* o aún más explícitamente en las conclusiones de su ensayo “inconmensurabilidad, verdad y la conversación entre confucianos y aristotélicos acerca de las virtudes” publicado en 1991, donde MacIntyre, afirma que “la inconmensurabilidad no impide, después de todo, un debate y un encuentro racionales”, siendo necesario reconocerla para que la comprensión avance. Ver también MacIntyre “inconmensurabilidad, verdad y la conversación entre confucianos y aristotélicos acerca de las virtudes” (trad. castellana: *Cultura y Modernidad. Perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Kairós, 2000, p. 127).

este modo Winch hace fatuo e imposible el juicio de superioridad de la ciencia sobre la magia. Dados los presupuestos de la tesis de la inconmensurabilidad de estándares de racionalidad, tendríamos que conceder, a juicio de Winch, que no hay posibilidad de corrección o que el criterio, más bien, es intrínseco a los estándares respectivos y ninguna alusión a estándares de racionalidad diferentes es legítima.

En esta densa y prolija discusión queremos situarnos para demarcar la posición de Taylor en lo que respecta al encuentro entre culturas inconmensurables; inconmensurables, al menos, en algunos aspectos. Y ante esta encrucijada de situar adecuadamente la posición de Taylor cabe preguntar: ¿Se trata de una postura relativista o más bien habría que considerarla universalista? Es cierto que Taylor, al igual que Winch critica el modo naturalista tradicional de concebir las ciencias sociales, ¿está de acuerdo Taylor con las afirmaciones de Winch? ¿Habría que conceder después de todo que la única alternativa posible al universalismo naturalista es el relativismo al que conducen los estándares de racionalidad de Winch? ¿Conceder que existen distintos modelos de racionalidad, implica necesariamente asumir la parálisis de juicios de superioridad por parte de alguno de los puntos de vista inconmensurables?

Considero que el realismo hermenéutico de Taylor ofrece un nuevo enfoque sobre estas cuestiones que replantea nuevamente los límites de dos extremos opuestos ¿universalismo o relativismo? Quizá la pregunta hermenéutica con una buena dosis de realismo sea un buen modo de salvar ambos extremos, proponiendo un enfoque siempre más rico y creativo.⁴

ARGUMENTACIÓN POR TRANSICIONES

Quisiera, en primer lugar, retomar la propuesta de Taylor de la argumentación por transiciones de su ensayo de 1989 “Explicación y razón práctica”, como modelo de razonamiento que pretende distinguirse del modelo de argumentación naturalista basado en “razones decisivas” trascendentes de los contextos internos de argumentación y de las que ambas partes reconocen su validez. Concretamente el segundo modelo de argumentación por transiciones está muy estrechamente relacionado con la tesis kuh-niana de la transición entre inconmensurables, haciéndose eco, en buena parte, de la idea de ciencia social de Peter Winch, aunque, como veremos más abajo, una lectura no exenta de críticas.

Apelando al ejemplo de MacIntyre y Kuhn, el paso de la ciencia antigua a la ciencia moderna, Taylor sostiene del lado de Kuhn que éste constituyó un cambio de paradigma. Fundamentalmente porque había una noción diferente de ciencia e, incluso, una diferente noción de comprensión, ambas inconmensurables entre sí. No vamos a

⁴ A continuación desarrollaré precisamente algunos elementos claves de la filosofía de Taylor que nos permiten situarla no sólo dentro de la compleja tradición hermenéutica, sino a su vez reconocer importantes y significativos aspectos realistas. En este sentido, aunque no tenemos noticia de que Taylor utilice en sus escritos la expresión “realismo hermenéutico” para calificar su posición, como por ejemplo Hubert Dreyfus, sí que dedica, sin embargo, sendos argumentos para defender el realismo y, por otro lado, creo que no cabe duda que se considera heredero y continuador de la tradición hermenéutica. Por mi parte, creo que la mejor formulación de su realismo hermenéutico sigue siendo su principio de dar la mejor razón o articulación (best account principle) formulado en *Fuentes del yo*: “Lo que nos proponemos es dar cuenta de gente que vive sus vidas; los términos en los que no pueden evitar vivirlas no pueden eliminarse del *explanandum*, a menos que propongamos otros en los que puedan vivirlas más clarivamente.” Taylor, *Fuentes del yo*. (Trad. castellana: Paidós, Barcelona 1996, p. 74).

entrar a discutir en qué consistían estas diferencias. Me interesa destacar únicamente que eran inconmensurables en el sentido de Kuhn lo cual impedía recurrir al reconocimiento explícito por ambas teorías en disputa de la existencia de una anomalía. Puesto que para hablar de anomalía ya es necesario hacerse cargo del entramado del paradigma en cuestión. Lo que Winch llamó sus propios estándares de racionalidad. Con lo cual la pugna entre ambas teorías, así planteada, quedaba reducida a la imposibilidad de mediar entre paradigmas.

Sin embargo, de hecho, hubo buenas razones que determinaron el cambio de paradigma. ¿Cuáles fueron? Taylor, a diferencia de otros pensadores como Mary Hesse, apunta a que no se trató de “alguna razón extraepistémica”.⁵ El éxito de la tecnología no era reducible a elementos no racionales o que no supusieran un avance en el conocimiento. Más allá de los elementos exclusivos del paradigma, había una pretensión vinculante, a saber, una mayor capacidad para realizar nuestros propios propósitos.

Para aludir a esos elementos que permanecen “implícitamente conscientes” en toda forma de vida, Taylor emplea la interesante expresión “constantes humanas”, que vincula con el concepto heideggeriano de la “precomprensión”. Lo que con ello se propone es poner en evidencia que existan elementos que trascienden la particularidad del paradigma y que nos remiten a una “forma de vida humana”. Una forma que permanece implícita en algunos casos y sólo mediante la articulación acaba tornándose consciente. Es precisamente la realidad de la vida humana la que nos impele a aceptar esos elementos que actúan en la transición como mediadores entre paradigmas. A ello quiero referirme como el momento de realidad que permite realizar la transición entre paradigmas o formas de vida inconmensurables. En este sentido Taylor afirma elocuentemente que “el elemento mediador está profundamente incrustado en la forma de vida humana; todos somos implícitamente conscientes de él y hemos de reconocerlo cuando se explicita”.⁶

La importancia de este momento de realidad para el razonamiento práctico es crucial porque gracias a él es posible realizar la transición de unas concepciones a otras superando la imposibilidad de mediar entre teorías. La realidad, es la que reclama de algún modo este tránsito. Por ello, este segundo modelo de argumentación por transiciones subraya que no se trata de una razón que especula en el vacío o en un “Olimpo atemporal”, se trata de una racionalidad incrustada en la realidad y que por lo tanto atiende a las demandas de ésta. De este modo sostiene Taylor que las teorías o concepciones, en un principio inconmensurables, quedan “enfrentadas con la transición real [actual transition]”. La transición hay que concebirla como una ganancia no a la luz de los términos de una teoría u otra, sino de la propia realidad.

Aunque Taylor no se refiere explícitamente a Winch en su ensayo “Explicación y razón práctica”, al hilo de nuestra exposición, me parece pertinente aludir a él. Más aún si tenemos en cuenta que sí que lo hace explícitamente en dos ensayos muy re-

⁵ Taylor alude en concreto al artículo de Mary Hesse “Theory and Value in the Social Sciences” donde la autora adoptando una postura relativista considera arbitrario que la capacidad manipuladora, predicción y control, sean elementos que toda forma de vida no puede eludir, una vez hecho consciente. En definitiva soslaya la necesidad de ese elemento mediador entre teorías de paradigmas distintos. En dos contextos muy similares, donde Taylor critica la presunta relatividad del criterio de la ciencia, alude al mencionado artículo de Mary Hesse. Taylor, “Rationality” en Martin Hollis and Steven Lukes, *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell, 1982. p. 101 y Taylor, “Explicación y razón práctica” (trad. castellana: Paidós, Barcelona, p. 74).

⁶ “Explicación y razón práctica”, *op. cit.*, p. 76.

lacionados con este modelo de argumentación por transiciones como son “Rationality” de 1982 y “Understanding and Ethnocentrism” de 1983. Confrontando la propuesta realista de Taylor con el relativismo incorregible de Winch conseguiremos una mejor aproximación a nuestra tesis de la transición entre inconmensurables.

Una vez esbozado lo más sustancial del segundo modo de argumentación por transiciones, voy a pasar a centrarme en el peligro del relativismo incorregible que he relacionado directamente con las tesis de Peter Winch.

CRÍTICA AL RELATIVISMO INCORREGIBLE

Los estándares son diferentes porque pertenecen a actividades inconmensurables. Pero en desacuerdo con Winch, la pretensión de pluralidad no impide los juicios de superioridad. Pienso que la clase de pluralidad que nosotros tenemos aquí, entre inconmensurables, precisamente abre la puerta a tales juicios.⁷

A la luz de nuestras últimas reflexiones, es posible ganar más claridad sobre el déficit del relativismo de Winch. La parálisis de la dimensión crítica de la razón que impide cualquier juicio acerca de las prácticas de la sociedad primitiva, se derivan, a mi juicio, de haber soslayado las implicaciones de lo que yo, para explicar la posición de Taylor, he llamado “el momento de realidad”. Es cierto que al comienzo de su artículo “Comprender una sociedad primitiva”, Winch había aceptado que existía algún sustrato de realidad (“algo independiente”) que le impidiera sumergirse de lleno en el relativismo extremo de Protágoras.⁸ Pero ante las suspicacias despertadas por el etnocentrismo de “lo científico” de Evans-Pritchard, Winch realiza dos matices, a mi juicio, decisivos que le sumergen en un relativismo, si bien no protagoreano, sí desafortunadamente incorregible. El primero de los cuales considero legítimo, a saber, que la realidad no es monopolio de la ciencia. Derivando el segundo, sin embargo, en un determinismo de lo real en base al lenguaje de la sociedad particular. Por supuesto, el problema radica en detectar, según la célebre sentencia wittgensteiniana, cuáles son esos límites de mi lenguaje. Y yo me temo que, a la vista de las conclusiones que el propio Winch extrae, esos límites abocan a la imposibilidad de los juicios de superioridad de la ciencia en aspectos tan reales como el avance tecnológico y la corrección de ciertas concepciones de los ritos azande, respecto a los fenómenos de la naturaleza. Esta neutralización del nervio crítico de la comprensión que vengo denunciando a propósito de Winch, es lo que me lleva a pensar que éste no lleva hasta sus últimas consecuencias la tesis de que debe existir “alguna realidad”, “algo independiente”. Más bien a tenor de su crítica a “lo científico” de Evans-Pritchard, cabe pensar que la realidad siempre es relativa a un lenguaje particular.⁹

⁷ “Rationality”, *op. cit.*, p. 105. La traducción de los textos en inglés es mía.

⁸ “No debemos perder de vista el hecho de que la noción de que las ideas y creencias de los hombres deben ser comprobables por referencia a algo independiente —alguna realidad— es una noción importante. Abandonarla es sumergirse de lleno en el relativismo extremo de Protágoras, con todas las paradojas que ello implica.” (Winch, “Comprender una sociedad primitiva” (trad. española, Paidós, Barcelona 1994, p. 36)).

⁹ Me parece que Kuhn, a diferencia de Winch, no deriva su holismo en una defensa incorregible de las distintas concepciones científicas. Más bien como él mismo insiste, se trata de un holismo local, que permite la elección racional de la más apta. En este sentido se esfuerza por mostrar que la justificación de una teoría no es meramente convencional, sino que atiende a “la taxonomía derivada empíricamente que está materializada en el vocabulario de las disciplinas”. Kuhn, “Racionalidad y elección de teorías” (trad. española: Barcelona, Paidós, 1989, p. 150).

El problema que entraña el relativismo incorregible está servido: adoptar el punto de vista del agente en detrimento del nuestro. Entre inconmesurables no existe, por así decir, nada que permita vincularlos. No hay tránsito, sino más bien concesiones a las prácticas que conforman la forma de vida del agente. Sin embargo, la pretensión de entender una sociedad alejada en su forma de vida, ¿conlleva aceptar todos sus presupuestos? ¿No hay nada que nos permita mostrarles que están equivocados, al menos, en algo? ¿Han de significar estas correcciones siempre malentendidos de corte etnocéntrico? Al referirnos, con Taylor, al momento de realidad en el que se confrontan los distintos planteamientos y teorías, podemos salvar el escollo relativista. Podemos afirmar que el relativismo de la realidad es en ciertas ocasiones, más bien, relativo.

Centrándonos en el ejemplo paradigmático de la sociedad azande al que Taylor se refiere en su ensayo de 1982 “Rationality”, descubrimos el argumento decisivo que critica la concepción de inconmensurabilidad de Winch. La insatisfacción de Taylor con el argumento de Winch, consiste en que la diferencia entre el juego de lenguaje de la magia y el juego de lenguaje de la ciencia no queda perfilada de modo suficientemente claro: “de algún modo el contraste no acaba de perfilarse”.¹⁰ El carácter deficiente del contraste, cierta clase de claridad, por así decir, aporosa, consiste básicamente en que éste, aún sigue siendo excesivamente parasitario de nuestra peculiar forma de vida.

A diferencia de la crítica inicial de MacIntyre a Winch de un defecto de racionalidad debido a un exceso de inconmensurabilidad, Taylor critica la posición de Winch por no haber pensado con radicalidad la inconmensurabilidad, sucumbiendo de este modo al etnocentrismo. Aunque en principio pueda parecer que la escapatoria al etnocentrismo pasa por una concesión caritativa, clasificando la magia como una actividad únicamente expresiva y desbancando toda pretensión de confrontarla con el quehacer científico, ya que de este modo no se hace sino malentender el significado propio de la magia, Taylor descubre en esta clasificación, paradójicamente, una tendencia etnocéntrica.

Sin embargo perfilar esta clase de claro contraste es, paradójicamente, ser insuficientemente radical en nuestra crítica del etnocentrismo. Describir la diferencia entre dos sociedades en términos de un contraste entre actividades que para nosotros dan sentido en virtud de nuestra forma de vida, sería, empero, ininteligible para la gente cuya forma de vida estamos intentando comprender.¹¹

Parece que al relativismo incorregible se le vuelven las tornas contra sí. Cabría pensar si su crítica al etnocentrismo no comporta, a su vez, una buena dosis de condescendencia etnocéntrica al atribuir un significado “en virtud de nuestra forma de vida”, que en definitiva resulta inmune a la crítica de la ciencia. La interpelación de Taylor va dirigida precisamente a esa clasificación aún parasitaria de nuestra concepción, que se encubre bajo cierta actitud condescendiente. Taylor incide en que la nítida distinción entre razonamiento científico y actividad expresiva constituye en sí misma el fruto del desarrollo cultural del concepto de racionalidad en occidente. Basta con mirar a otras concepciones de la racionalidad, incluso dentro de la propia tradición occidental como es el caso de Platón, para darse cuenta de que comprender cuál es el orden de las cosas no está separado de comprender cuál es nuestro lugar en él, deri-

¹⁰ “Explicación y razón práctica”, *op. cit.*, p. 93.

¹¹ “Rationality”, *op. cit.*, p. 94.

vándose de tal comprensión un orden significativo y armónico regido por la idea del bien. Es decir, entender el orden de las cosas es a su vez, entrar en sintonía con él (attunement). Es la revolución científica moderna la que altera y separa el grado de armonía del universo (y del ser humano con él), con la explicación causal de los fenómenos. Explicación y razón práctica quedan disociadas.

La estrategia de Taylor, recurrente en gran parte de sus escritos y en gran parte afín al propio MacIntyre, consiste en recuperar la perspectiva histórica. Pero a diferencia de aquél y en la línea de Kuhn, lo que se consigue desde el prisma de la historia no es una continuidad total, sino antes bien, destacar que el contraste, la inconmensurabilidad, acontece en el seno de nuestra propia civilización. Desde esta perspectiva más amplia, alcanzada a través de la distancia histórica que descubre la génesis de lo propiamente científico tal y como lo entendemos hoy día, como herencia de la revolución moderna, adquirimos una mejor comprensión de la inconmensurabilidad. De manera que la inconmensurabilidad no se refiere sólo a las actividades, sino que afecta de modo más radical a la clasificación de las mismas. Y en esto la ambigüedad de Winch perdura, puesto que a pesar de que aboga por una ampliación del concepto de racionalidad que permite pensar la inconmensurabilidad ya que “inicialmente nosotros no tenemos una categoría que se asemeje a la categoría zande de magia”,¹² a medida que va avanzando en la exposición acaba identificando, aunque con interesantes matices, la práctica de la magia y los oráculos con la función de la religión en las sociedades modernas.¹³

Es cierto que habría que reconocerle a Winch el intento de pensar la inconmensurabilidad y la advertencia del peligro etnocéntrico. Pero parece que sus intuiciones acerca de la inconmensurabilidad no las llevó hasta sus últimas consecuencias. En este sentido creo que cabría ir con Winch, pero más allá de Winch. Este más allá de Winch es precisamente concebir con Taylor, y yo pienso que también con Kuhn¹⁴ y en cierto sentido con MacIntyre,¹⁵ que la inconmensurabilidad implica incompatibilidad y rivalidad. Este es el sentido en el que podemos afirmar con Taylor, que la ciencia es superior a la magia.

En resumen, hay un aspecto definido en el que la ciencia moderna es superior a su predecesora renacentista; y esto es evidente no a pesar de, sino a causa de su incon-

¹² “Comprender una sociedad primitiva”, *op. cit.* P. 71. Taylor detecta la ambigüedad de este pasaje de Winch, descubriendo la insuficiencia de su ataque al etnocentrismo afirmando: “Como dice Winch: ‘inicialmente no tenemos ninguna categoría que en absoluto se parezca a la categoría zande de magia’; pero esto no es porque su magia se refiere a fines bastante extraños a nuestra sociedad, sino más bien porque los fines definidos en ella atraviesan interpelan a los nuestros de formas desconcertantes. Realmente superar el etnocentrismo supone ser capaz de entender dos clasificaciones inconmensurables.” “Rationality”, *op. cit.*, p. 99.

¹³ “Yo no digo que los ritos mágicos zande sean todos como las plegarias cristianas en la actitud positiva hacia las contingencias que los ritos expresan. Lo que sí sugiero es que ellos se asemejan en que expresan, o quizá expresen, una actitud hacia lo contingente: esto es, una actitud que implica el reconocimiento de que la propia vida está sujeta a contingencias, más que un intento por controlarlas”. “Comprender una sociedad primitiva”, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴ La relación entre Taylor y Kuhn no está exenta de ciertas complejidades. Aunque discrepan respecto de la línea que debe separar las ciencias naturales de las ciencias sociales, sin embargo, Kuhn concede a Taylor que sólo las ciencias naturales buscan comprender leyes o dar con un paradigma que sirva para llevar a cabo la investigación normal. Ver Kuhn “The Natural and the Human Sciences” en *The interpretative Turn: Philosophy, Sciences and Culture*. Cornell University Press, Ithaca and London. 1991. Por otro lado, cabe recordar que Kuhn sostuvo que el holismo entre teorías sólo era local, insistiendo a su vez en que el tránsito de una teoría a otra se producía de forma racional. Ver nota al pie 2.

¹⁵ Me refiero a la posición de MacIntyre defendida en el capítulo XIX de su obra de 1988 *Justicia y racionalidad* y en su conferencia “inconmensurabilidad, verdad y la conversación entre confucianos y aristotélicos acerca de las virtudes” publicada en 1991. Ver nota al pie 3.

mensurabilidad. El asunto puede ser visto de este modo. Una visión une la naturaleza comprensiva a la magia y al estar en sintonía [con el orden de la naturaleza] (attunement); la otra las disocia. En este aspecto son normas incompatibles. Esto es lo que las hace inconmensurables. Pero precisamente porque no son simplemente diferentes, sino en principio incompatibles, podemos sostener una como superior a la otra. En este caso puede verse que la ciencia, que disocia comprensión y el estado de sintonía con la naturaleza, alcanza una comprensión más grande, como mínimo de la naturaleza física. Y el interlocutor está forzado a reconocer que algo se ha logrado aquí. Lo cual como mínimo, genera una presunción contra él y a favor de la nueva ciencia.¹⁶

De este modo Taylor pone en cuestión que el aprendizaje de (learn from) culturas que están siendo estudiadas deba restringirse únicamente al ideal de sabiduría (wisdom), como parece sostener Winch. Este concepto de sabiduría puede estar encubriendo un crudo relativismo que sostenga no sólo que las formas de vida son inconmensurables, sino inmunes. Sin embargo, existen buenas razones para afirmar, con Taylor, la superioridad de la ciencia. ¿En qué consisten estas razones?

La superioridad de la ciencia respecto a la magia no está establecida en base a un criterio. Ambas actividades son inconmensurables y un elemento irrenunciable de su inconmensurabilidad es que se excluyen mutuamente, son incompatibles. Es la realidad subyacente, la comprensión implícita de ambas formas de vida, lo que inclinó la balanza del lado de la ciencia. En efecto, la potencia comprensiva de los fenómenos de la naturaleza por parte de la ciencia fue superior. Y aunque es posible seguir afirmando que esta capacidad manipuladora era ajena a la concepción mágica, una vez alcanzado el éxito tecnológico, ya no es posible soslayarlo por más tiempo. De algún modo dicho progreso interpela de modo ineludible a cierta “constante humana”. En base a dicha constante humana, la concepción mágica “está forzada a reconocer” la superioridad de la ciencia.

Como dice Taylor no se trata de una superioridad global puesto que el nacimiento de la ciencia moderna conlleva la pérdida de armonía y, en definitiva, el desencantamiento del mundo. Como ya expresó Robin Horton de modo convincente, en la ciencia moderna hay un coste respecto al carácter simbólico y expresivo de la vida.¹⁷ Sin soslayar este aspecto, sí cabe al menos decir, que la ciencia se consolida en su superioridad, no en base a un criterio pragmático exclusivamente relativo a ella, sino por referencia a cierta realidad implícita y siempre presente, aunque éste, como sostiene Taylor, haya permanecido inconsciente a la naturaleza humana o apenas desarrollada durante épocas.

Lo que tenemos aquí no es un criterio común previamente aceptado, sino un aspecto de nuestra actividad —aquí la conexión entre avance científico y éxito tecnológico— que permanece implícito o no reconocido en visiones tempranas, pero que no puede ser ignorado una vez realizado en la práctica. La existencia del avance tecnológico fuerza el asunto. De este modo, una serie de prácticas puede plantear un desafío para un interlocutor inconmensurable, no de hecho en el lenguaje de este interlocutor, sino en términos que el interlocutor no puede ignorar. Y a causa de esto pueden plantearse juicios transculturales válidos de superioridad.¹⁸

¹⁶ “Rationality”, *op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁷ Ver Horton, Robin “African Traditional Thought and Western Sciences” (reeditado en Wilson *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford, 1970, pp. 131-171). Especialmente el balance que hace entre la sociedad moderna de la ciencia y la sociedad africana al final del ensayo.

¹⁸ “Rationality”, *op. cit.*, p. 103.

A continuación y ya para concluir esta comunicación, vamos a trasladar el realismo hermenéutico de Taylor al ámbito de la moral. Es un paso este, fundamental, por las consecuencias que a mi juicio se derivan. Que permite, a su vez, salvar el relativismo que parece anidar en la actitud naturalista, así como ciertas versiones empobrecedoras de universalismo. De este modo propongo ahondar en el interesante concepto de constantes humanas en vistas a concretar la postura de Taylor ante nuestra pregunta inicial: ¿universalismo o relativismo?

CONSTANTES HUMANAS EN EL ÁMBITO DE LA MORAL

Como hemos visto para explicar la base de esta transición real, Taylor se remite a una interesante expresión: “constantes humanas”. Como han considerado algunos de sus comentaristas, creo que es una expresión ambigua y difícil de entender que Taylor no llega a matizar. Sin embargo, lejos de pensar, como sí hace Harmut Rosa, que esta expresión constituya una contradicción o falta de coherencia dentro de su pensamiento, ni que tan siquiera ponga en cuestión algunas de sus tesis más importantes,¹⁹ creo que se trata de un concepto crucial para comprender correctamente el tipo de hermenéutica que Taylor propone y que es característica de su modelo propuesto de ciencia social. A mi modo de ver hay que comprenderla a la luz de su compleja noción hermenéutica de realidad. Se trata además de una expresión que recoge una de sus críticas más importantes contra el relativismo absoluto, y que yo quisiera comparar a su vez con la difícil y ambigua expresión de Winch, “naciones delimitadoras” (“limiting notions”).

Winch, al final de su mentado ensayo “Comprender una sociedad primitiva”, aludiendo a la idea de la ley natural de Vico, considera que el estudio de sociedades debe enmarcarse en ciertas concepciones fundamentales que incluye la misma concepción de vida humana y “que tienen una obvia dimensión ética, y que de hecho determinan en un sentido el ‘espacio ético’ en el que pueden ejercerse las posibilidades de lo bueno y lo malo en la vida humana”.²⁰ Así pues, estas nociones son básicamente: el nacimiento, la muerte, relaciones sexuales.

Creo que es pertinente la clasificación de Richard J. Bernstein, que distingue, por un lado, entre el modelo tradicional del estudio de sociedades culturalmente diferentes y, por otro, la alternativa que propone Winch.²¹ Así, el modo tradicional comenzaría especificando primero lo universal o genérico a través de categorías racionales, tratando, posteriormente, la diferencia específica que distingue sociedades particulares. Contra este modelo Winch presenta su alternativa de las “naciones delimitadoras”.

¹⁹ La contraposición entre los aspectos hermenéutico-relativistas y los aspectos morales-realistas, es un planteamiento central que aparece recurrentemente en el estudio de Rosa. Pese a que creo que Rosa lleva razón al indicar que la expresión “constantes humanas” aparece sólo de forma marginal en el conjunto de los escritos de Taylor, disiento de su sesgada lectura no realista que va en perjuicio del cuestionamiento de la validez moral. Ver Harmut Rosa *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Berlin, Campus, 1998, pp. 232-233 y 506. En la entrevista “Tocqueville statt Marx” que Harmut Rosa y Arto Laitinen realizan a Taylor en Nueva York el 3 de diciembre de 2001, Taylor insiste en la “completa compatibilidad” entre su realismo de la respuesta moralmente válida y la búsqueda de la mejor formulación culturalmente condicionada. Ver “Tocqueville statt Marx” en *Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 1, pp. 142-147. Por mi parte creo que la mejor formulación del realismo hermenéutico de Taylor es el principio de dar la mejor razón anteriormente mencionado.

²⁰ “Comprender una sociedad primitiva”, *op. cit.*, p. 79.

²¹ Bernstein, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell, 1983, p. 107.

Considero que la crítica de Taylor al naturalismo y su propuesta hermenéutica de ciencias sociales le aproximan a la posición de Winch. Sin embargo, como vengo argumentando, existe en el planteamiento de Winch, una pérdida del nervio crítico en esas mismas cuestiones morales. Lo que conduce, a juicio de Taylor, a cierto “malestar moral” de las ciencias sociales.²²

El parentesco entre ambas expresiones no es casual. El propio Winch adopta un enfoque claramente hermenéutico al sostener que las nociones delimitadoras “no son una experiencia en el mundo, sino mi manera de experimentar el mundo”.²³ Y aunque Winch no alude explícitamente a Heidegger, como sí hace Taylor, sino a Vico, la explicación que da guarda una afinidad inmediata con la alusión a la “precomprensión” heideggeriana de Taylor.

El principal cargo que yo, siguiendo a Taylor, levantaría contra el relativismo de Winch y por lo tanto contra el modo derivado de entender las “nociones delimitadoras”, es cierta pérdida de realidad que nos permite extender y ampliar nuestra propia comprensión, sin menoscabo de la incompatibilidad y contradicción con la que se nos presentan en realidad y a menudo, las formas de vida inconmensurables. A mi juicio, y creo que este es el punto crítico sobre el que disiente Taylor de Winch, las auto-interpretaciones de las formas de vida no pueden ir disociadas de las demandas que la realidad humana latente exige. La articulación de ese trasfondo latente, no lleva no sólo a ampliar nuestras interpretaciones, sino en gran número de ocasiones, a corregirlas. Es aquí donde el argumento intercultural de Winch termina varando. Y yo me pregunto si esto es debido a ciertos miedos etnocéntricos encubiertos en forma de precauciones, que como vimos, no consiguen salvar sino que acaban siendo presa de ese mismo etnocentrismo.

El ensayo en el que vemos más prolijamente empleada la expresión “constantes humanas” es precisamente en “Explicación y razón práctica”.²⁴ En relación al progreso tecnológico en primer lugar, y a las transiciones morales a lo largo de la historia, posteriormente, Taylor reconstruye el modelo de razón práctica que sin comprometerse con un universalismo naturalista de los criterios, permite comparar dos sociedades o culturas inconmensurables en base a unos mismos rasgos humanos que permanecen constantes en ambos casos.²⁵

Lo primero que cabe destacar es que se trata de algo presupuesto en la comprensión. Como mencionamos anteriormente, Taylor lo relaciona directamente con el concepto heideggeriano de la precomprensión, algo que de algún modo siempre ha estado en nuestro modo de comprensión, si bien, puede haber quedado inarticulado. Por ello se refiere a éstas de diversas formas como: “conexiones subyacentes a nuestra capa-

²² Taylor “Understanding and Ethnocentricity” (reeditado en Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, *Philosophical Papers II*, Cambridge, 1985, p. 131).

²³ “Comprender una sociedad primitiva”, *op. cit.*, p. 84.

²⁴ Más recientemente, en diálogo con John McDowell y retomando su clásico argumento contra el dualismo de la imagen de la epistemología moderna, Taylor ha aludido a ese momento de realidad, de evidencia fenomenológica como “nivel de la experiencia perceptual”. Ver Taylor “Foundationalism and the Inner-Outer Distinction” in *Reading McDowell on Mind and World*. Nicholas H. Smith (ed.), London: Routledge, 2002, pp. 111 y ss.

²⁵ También en *Fuentes del yo* desarrolla su defensa del realismo hermenéutico cuando en su crítica al “naturalismo”, e incluso al “naturalismo depurado”, incide en que cierta ausencia de instancia crítica “haría de esa relatividad-cultura una fatalidad”. En este sentido su argumento a favor del realismo aboga por “la objetividad de las pretensiones críticas interculturales”, por lo menos, por la validez de algunas de estas pretensiones. *Fuentes del yo*, *op. cit.*, pp. 83-84.

cidad de relacionarnos con el mundo tal y como lo hacemos”, “elemento mediador profundamente incrustado en nuestra forma de vida”, “una comprensión implícita de nuestra forma de vida”.²⁶ Adivinamos, en los modos de comprensión humanos, una realidad que, si bien no ha sido articulada, sí al menos permanece implícita. Se trata de elementos característicamente humanos, y en este sentido transculturales, que conforman las distintas formas de vida.

Lo realmente significativo reside en que cuando una forma de vida ha desarrollado y conseguido avances sustanciales respecto a alguna de esas constantes humanas, ya no pueden ser eludidas por más tiempo por el resto (“el interlocutor no puede ignorarlas”). El momento en que los éxitos de cierta comprensión se vinculan a esas constantes humanas, es lo que yo he llamado momento de realidad. Realidad porque a tenor del realismo hermenéutico de Taylor este concepto lo constituye, en parte, la comprensión de los agentes, pero permite la reflexión crítica y rectificación en función de nuevas auto-interpretaciones. El momento de realidad acontece precisamente cuando se descubre lo que de verdad e irrenunciable hay en ese nuevo modo articulado de comprensión.

La articulación de esa precomprensión constituye una ganancia. En el caso de la ciencia moderna que venimos estudiando, la ganancia consistió en que la nueva comprensión supuso un avance en el conocimiento del medio, permitiendo manipularlo e incrementando, a su vez, nuestra capacidad para movernos en él. En definitiva, la creciente capacidad para realizar nuestros propósitos. Es un vínculo entre comprensión y habilidad práctica que con el éxito tecnológico se hace patente, quedando en evidencia la insuficiencia del platonismo y de la comprensión mágica a este respecto. Hasta que no se produjo el éxito tecnológico, esta constante humana nunca había reclamado el interés de la teoría platónica ni, por añadidura, tampoco de la magia. Lo determinante es que una vez puesto en evidencia este éxito, la vieja concepción ya no puede renunciar a él.

Taylor caracteriza este logro en el conocimiento como un incremento de nuestras capacidades. En concreto habla de nuestra capacidad práctica para realizar nuestros propósitos. Yo me pregunto si esta constante humana, a saber, el nexo entre la comprensión y la capacidad práctica, es una referencia velada al enfoque de las capacidades de Amartya Sen.²⁷ Ciertamente algunas expresiones de Taylor parecen inducir a ello: “Dados estos vínculos entre comprensión y habilidad práctica, en cierto sentido no podemos negar el título de ganancia en conocimiento a cualquier incremento de nuestras capacidades”.²⁸

Lo que sí es cierto es que Taylor amplía el ámbito de aplicación de la expresión “constantes humanas” a las transiciones morales. Y presenta tres interesantes casos en los que es posible hablar de comprensión implícita relativa a todo el género humano: La reducción del sufrimiento, respeto universal al ser humano y la igualdad entre la mujer y el hombre.

²⁶ “Explicación y razón práctica”, *op. cit.*, pp. 76-77.

²⁷ Esta parece ser la lectura de Martha Nussbaum en su comentario al ensayo de Taylor en la edición suya y del propio Amartya Sen de 1993 de *The Quality of life*.

²⁸ “Explicación y razón práctica”, *op. cit.*, p. 76. Jesús Conill ha desarrollado también el enfoque de las capacidades de Amartya Sen en clave intercultural. El concepto de “capacidades humanas”, ya no se restringiría únicamente a la habilidad práctica de manipulación característica de la ciencia, sino que adquiriría nuevas dimensiones más explícitamente morales como son la de “libertad sustantiva”. Ver Conill, Jesús *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002, pp. 29-35.

El modo de argumentación moral de Taylor es análogo al caso de la ciencia moderna. También en los tres casos relativos al ámbito moral, el cambio de concepción cosmológica, de orden significativo han consolidado la intuición de que el ser humano es un ser que debe ser respetado por sí mismo. Por supuesto el argumento por transiciones de Taylor vuelve a toparse con el relativismo. A esta sazón, Taylor señala que la argumentación tiene recursos para combatirlo. A su juicio, la argumentación operará en dos pasos:

Primero tenemos el efecto de elaborar y desarrollar una visión perspicaz [insight] que está marginalmente presente en todas las culturas. La cual en su forma desarrollada, planteará nuevas exigencias que trastornarán los códigos morales de las culturas previas.²⁹

A la luz de esta cita, Taylor parece abogar por una suerte de universalismo implícito, común a toda cultura. Sin negar esta posible lectura, lo cierto es que el propio Taylor no desarrolla sus ideas en esta línea. Más bien, creo que sus esfuerzos van más encaminados a destacar el efecto transformador de la articulación que permite la argumentación por transiciones. Articulando esa “visión perspicaz que está marginalmente presente en todas las culturas” se hace posible poner en cuestión aspectos y creencias de culturas previas. De modo que junto con el primer efecto de incorporar y desarrollar esas ideas universales, aparece el segundo efecto de la articulación, que se deriva del ejercicio propiamente crítico de su potencial transformador, consistente en descubrir el trasfondo implícito de ciertas prácticas, de modo que su necesidad quede en cuestión y acaben resultando como inadecuadas.

Para explicar qué cabe entender por esta “visión perspicaz que está marginalmente presente en todas las culturas”, refiriéndose al caso del trato del ser humano como fin en sí mismo, Taylor afirma que se trata de una “visión perspicaz construida sobre una reacción básica humana”, algo que ha permanecido presente en todas partes:

Hay algo muy poderoso en esta idea simplemente porque se construye sobre una reacción básica humana que, de algún modo, parece presente en todas partes: los seres humanos son especialmente importantes en trato especial.³⁰

Esta “reacción básica humana” es el poso de realidad en el cual ancla el empeño de no sucumbir al relativismo incorregible. Es cierto que la expresión “importancia humana”, aún es muy vaga, pero Taylor se excusa afirmando que se trata de algo presente en una vasta variedad de formas culturales muy distintas entre sí. Como fuere, sí que reconoce cierto valor en sí mismo implícito al ser humano. Para referirse a éste emplea una expresión más vaga: “respeto desencapsulado”. Con ella deja entrever que para captar la condición humana con su valor e importancia propiamente humana, es preciso reconocer que existen alternativas culturales en las que se encarna esa comprensión implícita o visión perspicaz.

Sin embargo, si ahondamos en la cuestión tropezamos con una ambigüedad. Para algunas culturas el respeto desencapsulado debe ser entendido más bien como una

²⁹ “Explicación y razón práctica”, *op. cit.*, p. 85. Respeto la traducción española de Fina Birulés en *Argumentos Filosóficos*, con la salvedad del término “insight” que traduce por “idea”, y yo prefiero traducir por “visión perspicaz”. Aunque la etimología griega de la palabra idea nos remite al verbo “ver o mirar”, prefiero explicitarlo en la traducción añadiendo a su vez el adjetivo “perspicaz”, que en el término inglés “insight” también se contiene.

³⁰ “Explicación y razón práctica”, *op. cit.*, p. 85.

amenaza contra el orden jerárquico establecido. En este sentido no queda claro si Taylor concibe la posibilidad de culturas herméticas incapaces de transformarse en formas desencapsuladas o, más bien, habría que llevar la afirmación hasta sus últimas consecuencias, considerando que toda cultura contiene, si bien de modo incipiente o remotamente latente, cierta noción de lo que es el respeto humano. De lo que creo que no cabe duda es que Taylor sí considera, si no quizá a la cultura, sí al ser humano y a sus comunidades, capaces de transformar sus propias culturas, rechazando órdenes jerárquicos impositivos. Y, en segundo lugar, lo importante de esta transición a formas desencapsuladas radica, a mi juicio, en que se lleva a cabo a partir de argumentos esgrimidos por la razón, es decir, tiene una base racional que permite considerarlo, al menos, en ciertos aspectos, como un avance. Con todo, no hay que soslayar que la transición a posiciones desencapsuladas entraña una dificultad grande.

Recapitulando, creo que podríamos afirmar que Taylor tiene muy presente el peligro etnocéntrico, es decir, que la razón, los razonamientos transicionales que está considerando, no son ciegos a las respectivas culturas. No sería legítimo considerar válidas sólo ciertas formulaciones o teorías explícitas para expresar las ideas incipientes en toda sociedad humana. Y este es un importante trabajo hermenéutico-cultural de recuperar la explicitación en cada una de las formas de vida. Por ello lo que la argumentación por transiciones ha de considerar en base a esas “constantes humanas” es la diversidad de definiciones. Y esta diversidad de definiciones tal y como la concibo yo, consistiría en no perder de vista de qué modo esas ideas y valores se concretan en las diferentes sociedades. Desde este punto de vista, el mejor modo para aproximarse a la realidad efectiva de esas ideas incipientes, consiste en ir descubriendo su encarnación sin soslayar, precisamente, sus propias deficiencias.

TEOREMAS DE LIMITACIÓN E IMAGINACIÓN ABIERTA EN LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA

Fernando-M. Pérez Herranz

Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

Resumen: In this paper a new conception of science is defined, which opposes *apocalyptic* points of view —science is a perverse knowledge leading to world destruction—, to *irenist* points of view —science is an armonic knowledge, as a puzzle where we just have to match the pieces in a preestablished order—. Scientific truths can be insignificant, alienating or even destructive for man: this makes it necessary a social agreement. Nevertheless, this cannot be purely pragmatic, as sciences themselves impose their limits from impossibility principles: entropy, speed of light, incompleteness of formal systems...

Keywords: scientific impossibility, limitation theorems, apocalypics and irenists, scientific imagination.

“Se debe preferir lo imposible verosímil a lo posible increíble.”

Aristóteles, *Poética*, 60a, 26-27.

§ 1. ¿UTILIZADOS POR SINIESTROS CIENTÍFICOS O VIGILADOS POR LA DIOSA DEL AMOR? APOCALÍPTICOS E IRENEÍSTAS

EL malestar que producen los cambios en la opinión (*dóxa*) de los hombres, junto con el feliz hallazgo de algunos teoremas geométricos, pudieron ser los motivos suficientes que impulsaran a algunos griegos (Parménides) hacia la investigación (*historie*) de un tipo de saber universal y objetivo (ciencia o *epistéme*), que, más allá de toda duda o discusión, se encontrase a resguardo de los vaivenes del mundo corruptible. Platón articuló ambos tipos de saberes —en sus diálogos de madurez, *República*, *Fedón*, *Banquete*— mostrando la distancia que hay entre los conocimientos racional y sensible, correspondientes a dos tipos diferentes de objetos: los seres reales y sus sombras (su ilustración por medio del mito de la caverna sigue aún celebrándose). Pero comprendió muy pronto —en sus diálogos autocríticos, *Teeteto*, *Sofista*, *Filebo*— que también entre los saberes pretendidamente universales se producían cambios y que nuestras Ideas sobre los conceptos científicos —«*hypóthesis*»— no eran ni universales ni eternas, sino que, como las opiniones, también se encontraban en continua transformación. Por consiguiente, los conceptos científicos, que pretendían dar cuenta del devenir, ¡eran ellos mismos cambiantes! y *a fortiori* tendrían que serlo las Ideas que regían los usos de esos conceptos científicos. Ni los términos de las ciencias ni los de la filosofía eran unívocos.

Pero las ciencias se convirtieron rápidamente (Aristóteles) en un objeto natural, en una cosa entre las cosas. Un niño privilegiado de la época, asiduo asistente al *gymnasium*, por ejemplo, al mismo tiempo que se tropezaba con peras o con manzanas, se tropezaba con matemáticas o con física. Y todas ellas, sean cosas de la vida ordinaria, sean cosas de las ciencias, serían experimentadas por nuestro muchacho, como exteriores a él, como algo que se le viene encima: por ejemplo, sus padres le harían comer a la fuerza *esas* manzanas que detesta, los maestros le harían estudiar *esas* matemáticas que se le atragantan, etc., Manzanas, matemáticas, peras, física... una mezcla experimentada uniformemente, sin aristas. Y así, los niños y los adultos, los necios y los sabios —tanto los de entonces como los de ahora— nos vamos formando opiniones sobre las frutas y sobre las ciencias como si fuesen saberes de un mismo nivel: ésta me gusta, aquella me disgusta; me apunto al bachiller de Ciencias, me apunto al de Letras; opiniones que se van transformando a medida que nuevas técnicas o tecnologías nos lo sugieren o, simplemente, nos lo imponen. Y así, pasamos por la vida ignorantes no sólo de los elementos de las cosas, sino también de los componentes internos de las ciencias, de las relaciones que se establecen entre ellos y de las operaciones que las configuran, etc., pero que admitimos por *hábito* o *costumbre*, con toda naturalidad, sin darle mayor importancia o trascendentalidad, como se hace con cualquier otra actividad existencial, familiar, social...

En cualquier caso, por una u otra vía —racionalista o empirista—, el sueño de una ciencia segura de sí misma se desvanece y nos obliga a aceptar que las ciencias *cambian* —no entraremos en la cuestión de si esos cambios *hacen progresar* la sociedad— y asimismo *cambia* la inteligibilidad o comprensión que nos hacemos de ellas, según ciertas tradiciones o ciertas modas. Y, más aun, las opiniones que se sostienen sobre las ciencias llegan a ser opiniones opuestas e incluso contradictorias:

Algunos —por ejemplo ciertos ecologistas en la órbita de los frankfurtianos (Horkheimer, Adorno, Marcuse) y sus epígonos postmodernos— considerarán que la Ciencia es un saber perverso; otros —por ejemplo los progresistas en la órbita de los ilustrados (Apel, Habermas)—, considerarán que la Ciencia es un saber emancipador y liberador. En un extremo, se defiende que la Ciencia se utiliza guiada por una finalidad maléfica contra el hombre, contra los animales, contra la vegetación, y su fatal resultado será la destrucción total del mundo: “La tierra se rompe con estrépito, la tierra retiembla, se conmueve. La tierra vacila como un ebrio, es sacudida como una choza. Pesan sobre ella sus pecados y caerá para no volver a levantarse” (*Isaías*, III, 24, 19-20); en el otro extremo, se defiende que la Ciencia se utiliza guiada por un objetivo benéfico, a favor de los hombres desplegando no sólo lo mejor de lo humano, sino también de la vida globalmente considerada y su espectacular resultado será la coexistencia armoniosa de todas las especies sobre la tierra: “Habitará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito, y comerán juntos el becerro y el león, y un niño pequeño los pastoreará” (*Isaías*, I, 11, 6).

Ambas opiniones, que abren un amplio espectro de posibilidades intermedias, no pueden ser verdaderas —y sus *desiderata* tienen que ser necesariamente inviables—, porque los objetivos a que hacen referencia son *situaciones límite*, situaciones hacia las que, quizá, se tiende, pero que nunca son ni pueden ser alcanzables; funcionan como *contra-modelos* o *conceptos imposibles*. En el primer caso, porque si todo queda destruido, nada podría vincularse con nada, y el universo entero quedaría desarticulado, desgajado y aislado, lo que ha sido intuitivo por muchas culturas desde la antigüedad: la inconexión entre las entidades es el aniquilamiento del mundo; por eso la diosa Is-

thar pudo amenazar al dios Anu con destruir lo creado sin más que suspender por un instante las leyes del amor [Ortega (1984), p. 313]. En el segundo, porque todo se podría vincular con todo y todas las cosas quedarían unidas, lo que implica que nada existe en realidad: “Si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo —escribía Aristóteles— es evidente que todas las cosas serán una sola... Y resulta entonces lo que dice Anaxágoras, que todas las cosas están juntas; de suerte que nada existe verdaderamente. Así pues estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado y, creyendo hablar del Ente, hablan del No-ente” [Aristóteles (1982), 1007b25-29]. A la primera de estas situaciones límite la llamaremos *apocalíptica* porque niega radicalmente la civilización, a la que contempla ejercitándose en la destrucción del mundo por causa de las propias obras humanas; y a la segunda, *armonista* o *ireneísta* por su ingenuidad a la hora de contemplar la civilización bajo el ángulo de una armonía o de una paz preestablecidas.

Ahora bien, las ciencias, como cualquier otra composición mundana, quedan sometidas a una regla ontológica que descubriera ya el propio Platón [Platón (1988), 252 b]: que no puede afirmarse que todas las cosas estén mezcladas con todas, ni ninguna con ninguna, sino que algunas se mezclan con algunas, pero no con todas. Es tarea del científico descubrir esas conexiones reales de *causa-efecto* —y no cualquiera, por más que se nos antoje posible o nos convenga— que se dan en el mundo. De no hacerlo así, el científico se vería abocado:

- i) O bien hacia el prejuicio *apocalíptico* (la creencia de que «nada está en relación con nada») y habría de defender la cualidad catastrofista intrínseca de la ciencia, un monstruo que ha alumbrado la tecnología moderna, productora de instrumentos bélicos terroríficos, de inmensas industrias contaminantes, proyectos siniestros todos ellos de científicos locos.
- ii) O bien hacia el prejuicio *armonista* o *ireneísta* (la creencia de que «todo está en relación con todo») y habría de defender una ciencia compacta, en la que los fenómenos se van explorando y acumulando como si fueran pequeñas piezas de *puzzles* que van encajando suavemente —aun cuando queden lugares vacíos, que el futuro se encargará de llenar—, vigilados por una espléndida diosa del amor, que no consiente ni el desengaño ni la traición.

Pero entre ambos límites —apocalíptico e ireneísta—, la reflexión metacientífica postula que las verdades de las ciencias y las relaciones causales que trata de explicar configuran un conjunto, una pluralidad de teoremas no armonizable absolutamente: unas veces porque los teoremas se solapan entre sí (por ejemplo, los enlaces de van der Waals, pertenecen tanto a la química como a la biología); otras, porque se contraponen (por ejemplo, la naturaleza ondulatoria y corpuscular de la luz); otras, en fin, porque se contradicen (el segundo principio de la termodinámica y la teoría de la evolución). De ahí que muchas verdades sean *insignificantes* —«lo que limita lo verdadero no es lo falso, sino lo insignificante», según fórmula muy celebrada de René Thom [Thom (1985), p. 133]— y otras *peligrosas* o *alienantes* si la dominación de la naturaleza permanece ligada a la dominación y el señoreamiento del mundo, como señalaba Herbert Marcuse [Marcuse (1972), p. 193], e incluso *deletéreas* para la vida humana, si cuando se tratara de verificarlas destruyesen otras muchas verdades e, incluso, al propio experimentador. El ejemplo más radical sería aquel en el que, al intentar verificar la fórmula de Einstein « $e = mc^2$ », la energía nuclear que se desenca-

denase acabara con todas las verdades que en ese momento se encontrasen en el radio de acción de la materia explosionada.

Se hace necesario, por tanto, el *compromiso social* de las ciencias; más aun, el *control social* de aquellas verdades científicas que interesan a una sociedad histórica determinada que incluye la ciencia como uno de sus componentes —y en el siglo XX, coincidieron en ello tanto los países de sesgo capitalista como los de sesgo socialista [Huerga (2003)]—. La decisión ejecutiva de «seleccionar» verdades científicas exige tener presente algo más que el mecanismo psicológico de la curiosidad; el término «selección» implica un todo del que se separa una parte, lo cual obliga a plantearse los problemas clásicos de la categorización lógico-ontológica: ¿Cómo se divide el todo? ¿Cuáles son los criterios de clasificación? ¿Cómo se vinculan unas partes con otras? ¿Cuáles son sus modos: esenciales, accidentales, incompatibles...? Etc. Pero ahora hay que volver a dar una vuelta de tuerca, porque resulta que esa partición categorial no puede ser únicamente social o política, sino que ha de ser fundamentalmente ontológica y gnoseológica según los resultados de la propia investigación científica. O, dicho en términos políticos, lo *deseable* socialmente ha de ajustarse a lo que es *posible* científicamente; sin duda alguna es deseable recibir cada uno según sus necesidades; pero ¿es posible satisfacerlas todas? Es deseable que cada cual posea un medio de locomoción para desplazarse libremente, pero ¿es posible satisfacer la demanda de seis mil millones de automóviles de gasolina? Etc. Nada tiene de extraño que tanto racionalistas como empiristas hayan ido acercando sus posturas contra el *atomismo* —que defiende la significación de cada enunciado por relación biyectiva con los fenómenos—, inclinándose hacia la defensa de posiciones *holistas* [W.v.O. Quine (1974)], según las cuales los enunciados empíricos han de afrontar la prueba de la experiencia dada en un *todo* organizado.

Hay así en nuestras sociedades una especie de *pool* de saberes (por analogía con el *pool* genético), que son funcionales, pero que no pertenecen exclusivamente a la ciencia: es ese conjunto que J. Ortega y Gasset llamó «creencias» —un concepto paralelo al de «sentido común» o lo aceptado en un grupo social—. Las creencias no se tienen, sino que *estamos* en ellas; en las creencias puede haber componentes científicos, aunque sea tan anti-intuitivos como ése de que la tierra gira alrededor del sol. Los peligros del holismo se acrecientan, sin embargo, cuando, por falta de rigor suficiente, las pretendidas verdades se manifiestan fuera de los siempre estrechos marcos de las teorías científicas y filosóficas, en contextos mucho más abarcadores y fuertemente ideologizados: religiosos, políticos, comerciales... y son acogidas por ideologías globales, totalitarias, sobrevivenciales y justificadoras de ciertos intereses, construidas *ad hoc* para salvaguardar la ignorancia, la estupidez o las expectativas incumplidas. Para hacer valer, entonces, su verdad neutral, vuelven al formato atomista y se presentan como «verdades aisladas», y piden respeto simplemente porque son *creídas* por alguien, porque son *testimonios*, devolviéndonos al marco epistemológico renacentista. Estas *pseudoverdades* no son más que apariencias, fenómenos, del mismo tipo que aquellas opiniones corrientes y comunes, cambiantes que dieron lugar al surgimiento de la ciencia y la filosofía en los círculos de la Academia platónica o del Liceo aristotélico. Los diferentes conjuntos de esas *pseudoverdades*, cuando se presentan como alternativas a la pluralidad de ciencias, pueden llamarse por analogía «*pseudociencias*».

Así, en el conjunto del saber de una sociedad moderna, se dan cita protociencias, paraciencias, pseudociencias y ciencias, tan confundidas y tan confusas, que puede afirmarse con rotundidad que uno de los invariantes de la investigación filosófica de

este siglo XX que ha concluido y encabezada por el neopositivismo, ha sido la búsqueda de las fronteras o líneas de demarcación entre los pretendidos saberes. Se comenzó buscando esa línea de separación entre las ciencias —saber claro, riguroso y lógico— y la metafísica —saber oscuro, especulativo y trascendental— debido al peso de la tradición escolástica, y se continúa buscando la línea de separación entre ciencias y pseudociencias.

Mas, paradójicamente, al mismo tiempo que se hace cada vez más necesario encontrar las líneas epistemológicas que separan las ciencias de otro tipo de saberes, la filosofía, a partir de los años sesenta del pasado siglo, ha ido declinando su responsabilidad como «guarda e intérprete de la racionalidad» [Habermas (1981)], y, quizá por el *efecto péndulo* contra el neopositivismo [Blasco (1984)], se ha promovido a dogma el lema de Feyerabend: «*anything goes / todo vale*», un contra-criterio por el que no se encontrarían mayores razones para avalar la física de Galileo que la medicina de Paracelso, pues, en definitiva, lo que se considera *naturaleza* no es más que un invento o una fantasía de los hombres. Pero la filosofía —el pensamiento crítico— no puede dar cabida a cualquier creencia, porque las sociedades no pueden vivir permanentemente en un estado de delirio, como Víctor Gómez Pin (1995) apunta refiriéndose a ese deporte llamado «fútbol» —encumbrado a punto de referencia de la humanidad—, y que puede generalizarse al conjunto de las actividades científicas: así como el hinchas al proyectar imaginariamente una realidad a la que no se enfrenta queda frustrado por un problema en principio contingente (ganar o perder un partido), provocándose una mutilación real y un odio al contrario-imaginado, el delirio de las *pseudociencias*, al proyectar imaginariamente unos resultados que son imposibles de obtener, queda frustrado por un problema que, a lo sumo, es objeto de investigación, provocándose una frustración enorme cuando lo deseado no es factible y, en consecuencia, un odio al fracaso-imaginado. Es necesario para mantener la salud mental de una sociedad tener criterios ontológicos —sobre lo que es (posible, investigable o construible) y lo que no es (posible, investigable o construible)— suficientemente claros y precisos, que palien la ansiedad, no que la provoquen o la aumenten.

En este sentido, se ha de seguir defendiendo la investigación de criterios discriminadores entre ciencias y pseudociencias, que es uno de los más acuciantes «temas de nuestro tiempo». Pues no sólo el ciudadano trabajador y consumidor, sino muchos científicos, excelentes profesionales en su campo de especialización, admiten al mismo tiempo las creencias pseudocientíficas más peregrinas. Valga como ejemplo el comportamiento patético de Crookes, descubridor de los rayos que llevan su nombre y precursor de la mecánica cuántica, que estaba convencido de haber fotografiado un espíritu.

§ 2. NO SE PUEDE COGER AGUA EN UN CESTO

Entre las verdades más asombrosas de las ciencias se hallan los *teoremas de limitación*, que impiden que sean trasgredidos ciertos límites tecnológicos. Estos teoremas nos servirán como hilos conductores para detectar las *pseudo-ciencias*, que suelen soslayar los límites impuestos por las leyes o reglas negativas, en el siguiente sentido de Karl Popper:

“Como he mostrado en otra parte, toda ley natural puede expresarse con la afirmación de que *tal y tal cosa no puede ocurrir*; es decir, por una frase en forma de refrán:

«No se puede coger agua en un cesto». Por ejemplo, la ley de la conservación de la energía puede ser expresada por: «No se puede construir una máquina de movimiento continuo»; y la de la entropía, por: «No se puede construir una máquina eficaz en un ciento por ciento». Esta manera de formular las leyes naturales destaca sus consecuencias tecnológicas y puede, por tanto, llamarse la «*forma tecnológica*» de una ley natural” [Popper (1973), p. 75].

Las pseudociencias se aprovechan de la «ignorancia social» de estos principios para hacerse un sitio en el saber normalizado de una época, dotándose, a la vez, del prestigio secular de las ciencias, para utilizarlo después con fines que están ya fuera del control público, al que sí se encuentran sometidas las instituciones científicas: congresos, presupuestos, crítica... Muchísimos casos —como el del pretendido doctor Ryke Geerd Hammer, quien aseguraba curar el cáncer con métodos psicológicos— van engrosando la historia de la infamia. En todo caso cabe hacer algunas observaciones:

- 1.^a Las pseudociencias no son criticables porque procedan de supersticiones —en eso coinciden con muchas ciencias— o porque no posean mecanismos mediante los cuales puedan funcionar —muchas teorías científicas nacen, precisamente, sin conocer esos mecanismos— o porque atenten contra principios aceptados por la comunidad —las teorías científicas no armonizan necesariamente entre sí—. Las diferencias hay que buscarlas en otro lugar.
- 2.^a Las pseudociencias, frente al carácter antropológicamente neutral de las ciencias, dirigen su mirada hacia la escala *humano-corpórea*; siempre tienen en cuenta al sujeto en su dimensión de cuerpo humano como referencia inexcusable. Por eso hay que hacer más que lo que Platón, que se burlaba de los pseudocientíficos de su tiempo —los sofistas—, lo que hizo Aristóteles, tenerlos presentes, darles beligerancia, denunciando sus aporías internamente mediante el recurso de la contrastación lógica y comprender lo que hay de verdadero en los intereses de la vida ordinaria.
- 3.^a Las pseudociencias, si bien históricamente alimentaron algunos temas para la ciencia, hoy ya son una rémora. Es justamente la literatura de *ficción científica* el lugar en donde se ensayan las posibilidades e imposibilidades de las ciencias. Porque hay caminos cerrados a la investigación y tratar de recorrerlos es una empresa perdida de antemano. Por ejemplo, invertir en la construcción del *perpetuum mobile*, ya sea de *primera* ya sea de *segunda especie*, es algo condenado al fracaso, porque está en contra de los principios de la termodinámica [Park (2001)].

Lo cual no quiere decir que la ciencia y la técnica de nuestro tiempo haya sido clausurada ni sea perfecta —como hacen suponer esas frases rotundas de físicos famosos: “la física ya se ha completado” (Hawking)—, sino abierta y haciéndose (*in-fieri*). Lo que Alain Badiou dice para la técnica, lo suscribiríamos también para la ciencia:

“Si tuviera que decir algo sobre la técnica, cuya relación con las exigencias contemporáneas de la filosofía es bastante pobre, sería más bien lamentar que sea aún tan mediocre, tan tímida. ¡Tantos instrumentos útiles faltan, o existen sólo en versiones torpes e incómodas! ... Una escasez técnica, una técnica aún muy zafia, tal es la verdadera situación: el reinado del capital frena y simplifica la técnica, cuyas virtualidades son infinitas” [Badiou (1990), pp. 35-36].

Precisamente por movernos «en los límites de lo científicamente verosímil» no estará de más comenzar señalando como aviso de navegantes que *no todo puede suceder*; porque la ciencia da cuenta de *este* mundo, un mundo singular en el que no cabe todo (por ejemplo, no podemos tener representaciones tetra-dimensionales), un mundo único que no es la totalidad de todos los infinitos mundos posibles, una de esas creencias aparentemente inocuas, que abren la puerta, entre otros despropósitos, a la esperanza en los *milagros*. Veamos:

Existe una manera de pensar muy común que supone que este mundo es como es, pero que, en algún sentido, podría haber sido de otra forma (escritores de la fuerza de J.L. Borges (1971) o F. Brown (1985) han escrito relatos fabulosos al respecto). De ahí a dar entrada a los *milagros*, sólo hay un paso. En el contexto de la filosofía hispana del siglo XVI, y en torno a la propuesta de Luis de Molina (1536-1600) de una *ciencia media* para dar cuenta de los futuros contingentes, una ciencia que se encontraría entre la *ciencia de simple entendimiento* referida a las esencias (*verdades eternas*) y la *ciencia de visión* referida al conocimiento de existentes (*verdades de hecho*), Leibniz (1969) trató de hallar la solución distinguiendo entre milagros imposibles, absurdos, *pseudo-milagros*, que se oponen a las verdades eternas —que él identificaba más que con Dios con la Geometría— y los milagros posibles, que se oponen a las verdades positivas —que él identificaba más que con las criaturas con la Física—, milagros por ministerio de los ángeles en los que no resulten violadas las leyes de la naturaleza, ni más ni menos que cuando los hombres auxilian a la naturaleza con la técnica, diferenciándose sólo por el grado de perfección. El criterio de Leibniz puede extrapolarse en dos sentidos. Uno: suponiendo que la verdad y la necesidad se identifican y que lo posible sería «acaso lo falso», como si hubiese infinitas maneras de describir el mundo y, entonces, no se puede estar seguro de que la actual sea la definitiva. Dos: hay proyectos científicos o tecnológicos imposibles, como el intento de construir el *perpetuum mobile*, y otros posibles, aunque prodigiosos, si es que el hombre es capaz de perfeccionar su técnica «como los mismos ángeles».

Resultado de todo ello es que lo que para el hombre común (el televidente habitual de la serie *Expediente X*) no es imposible —la telepatía o la resurrección de los muertos—, sí lo será para el científico. La cuestión se complica, porque también lo que para el biólogo puede ser imposible —la inteligencia extraterrestre—, será posible para el físico [Erben (1984)]. Se entenderá ahora la dificultad de separar ciencia y pseudociencia a la que hacíamos referencia en nuestra primera observación.

Respecto de la segunda observación —el carácter humano hacia el que se dirige la mirada de las pseudociencias— es, sin duda, una actitud muy valiosa, porque la investigación se enfoca en orden de los fenómenos dados a la escala humano-corpórea, en orden a los ejes corporales de la satisfacción humana: salud o enfermedad, amor o soledad, riqueza o miseria. Pero deja de serlo en el mismo momento en que toda su estrategia no se dirige a alcanzar la inteligibilidad del acontecimiento, sino a la satisfacción inmediata de algún deseo, procurando una eficacia que se salta alegremente todas las mediaciones del concepto: apelando a poderes especiales, a visiones excepcionales, a fuerzas misteriosas... o, en el mejor de los casos, a mediadores fantásticos como los ángeles, los extraterrestres, la Virgen, Jesucristo... Porque en este caso, lo único que se ha hecho es extrapolar la inconmensurabilidad entre el mundo y el saber al cuerpo. Pero éste es igualmente inconmensurable con estos proyectos. Las pseudociencias, fuera del efecto *placebo* que puedan provocar, apelan a un cuerpo espiritual, astral, psíquico, etc., ajeno al cuerpo que hoy estudian la Biología Molecular, la Eto- logía o la Teoría de la Evolución.

En fin, la tercera observación se justificará recogiendo algunos ejemplos que ilustran las trasgresiones habituales de las pseudociencias [Pérez Herranz (2003)]:

- I) La falsedad de algunas pseudociencias es tan evidente, que únicamente una crisis de civilización, una tradición muy arraigada o una moda vehiculada por una publicidad muy refinada o, simplemente, la implantación política de la estupidez social, pueden explicar su arraigo en la sociedad, y no sus argumentos repletos de sofismas. Valga como muestra:
- La Astrología se funda en un mapa celeste totalmente obsoleto, caducado, en un mapa de Ptolomeo de geometría euclídea, en forma de bóveda celeste sobre la que se proyectan las estrellas o algunos astros como el sol, la tierra o la luna, sin tener en cuenta la profundidad de los cielos y la variedad de distancias entre las estrellas [Toharia (1993)].
 - El mito de la Atlántida se justifica por algunos documentos en los que se abstrae el contexto; desde la teoría geológica de la tectónica de placas muestra que no pudo haber ningún continente entre Europa y América en las fechas señaladas [Sagan (1997)].
 - Las apariciones de vírgenes, santos, extraterrestres..., cuando no son fraudes, suelen explicarse por ilusiones ópticas. La formación de la *postimagen*, causada por la fatiga de las células retinianas estimuladas por la luz procedente de un objeto, permite tener una visión de la misma forma que el objeto que la creó; el tamaño percibido de una imagen de determinado ángulo visual es directamente proporcional a su distancia percibida (ley de Emmert), da la impresión de que la imagen percibida en una estampa se proyecta en la parte superior de un árbol o a la altura del sol [Rock (1985)].
 - La Futurología (predicciones, adivinanzas, cartomancias...) y las prácticas rituales asociadas son explicables por su capacidad para romper la tendencia al hábito e introducir la *casualidad* —siempre tan difícil en los asuntos humanos—. Por ejemplo, los ritos adivinatorios de los *Naskapi* (de la península de El Labrador), son utilizados como *juegos de estrategia* [Martínez Veiga (1978)] para evitar la caza en los mismos lugares en los que según la experiencia pasada es más abundante, con el consiguiente peligro de extinción de los animales.
- II) Otro tipo de pseudociencias tiene más interés porque se acoge a un *desideratum*, con la esperanza de que se transforme la capacidad corporal o intelectual humana y adquiera propiedades insólitas. Estas pseudociencias —parapsicología, precognición, telepatía, cierto psicoanálisis...— apelan al futuro. El argumento repetido *ad nauseam* insiste en que lo que hoy es un testimonio, mañana puede ser algo usual o corriente, de la misma manera que lo es la física de Newton (olvidando, circularmente, que, precisamente, ya no es posible volver a la ciencia anterior a Newton, Carnot o Einstein). Sus formulaciones se caracterizan, precisamente, por atentar de manera sistemática contra los grandes *teoremas de limitación o imposibilidad* de las ciencias.

§ 3. TEOREMAS DE LIMITACIÓN O IMPOSIBILIDAD

“La ciencia existe solamente porque hay límites a lo que la Naturaleza permite. Las leyes de la Naturaleza y sus inalterables «constantes» definen las fronteras que

distinguen a nuestro Universo de una multitud de mundos imaginables, donde todas las cosas son posibles” [Barrow (1999), p. 364]. ¿Y cuáles son los teoremas de limitación? Entre otros muchos —la imposibilidad de transmutar la materia por reacciones químicas; la imposibilidad de medir el movimiento relativo al éter; la *rigidez simpléctica* o imposibilidad de introducir una bola demasiado gruesa en un cilindro estrecho; la imposibilidad de que existan dos tipos de física, por ejemplo, una para los orientales, otra para los occidentales...—, recordaremos tres de estos teoremas, procedentes de tres campos diferentes de la ciencia: La imposibilidad de construir una máquina de movimiento continuo de la termodinámica; la imposibilidad de viajar por encima de la velocidad de la luz de la física relativista; y la imposibilidad de la formalización completa de un sistema de la lógica matemática.

A) Los teoremas de conservación y de entropía

Sin duda Descartes no sólo es celebrado por su *cogito ergo sum*, sino por su renovación mecanicista de la ciencia. En los *Principios de la Filosofía* (1995, II, 36), ha inaugurado el interés por las leyes de conservación, es decir, por un tipo de magnitudes físicas que permanecen invariantes en los fenómenos materiales. Ejemplos de estos invariantes: la energía, la cantidad de movimiento, el momento angular, la carga eléctrica, etc. En el siglo XIX se formuló la ley de la conservación de la energía o primera ley de la termodinámica de manera inequívoca, por medio de razonamientos matemáticos y experimentales, y en campos científicos diversos: J.R. Mayer en el terreno de la medicina a partir de observaciones sobre el cambio en el color de la sangre en los trópicos; J.P. Joule en el terreno de la experimentación física a partir de las relaciones entre el trabajo mecánico necesario para el funcionamiento de un generador eléctrico y el calor producido por la corriente engendrada; H. von Helmholtz en el terreno de las matemáticas demostrando la validez de las experiencias en los distintos territorios: biológico, físico, etc. La energía puede tomar distintas formas: cinética, potencial, térmica, radiante, masa..., pero la energía total se mantiene incólume. Si pudiese construirse un artefacto que violara esta ley —una máquina de movimiento perpetuo o de *primera especie*—, las sociedades humanas cambiarían de manera espectacular, porque la energía liberada por una máquina, podría utilizarse para hacerla funcionar, sin más gasto energético. Sería posible la Creación a partir de la Nada, lo que convertiría al Hombre en un competidor del Dios bíblico. La segunda ley de la entropía, que prohíbe la conversión completa del calor en trabajo, tiene consecuencias que rebajan drásticamente los sueños ecologistas: como no se puede transformar todo el calor en trabajo y siempre hay pérdidas, los sistemas abiertos aumentan globalmente la entropía, lo que significa que tienden al equilibrio máximo, a su muerte térmica; para contrarrestar estos efectos negativos, se han de utilizar los no menos negativos usos de una gran cantidad de energía. Y, además, el teorema prohíbe que los residuos de una máquina puedan ser aprovechados para inyectar energía a esa misma máquina y lograr que funcione. Lástima; nadie puede construir tales máquinas, aunque Pedro I de Rusia a principios del siglo XVIII estuviese dispuesto a pagar cien mil rublos a quien lo llevase a buen puerto. Mas ¡ay!, todo lo que consiguió es que la lista de charlatanes, bribones, pícaros y bellacos aumentase espectacularmente.

Es curioso, sin embargo, que científicos de la talla de Niels Bohr o de Werner Heisenberg estuvieran dispuestos a admitir que el principio de conservación se viola-

ba para el mundo cuántico, pues cuando un núcleo atómico emite una partícula, la ley de conservación exige que la energía que escapa con la partícula sea igual a la energía que pierde el núcleo y, sin embargo, los electrones emitidos en la desintegración *beta* mostraban un rango *continuo* de energías, cuando se esperaba que el electrón tuviese una cantidad *discreta* de energía de acuerdo con el teorema de Max Plank. ¿Por qué estaban dispuestos a algo que comprometería toda la física? Más bien, parece que encontraron una manera de justificar elementos ideológicos como ha mostrado P. Forman (1984) en su estudio sobre la invención y la recepción de la mecánica cuántica en Alemania. Frente a ellos la postura de Wolfgang Pauli es muy loable y ejemplar: continuó investigando *en el mismo terreno científico de la mecánica cuántica*, sugiriendo que para compensar la desintegración beta, debía de haber otra partícula que se emitía aparte del electrón; esa partícula —el *neutrino*— se descubrió veinte años después.

B) Los teoremas sobre la velocidad de la luz de la física relativista

La figura de Einstein se ha convertido en el modelo del científico: genial y burlón; pacifista e instigador para que Roosevelt financiara la construcción de la bomba H; violinista a ratos y a ratos aventurero; soñador y viajero. Desde chaval se obsesiona con un viaje en el que él mismo iría montado en un rayo de luz. Pero no se queda en los preámbulos de la ensoñación, no es un viaje hijo de la fantasía, sino que —ejemplo de estudiante donde los haya— estudia concienzudamente física para saber qué ocurriría *de verdad*; y lo que ocurre —tras descubrir la teoría restringida de la relatividad— es que no puede viajar a una velocidad mayor de trescientos mil kilómetros por segundo; una velocidad que para andar por la casa-tierra no está nada mal, pero que se hace irrisoria para traspasar sistemas y galaxias —y sin pensar en la energía que se hace necesaria, prácticamente infinita, para acelerar un cuerpo a la velocidad de la luz—. ¿Por qué, entonces, se insiste con empeñamiento en ignorar ese límite y contemplar el mundo galáctico como si las distancias fuesen fácilmente recorribles? Mucho se habla de los ritos cargo de los indígenas que esperan la llegada de un barco cargado con riquezas sin fin [Benedict (1971)]; no es éste el sueño de unos *salvajes* estúpidos; es el sueño de los humanos; seguramente ese sueño se hizo parcialmente realidad cuando Europa descubrió las Américas, un encuentro que no fue con la patata o el tomate (como ahora no lo sería con el hierro o el uranio de los planetas Marte o Júpiter) sino con otros hombres. ¿Que haría una nave en los infinitos mundos (Pascal) si no es buscar extraterrestres que no son sino hombres con los que entrar en comercio, en guerra o en amores? Una búsqueda que se presume demasiado lenta por las desmesuradas regiones del universo: he ahí un despiadado límite de la relatividad a los sueños (de explotación de otros astros) de los hombres. Ciertamente se pueden buscar atajos (otras teorías), pero ellos se han de encontrar en el mismo contexto que las vías públicas (en la física einsteiniana).

C) Los teoremas sobre la imposibilidad de la formalización de las matemáticas

Desde los sueños cabalísticos y herméticos —Llull, Bruno, Wilkins—, pasando por los inventores de máquinas de cálculo —Pascal, Leibniz, Babbage—, hasta el esperanto —Zamenhof—, nunca se ha abandonado la idea de inventar una lengua uni-

versal y perfecta [Eco (1994)] en la que todos los problemas lingüísticos (*idola fori*) o algebraicos (*antinomias*) quedasen resueltos; y cuando parecía que Frege y Russell habían logrado construir un lenguaje capaz de formalizar toda la aritmética y cumplir así el sueño de ese tan esperado lenguaje universal, Kurtz Gödel (1980) vino a demostrar que siempre existirán fórmulas bien formadas del sistema formal de las que puede decirse que son verdaderas y, sin embargo, no son demostrables. Verdad (semántica) y demostrabilidad (sintáctica) no son equivalentes. Este teorema, anterior a la construcción de los ordenadores, era una de esas joyas de la teoría pura, desplegada por una mente extraordinaria, pero poco más. La aparición de los ordenadores en la industria, la investigación y la vida ordinaria, ha dotado de una importancia excepcional a este teorema, pues si una *máquina* es un ejemplo de sistema formal [Turing (1974)], entonces existirán enunciados que la máquina será incapaz de demostrar aunque sean ciertos. Así que las mentes que tengan *evidencia* de la verdad serán diferentes de las máquinas: las máquinas no pueden hacer *todo* lo que hace una mente, aunque realice cálculos de gran complejidad y a mayor velocidad.

Pero del hecho que no se identifiquen máquinas y mentes no se puede concluir la negación del interés por las máquinas —esta conclusión es antropocentrismo vinculado al anticientifismo—, sino, simplemente, que las máquinas no suplen a las mentes. Suponer que la mente se identifica con la lógica —es decir, la mente se configura como un sistema formalizable— es pura metafísica, es creer en una especie de entendimiento puro, al margen de los cuerpos —como si fuesen meros soportes— de la materialidad misma de los símbolos operados. Porque el cerebro *no* es una máquina como quería Descartes, sino un órgano biológico, y la escala a la que se fundan todas las deducciones y operaciones mentales es una escala corpórea-humana, que pertenece a un contexto biológico y evolutivo [Damasio (2001)]. De ahí que la gran revolución darwinista no sea únicamente zoológica, sino lógica, porque las esencias de las especies dejan de ser fijas, según una lógica distributiva y porfiriana, para convertirse en cambiantes, según una lógica atributiva y combinatoria.

Es esta vía la que tiene un enorme interés: si el contexto vital del cuerpo humano se reemplaza por otro contexto en el que desaparece su escala corpórea, los humanos dejarían de *ser* humanos y se transformarían en otra cosa. Hasta ahora, podemos estar seguros de la inteligencia a escala corpórea: una inteligencia fundamentalmente etológica —la inteligencia algebraica exige la aparición de la escritura—. Los cuerpos, históricamente dados, no desaparecen, sólo se reconvierten: el cuerpo de la mujer sigue asociado a la maternidad; el cuerpo del guerrero se reconvierte en gladiador, soldado del tercio o atleta olímpico; el artesano en manufacturero o trabajador industrial, etc. Pero un medio ambiente diferente, consecuencia de cambios climáticos, catástrofes nucleares o termo-químicas, etc., podría favorecer otros soportes —orgánicos o semiorgánicos: por ejemplo, organismos *cyborgs* [Haraway (1995)]— y la inteligencia se estructuraría en otra escala, cuyas posibilidades estarían por desarrollarse. Cuando se dice que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo, en realidad se está diciendo algo muy parecido, porque ya el aparato fonador requiere de una escala fisiológica del primate: faringe, laringe, cuerdas vocales, etc. Me parece que ésta es la clave del empeño de los ecologistas en mantener unos límites medio-ambientales: en realidad, lo que propugnan es una ética que permita mantener la racionalidad inculcada a la escala corpórea: de ahí su interés por conservar los bosques, los mamíferos, etc., es decir, un medio *para* un cuerpo, digamos, tipo Cro-Magnon; pero ésta es una opción criticable para quienes hayan cuestionado este tipo de cuerpo, quien

considere que los males de los hombres están precisamente en este tipo de escala corpórea y quieran reemplazarlo por otro diferente: me parece que no es gratuito que el rebelde, el insatisfecho, el revolucionario..., donde manifieste su protesta, en primer lugar, sea en el cambio de vestido, y no como cambio de estética, sino como cambio racional-corpóreo.

§ 4. TEOREMAS DE LIMITACIÓN E INVESTIGACIÓN ABIERTA

Ahora bien, los teoremas de limitación no deben hacernos pensar que sean *dogmas* paralizantes de la investigación científica. Los teoremas de limitación indican que hay caminos intransitables y que, en consecuencia, su mera formalización produce cambios muy drásticos en el mapa del territorio: tanto en los diversos campos categoriales de las ciencias como en las Ideas filosóficas mismas que atraviesan las categorías científicas. Así, el límite de la velocidad de la luz no sólo permite conocer astros que desaparecieron hace mucho tiempo y de los que recibimos hoy su luz, sino que pone coto a especulaciones fantasiosas de la mecánica cuántica; el límite de toda formalización no sólo permite justificar el uso de los ordenadores, sino debilitar las especulaciones de la psicología; el límite termodinámico no sólo permite comprender la dependencia de los organismos del medio, sino encauzar las utopías ecológicas. Pero no todos los teoremas poseen esa radicalidad; al contrario, los teoremas científicos están abiertos a la falsación; a la posibilidad de afirmar su contradictorio; a hacerse inconmensurables con otros teoremas del mismo o de distinto campo; etc. Para resolver todas esas falsaciones, contradicciones o inconmensurabilidades es necesario recurrir a cierto tipo de *imaginación científica*.

Se ilustrará esta tesis con un ejemplo tomado de la Biología Molecular. Se estableció como «dogma» (el «dogma fundamental» en palabras de uno de sus fundadores F. Crick) que el proceso mediante el cual las moléculas de ADN hacen de molde para la síntesis de una cadena polinucleótida de RNA (una especie de negativo de la secuencia nucleótica del ADN) y que se *traduce* en moléculas proteicas cuya secuencia de aminoácidos queda especificada por el código genético, es un proceso *unidireccional*: va del genotipo (constitución genética) al fenotipo (morfología y comportamiento) del individuo, pero nunca se produce el proceso inverso; o, en otros términos: el medio no afecta a la herencia. Pero este axioma de la genética más que a la biología, suele presentarse vinculado a la medicina (reflexiónese sobre el curioso hecho de que no exista premio Nobel de Biología, sino de Medicina), con el propósito manifiesto de curar ciertas enfermedades, por lo que la manipulación genética se hace equivalente a lo que hoy realizan multitud de intervenciones quirúrgicas. La comprensión teórica del asunto queda, por lo tanto, subordinada a su resolución práctica. Pero hay muchas preguntas que quedan en el aire. Por ejemplo, no parece que el reconocimiento de los depredadores pueda ser reducido a la información precedente de los genes; es difícil admitir que toda la información necesaria para la supervivencia de un organismo pueda contenerse en los genes, etc.

Mas, por otra parte, y como ponen de relieve los genetistas —por ejemplo, una de las autoridades mundiales en genética de poblaciones F.J. Ayala—, si bien se conocen las estructuras del genotipo y del fenotipo, se ignora la conexión entre ambas, es decir, cómo se transforma la información genética en un ser vivo. Hasta ahora, la ausencia de teoría biológica se ha venido solventando mediante el recurso a la Teoría de Siste-

mas, lo que plantea inmediata y radicalmente una cuestión metodológica: ¿Cómo es posible aplicar una teoría construida para manipular signos en un sistema uni-dimensional —a lo sumo, bidimensional— a sistemas tridimensionales, si es imposible hacer que permanezcan sus propiedades geométrico-topológicas? [Peixoto (1968)]. Este resultado de la topología tiene su paralelo filosófico en aquel viejo problema planteado por Gorgias en el siglo V *ane.* cuando mostró la inconmensurabilidad del mundo tridimensional («nada existe»), de la mente bidimensional («aunque existiera, no podría conocerse») y la comunicación unidimensional («aunque se pensara, no podría comunicarse»). Éste es el gran problema: ¿es posible utilizar la teoría de la información a escala de los genes para dar cuenta de una conexión a escala molecular? ¿No es necesaria la construcción de un **modelo** configurado a la escala del fenómeno por explicar? Esta antropomorfización de la teoría se expone mediante un metalenguaje, suponiendo que los genes ¡hablan!, que los genes *dicen (sic)* a una célula cuándo debe empezar a producir la síntesis de las proteínas, etc. Rebasar el uso metafórico de la información significa caer, simplemente, en el delirio.

Mas si se quiere superar la teoría estándar, y sus usos metafóricos, hay que proponer una teoría alternativa que no sólo se limite a triturar la Teoría de Sistemas, sino que la incorpore como un elemento suyo, tal y como trata de hacer hoy la Epigenética o estudio de la herencia de patrones de expresión y actividad de los genes que no es debida a la estricta secuencia del ADN [AA.VV. (2001)]. En el inicio mismo de la justificación y consolidación de la teoría genetista se plantearon dos posiciones *ortodoxas*: La de C.H. Waddington y la de T. Dobzhansky. Por razones de mayor comodidad en la investigación, se siguió esta última con el consiguiente olvido y detrimento de la Biología Teórica, convirtiéndose en una investigación empírica, de laboratorio. Una vez que el proyecto de investigación del código genético ha ido agotando sus posibilidades y muestra sus insuficiencias (amparándose en el proyecto Genoma que se vende como la panacea de todos nuestros males), ha de buscar por otro lado y ha de apelar a la *imaginación científica*. Es ahí donde encuentra interés la idea que ha ofrecido René Thom: reemplazar la combinatoria algebraica de los modelos lógicos y cibernéticos al uso, por la utilización de los modelos topológicos (teoría de las singularidades, teoría de la bifurcación), que podrían resolver la gran dificultad del camino iniciado por Waddington [Waddington (1976)], y que residía en la imposibilidad de aislar una *creoda o campo morfogenético* [Waddington (1963)]. Lo que el biólogo habrá de desarrollar serían, por ejemplo, las posibilidades de ciertas figuras —las singularidades de Whitney, el *toro topológico*...— para formalizar ese campo, reemplazando esa metáfora de la información, de que los genes informan sobre cómo hay que construir una proteína, tendiendo hacia el estudio de la estabilidad estructural, de cómo las trayectorias, por ejemplo, se estabilizan en un toro de radio x , etc., para alcanzar un modelo de las ciencias morfológicas [Pérez Herranz (1994)].

* * *

La «imaginación abierta» no puede ya partir sino de las ciencias establecidas. Es cierto, sin embargo, que cuando la ciencia se normaliza tiende a la estabilización, a la defensa de los intereses creados —causa, por cierto, de la mayoría de los fraudes científicos—, y renuncia a lo nuevo, a lo osado, a lo no rutinario, haciéndose, como cualquier otro organismo, muy resistente a los cambios. Por eso hay que iniciar el camino de lo científicamente verosímil. En el frontispicio de nuestras universidades y

laboratorios podría colocarse aquella frase con la que Aristóteles inicia su *metafísica*: Πάντες άνθρωποι ιου ειδέναι ορέγονται φύσει” y que Víctor Gómez Pin traduce admirablemente por “Todos los humanos, por naturaleza propiamente humana, a lo que aspiran es a ser lúcidos”. No al mero saber, sino a la lucidez, tan lejana de la luz encerrada en un agujero negro como de la luz emitida por la superficie solar. La lucidez no puede significar más que saber mantener las distancias, las proporciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (2001), “Spacal Issue: Epigenetics”, *Science*, nº 5532.
- ARISTÓTELES (1982), *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- BADIOU, A. (1990), *Manifiesto por la filosofía*, Cátedra, Madrid.
- BARROW, J.D. (1999), *Imposibilidad. Los límites de la ciencia y la ciencia de los límites*, Gedisa, Barcelona.
- BENEDICT, R (1971), *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona.
- BLASCO, J.L. (1984), *Significado y experiencia*, Península, Barcelona.
- BORGES, J.L. (1971), *Historias de la eternidad*, Alianza, Madrid.
- BROWN, F. (1985), *Universo de locos*, Edhasa, Barcelona.
- DAMASIO, A.R. (2001), *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona.
- DESCARTES, R. (1995), *Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid.
- ECO, U. (1994), *La búsqueda de la lengua perfecta*, Crítica, Barcelona.
- ERBEN, H.K. (1984), *Estamos solos en el cosmos*, Planeta, Barcelona.
- FORMAN, P. (1984), *Cultura en Weimar*, Alianza, Madrid.
- GÓDEL, K. (1980), *Sobre proposiciones indecidibles de los principia mathematica y sistemas afines*, Teorema, Valencia.
- GÓMEZ PIN, V. (1995), *La dignidad*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1981), “La filosofía como guarda e intérprete”, *Teorema*, XI/4, Valencia, pp. 247-268.
- HARAWAY, D.J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra / Universitat de València, Madrid.
- HUERGA, P. (2003), *¿Qué piensen ellos!*, El Viejo Topo, Barcelona.
- LEIBNIZ, G.W., (1969), *Essais de théodicée*, Flammarion, París.
- MARCUSE, H. (1972), *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1978), *Antropología ecológica*, Adara, La Coruña.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1984), *Obras completas*, I, Alianza, Madrid.
- PARK, R.L. (2001), *Ciencia o vudú*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona.
- PEIXOTO, M. (1962), “Structural stability on two-dimensional manifolds”, *Topology*, vol. 1, pp. 101-120.
- PÉREZ HERRANZ, F. (1994), “La Teoría de las Catástrofes de René Thom, nuevo contexto determinante para las ciencias morfológicas”, *El Basilisco*, nº 16, pp. 22-42.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2003) “La pseudociencia, contrafigura de la ciencia”, *Jornadas sobre superstición, creencia y pseudociencia*, Sociedad Asturiana de Filosofía, Oviedo, pp. 79-133.
- PLATÓN (1984), *El sofista*, trad. de N. Cordero, Gredos, Madrid.
- POPPER, K. (1973), *Miseria del historicismo*, Alianza, Madrid.
- QUINE, W.V. (1974), *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid.
- ROCK, I. (1985), *La percepción*, Labor, Barcelona.
- SAGAN, C. (1997), *El mundo y sus demonios*, Planeta, Barcelona.
- THOM, R. (1985), *Parábolas y Catástrofes*, Tusquets, Barcelona.
- TOHARIA, M. (1993), *Astrología. ¿Ciencia o creencia?*, McGraw-Hill, Madrid.
- TURING, A.M. (1974), *¿Puede pensar una máquina?*, Teorema, Valencia.
- WADDINGTON, C.H. (1963), *La naturaleza de la vida*, Norte y Sur, Madrid.
- WADDINGTON, C.H. (1976), *Hacia una biología teórica*, Alianza, Madrid.

MARCEL GAUCHET: CRISTIANISMO Y MODERNIDAD

Jesús Pardo Martínez

Abstract: Christianity is the religion that allows for an escape from religion. Modern society, which is modelled after Christianity, is fundamentally atheist in its structure and functioning.

Keywords: Christianity, religion, modern society.

1. INTRODUCCIÓN

EL desencantamiento del mundo,¹ el libro más importante de Marcel Gauchet, se articula en torno a tres grandes cuestiones. La primera parte propone un preciso concepto de religión. En su estado puro, esencialmente podríamos decir, la religión, antes que ideología o representación, es un modo de estructuración de la sociedad. Así entendida abarca la mayor parte de la historia de la humanidad. Las que solemos denominar grandes religiones no son un avance o perfeccionamiento de aquella esencia primigenia sino degeneraciones suyas y otros tantos pasos hacia lo que el autor denomina *la salida de la religión*. Este proceso culmina precisamente con el cristianismo. A poner de manifiesto su carácter revolucionario dedica Gauchet la segunda parte. En la tercera describe los rasgos característicos de la hora presente una vez consumada aquella *salida de la religión*. Lo que en modo alguno quiere decir que ésta haya desaparecido, ni que tal cosa tenga que acontecer en el futuro, sino que ha dejado de estructurar la convivencia humana, quedando entonces reducida a un fenómeno de creencia estrictamente personal. Llevando las cosas al extremo, dice Gauchet, cabe imaginar una sociedad atea en su estructura y funcionamiento y formada sin embargo por individuos creyentes.

2. LA MEDIACIÓN SACRAL

En un libro aparecido recientemente² en el que se recogen artículos y entrevistas procedentes de diversas publicaciones, se encuentra, con claridad no siempre lograda

¹ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985.

² Marcel Gauchet. *Un monde désanchanté?* Les éditions de L'Atelier. París, 2004.

en la obra fundamental, un desarrollo bastante completo de este esquema. El capítulo 5º lleva el significativo título de “De la teocracia a la democracia” y lo primero que en él se nos dice es que *religión* y *sagrado* son realidades distintas. Durante mucho tiempo ha habido religión sin que en ella haya jugado papel alguno el elemento sagrado. Ambos son fenómenos históricos, contingentes. Ha habido religión en la historia de la humanidad pero nada nos autoriza a pensar que tuvo que haberla necesariamente y, de igual manera, lo sagrado no es sino una variante también histórica y contingente de ella. Dice Gauchet que “Por religión se entiende la definición del orden de aquí-abajo a través de su suspensión a una realidad de otro orden, a la vez anterior y superior. Religión es... heteronomía y lo sagrado es su materialización o encarnación sensible.”³ “Lo sagrado acontece cuando hay manifestación de lo invisible fundante en lo visible, cuando lo sobrenatural se patentiza de manera tangible en un punto, en un ser, en la naturaleza.”⁴

3. PODER

Desde el principio y hasta la aparición del estado moderno el poder ha sido un caso especialmente importante de esta concretización sensible del más allá fundante. Concebido como mediación entre lo invisible y lo visible, el poder implica jerarquía y ésta a su vez desigualdad. La desigualdad surge como consecuencia del advenimiento del estado. Antes de él las colectividades humanas no estaban estructuradas según el principio de jerarquía. El poder, dice Gauchet, “es el lugar donde se concretiza la dependencia respecto del más allá, dependencia que a partir de la persona del rey se refracta en todos los escalones bajo la forma de la sumisión jerárquica del inferior al superior, cada uno encontrando en su ligazón inmediata al más alto que él la marca sensible que somete el conjunto de los hombres a Dios”.⁵ Lo que le da ocasión de insistir en su personal concepto de religión afirmando que no es en primer lugar ni principalmente creencia, como solemos pensar llevados de un prejuicio etnocéntrico. “A escala de la casi totalidad de la historia humana... La religión en primer lugar y fundamentalmente ha sido un modo de estructuración del espacio humano-social, una manera de ser de las sociedades. Su naturaleza primordial es ser una organización de la unión entre los hombres bajo el signo de la dependencia respecto de lo invisible o sobrenatural. Todas las reglas que nos mantienen unidos vienen de fuera, de algo anterior y más elevado que nosotros.”⁶

4. CRISTO, EL MEDIADOR POR EXCELENCIA

Es el punto central de la doctrina. Según nuestro autor, la figura de Cristo, y concretamente el dogma de la Encarnación, va a imprimir a la dinámica del poder en la Europa Occidental una dirección sin par en ninguna otra cultura. Cristo es, para los creyentes, el mediador por excelencia y lo es no de cualquier manera sino en virtud de

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁶ *Ibid.*, cap. 10. “L’Au-delà aujord’hui”, p. 159.

su doble condición, divina y humana. Verdadero Dios y verdadero hombre. En el plano de las significaciones últimas, esta distinción de las dos naturalezas en la persona de Cristo inaugura, según Gauchet, una visión del ser inédita hasta ahora: la ancestral concepción unitaria de subordinación de los dos órdenes de realidad, el divino y el humano, queda radicalmente desautorizada, dando paso a otra de carácter dual.

Y es que el dogma de la Encarnación hace del cristianismo un monoteísmo del todo especial, muy diferente del monoteísmo del judaísmo y del islam. Porque si bien es cierto que para ambos, como para el cristianismo, Dios es el totalmente otro, la jerarquía del ser, es decir, la subordinación de lo visible a lo invisible, subsiste en aquellos: los dos órdenes de realidad constituyen en última instancia un solo orden. “El monoteísmo, por sí mismo, — afirma Gauchet —, no basta para desencantar el mundo.”⁷ Ahora bien, Dios, en el cristianismo, no habla directamente a los hombres por boca de su profeta como ocurre, por ejemplo, en el islam. Él mismo se hace hombre para dirigirse a los hombres. Y es esta mediación del todo especial la que a un tiempo significa la no imbricación unitaria entre el más allá y el más acá y la consistencia y la dignidad del mundo como realidad autónoma, cerrada, al menos relativamente, sobre sí misma.

Sin embargo esta consecuencia lógica del dogma central cristiano, permaneció inoperante durante siglos. Y es que en el *desencantamiento del mundo* no cuenta solo *el posible fundamental*, como dice Gauchet. La propia Iglesia, presa ella misma de la ancestral concepción, no dudará en poner el dogma de la Encarnación al servicio de su intento de subordinación del orden temporal al espiritual. Fueron determinadas condiciones históricas las que le hicieron pasar por así decir de la potencia al acto. El autor insiste en la necesidad de tener siempre presente ambos tipos de consideraciones: lo que de hecho ha acontecido es el resultado de la conjunción entre las posibilidades inscritas desde el principio en la figura de Cristo y las contingencias propias del devenir histórico. Tal como él mismo lo expresa: “el cristianismo crea un posible específico... Pero no es el cristianismo sino los datos de un contexto y las vicisitudes de una serie de situaciones sucesivas lo que ha permitido expresarse a estas virtualidades cuando bien hubieran podido quedarse en letra muerta”.⁸

De hecho tanto la Iglesia en su intento de restaurar el poder universal otrora ejercido por el Imperio, como el poder político de los incipientes estados nacionales, continuarán presos de la antigua concepción y, en continua oposición entre sí, reivindicarán idéntico derecho a la mediación sacral. “Frente al imperialismo pontifical, — dice Gauchet —, se afirma la prerrogativa del príncipe, y una afirmación ofensiva, puesto que en última instancia entraña la exigencia de subordinación de la Iglesia, la relación personal a Dios debiendo tener lugar en el interior de una organización colectiva cuyo principio queda fuera de su competencia y a cuyas reglas es preciso que se subordine como cualquier otro.”⁹

Sólo que poco a poco irá haciéndose más y más evidente que ninguno de los dos poderes está legitimado para ocupar, ni siquiera por imitación, el lugar del mediador por antonomasia que es Cristo. Y lo que tal mediación significa es, repitémoslo, no subordinación en el seno de la unidad, sino radical separación. El cristianismo pues, *la religión de la salida de la religión*, si por tal hay que entender, como Gauchet pretende, la total estructuración de la sociedad desde una instancia anterior y superior a ella.

⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁹ *Le desencantement du monde*, p. 119.

5. LA CRISIS DE LA MEDIACIÓN

En este largo proceso de autonomización del poder político jugó un papel de primer orden la progresiva constitución, a partir del primer milenio, de las monarquías territoriales, embriones de las futuras monarquías nacionales. Lo que será más tarde el Estado moderno en ellas comienza a fraguarse. Un estado cuya novedad, verdaderamente revolucionaria en relación con las formas de poder habidas hasta entonces, estriba en su modo de legitimación. En apariencia nada da a entender que las cosas hayan cambiado. Para afirmar su poder frente al poder eclesiástico el poder político, como decíamos, reivindica el carácter sagrado de su propia mediación. Pero se trata de una sacralidad que va cambiando de significado al hacer que poco a poco tome cuerpo la idea de la consistencia y completud propias del orden terrenal. Dicho con palabras del propio Gauchet: “la política era el dominio en el que por excelencia se ponía de manifiesto la dependencia de los hombres respecto de algo superior a ellos. Muy lentamente pero irresistiblemente, llega a ser el dominio en el que se prueba, bajo las especies del Estado y de la Nación, la suficiencia ontológica del establecimiento humano... el reconocimiento de una consistencia autónoma de la morada de los hombres”.¹⁰ Cuando este proceso alcanza un grado suficiente de madurez se produce la crisis de la mediación: el poder, plenamente consciente de su autonomía, de sagrado que era se desacraliza.

6. DESACRALIZACIÓN, REPRESENTACIÓN

Esta fractura ontológica en última instancia propiciada por el dogma de la Encarnación, esto es, el hecho de que cielo y tierra no compongan ya un solo ser sino dos, es la fuente de donde brota todo lo que de específico tiene la modernidad: *la salida de la religión* que, paradójicamente, ha hecho posible la religión misma. Pero conviene recordar lo dicho al principio: salida de la religión no quiere decir desaparición “sino salida de la organización religiosa de la sociedad, salida de la comprensión religiosa del universo en cuyo interior evolucionamos. Ya se trate de las leyes de la naturaleza física o de las leyes con las que nos relacionamos, es solamente con nuestros propios medios racionales con los que tenemos que proceder, de manera autónoma”.¹¹ Y es entonces cuando la religión pasa de ser una realidad eminentemente social como había sido hasta entonces a convertirse en “un fenómeno de creencia, en el sentido en que nosotros lo entendemos espontáneamente. Es lo que creen personas en el interior de una sociedad que ni engloba ni norma ya. Esta creencia es por naturaleza radicalmente individual”.¹²

En este proceso de *desencantamiento del mundo* la Reforma ha jugado un papel de primer orden. Desde que se tiene plena conciencia de la radicalidad diferencia entre Dios y el mundo, toda mediación, toda pretensión de hablar en su nombre queda deslegitimada. La Iglesia queda deslegitimada. Dios se hace solamente presente, se revela, en la interioridad del acto de fe. “Hasta la Reforma, —dice Gauchet—, el cristianismo situaba en su centro la Encarnación y su perpetuación bajo la forma del dogma de la Eucaristía... Así el catolicismo velaba la perspectiva de la alteridad di-

¹⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹¹ *Ibid.*, p. 160.

¹² *Ibid.*, p. 160.

vina mediante la instalación, en el corazón de la vida religiosa, de una mediación, de una conjunción de lo divino y lo humano en una continuidad jerárquica de dos reinos, a través de la institución eclesial y la interpretación de la Eucaristía como presencia real... En este sentido la Reforma es sin duda un momento de verdad del cristianismo.”¹³ La futura secularización tiene sin duda en ella uno de sus fuentes más importantes. El mundo es interpretado al margen de toda referencia al más allá siendo el espacio en el cual el creyente, guiado por su sola razón, tratará de vivir su vocación a la santidad. Este despojamiento del mundo de todo elemento sagrado ha contribuido a forjar una cosmovisión plenamente racional, desde la inmanencia, al margen de toda invocación de principios trascendentes.

Tal será el resultado final si bien, apostilla Gauchet, la ruptura ontológica no tuvo lugar de manera inmediata. Pensemos, nos dice, en el papel mediador desempeñado por la Biblia como sustitutivo de la presencia real eucarística y en el dogma de la predestinación como intervención directa de Dios en el destino de los hombres. La Reforma es solo un principio, sin duda crucial, en este proceso de desencantamiento. Habrá que esperar al siglo siguiente para que la autonomía del mundo aflore con toda claridad. En primer lugar, en el plano del conocimiento, con la constitución del pensamiento científico. Una visión científica del mundo sólo es posible desde el supuesto de que éste es comprensible desde sí mismo, sin ninguna intervención sobrenatural.¹⁴ Pero lo mismo acontece en el dominio de la política. Sólo que en este caso el proceso que lleva a su plena autonomía, a su desacralización, resulta algo más complicado, especialmente desde el lado católico.

Aparentemente todo parece indicar que la creencia en el carácter sagrado del poder, lejos de perder vigencia, queda reforzado con la doctrina del derecho divino de los reyes, según la cual, como es sabido, éstos reciben directamente su poder del mismo Dios, sin interferencia alguna. En realidad eso es lo que propiamente significa la expresión *poder absoluto*. Pero también significa, y este es el punto crucial para nuestro autor, la sacralización del mundo terrestre, en el sentido de su plena suficiencia, de su total independencia del más allá, o sea, su *desacralización*. El rey cesa de ser la encarnación de la necesaria dependencia del más allá para convertirse “en el gestor por excelencia de las necesidades internas de un cuerpo político que tiene todas sus razones y su principio de constitución en sí mismo”.¹⁵ En eso consiste la soberanía. Pero eso es tanto como decir que su constitución no le viene de arriba sino de abajo, a partir de individuos independientes unos de otros y que, por tanto, es de ellos de donde el poder que les domina adquiere en última instancia su legitimidad.

Todo lo cual nos lleva naturalmente a Hobbes, “el pensador consecuente de la crisis de la mediación política... el pensador de la transformación del antiguo poder de encarnación en poder por representación, del poder impuesto por la jerarquía divina en poder creado por el contrato entre iguales... es en el interior del poder monár-

¹³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴ No fue necesario esperar tanto tiempo para que se tomara conciencia de que el mundo puede ser comprendido desde sí mismo, sin necesidad de apelar al poder divino, por principio incontrolable. Como dice Etienne Gilson a propósito de Tomás de Aquino, “la cuestión de saber si un ser es corruptible o no reduce a preguntarse si, dada la estructura de ese ser, hay en él alguna contrariedad de los elementos que lo componen... *corruptible e incorruptible* son atributos de la *esencia* misma, primaria y directamente; a ella, pues, y no al poder divino hay que consultar para saber si hay que atribuírselos, o no”. Etienne Gilson. *El ser y la esencia*. Desclée de Brouwer, pp. 92-93.

¹⁵ *Ibid.*, p. 116.

quico donde ha podido tomar cuerpo la figura de un poder democrático. Y ello desde esta revolución religiosa de la modernidad que ha transmutado insensiblemente desde dentro la antigua figura del poder sagrado”.¹⁶

7. CONSIDERACIONES FINALES

No es posible negar originalidad a la tesis de Gauchet. Éste defiende con indudable habilidad argumentativa una posición mucho más radical que la otrora propuesta por Max Weber. La importancia del cristianismo hasta tal punto es reconocida que sobre él hace descansar los rasgos esenciales de la Modernidad. Lo que no es óbice para que sea objeto de importantes objeciones, alguna de las cuales quisiera brevemente exponer a continuación.

Lo que de hecho ha acontecido, dice Gauchet, es el resultado de la conjunción de las virtualidades del dogma cristiano y las contingencias del devenir histórico concreto. Pero no parece que quede del todo claro el peso específico de ambos ingredientes. Afirma dogmáticamente que el elemento contingente ha sido mero catalizador de la potencia transformadora del cristianismo, cuando bien pudiera ser que el indudable poder transformador de éste haya requerido la confrontación con otras instancias, *de un otro*, como dice Paul Valadier, que oponiéndosele permitiera revelar las virtualidades en él inscritas.¹⁷

Gauchet en cierto modo reproduce la distinción bergsoniana entre una religión estática, cuya función es mantener a las sociedades en una situación de cuasi inmovilidad, y la religión dinámica por excelencia, el cristianismo.¹⁸ Pero en lo que sin duda no estaría de acuerdo Bergson sería en considerar a la primera como la religión por antonomasia, en estado puro como él dice. Y es que es aquí, en el punto de partida, donde se plantea la principal dificultad, puesto que en modo alguno justifica Gauchet su concepto de religión. Pero aún si se lo admite a título de simple hipótesis, resulta entonces que nos vemos en gran aprieto para seguir considerando al cristianismo como religión si por tal hay que entender la estructuración de la sociedad a partir de una instancia exterior a ella que es precisamente lo que el cristianismo, como *religión de la salida de la religión*, ha contribuido decisivamente a superar.

Una tercera consideración se impone al hilo de la anterior. Como hemos tenido ocasión de comprobar, el punto de vista de Gauchet es eminentemente político-social y la idea clave es que el cristianismo ha logrado una completa separación entre el más allá y el más acá prefigurada desde el principio mismo por la doble naturaleza de Cristo, único legítimo mediador entre Dios y el hombre pero significando al mismo tiempo la distancia infinita que los separa. Lo que daría lugar a una religiosidad acosmística, reducida a la interioridad del acto de fe. Cabe contestar este concepto de mediación que ignora el elemento ético del cristianismo como factor eficaz de transformación del mundo.¹⁹ Pensemos

¹⁶ *Ibid.*, pp. 116-117.

¹⁷ Paul Valadier. *L'Eglise en Procès*. Calman – Levy, p. 116.

¹⁸ H. Bergson, *Les deux sources de la moral et de la religion*. *Oeuvres*. París, 1984.

¹⁹ Como dice Paul Valadier: “o bien la religión estructura completamente la totalidad de lo social, o bien se encamina hacia una separación cada vez más abisal en beneficio correlativo de una autonomía más y más grande del universo... (pero) el cristianismo se compadece mal con este bien... o bien... la conclusión es que la definición de religión sobre la que trabaja Gauchet es demasiado estrecha y que el cristianismo constituye otro tipo de religión más ético que social o político”. Paul Valadier. *Ibid.*, p. 119.

entre otros ejemplos que podrían aducirse, en el movimiento a favor de derechos civiles en Estados Unidos capitaneado por Martin Luther King. Es cierto que tanto él como sus seguidores reivindicaron derechos constitucionales válidos tanto para creyentes como no creyentes, pero ellos lo hicieron movidos por exigencias de su propia fe religiosa.²⁰

Y es que, ya para terminar, la idea de que nuestras sociedades, aunque estructuralmente ateas pueden estar formadas por individuos creyentes, parece no solo en desacuerdo con determinados hechos. Tampoco parece muy lógica. No parece lógico en efecto que los valores en los que se basa la convivencia democrática funcionen por así decir totalmente desconectados, al margen de las creencias, religiosas o no, de las que sin duda proceden. El individuo sería preso de una especie de esquizofrenia, dividido como estaría entre su condición de ciudadano y sus personales convicciones. En este sentido el punto de vista defendido por Rawls de un *consenso entrecruzado*, es decir, de un acuerdo de base acerca de los valores de la democracia procedentes de lo que llama *doctrinas comprensivas*, entre las cuales sin duda ocupan un lugar importante las de naturaleza religiosa, parece mucho más acorde con la realidad, en cuyo caso la tesis del *desencantamiento del mundo* tendrá que ser profundamente revisada.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985.
 Marcel GAUCHET. *La démocratie contre elle-même*. Gallimard, 2002.
 Marcel GAUCHET. *La religion dans la démocratie*. Gallimard, 1998.
 Luc FERRY. *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*. Grasset, 1996.
 Paul VALADIER. *L'Église en procès*. Calmann-Lévy, 1987.
 John RAWLS. *El Liberalismo político*. Crítica, 1996.
 John RAWLS. *Una revisión de la idea de razón pública*. Paidós, 2001.

²⁰ Rawl señala el hecho como muestra del papel que las creencias, religiosas o no, de los miembros de la sociedad están llamadas a desempeñar en la constitución y afianzamiento de lo que denomina Razón Pública. Cfr. John Rawls. *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*. Paidós, p. 179.

ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA I LITERATURA (II):
TH. W. ADORNO I S. CAVELL INTERPRETEN
FI DE PARTIDA DE S. BECKETT

Joan B. Llinares
Universitat de València

Abstract: This paper is a philosophical reading of Samuel Beckett's *Endgame*, taking into account many of the critic suggestions of Adorno's interpretation, from his negative dialectics in the note *Versuch, das Endspiel zu verstehen*. It deals as well with the acute comments by Stanley Cavell in the chapter V of his book *Must We Mean What We Say?*, a view from the philosophy of the ordinary language on this play of the Irish writer. In doing so this paper tries to commemorate the centenary of Beckett's birth and claims for the necessary study of the relationships between philosophical anthropology and literature in our present.

Keywords: philosophy, anthropology, literature, theater, criticism of culture, and criticism of religion.

VOLDRIEM exposar un intent de síntesi personal de les lectures filosòfico-antropològiques que han fet T. W. Adorno i S. Cavell de *Fi de partida*. Com és ben sabut, la més extensa —i, per alguns, la millor— de les *Notes sobre literatura* d'Adorno és la titulada “Assaig de comprendre *Fi de partida*” [*Versuch, das Endspiel zu verstehen*], publicada ja l'any 1961 al volum II d'aqueixes *Noten zur Literatur*.¹ I el filòsof nord-americà S. Cavell, qui cita aquesta obra en els seus estudis,² dedicà el capítol V (“*Fi del joc de l'espera*”) del llibre *Must We Mean What We Say?* [*Hem de voler dir allò que diem?*] a “Una lectura de *Fi de partida* de Beckett”, subtítol d'aqueix excel·lent article que ara ens proposem comentar.³ Tos dos textos tan diferents de dos filòsofs d'escoles singulars, la dialèctica negativa i la filosofia del llenguatge ordinari, són alhora tan excepcionals, tan subtils i difícils com ho és la peça de Beckett, per això ha estat una sort poder consultar-los també en les meritòries traduccions castellanes d'Alfredo Brotons⁴ i de Diego Ribes, respectivament.⁵ Si aconseguim que els lectors d'aquest article hi troben noves motivacions per a llegir les obres de Beckett i els estudis d'Adorno i Cavell, aleshores haurem encertat el tret i la nostra tasca tindrà sen-

¹ Suhrkamp, Frankfurt am Main. Nosaltres citarem per l'edició de butxaca dels articles d'Adorno sobre literatura del Segle XX, I, que aparegué precisament amb el títol d'aquell assaig donant nom a tot el volum, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, pp. 167-214. Ho citarem com VV.

² Cf. “La condición siniestra de lo ordinario” a *En busca de lo ordinario*, Introd. y trad. de Diego Ribes, Cátedra-Universitat de València, Madrid, 2002, p. 256.

³ Chicago, Chicago University Press, 1976.

⁴ Th. W. ADORNO, *Notas sobre literatura*, Madrid, Akal, 2003, pp. 270-310. Ho citarem com NL.

⁵ Vull agrair al professor Ribes, la nostra màxima autoritat en el filòsof americà, l'excepcional generositat d'haver-me lliurat els resultats del seu treball, tot i que encara no han estat publicats.

tit, serà la millor celebració que podríem somiar del centenari del naixement del gran escriptor que ara mateix es commemora arreu del món.

Fi de partida, obra acabada l'any 1956 i estrenada (per problemes a les sales de París) en la versió francesa original⁶ a Londres el dia 1 d'abril de 1957 —bé que el mateix Beckett també en publicà un any després la seua versió anglesa, una re-creació, com féu sempre, poc literal i plena de significatives variacions—,⁷ té acurada traducció catalana de Joan Cavallé, mereixedora del premi Josep M. de Sagarra de traducció teatral de 1988.⁸ Serà la que citarem, tot revisant sempre tant l'original francès com la versió anglesa de l'autor.⁹

FI DE PARTIDA: PROLEGÒMENS

En aquesta obra, en efecte, ja som al teatre, dins del teatre, participant en una representació teatral. Actuar-hi és jugar [*jouer*], ço és, representar, interpretar, assumir uns papers, fer certes jugades, o, senzillament, viure tot seguint regles, cerimònies i rituals, ja que els actors hi són els jugadors d'aquesta partida a l'escenari, i el teatre és, doncs, el gran joc del món i, ja que més enllà només hi ha la mort —“HAMM: Fora d'aquí és la mort”—,¹⁰ el teatre és la representació de la *vida*. Hi ressona, en efecte, l'auto sacramental de Calderón *El gran teatro del mundo*, ens trobem també, doncs, davant d'una peça 'antisacramental' de fort contingut, diguem-ne, a-teològic. Cada actuació o representació hi és una nova partida que es repeteix, i el joc (o el teatre) és, una vegada més, des d'aquell ben conegut fragment d'Heràclit, “el símbol del món”: com escriví Nietzsche, “la força formadora del món és comparada per Heràclit l'Obscur a un infant que, tot jugant, col·loca pedres ací i allà i construeix munts de sorra i després els desfà.”¹¹ Més encara, els actors ho saben i per això diuen, tot actuant (o jugant), que hi actuen (que hi juguen): “em toca a mi [...] actuar”.¹² Cal, per tant, copsar aquesta barroca indicació, se'ns ofereix una representació dins d'una representació, teatre al si del teatre, com s'esdevé a *Hamlet*, o a *Las Meninas*. El lector i l'espectador mai no poden oblidar, doncs, que per uns moments viuen un joc. Hi ha així una gran distància per a la meditació, per a la crítica, per a l'anàlisi de les jugades (dels problemes i les situacions).

El títol de l'obra, *Fi de partida*, indica en especial que s'ha acabat el joc, o, com a mínim, que ja s'ha acabat la partida; hom pot interpretar a més a més que aquesta s'ha perdut, que els jugadors hi són uns perdedors. No res hi serà ja mai com abans ho era. Els temps han canviat, les condicions de vida han passat a ser radicalment diferents. La vida, com hem dit, és presentada des d'una vella metàfora: viure és un

⁶ *Fin de partie*, Les Éditions de Minuit, París, 1957.

⁷ *Endgame*, Grove Press, Nova York, 1958.

⁸ Aquesta versió s'edità l'any 1995 a S. BECKETT, *Teatre complet I*, Barcelona, Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona, pp. 135-192. La citarem com FP.

⁹ Les quals, juntament amb la traducció alemanya d'Elmar Tophoven, revisada i autoritzada per Beckett i citada per Adorno, es troben a S. BECKETT, *Dramatische Dichtungen in drei Sprachen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, pp. 206-317 i 453-503. També tenim present la traducció castellana d'Ana María Moix (S. BECKETT, *Fin de partida*, Barcelona, Tusquets, reeditada a Unidad Editorial, Madrid, 1999). Per a les referències als textos en francès, anglès i alemany citarem l'esmentat volum com DD.

¹⁰ FP, p. 144.

¹¹ Cf. els fragments DK 52, 124 i 70 del filòsof pre-socràtic, I el cap. 24 d'*El naixement de la tragèdia*.

¹² FP, p. 140; p. 180 i p. 190.

joc, és una partida (d'escacs) que ve d'acabar-se després de la darrera jugada. Fet i fet, l'obra comença amb aquestes paraules de Clov: "Acabat, s'ha acabat, això s'acaba, això potser s'acabarà",¹³ i finalitza amb un monòleg de Hamm, en què diu: "S'ha acabat, Clov, hem acabat." "Vella fi de partida perduda, acabar de perdre. [...] I per acabar? (Pausa) Llençar. (Llença el gos. S'arrenca el xiulet.) Teniu!"¹⁴

El context de la representació sembla una mena de "dia de després", no només de després del joc i la festa, tot indicant el temps de la "ressaca", del "paradís perdut" una vegada acabada la infantesa, de la "joventut irrecuperable" ara que ja minven les forces, sinó de després de la fi del món i de l'acabament de la humanitat, o, en qualsevol cas, de després d'una catàstrofe significativa, d'un desastre ecològic, d'una conflagració atòmica o d'una guerra mundial d'horroroses devastacions. Els humans hi hem perdut el joc, ara ens resta només una vida mutilada en un indret que serveix de refugi.¹⁵ Som restes, residus, cossos fragmentats que enyorem sovint l'abans, "Abans!",¹⁶ l'ahir, "Ah, ahir!",¹⁷ una paraula que ha perdut el referent i el significat: "Ahir! Què vol dir, això? Ahir!"¹⁸ Tanmateix, seguim parlant, seguim patint, encara ens escalfen les mateixes passions que ens habitaven abans de la desgràcia.

Com ha escrit Adorno,¹⁹ al conjunt reunit a *Fi de partida* només hi ha quatre caps, dos són exageradament rojos, Hamm i Clov, com si la vitalitat que expressaren fóra una malaltia cutània, i els altres dos, Nagg i Nell, són exageradament blancs, pàl·lids, com patates grillant-se al celler. Cap d'ells té ja un cos que funcione correctament, els vells han perdut les cames en un accident privat a una zona d'enfrontaments bèl·lics entre grans exèrcits nacionals —Les Ardenes, a la sortida de Sedan—, per això quasi és una sort la desgràcia que els ha succeït, digna del riure que en provoca el record,²⁰ i els més joves també pateixen immobilitat parcial (Clov camina amb certa dificultat) o total (Hamm s'asseu en una cadira de rodes). Tots quatre tenen noms propis, els quatre noms, però, són monosil·làbics, quatre paraules de quatre lletres: les abreviatures pràctiques i familiars, tan estimades als països anglosaxons, hi surten desemmascarades com monyons de noms. Només el nom de la mare, Nell, és una mica corrent, tot i que obsolet; els altres tres han estat inventats com per a espais publicitaris. Nagg, el nom del pare, potser des de l'etimologia anglesa indique "remugar" i des d'etimologia alemanya "rosegar", que és, fet i fet, tot el que la parella de vells hi fan. Hi estan estatjats en pots de brossa, o poals per al fem, tot assumint al peu de la lletra el col·loquialisme que diu que "avui hom llença els vells als recollidors del fem".

En aquest sentit, *Fi de partida* és una vertadera gerontologia: des de la perspectiva de l'assistència pública, amb les seues estadístiques 'científiques', com que els vells ja no realitzen cap treball socialment útil, caldria llençar-los al femer, potser per això la peça ens prepara per a trobar els nostres pares a les escombraries, i expressa els emblemes culturals reconstruïts després d'Auschwitz. L'obra va en aquesta direcció fins massa lluny, els vells no reben les farinetes que menjaven, només una galeta que han de xuclar, perquè no tenen dents, i la mare arriba a morir-se de fam, de fred

¹³ FP, p. 140.

¹⁴ FP, pp. 188 i 190-191.

¹⁵ FP, pp. 141 i 181.

¹⁶ FP, p. 142.

¹⁷ FP, pp. 148, 150.

¹⁸ FP, p. 166.

¹⁹ Cf. VV, p. 200.

²⁰ FP, p. 149.

i de vellesa al seu poal durant la representació. L'existencialista qüestió hamletiana, doncs, s'hi ha simplificat: petar-la o petar-la, ço és, morir-se o morir-se, ara ja no hi ha més sortides. I si no volem subratllar aquestes truculències aparentment apocalíptiques, en tenim prou tot comprovant que el nostre Estat anomenat del benestar ens deixa desemparats quan deixem de ser productius, quan les caríssimes assistències (en mans sobretot d'empreses privades i de subcontractes) ens han acabat d'arravatar el patrimoni, obligats com estem a cotitzar plans de pensions particulars i a la jubilació als setanta (?) anys. Per això s'ha utilitzat aquesta peça a Anglaterra en publicitat preventiva. Com diu Clov: "Si la vellesa sabés!"²¹ O, una mica després, quan Hamm està exasperat d'escoltar les inacabables converses dels pares i, de sobte, toca el xiulet i ordena furiós aquesta terrible comanda: "Emporta-te'm aquestes escombraries! Fot-les a la mar!"²²

Tot i que sembla difícil, en aqueixos quatre personatges ens identifiquem, ja que nosaltres no som diferents, ni estem més desenvolupats, ni vivim més plenament; tots nosaltres arrosseguem mancances semblants, i som *partenaires*, fills i pares de relacions semblants. Per això, allò que de bell antuvi a l'escenari semblava excepcional, una extrema reducció a mínims trets indefugibles, com aqueixos humans de les escultures de Giacometti o dels quadres de Francis Bacon, se'ns revela com el dia a dia d'una família típica i corrent, ço és, com la sèrie de reiteracions rituals —de costums establerts— de cada jornada, marcades pels ritmes indefugibles de la biologia del cos: menjar, beure, orinar, dormir, desvetllar-se, rentar-se, netejar-se les ulleres, prendre uns calmants, lluitar contra el fred, mirar l'oratge... Heus ací l'estructura 'transcendental' que ens agermana, el substrat biològic que compartim tots els membres de l'espècie del *sapiens sapiens*.

Com explica S. Cavell, l'obra de Beckett ha estat lloada pel seu pretés realisme, per la veracitat amb què registra el món modern, com afirmà M. Esslin, o bé ha estat criticada per no saber donar-li una resposta constructiva, necessàriament socialista, com pensà G. Lukacs, ço és, pel seu realisme imperfecte i inhumà. La insuficiència d'aquestes dues lectures rau a no copsar com Beckett planteja en concret el problema de l'art modern, ço és, haver aconseguit l'autonomia del seu objecte artístic, tot qüestionant-ne les convencions tradicionals. L'escriptor irlandés ens obliga a pensar per què els seus textos signifiquen alguna cosa per a nosaltres, per què ens convencen i mai no deixen de significar tot això que per a nosaltres continua essent font de significacions i preocupacions, per què —afegim nosaltres— de seguida hi posem en joc mites culturals de primera magnitud, metarelats o metanarracions que estableixen i fonamenten el terreny on jugar el joc del sentit. No és cap trivialitat que un escriptor, amb frases curtes i ben tallades i quatre personatges aparentment estrambòtics, ens provoqe tal quantitat de suggeriments d'abast antropològic, escatològic, ecològic, etc.

Cavell ens ofereix una resposta a la qüestió plantejada: encara que aquest drama ens sembla un univers estrany, poblat per uns personatges clínics, plens de psicopatologies greus, les quatre figures de *Fi de partida* conformen una família ordinària, en qualsevol cas, una família en determinat moment del temps, quan la generació dels pares ja s'ha fet vella i aquests ja no realitzen funcions útils, ja no són capaços de proporcionar cap ajut, sinó, més bé, tot el contrari, ara demanen atencions constants, ara costen moltes energies i diners dels fills, perquè han de ser acompanyats i alimen-

²¹ FP, p. 145.

²² FP, p. 152.

tats, ja que necessiten assistències i productes, un dia i altre, sense descans. El diàleg intergeneracional es torna, doncs, agressiu, ressentit, ple de retrets i culpabilitats, una guerra sorda i constant. Tot són enyorances de l'ahir i malediccions sobre l'avui. Els records són un fastigós sistema de reiteracions: són ja massa coneguts per tots els membres de la família, ja no tenen cap gràcia ni fan riure, cal, tanmateix, repetir-los, potser perquè són l'única cosa compartida, o la darrera cosa encara no oblidada. L'odi impera aleshores entre les generacions com una mena de condemna estructural. El fet d'haver generat una nova vida es converteix per als pares en capital invertit, en impagable acció a gratificar o, per als fills, en bruta inconsciència a recriminar, en amarg present mai no demanat. Hi som en la lluita desfermada pel poder, en la tragèdia de la tirania entre voluntats, en això que la famosa associació lligada al nom de 'pare', el 'patró', indica amb encertada rotunditat. Ara el vell capità del vaixell ja ha estat canviat, jubilat, destituït. El rei ha estat destronat. Una nova generació se n'ha fet càrrec. La vella, però, encara no ha mort ni ha estat soterrada.

Si considerem per altra banda el joc de les dues parelles que hi apareixen —Hamm i Clov, Nagg i Nell—, ja no des de la perspectiva vertical, ço és, la línia genètico-generacional o temporal que s'estableix entre pares, fills i néts, sinó des de la perspectiva horitzontal i simultània, aleshores hi tenim dues relacions neuròtiques ordinàries, sobretot si analitzem la parella Hamm-Clov, síntesi triple de les relacions pare-fill, amo-esclau, amat-amant. L'estima, ahir potser probable, entre els membres d'aquestes relacions,²³ a hores d'ara s'ha acabat, però ningú no acaba d'acabar la relació, potser perquè trencar amb el lligam establert és trencar un món, i això sempre és dolorós i desestabilitzador.²⁴ El caràcter *ordinari* (en totes i cadascuna de les accepcions de l'adjectiu) es manifesta sobretot en la particularíssima elaboració dels diàlegs, una mena d'abstracta reconstrucció del dia a dia lingüístic entre els personatges.

Les necessitats materials, corporals, ordinàries, agreujades per la malaltia i la vellesa, apareixen repetides al llarg de l'únic acte de *Fi de partida* i amb precisió de cronòmetre: se'ns representen les atencions que comporta el dormir i el llevar-se,²⁵ la informació per saber l'hora del dia,²⁶ l'oratge que fa,²⁷ l'estat general de la salut, ço és, l'estat dels ulls i les cames,²⁸ les dents, la capacitat de la vista i de l'oïda,²⁹ el fred que es pateix i que potser demana una manta per tal de combatre'l,³⁰ la fam i el menjar (farinetes, confits, galetes) que la pot apaivagar,³¹ la necessitat inajornable de fer pipí, fins i tot amb un catèter,³² el possible mal de gola i les pastilles per a calmar-lo,³³

²³ "Lo que *Fin de partida* nos muestra es la capacidad que tiene el ser humano para gozar, para divertirse, con la desgracia o el sufrimiento de los demás. Nell dice en un momento: "Nada tan divertido como la desgracia". Ése es el principio sobre el que gravita la figura del payaso, que nos hace reír desde niños. Sólo que en *Fin de partida* la risa se nos queda congelada." J. Jiménez, *op. cit.*

²⁴ "Entre Hamm y Clov, pero también entre Nagg y Nell, hay un nexo cerrado de dependencia mutua, una nueva variante de la dialéctica hegeliana del señor y el siervo, que nos permite apreciar el vínculo indisoluble que establece un anillo de hierro entre el yo y el otro. La obra es así una imagen despiadada del carácter depredatorio de las relaciones humanas. Incluso en el final de la partida, Hamm y Clov se odian, y a la vez se necesitan mutuamente. O quizás, se necesitan porque se odian." J. Jiménez, *op. cit.*

²⁵ FP, p. 141.

²⁶ FP, p. 141; p. 147.

²⁷ FP, p. 141; p. 155.

²⁸ FP, p. 143; p. 160; p. 168.

²⁹ FP, p. 146.

³⁰ FP, p. 149; p. 180.

³¹ FP, p. 142; p. 180.

³² FP, p. 153; p. 160.

³³ FP, p. 183.

el fet de netejar les excrecions dipositades sobre serradures o sorra,³⁴ palpar el canell per a veure el pols,³⁵ gratar l'altre,³⁶ donar-li la mà,³⁷ fer-li un petó,³⁸ sagnar-lo,³⁹ donar-li calmants a l'hora assenyalada (una mena de *leit-motiv* que es repeteix sis vegades, sempre abans d'hora, fins constatar que s'han acabat),⁴⁰ i fins i tot demanar per les visions que hom té⁴¹ o per saber si ja ha mort algú dels vells pares.⁴² Heus ací el dia a dia d'una casa amb ancians i amb malalts, un espai que s'assembla a una cambra d'hospital i que recorda visites a l'asil o a les residències per a la tercera edat.⁴³

SOBRE EL LLENGUATGE

Adorno ensenya que Beckett parodia totes les categories dramàtiques tradicionals: l'exposició, el nus, l'acció, la peripècia i la catàstrofe hi reapareixen, però en descomposició, com en una autòpsia, mostrant que l'època ja no tolera el sentit del drama; per exemple, la catàstrofe no suposa assassinats, suïcidis, exilis o guerres, ara ve a ser, senzillament, que s'ha acabat la caixeta dels calmants. O la fi d'una relació amorosa, d'un matrimoni, és, simplement, haver de gratar-se en solitari:

“NAGG: (...) Em pensava que em deixaves.

NELL: Ara et deixaré.

NAGG: Em pots gratar, abans?

NELL: No. (*Pausa.*) On?

NAGG: A l'esquena.

NELL: No. (*Pausa.*) Frega't amb el cantell.

NAGG: És més avall. Al clot.

NELL: Quin clot?

NAGG: El clot. (*Pausa.*) No pots? (*Pausa.*) Ahir ja m'hi vas gratar.

NELL, *elegíac*: Ah, ahir!

NAGG: No pots, doncs? (*Pausa.*) No voldràs pas que et grati a tu? (*Pausa.*) Tornes a plorar?

NELL: Ho provava.”⁴⁴

Hi ha a la peça moltíssims diàlegs sense interrupció, sovint són, però, monosil·làbics, una reminiscència del joc de preguntes i respostes entre un rei obcec i el misatger assabentat, ara sense tràgica tensió creixent, sinó amb permanents davallades i relaxacions properes al mutisme, amb reiteracions de frases protocolàries, un seguit de paraules que acompanyen el silenci, tot pertorbant-lo.

Al teatre de Beckett les formes juguen amb un pansimbolisme que s'autoliquida, que per excés ja deixa de tindre significat; això és tot i l'únic que signifiquen, l'absència de significat. Per tal d'impedir l'esclat de significacions al drama, hi ha referències directes de forçada comicitat:

³⁴ FP, p. 149.

³⁵ FP, p. 149.

³⁶ FP, p. 150.

³⁷ FP, p. 180.

³⁸ FP, p. 180.

³⁹ FP, p. 143.

⁴⁰ FP, pp. 143; 145; 153; 160; 168; 182.

⁴¹ FP, p. 164.

⁴² FP, p. 176.

⁴³ FP, p. 166.

⁴⁴ FP, pp. 150-151.

“HAMM: Clov!

CLOV, *amoïnat*: “Què hi ha, ara?

HAMM: ¿És que potser som a punt de... de... significar alguna cosa?

CLOV: Significar? Nosaltres, significar? (*Riure breu.*) Ah, aquesta sí que és bona!”⁴⁵

No només han perdut el significat les formes dramàtiques i els personatges i les situacions i peripècies que ara hi viuen, també hi ha desaparegut el significat del llenguatge. Per això Hamm no suporta escoltar les converses dels seus pares: “¿Però de què poden parlar, de què es pot parlar encara?”⁴⁶ I Clov reconeix que si no hi ha significacions, ell no disposa d’altres paraules:

“HAMM: Ahir! Què vol dir, això? Ahir!

CLOV, *amb violència*: Vol dir no m’emprenyis [*Ça veut dire il y a un foutu bout de misère!*] Faig servir les paraules que tu m’has ensenyat. Si ja no volen dir res, ensenya-me’n unes altres. O deixa’m que calli.”⁴⁷

Adorno comenta que Beckett no eludeix l’aporia del drama expressionista, ço és, que encara que reduïm el llenguatge a pures sonoritats, a gesticulacions merament mimètiques, mai no hi podem eliminar el factor semàntic. *Fi de partida* transforma l’element discursiu del llenguatge en instrument de la pròpia mancança de sentit, segons el ritual dels pallassos: quan presenten la seua verbositat com plena de sentit, aquesta esdevé absurda. L’estrany llenguatge que hi parlen els personatges, muts a la força, una mena d’aglomerat de frases insolents, de connexions aparentment lògiques, de seques ressonàncies del món de les mercaderies i de la publicitat, s’ha convertit en el llenguatge d’aquesta poesia que liquida el llenguatge, en el punt de convergència de Beckett amb Ionesco. El joc que s’hi juga sembla l’horrorós joc social que consistia a gravar de manera indiscreta les converses dels invitats d’una festa i reproduir-les després amb el corresponent desencís. L’espectador de la peça de Beckett pateix la saludable malaltia d’escoltar-se parlant i d’alarmar-se per parlar així. Els badalls entre les frases fetes del llenguatge ordinari li obrin forats. Les respostes quotidianes del seny, aparentment entenimentades, es veuen forçades a confessar el nihilisme que les travessa:

“HAMM: Mira l’Oceà!

(...) CLOV, *igual*: Res de res.

HAMM: No hi ha gavines?

CLOV, *igual*: Gavines!

HAMM: I a l’horitzó? No res, a l’horitzó?

CLOV: Però que hi vols que hi hagi a l’horitzó?”⁴⁸

Per a Cavell, l’art del llenguatge que Beckett ha descobert o inventat per als seus personatges posseeix una particular “literalitat amagada”. Les fórmules que utilitzen per a parlar entre ells són “declaracions de pura denotació”, sense lligams desitjats amb perilloses connotacions i figures retòriques, entortolligades i confuses. Sovint, els breus diàlegs entre Hamm i Clov contenen rèpliques que desmunten els pressupòsits

⁴⁵ FP, p. 158.

⁴⁶ FP, p. 152.

⁴⁷ FP, p. 166.

⁴⁸ FP, p. 157.

de les primeres afirmacions de l'interlocutor, o els mateixos fonaments que permeten el plantejament de la pregunta. Heus ací uns pocs exemples:

“HAMM: Et creus que ets alguna cosa, eh?
CLOV: Mil.”⁴⁹

“HAMM: No has pensat mai en una cosa?
CLOV: Mai”⁵⁰

“CLOV: Tu hi creus, en la vida futura?
HAMM: La meua sempre ho ha estat.”⁵¹

“HAMM: Has tingut mai un instant de felicitat?
CLOV: No, que jo sàpiga.”⁵²

Aquestes respostes ens sorprenen, són una mena d'acudits. El llenguatge hi funciona de manera estricta i literal: Clov no ha pensat mai en una cosa perquè sempre ha pensat en moltes coses alhora, i no ha tingut mai un instant de felicitat perquè o la felicitat és més que un mer instant, o bé s'esdevé de manera diferent al funcionament limitat i estricte dels mecanismes de l'autoconsciència. I Hamm no creu en la vida futura perquè hi creu massa, perquè fet i fet sempre ha viscut una vida futura, doncs no hi ha més vida futura que la vida present esperant una vida futura... Analitzada sota aquesta perspectiva, *Fi de partida* és una lliçó constant d'anàlisi del llenguatge ordinari. L'art de Beckett és una finíssima i insubornable tasca de desmuntatge dels supòsits no explícits amb què utilitzem les paraules. Cal llegir-lo, doncs, des de la literalitat més radical i des dels contextos d'ús ordinari, potser així percebrem les característiques distintives de la seua originalitat com artista. Heus ací uns altres exemples d'aquesta literalitat crítica, generadora de perplexitat i descobridora de supòsits:

“HAMM: T'he fet patir massa. (*Pausa.*) No és això?

CLOV: No és això.

HAMM, *ofès*: No t'he fet sofrir massa?

CLOV: Sí.

HAMM, *alleujat*: Ah! Està bé! (*Pausa. Fredament.*) Perdó. (*Pausa. Més fort.*) He dit perdó.

CLOV: Et sento.”⁵³

“HAMM: No et donaré res més de menjar.

CLOV: Llavors ens morirem.

HAMM: Et donaré el just perquè no et moris. Tindràs gana sempre.

CLOV: Llavors no ens morirem.”⁵⁴

Parlar, ací, en aquest darrer exemple, és practicar exercicis lògics, traure inferències òbvies. L'estratègia de la literalitat consisteix en dir només allò que diuen les paraules en l'enunciat, sense afegir res, sense sortir del llenguatge.

⁴⁹ FP, p. 145.

⁵⁰ FP, p. 162.

⁵¹ FP, p. 169.

⁵² FP, p. 177.

⁵³ FP, p. 143.

⁵⁴ FP, p. 142.

S. Cavell afegeix dues notes, millor dit, dues funcions que, al seu parer, acompleix la literalitat estricta de l'art de Beckett, la primera ens diu que "la literalitat és una de les modalitats en què es manifesta la follia", i la segona, que "és una de les modalitats en què s'acompleixen les profecies i els desitjos". Caldrà veure la follia que caracteritza els personatges d'aquesta obra, marcats per una profecia que provoca acceptació i refús, compliment i oposició al mateix temps.

QUATRE CLAUS HERMENÈTIQUES

(I) *El joc dels escacs*

Com ja hem dit, el títol, sobretot en anglès, *Endgame*, és un termini tècnic del joc dels escacs. Segons Adorno, l'esquema del desenvolupament de l'obra és el final de la partida d'escacs, una situació típica, normativitzada en certa mesura, separada de la tàctica i les combinacions de la part central del joc, que difícilment podem inferir de les posicions de les dues figures restants.⁵⁵ Com la figura de Hamm té limitats els moviments, ja que és paralític i seu en cadira de rodes, ha estat interpretat com un símbol de la figura del rei, la peça principal al voltant de la qual tot gira, encara que, com també li passa a Hamm, a penes és capaç de fer res; una vegada assetjada i morta —escac al rei! escac i mat! —, acaba la partida, això la finalitza, amb repartiment de sorts, el guanyador i el perdedor, el bon jugador i el mal jugador. Fet i fet, quan el mateix Beckett va dirigir l'obra a Berlín l'any 1967, va fer aquestes explícites declaracions: "[Hamm] *es un rey en un juego de ajedrez perdido desde el principio. Desde el principio sabe que está haciendo ruidosos movimientos sin sentido, que no avanzará con el garfio... solamente trata de aplazar el inevitable final. Cada uno de sus gestos es un nuevo movimiento inútil que pospone el fin. Es un mal jugador.*"⁵⁶

Fet i fet, els lectors de la versió anglesa —com ho és S. Cavell— han demostrat que Hamm utilitza frases d'alguns "reis" de les obres de Shakespeare, de Ricard Tercer ("El meu reialme per un escombraire"),⁵⁷ de Pròsper ("S'ha acabat la broma"),⁵⁸ i que ell s'assembla molt al rei Lear. També s'ha dit que hi ha dos reis, Hamm i el vell rei, ço és, Crist Rei, el Rei de Reis, l'ombra de Déu. Hi ha, a més a més, inversions de rols, pare-fill, rei-bufó, salut mental-malaltia mental, com a la tragèdia del rei Lear.

(II) *Un tipus d'actor*

En anglès *ham actor* significa, ens diu Adorno, comicastrer, un personatge que pel to —"to de narrador", "to normal"—⁵⁹ representa papers diferents, el d'un home que parla i el d'un home que relata una història, tot mostrant la crisi del principi d'identitat, la descomposició final del jo, el pensament convertit en mera escorça gestual, en posa buida.⁶⁰

⁵⁵ Cf. VV, p. 206-207, NL, p. 305.

⁵⁶ Cit. por Antonia Rodríguez Gago en la 'Introducción' a la seua edició de S. Beckett, *Los días felices*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 53.

⁵⁷ FP, p. 152.

⁵⁸ FP, p. 173.

⁵⁹ Cf. FP, pp. 170-172.

⁶⁰ Cf. VV, 202-203, NL, p. 301.

Fi de partida juga amb una determinada tradició teatral, el pallasso o bufó shakespeareà, la comèdia de la Restauració i del vodevil, i els debats filosòfics i teològics, des dels diàlegs socràtics fins les disputes medievals, els debats escolàstics sobre els àngels o sobre expressions bíbliques llegides amb tota literalitat (passar per una agulla, el fill-de-l'home, etc.). La conversa amb aquestes modalitats reconeix el paper essencial de les paraules, el terreny predilecte per desenvolupar la lluita: debatre és lluitar, parlar és colpejar, véncer és convéncer per manca de arguments en contra, per no saber portar la contrària amb enunciats que demostren “*la agudeza de ingenio*”, que en diria Gracián. Heus ací la dialèctica mostrada com a tràgica ‘voluntat de poder’, com a creuament de camins que menen enlloc, com a partida a perdre.

(III) *Un nou Hamlet*

En aquesta obra hi ha una particular forma d'al·ludir als grans textos de Shakespeare, *Hamlet* i *El rei Lear* en especial, com hem dit. La referència a la figura de Hamlet és ben evident si tenim en compte el nom de Hamm: el nom de l'antiheroi beckettianà escurça terriblement el de l'heroi shakespeareà, tot liquidant el subjecte dramàtic, com indica Adorno.⁶¹

Cavell ha exposat les nombroses afinitats entre Hamm i Hamlet: tots dos són fills abandonats, obligats a redimir l'ànima del pare, tot ocupant-ne el lloc. Tots dos fan pallassades de follia metòdica com a tàctica característica. Els dos es troben en un refugi que és com una presó. I viuen situacions de paràlisi, tots dos saben que les accions no alteren ni la soledat ni la reiteració de la venjança. A més a més, preparen una obra de teatre dins de l'obra de teatre: Hamm escenifica una actuació dins del teatre de la ment, per tal d'agafar en falta la consciència del ‘rei’, del Rei de Reis. El teatre és així una demostració teològica.

(IV) *El fill maleït de Noé*

En anglés, Hamm és el nom del *fill de Noé*, ço és, *Cam* per a nosaltres, el primer pare dels negres —indica Adorno— que en una negació freudiana substitueix la raça blanca dels senyors.⁶² Està cec pel que ha vist, ens explica Cavell, ço és, “la nuesa del seu pare”, de la mateixa manera que un altre fill desgraciat, assassí de son pare, Èdip, també acabà cec perquè havia vist la nuesa de sa mare. La transgressió provoca la maledicció paterna, com llegim a *Gènesi* 9, 25: “Maleït sia Canaan! Que sigui per als seus germans l'esclau dels esclaus!”⁶³ per això aquell que és com el fill de Hamm, Clov, és ara el servent de tots els altres personatges. Potser fins i tot el fet brutal de manar que tape els pots de brossa o poals per al fem (*poubelles*) on viuen Nagg i Nell, amb l'afegit encara més brutal de Hamm que “caldrà soldar les tapadores”,⁶⁴ és, comenta Cavell, una forma venjativa de repetir el que havia estat considerat una acció honorable dels germans Sem i Jàfet, “cobrir (o tapar) la nuesa del seu pare”.

⁶¹ Cf. VV, p. 202, NL, p. 301.

⁶² Cf. *ibid.*

⁶³ Seguim la traducció dels monjos de Montserrat.

⁶⁴ FP, p. 153.

Si hom interpreta el nom de Hamm com el del pare dels individus de raça negra, aleshores la peça pot significar la lluita contra tal maledicció, que afecta molts humans no pel fet essencial de ser merament humans, és a dir, ni animals ni déus, sinó pel detall in-significant (?) del color de la pell, d'haver rebut en herència aquest tret certament superficial. Sembla molt ridícul que després del diluvi, en la 'nova' humanitat, s'instituesca aquesta deplorable maledicció, instauradora de la perversa institució de l'esclavatge. Potser així es torna comprensible que hom vulga que aquest món, amb esclaus, s'acabe, que deixi d'avergonyar el gènere humà: ¿un altre motiu antibíblic, doncs, a la peça beckettiana?

El nom de *Hamm*, com acabem de veure, és complex i ambigu. La significació antropològica del personatge ha estat indicada també per les evidents relacions amb la paraula francesa (i amb la fonètica d'aquesta paraula) per dir "l'ésser humà", l'*homme*. S. Cavell explica, a més a més, que "*Ha-am*", en hebreu, significa "la gent", i pensa que aquestes coincidències no són mers accidents, sobretot en un autor que fou amic i deixeble de James Joyce. I encara que, al seu parer, no siga massa raonable, no deixa d'afegir en una llarga nota que la síl·laba "*Om*" és sagrada en el misticisme oriental, és com l'expressió quasi-reflexa en forma de so perllongat d'una pregona emoció davant d'allò sagrat, d'allò numinos-màgic, segons Rudolf Otto, com un signe d'al·lujament del pes i la força terribles, experimentats pels humans davant del sagrat. A *Fi de partida* mai ningú li parla a Hamm dient-li el nom, només ell mateix el pronuncia una única vegada i fent un joc de paraules:

HAMM: [...] Sóc jo qui t'ha fet de pare [*C'est moi qui t'ai servi de père*].

CLOV: Sí. (*El mira fixament.*) Ets tu qui m'ha fet d'això.

HAMM: Casa meua és la que t'ha fet de llar [*home*].

CLOV: Sí. (*Llarga mirada circular.*) Això m'ha fet d'allò.

HAMM, *altivament*: Sense mi (*gest envers ell mateix*), no hi ha pare. Sense Hamm (*gest circular*), no hi ha *home*.⁶⁵

EL DIFÍCIL PROPÒSIT D'ANIHILAR EL PODER DE LA CREENÇA

Tot tractant de precisar allò que caracteritza el llenguatge dels personatges d'aquesta peça, potser la tesi principal de la lectura de Cavell és argumentar que el problema bàsic que s'hi planteja intenta "desfer la força de les creences (religioses) dels humans", ja que, per a Beckett, "tals creences són una font de sofriments". Els personatges de Beckett ja no tenen creences religioses, saben que ja "no hi ha res que esperar", que aquesta és tota la realitat i tota la vida, que ja estem en la fi de la partida, perquè s'ha acabat el joc; tanmateix tots ells no saben com anihilar l'espera, com perdre tota fe, com desfer la macrohistòria de salvació en què han crescut i en què fins aleshores han viscut. Les referències bíbliques, deixant a banda la història de *Noé* i la figura del *Crist*, hi són, certament, prou abundants: l'acudit sobre Déu i els dies de la creació del món,⁶⁶ el nom de "*mené, mené*" a la paret,⁶⁷ el record de Moisés morint,⁶⁸ etc.

⁶⁵ FP, p. 162.

⁶⁶ FP, p. 152.

⁶⁷ FP, p. 146. Com explica una nota del traductor, es tracta d'una referència bíblica procedent del llibre de *Daniel*: "Vet aquí l'escriptura que ha estat traçada: *Mené, Tequel, Farsín*. Vet aquí la interpretació: *Mené*: Déu ha mesurat la teua reialesa i hi ha posat fi. Etc." (Dan. 5, 25-26).

⁶⁸ FP, p. 187.

Per tal de fer front a la qüestió plantejada, trencar el poder de la creença, no és suficient amb el suïcidi, és a dir, el suïcidi no és una bona resposta, cal donar una raó concreta per tal de resoldre 'la' qüestió bàsica dels humans, que és 'la' qüestió de Hamlet: ser o no ser. Cal resoldre la situació. Hamm vol morir i vol alhora la mort del món: és el desig d'una supressió il·limitada, la que ja és possible amb la bomba atòmica, des de la nova situació històrica posterior a la tragèdia d'Hiroshima.

Fet i fet, els personatges semblen els darrers supervivents d'una guerra atòmica; hi ha referències directes al "refugi", ¿un refugi per a defensar-se dels efectes de les bombes? Potser sí, el que importa, però, és entendre com hi sobreviuen, si de cas volen sobreviure, i per què resten dins del refugi i no se'n van, i per què volen que no hi reste cap tipus de supervivència al món, ni humana, ni animal (i per això l'insecticida contra les puces, contra les rates, etc.). La situació i les reaccions dels personatges es tornen més comprensibles si el refugi s'interpreta —diu Cavell— com:

UNA NOVA ARCA DE NOÉ

Hi ha diferents detalls que reforcen aquesta proposta de lectura: per veure l'exterior per alguna de les dues petites finestres de la paret del fons de l'escenari cal pujar l'escaleta. Això vol dir que les finestres són altes, com en l'interior d'un vaixell que sura per damunt del nivell del mar. I cal fer servir un llargavistes, un *catalejo* ("lunette"). Al refugi hi tenen una perxa, ço és, un *garfio*, un *arpón* (la "gaffe"), un altre instrument típic de mariners. Les dues finestres no tenen la mateixa vista, una mira a terra, l'altra, al mar. I Hamm ordena mirar de vegades l'oceà, de vegades la terra. Per moments hi té nostàlgia de quan la terra era verda. Voldria senyals vius de la proximitat de la costa, demanant per "l'horitzó", per "una vela, una aleta, fum",⁶⁹ com ho manifesta al sospitar, ço és, al somiar, que hi volen les gavines. Potser el que voldria trobar és un colom amb una fulla d'olivera... Tot, però, és "*mortibus*". Hamm, tanmateix, demana per "com són les aigües".⁷⁰

El relat bíblic, després del diluvi, parla d'una *aliança*, (Gènesi 9, 8 -17: "Jo estableixo la meua aliança amb vosaltres i amb els vostres descendents, i amb tots els éssers animals que són amb vosaltres [...]: cap criatura no serà mai exterminada per les aigües del diluvi, no hi haurà mai més cap diluvi per a devastar la terra" (l'arc en els núvols en serà signe i senyal), i també del manament de la reproducció, de multiplicar-se i repoblar la terra (Gènesi 9, 1-7: "Sigueu fecunds, multipliqueu-vos i ompliu la terra, [...] pul·luleu a la terra i domineu-la."). El comportament de Hamm, diu Cavell, intenta negar ambdues coses. El filòsof americà pensa que si Hamm ha fet l'experiència d'un diluvi des d'una nova arca, aleshores ha vist Déu destruint allò que havia creat, penedint-se de la creació que havia efectuat. Per què, doncs, ha permès que un escollit, Hamm, continue vivint? I per què l'ha escollit? Per tal de justificar Déu, de rescabalar el món de la maledicció que ha sofert per la part de Déu? Hamm vol trencar l'antic lligam, desobeir Déu i multiplicar no la fecunditat sinó l'esterilitat. Ell, com una mena de Job a l'inrevés, no troba justificacions personals a haver estat escollit. Com justificar, per altra banda, el deixar de socórrer els altres humans?

⁶⁹ FP, p. 157.

⁷⁰ FP, *ibid.*

EL DRAMA DE L'ESCRITOR: CONTAR UNA HISTÒRIA EN UN MÓN SENSE REDEMPcions

Hamm dedica els dies a compondre una història, un relat o narració, una “crònica” de fets. Un pare li demanava ajut per tal d’acollir el seu fill (a l’arca, al vaixell que aleshores construïa o ja havia construït). N’hi sorgien molts que demanaven salvació. Ell els podria haver ajudat, però no ha va fer. El que fa, potser per trobar consol als seus dies, és generar una obra d’art, contar una història. Alguna cosa, com una gota que mai no deixa de caure, o com un cor que mai no para de batejar, i que sent dins del cap, com si explotara, com ho fa una vena petita o una artèria, l’obliga dia i nit a cercar remeis, per això, potser, necessita sempre prendre calmants.

Hamm no sap com continuar la història que havia encetat. En aquest context, hi ha a la peça moltes referències ‘religioses’:

“HAMM: Preguem a Déu.

[Nagg demana menjar, “El meu confit!” i Clov anuncia que “Hi ha una rata a la cuina”, ell, però, insisteix:]

HAMM: La remataràs de seguida. Preguem a Déu.

CLOV: Encara més?

NAGG: El meu confit!

HAMM: Primer de tot Déu! (*Pausa.*) A punt?

CLOV, *resignat*: Va.

HAMM, *a* NAGG: I tu?

NAGG, *ajuntant les mans, tancant els ulls, parlar precipitat*: Pare nostre que esteu en el...

HAMM: Silenci! En silenci! Una mica de consideració! Som-hi. (*Actitud de pregar. Silenci.*)⁷¹

Cavell ha vist en aquest diàleg una paròdia del “Sermó de la muntanya”, del primer manament que Crist hi fa, i de la possible contradicció que hi ha entre demanar que hom pregue en secret i fer de seguida una oració en públic.⁷² La paròdia continua més endavant, quan Hamm torna per tercera vegada a la història que està construint i a la demanda de salvació:⁷³

“HAMM: [...] Tots aquells que jo hauria pogut ajudar. (*Pausa.*) Ajudar! (*Pausa.*) Salvar. (*Pausa.*) Sortien de tots els racons. (*Pausa. Amb violència:*) Però reflexioneu, reflexioneu, viviu al món, no hi ha remei! (*Pausa.*) Aneu-vos-en i estimeu-vos! Llepeu-vos els uns als altres! (*Pausa. Més calmat:*) Quan no era pa era pasta fullada. (*Pausa. Amb violència:*) Foteu el camp, torneu a les vostres disbauxes!”⁷⁴

No és arbitrari que Cavell haja relacionat el que diu Hamm amb el que digué Crist, ja que hi ha d’altres al·lusions que criden l’atenció. La primera, al començament de l’obra, ja en la primera intervenció de Hamm: Hi pot... (*badalls*)... pot haver misèria més... més gran que la meva?⁷⁵ I la segona, quan Clov enfoca el llargavistes i dóna senyal d’haver vist alguna cosa:

⁷¹ FP, p. 172.

⁷² Mt. 6, 6: “tu, quan preguis, entra a la teva cambra, tanca la porta i prega el teu Pare que és en el secret; i el teu Pare, que veu en el secret, t’ho recompensarà.”

⁷³ El “manament nou” que Jesús dóna diu: “així com us he estimat, estimeu-vos també els uns als altres” Jo. 13, 34.

⁷⁴ FP, pp. 180-181.

⁷⁵ FP, p. 140.

“CLOV: [...] Algú! És algú!

HAMM: I bé, vés-lo a exterminar. Algú! (*Vibrant:*) Compleix el teu deure! (*CLOV es precipita cap a la porta.*) No, no val la pena. [...]

CLOV: Sembla un xaval. [...]

HAMM, *violent*: Què fa?

CLOV, *igual*: No ho sé, què fa! El que feien el xavals! [...] Em fa la cara que està assegut a terra, adossat a alguna cosa.

HAMM: La pedra aixecada. (*Pausa.*) [...] Segur que està mirant la casa amb ulls de Moisès morint.

CLOV: No.

HAMM: Què mira?

CLOV, *violent*: No ho sé, què mira! [...] El melic. [...]

HAMM: Potser és mort.

CLOV: Ho vaig a veure. [...] Agafo la perxa. [...]

HAMM: No val la pena. [...]

CLOV: Que no val la pena? Un procreador en potència?

HAMM: Si existeix vindrà aquí o es morirà allà. I si no existeix, doncs no val la pena.”⁷⁶

La referència a la pedra aixecada ha estat interpretada com una al·lusió a la resurrecció de Crist, a la pedra del sepulcre.

ASSAIG DE SIGNIFICACIÓ: LA PROPOSTA DE CAVELL

Tot tenint present les diferents lectures que hem anant indicant, què vol fer Hamm al final de l'obra? Cavell ha dit que els esforços del personatge poden ser considerats sota aquests quatre punts de mira:

1. La partida, el joc o el teatre: la peça és l'assaig de seguir jugant-la, fins que acabe, fins arribar a la fi, fins abastar-ne una conclusió. No hi ha, doncs, cap guanyador.

2. Contar una història fins el final, acabar-la de relatar, narrar-la per complet, fins que estiga arrodonida: no, però, perquè així serà una vertadera obra d'art, amb un missatge que donar, sinó perquè no hi ha cap missatge, cap lliçó; l'únic que hi ha és el no-res, millor dit, hi ha obres artístiques amb autonomia, però no hi ha éssers humans en viva relació amb elles.

3. Impedir la multiplicació de la vida sobre el planeta, assegurar l'esterilitat i la infecunditat, que ja no hi nasquen més fills. Que s'acabe l'espera que no porta enlloc.

4. Fer que fracassen les paraules i les obres perquè s'ha aconseguit que ja no tinguin cap significat.

Des d'aquests quatre punts de mira s'arriba al mateix lloc: la renúncia a totes les solucions finals, a tota escatologia. Ço és, acabar amb l'espera, deixar d'esperar. I per això Hamm i Clov lluiten contra el messianisme jueu i el patiment cristià, dues formes canòniques a Occident de legitimar l'espera i l'esperança.

“CLOV [primera intervenció]: [...] No se'm pot castigar més, ja.”⁷⁷

⁷⁶ FP, pp. 187-188. Cavell, tot recordant la seua infantesa jueva, també interpreta com una tercera referència al Crist una expressió sobre la no-existència de Déu (“El bandarria!”, “*Le salaud!*”, “*The bastard!*” (FP, p. 172; DD, pp. 276 i 486)) que, al nostre parer, no és directament cristològica.

⁷⁷ FP, p. 140.

“CLOV [darrer soliloqui]: Em dic... alguna vegada, Clov, cal que arribis a patir més que ara, si vols que es cansin de castigar-te... algun dia. Em dic... alguna vegada, Clov, cal que siguis més aviat allà que aquí, si vols que et deixin marxar... algun dia.”⁷⁸

Els personatges de Beckett intenten, en resum, una tasca heroica: aconseguir la soledat, el buit, el silenci, el no-res. Fer-ne la tràgica experiència. I representar-los, ço és, llegir-los i interpretar-los, és un problema, no només perquè cal prendre opcions concretes (com ‘dir’ tal i tal frase? de manera afirmativa, cínica, trista, forta, apagada?), sinó perquè al teatre hi ha el públic. I hom es pregunta el que ja Aristòtil preguntava, com poden produir plaer aquests esdeveniments tan horrorosos? com trobem plaer a ser espectador fidels de les tragèdies? Cal saber, però, i Nietzsche ho indicà, que a la Grècia antiga no hi havia espectadors com ho som nosaltres. El teatre modern ha lluitat per tal de trencar amb aqueix concepte d’audiència fingida i ignorada. Beckett ho ha fet indicant que sap que hi ha públic al teatre,⁷⁹ i subratllant que els personatges sobre l’escenari són actors que actuen,⁸⁰ i, sobretot, aconseguint que ni a les butaques del públic, ni dalt de l’escenari, ni quan algun actor surt d’escena, ningú no sàpiga millor que els altres què és el que, fet i fet, s’esdevé a la peça, quan hom hi té la innegable sensació que ocorre alguna cosa:

“HAM, amb angoixa: Però què cony passa? què cony passa? [*Mais qu’est-ce qui se passe, qu’est-ce qui se passe?*]

CLOV: Alguna cosa fa la seva via. [*Quelque chose suit son cours* (p. 224)]”⁸¹

La pregunta, i la resposta, es repeteixen vàries vegades. Els personatges, doncs, més que actuar, ço és, més que ser agents d’accions, més que intervindre en els esdeveniments, alterant-los i canviant-se ells mateixos alhora, senzillament pateixen que “alguna cosa fa la seva via”: en són, per tant, “pacients”, pallassos de paraules que intercanvien entre ells una mena de bufetades verbals. Els actors no han d’entendre uns papers ni han de comprendre una història que han de contar als espectadors, només han de transmetre acuradament unes determinades paraules, les que Beckett els ha escrit.

Cavell acaba indicant les semblances i les diferències entre *Fi de partida* i l’obra de T. S. Eliot *Dimecres de cendra* (1930), magnífic suggeriment que demana tot un altre article, i Adorna comenta que Proust volia anotar les vivències de la pròpia agonia per tal d’arrodonir les descripcions de la mort de l’escriptor Bergotte, tasca que el deixeble ha realitzat mitjançant aquest drama amb la precisió del mestre.

⁷⁸ FP, p. 190.

⁷⁹ Cf. FP, p. 156, “una multitud delirant.”

⁸⁰ Cf. FP, p. 140 i p. 190.

⁸¹ FP, p. 147.

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL DE KANT Y LA FILOSOFÍA DE LAS MATEMÁTICAS¹

Francisco Saurí

<http://mural.uv.es/fransau/>
fransau@alumni.uv.es

Abstract: Kant's philosophy of mathematics is not dead. It has suggestive characteristics as alternative to Platonism. But it is necessary correct misunderstandings of Kantian thesis. I read Kant from the last interpretations and I contribute something else.

Keywords: Kant, philosophy of mathematics, geometry, arithmetic, transcendental idealism, infinite.

BENACERRAF planteó, en 1973, el dilema que lleva su nombre. Según el dilema de Benacerraf (1973), la descripción de la naturaleza de la verdad matemática ha obedecido a dos tipos de preocupaciones: (1) una teoría semántica homogénea para las proposiciones matemáticas y el resto del lenguaje; (2) una epistemología razonable para la conexión entre mi creer que p y la verdad de p .

La primera preocupación se sustancia, por parte de Benacerraf, manteniendo una semántica tarskiana la cual basa la definición de verdad en el concepto de satisfacibilidad. Este concepto, a su vez, necesita de la referencia, por lo que si asumimos la definición de verdad de Tarki, hace falta suponer la existencia de individuos matemáticos que sean los referentes del lenguaje matemático. Con ello se introduce de una manera técnica algo con lo que muchos matemáticos y filósofos estarían de acuerdo y que expresado en otros términos significa: existen entidades platónicas. Tait (1986, sección V) ha señalado que al ser la satisfacibilidad una función matemática no necesita de la referencia. Pero sea como sea, es evidente que las matemáticas suelen llevar a pensar en la referencia a entidades platónicas.

En cuanto a la segunda preocupación, la de una epistemología razonable, se deriva inmediatamente de la primera una vez se admiten las entidades platónicas. ¿Cómo se puede acceder a esas entidades platónicas? Benacerraf adopta como paradigma de epistemología razonable una teoría causal de la percepción. Dicha teoría ha sufrido los embates del tiempo pero pese a ello la preocupación sigue manteniendo su vigor. Porque nadie negará que es un prejuicio (en sentido positivo) comúnmente aceptado que entramos en contacto con individuos de manera empírica. En otras palabras, podemos interpretar el dilema de Benacerraf como el planteamiento del problema de una

¹ Agradezco a Jesús Alcolea haber llamado mi atención sobre este interesantísimo texto, así como sus comentarios en la elaboración de este trabajo.

supuesta “intuición matemática”, y entiéndase por intuición la presentación de individuos: cómo entramos en contacto directo, supuestamente, con individuos de manera distinta a la empírica.

Una propuesta ya antigua sobre la intuición matemática es la de Kant. La publicación por parte de Kant de la *Crítica de la razón pura* supuso una novedad tal que obligó a la mayor parte de los filósofos a expresarse en sus términos aunque no estuviesen de acuerdo con él. Y sin embargo, como nos muestran las historias de la matemática y de la filosofía de las matemáticas, los matemáticos ya se dirigían en otro sentido opuesto que terminaría por arrinconar el idealismo trascendental. Ya en 1897, Russell (1897, §52) señaló la culminación de este proceso en la creación de la lógica cuantificacional.

Pero ¿se puede descartar el idealismo trascendental tan rápidamente? Desde mi punto de vista, la principal ventaja de esta posición es que no nos exige viajar a reinos ontológicos remotos, que nos permite mantenernos dentro de nuestro mundo, el mundo empírico. Mantengo que la filosofía de la matemática de Kant todavía tiene algo que ofrecer, para lo cual mostraré que para Kant: 1º) mediante la matemática conocemos de antemano la realidad; 2º) el espacio y el tiempo son materia de las matemáticas, pero no son objetos; 3º) podemos intuir el espacio y el tiempo pero esa intuición no proporciona conocimiento, hace falta conceptualizarla. Finalmente en la última sección de este trabajo extraeré las conclusiones pertinentes tras repasar el lugar de la aritmética y el infinito en las tesis de Kant.

1. MEDIANTE LA MATEMÁTICA CONOCEMOS DE ANTEMANO LA REALIDAD

El prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (edición a la que me ceñiré en la traducción de Pedro Ribas) es una consideración sobre la lógica, la matemática, la física y la metafísica. Kant identifica lo racional de las ciencias con los conocimientos *a priori* que éstas incluyen. La lógica es meramente formal y, consiguientemente, es completamente *a priori*. Pero Kant señala que hay conocimientos sobre el mundo que no tienen nada de empírico, esto es, conocimientos que son no sólo *a priori*, sino que no poseen nada empírico pese a referirse a lo empírico: son los conocimientos puros. Es el caso de la totalidad de la matemática; en la física esto sólo ocurre en parte.

Para precisar qué significa exactamente *a priori* en Kant hemos de acudir a la “Introducción” de la *Crítica*. El conocimiento *a priori* es independiente de la experiencia (B2), porque, dice Kant, si bien todo conocimiento comienza con la experiencia no todo procede de él. Kant está utilizando una expresión de venerable raigambre, pero le da un giro novedoso o, como Tait (1992) diría, corrompe una venerable tradición. Antes de Kant, *a priori* significaba un conocimiento cuyo objeto estaba en un mundo platónico del que nuestro mundo sensible era una copia o, en versión moderna, era el conocimiento de las ideas innatas de los racionalistas puesta por Dios en nuestro intelecto. Para Kant, sólo hay otra forma de conocimiento distinta de la experiencia, que es el conocimiento de la propia razón. Ese conocimiento de la propia razón es lo que Kant denomina conocimiento *a priori*. El conocimiento *a priori* es el conocimiento de la estructura de la razón, considerando la razón una facultad, una capacidad humana, y esto es esencial, *para conocer el mundo sensible*.

Los dos criterios independientes que Kant establece para reconocer un conocimiento *a priori* es el de la necesidad y la universalidad estricta. Con lo segundo, Kant

se refiere a que una proposición (o juicio, véase B3-4) no admite excepciones. Por su parte, la necesidad en Kant es de dos tipos, que podemos denominar necesidad lógico-formal y necesidad objetiva. La primera es lo que en la actualidad entenderíamos por necesidad conceptual: definiciones más lógica formal. La necesidad objetiva significa la existencia en todo tiempo.

La distinción entre necesidad conceptual y objetiva se corresponde con la distinción kantiana entre lógica formal y lógica trascendental y con la distinción kantiana entre lo lógicamente posible y lo objetivamente posible que puede verse en la sección dedicada a los “Postulados del pensar empírico” y el capítulo titulado “Fenómenos y númenos” de la “Analítica trascendental” (véase A75=B101 y también la sección dedicada al “Ideal trascendental” de la “Dialéctica trascendental”, A571=B599 y ss). Lo objetivamente posible es lo que puede existir en el tiempo, lo que puede ser objeto de experiencia.

Pero Kant no cree suficiente la distinción *a priori* —*a posteriori* e introduce la distinción analítico— sintético. Se suele atribuir a Kant poco o mucho descuido a la hora de caracterizar esta distinción. Creo que no hay tal. La distinción entre juicios sintéticos y analíticos se establece a partir de la relación de inclusión entre dos conceptos: un sujeto A y un predicado B. Según Kant, en un juicio o proposición el predicado puede estar incluido en el sujeto o no. Si lo está el juicio es analítico; si no (o sea, si los conceptos A y B son disjuntos), es sintético (A6-7 = B10-11).

Kant también establece la distinción diferenciando entre juzgar un concepto (el del sujeto) analíticamente o juzgarlo sintéticamente (A721 = A749). En el caso de los juicios analíticos no salimos del concepto sujeto para decidir algo sobre él (A154 = B193, A721 = B749): la relación entre los conceptos es de identidad o contradicción (A7 = B11; A150 = B189 y ss; A154 = B194). En el primer caso, en el caso de la relación de identidad, el predicado es idéntico a una parte del sujeto; en el segundo caso, la relación entre el sujeto y el predicado es o no de contradicción: el predicado contradice o no al sujeto. Para precisar el significado de esto podemos acudir al capítulo de la “Dialéctica trascendental” dedicado al “Ideal de la razón pura”. Dice Kant: “En relación con lo que no se halla contenido en él, todo concepto es indeterminado y está sometido al principio de la determinabilidad, según el cual sólo uno de cada par de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede convenir al concepto. Este principio se basa en el de contradicción y es, consiguientemente, un principio meramente lógico que prescinde de todo contenido cognoscitivo y no atiende más que a la forma lógica del conocimiento” (A571=B589). Si a esta cita añadimos otros lugares en los que habla de la lógica formal (por ejemplo A72=B97; véase sobre el carácter universal de los axiomas geométricos frente al carácter individual de las fórmulas numéricas en A163=B204 y s), podemos afirmar, en primer lugar, que para Kant la lógica formal es una lógica de conceptos sin individuos. En segundo lugar, la cita nos da la clave del uso que hay que dar al principio de no contradicción. La ausencia de contradicción a la que se refiere en la sección “Principio supremo de todos los juicios analíticos” (A150=B189) debe entenderse como la ausencia de predicados opuestos contradictoriamente en la lista de predicados que conforman cada concepto. Y, por su parte, es evidente que la relación de identidad sirve para comprobar si en dicha lista están los mismos predicados.

Con respecto a esto, hay que señalar que para Kant todo el conocimiento puede articularse en un sistema conceptual, una enorme disyunción, en la que sólo uno de cada par de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede convenir al con-

cepto. Cada concepto sería así una reunión de unos pocos de los miembros de la macrodisyunción. Resumiendo, Kant tiene una concepción intensional de los conceptos, de tal modo que un concepto está contenido en otro si y solo si es una nota de un concepto o una nota de sus notas.

En el caso de los juicios sintéticos, hay que ir más allá del concepto del sujeto, hace falta un tercer elemento, una X, que relacione sujeto y predicado (B13, A155=B194, A721 = B749, A732 = B760). En los juicios de experiencia dicha X es la experiencia completa del objeto (por tanto con una intuición por medio) que pienso mediante un concepto A, el cual constituye sólo una parte de esa experiencia (B12). Se trata de juicios no necesarios, *a posteriori*, juicios sintéticos *a posteriori*. Pero hay juicios sintéticos *a priori*, en los que la X es un conocimiento *a priori*: una intuición pura. Y todos los juicios matemáticos son sintéticos *a priori* (B14-16).

En este punto, conviene recordar que Hintikka (1963, 1973) y Friedman (1992, capítulos 1 y 2) han precisado en el significado lógico de la intuición pura, en el significado lógico de la X de los juicios sintéticos *a priori*. La intuición pura sería el equivalente epistemológico kantiano a la regla de instanciación existencial de la lógica cuantificacional que Kant desconocía.

Pero entonces el carácter ampliativo de los juicios sintéticos *a priori* desaparecería, dejarían de ser sintéticos. Hintikka (1973, capítulo VII) señala que puede formularse la lógica cuantificacional de tal manera que *para nosotros*, pueda mantenerse su carácter ampliativo. Sin embargo, el propio Hintikka (1984) muestra que pese a esta componenda (fructífera desde el punto de vista lógico) se pierde el carácter original de la propuesta kantiana: Hintikka encuentra en Kant el error, que califica de aristotélico, de ligar la individuación a lo sensible.

Pero pertenece al nervio del sistema kantiano el que, contra Leibniz, la identidad numérica no es identidad cualitativa, como en efecto insiste Kant en la “Anfibología de los conceptos de reflexión”. Y no estoy convencido de la pretensión de Hintikka de que Kant cometió un “error aristotélico”. Pero sí me convence el significado lógico – formal de la intuición pura y los juicios sintéticos *a priori* que señala Hintikka.

Y creo que es posible mantener el sistema de Kant cambiando la lógica formal que supone. Partamos del principio de que en Kant el entendimiento es el mismo en su uso lógico (formal) y en su uso (lógico–) trascendental. La regla de instanciación existencial pertenece a la lógica formal y, como regla lógica, puede ser aplicada a cualquier cosa lógicamente posible. Sin embargo, Kant distingue, como ya hemos visto, lo lógicamente posible de lo objetivamente posible y es en este último ámbito donde hay juicios sintéticos *a priori* que se anticipan a la experiencia, que nos dicen de antemano cómo es la realidad.

La lógica trascendental no se identificaría, pues, con la lógica cuantificacional, porque la lógica trascendental es epistemología (A55=B80). El apellido trascendental significa que las representaciones así calificadas “no poseen origen empírico, por una parte, y, por otra, la posibilidad de que, no obstante, se refieran *a priori* a objetos de la experiencia” (A56=B81). De ello trata la “Estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura* en lo que se refiere al espacio y al tiempo: los seres humanos no sólo están condicionados por las leyes de la lógica sino que también lo están por distinguir entre los objetos, por establecer la diferencia numérica, mediante el espacio y el tiempo aunque otros seres no humanos pueden estar condicionados de otra manera.

Y, por tanto, no se trata de que la lógica formal abra unas posibilidades que la lógica trascendental restringe a través de la intuición pura (Friedman 1992, cap. 2,

sec. I y IV). Sino de que estamos condicionados a establecer la diferencia numérica de una determinada manera independientemente de que eso sea una posibilidad lógica. No cabe, pues, tampoco una interpretación modal de los cuantificadores para las matemáticas.

2. EL ESPACIO Y EL TIEMPO SON MATERIA DE LAS MATEMÁTICAS, PERO NO SON OBJETOS

Para Kant la referencia inmediata a un objeto es la intuición. La intuición tiene lugar cuando se da el objeto. La intuición *humana* es ser afectado por un objeto, cuyo efecto se denomina sensación y el objeto fenómeno. Esto es, nuestras intuiciones son intuiciones empíricas, que proceden de nuestra capacidad de ser afectados (sensibilidad) (A19 = B33).

En un fenómeno hay que distinguir entre su materia y su forma. La forma es lo que hace que el fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones y no puede ser sensación. Está *a priori* en la mente. Es pura (sin sensación). Se denomina también intuición pura. En otros términos, la forma de la sensación es lo objetivamente común para los seres racionales sensibles humanos.

La “Estética trascendental” consiste en aislar la sensibilidad. Luego apartaremos de ésta lo perteneciente a la sensación y nos quedaremos con la intuición pura. El resultado es los conceptos de espacio y el tiempo (A20-22 = B34-36).

Para Kant los conceptos pueden proceder del entendimiento o de la sensibilidad. En el primer caso se extraen del propio entendimiento, en el segundo de intuiciones. El espacio y el tiempo son conceptos que proceden de la sensibilidad. Y ello permite a Kant distinguir entre el concepto de espacio y su determinación geométrica, que procedería del entendimiento. En efecto, al comentar el calificativo “trascendental”, Kant señala que “[...], ni el espacio ni ninguna determinación geométrica a priori del mismo constituye una representación trascendental” (A56=B81).

Obsérvese pues, que Kant distingue el concepto de espacio (concepto originado en una intuición, la intuición pura) de su determinación geométrica. Recordemos que el principio de la determinabilidad de un concepto afirma que sólo uno de cada par de predicados opuestos entre sí contradictoriamente puede convenir al concepto en cuestión. Por tanto, el espacio, en tanto que intuición pura determinada (conceptualizada) geométricamente deberá ser no contradictorio. Es la única condición que la filosofía de Kant pone a la geometría. Qué geometría sea, no creo que Kant lo dudase pero sus tesis no lo suponen.

Es más, Allison (1983, cap. 5) ha demostrado que la argumentación de la “Estética trascendental” dedicada a demostrar que el espacio y el tiempo son intuiciones *a priori* y que son empíricamente reales e idealmente trascendentales, no depende para nada de la geometría, razón por la cual el que se conozcan otras geometrías distintas de la euclídea no afecta a las tesis de Kant.

Hay que añadir que, para Kant, el espacio por un lado, y el tiempo, por otro, son dos conjuntos de relaciones (A34 = B51, B67, A284-285 = B340-341) que forman dos totalidades individuales (A25 = B39-40, A31-32 = B47-48). Sin embargo, no son objetos (A292 = B348-9), como señala claramente Kant en el apéndice a la “Análítica de los principios o Doctrina trascendental del juicio” que está dedicado a la “Anfibología de los conceptos de reflexión”. Por tanto, Kant niega que con el espacio y el tiempo tengamos entes matemáticos. Y puede hacerlo porque el espacio y el tiempo,

para Kant, no se dan solos, aislados. Podemos imaginarlo así, pero el hecho es que según Kant *no se dan* aislados. El espacio y el tiempo siempre están con aquello de que son forma, es decir, de aquello de lo que constituyen sus relaciones objetivas: los objetos empíricos. No hay ni puede haber, pues, para el idealismo trascendental entes matemáticos.

3. PODEMOS INTUIR EL ESPACIO Y EL TIEMPO, PERO ESA INTUICIÓN NO PROPORCIONA CONOCIMIENTO, NO HAY MATEMÁTICAS SÓLO CON LA INTUICIÓN, HACE FALTA EL ENTENDIMIENTO, LOS CONCEPTOS

Para comprobarlo fijémonos en el comienzo de la “Analítica”. En la “Estética” se había establecido que la espacialidad y la temporalidad son condiciones *a priori* de la receptividad de las impresiones. Pero, según Kant, con ello todavía no conocemos, pues hace falta que las intuiciones sean pensadas, determinadas, conceptualizadas y para ello está el entendimiento. La generación del concepto, dirá después, es debida a la síntesis de la imaginación, pero el entendimiento ha de intervenir analizando (de esto se ocupa la lógica general) y reduciendo así a un concepto. Así, por ejemplo, contar es una síntesis pura según conceptos que se desarrolla de acuerdo con el principio común de unidad. Si contamos hasta diez el concepto es la decena.

O sea, sólo con la intervención del entendimiento hay matemáticas, sólo con el entendimiento hay geometría o aritmética y no mera espacialidad y temporalidad, como se puede ver también en la “Deducción trascendental” (B137-138). Porque como dice en la “Representación sistemática de todos los principios del entendimiento puro”, las matemáticas exhiben principios que *no derivan* del entendimiento, sino de la intuición, del espacio y el tiempo, pero tales principios *se extraen* mediante el entendimiento (A159-160=B198-199).

En la “Doctrina trascendental del método”, Kant afirma que el conocimiento matemático es un “conocimiento obtenido por construcción de los conceptos” y que “Construir un concepto significa presentar la intuición *a priori* que le corresponde” (A713 = B714). “[...] en este caso, la construcción geométrica, mediante la cual añado en una intuición pura, [o sea, en la X de los juicios sintéticos *a priori*,] igual que hago en la empírica, la diversidad perteneciente al esquema de un triángulo en general y, consiguientemente, a su concepto; [...]” (A718=B746). Kant, por tanto, ve la construcción de conceptos, el proceder matemático mediante la actividad del entendimiento que *determina* (conceptualiza), mediante un concepto suyo, la intuición pura, a través del esquema correspondiente.

Y ello porque los conceptos de la geometría, o de las matemáticas en general, podrían no aplicarse al espacio y el tiempo, y por tanto, podrían aplicarse a objetos distintos de los objetivamente posibles, esto es, podrían aplicarse a todos los objetos lógicamente posibles (A146-147=B186). Pero para Kant, si queremos que los conceptos matemáticos nos proporcionen conocimiento, deben aplicarse sólo al espacio y el tiempo, a lo objetivo de la experiencia. Y cuando el concepto matemático se aplica al espacio y al tiempo, tenemos que la regla en que consiste el concepto se expresa en términos de tales intuiciones. Eso es el esquema. El esquema de un triángulo es el concepto correspondiente siempre que la regla en que consiste el concepto se *interprete* en términos del espacio y el tiempo. Así el esquema es la intuición pura vista en el camino desde el entendimiento a la sensibilidad.

De este modo, las figuras de la geometría, resultado de la construcción del concepto, pueden ser una imagen pura (la expresión es de Kant – A142 = B182) trazada por la imaginación o una imagen sensible —una figura dibujada en el papel— (A713 = B741), y tienen carácter universal en la medida en que esas imágenes significan el esquema y consiguientemente el concepto.

Por tanto las matemáticas no tienen sentido si no son para conocer nuestro mundo sensible que es *el* mundo, no hay otro (véase la deducción trascendental B146-147). El conocimiento del espacio es tal conocimiento en la medida en que sirve para conocer los fenómenos, de lo contrario sería como “entretenernos con un mero fantasma” como señala al tratar el “Principio supremo de todos los juicios sintéticos” (A156=B195, y s). Ni la esfera lógica, ni la matemática son previas ni fundamentales, sino que es la esfera de la experiencia la que es fundamental. La intuición pura no es una forma de seleccionar entre lo posible lógicamente aquello que es objetivamente posible (Friedman 1992, cap. 2, sec. I y IV), sino que son las relaciones objetivas que constituyen la espacialidad y la temporalidad las que abren la posibilidad lógica. Sólo a través de la experiencia, del conocimiento empírico, cabe plantearse o, más kantianamente, cabe imaginarse o pensar, el resto.

Por decirlo de otro modo, el digamos “defecto” de la lógica kantiana, el no ser todavía lógica cuantificacional se convierte en una virtud pues le obligó a generar un concepto peculiar e interesante de significado y realidad objetivos (Friedman 1992, cap.2, sec. IV).

Por otra parte, con esto, cabría vislumbrar en Kant un hacer matemático conceptual que puede tener luego aplicación a la realidad. De Lorenzo (1992) nos previene: el sistema kantiano no lo hace posible porque es cerrado, ahistórico, no acepta que se puedan idear sistemas conceptuales que luego puedan encontrar asiento en el mundo empírico. En efecto, esto es cierto, pero se me antoja tirar al niño con el agua del baño. De la misma manera que, tal vez, la propuesta kantiana valga cambiando la lógica de la época en que fue concebido, tal vez aguante un poco de historia.

Shabel (1997, parte III) ha mostrado que la matemática kantiana es fundamentalmente geométrica, como lo era la matemática de su época, y ello incluye la concepción de la propia aritmética. Si toda la matemática fuese geometría o si pudiésemos mantener que la fundamentación de la matemática es geométrica, entonces la concepción de Kant tendría mucho que decir. En efecto, imaginemos que el espacio es la forma de representarnos todos los aspectos matematizables, vale decir, inteligibles de lo sensible, lo que todos podemos percibir en una comunidad de individuos sensibles y racionales. Esta posibilidad es la contemplada por Kant.

El interés de Kant, por este lado, significa comprobar en qué medida la topología, la teoría de nudos u otras toman pie en algo así como una concepción diagramática (en expresión de Javier de Lorenzo) del quehacer matemático. Existen trabajos sobre este aspecto a los que remito (véase, a modo de ejemplo, Magnani (2001) y Brown (1999)). Pero tal vez podemos no quedarnos aquí y la teoría kantiana puede seguir teniendo interés más allá.

4. PERSPECTIVAS KANTIANAS EN FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA

Fijemos nuestra atención en la concepción de la aritmética de Kant. Kant mantiene, en su formulación de los axiomas de la intuición, que las cosas intuitas son

numerables y que el número es el esquema de la categoría de la cantidad (quantitas). Aquí está presente la antigua concepción de la matemática como ciencia de la extensión y la cantidad, e insisto en que la concepción de la aritmética de Kant se basa en la geometría. De nuevo de Lorenzo (1992, p. 138) acierta al criticar el concepto de número de Kant. Kant hace de los números una mera regla de cálculo sin lugar para la teoría de números. Kant, añade de Lorenzo, no tiene el concepto de número como no tiene el de función. Sin embargo, el problema no es que Kant no tuviese los conceptos matemáticos adecuados sino si es posible incardinar en su filosofía los conceptos matemáticos adecuados.

Podemos formular esa posibilidad en términos de Young (1984, sección II): para Kant, dada la forma de nuestra intuición, la construcción de los conceptos aritméticos requiere que ordenemos procedimientos de generar e identificar colecciones de n objetos, y estos procedimientos deben ser temporalmente sucesivos. Estos procedimientos son “condiciones universales de construcción” o esquemas de los conceptos (A713/B741 y ss, A142/B182): son los números naturales. Obsérvese que lo relevante aquí no es la sucesividad, que también se da en la construcción geométrica, sino el hecho de que generamos e identificamos colecciones de n objetos de determinada manera: eso es el esquema que se identifica con lo que entendemos por número natural.

Pero el concepto puede ser otra cosa. Puede ser más que el esquema. Nuestros conceptos pueden superar lo que podemos plasmar de ellos en el espacio y el tiempo, en la objetividad de la experiencia, mediante el esquema. No serán conocimiento pero tienen sentido.

Lo que quiero decir se puede ilustrar al abordar el lugar del infinito en la filosofía de la matemática de Kant. Parsons (1964) y Friedman (1992, cap. 2, sec. V), por citar dos autores renombrados, han atribuido una fallida explicación del origen del concepto de infinito por parte de la intuición kantiana. Pero el infinito no tiene su origen en la intuición sino en la razón, como explícitamente se puede ver en el segundo capítulo del segundo libro de la “Dialéctica trascendental” dedicado a la antinomia de la razón pura. Dice Kant:

“Ahora bien, esta síntesis absolutamente completa [de las condiciones de todos los fenómenos], es una simple idea, ya que no podemos saber, al menos de antemano, si es también posible en el terreno de los fenómenos. [... y continúa el mismo párrafo] De todas formas, la idea de esta completitud se halla en la razón, sea o no posible ligar a ella conceptos empíricos de modo adecuado. Así pues, dado que la absoluta totalidad de la síntesis regresiva de la diversidad en la esfera del fenómeno (...) contiene necesariamente lo incondicionado, pudiéndose dejar sin decidir si y cómo es posible producir esa totalidad, la razón adopta aquí como punto de partida la idea de totalidad, si bien es lo incondicionado —sea de toda la serie sea de una parte de ella— lo que persigue como objetivo final”. Y continúa inmediatamente después en el siguiente párrafo: “De todos modos podemos pensar ese incondicionado [...] formado por la serie entera en la que, consiguientemente, son condicionados todos los miembros, sin excepción, siendo sólo su totalidad lo absolutamente incondicionado, y entonces el regreso se llama infinito [...], la serie es, *a parte priori ilimitada* (sin comienzo), es decir, infinita, a pesar de lo cual está dada por entero. Pero el regreso nunca es en ella completo. Por ello sólo puede llamarse potencialmente infinita” (A416=B444 y ss).

Es la razón la que a partir de secuencias finitas llega a la infinitud, una infinitud “dada por entero”, aunque nosotros nunca podemos realizar el recorrido infinito, por eso es “potencialmente infinita”. Así, en el §26¹ de la *Crítica del discernimiento* Kant

señala que no podemos dar un número a la infinitud porque no puede haber totalidad absoluta de progreso sin fin, es decir, porque no podemos dar un esquema, un equivalente espacio-temporal al infinito. Sin embargo, Kant mantiene que sí que es conceptualizable intelectualmente, mediante conceptos de razón, mediante ideas. Se trata de conceptos sin objeto, característica que Kant aplica a todos los números (A290=B347), que no establecen posibilidades objetivas pero que no son imposibles (ídem).

Vemos, pues, como Kant califica de matemáticas sólo aquellas matemáticas que ahora calificaríamos de modelizables en el espacio y el tiempo, esto es, que nos sirven para conocer *a priori* el mundo de la experiencia. El resto, dirá, es como entretenerse en meros fantasmas.

Recapitulemos. Dado lo dicho, una estrategia kantiana en filosofía de las matemáticas funciona así:

1º) Parte de las relaciones objetivas que podemos encontrar en la experiencia. Concretamente Kant las ve en la espacialidad y la temporalidad. En términos kantianos estos aspectos de la realidad serían epistémicamente necesarios (*a priori*) y empíricamente reales. Pero también son idealmente trascendentales: son propias del mundo de los humanos pero es lógicamente posible que otros seres estableciesen la identidad numérica de las cosas y su exterioridad respecto a nosotros de otra manera distinta al espacio y al tiempo. Además, obsérvese que la espacialidad y la temporalidad no son objetos.

2º) Las matemáticas serían el resultado de producir conceptos y teorías para esas relaciones objetivas. En el caso de Kant, la geometría, la aritmética y tal vez el cálculo. Pero aunque su materia es epistémicamente *a priori*, los axiomas de las teorías matemáticas no son verdades lógicas: su negación no es autocontradictoria. Son juicios sintéticos en sentido kantiano. Y tales axiomas serán *a priori* en la medida en que aceptemos que las relaciones que enjuician han sido establecidas como *a priori* por otra vía, en el caso de Kant, epistémicamente.

3º) Los conceptos y teorías pueden superar el punto de partida, pueden funcionar sin objeto (sin los objetos del mundo de la experiencia, se entiende) mientras no caigan en la imposibilidad lógica. Hemos visto el caso del infinito. Nosotros llamamos a eso también matemáticas. Kant sólo lo hacía si tales teorías acreditaban un objeto posible, si era posible dar un esquema para sus conceptos.

Pero dejemos de lado cuestiones de nombres. Ya hemos visto que Kant es interesante por la epistemología de ese hacer diagramático que encontramos en las matemáticas. Pero creo que también es digno de estudio en la filosofía de la matemática kantiana que, como ya hemos visto, prescinde de los entes matemáticos como diferentes de lo que podemos encontrar en el mundo de la experiencia y se mantiene igualmente alejada del convencionalismo, haciendo justicia a ese aspecto necesario que muestran las verdades matemáticas. Podemos discutir el concepto de *a priori* pero lo relevante aquí de la posición de Kant es que hay determinadas relaciones que aparecen como privilegiadas para Kant y cuya conceptualización y teorización serían objeto de las matemáticas. Y, claro está, nada impide que haya otras relaciones objetivas a las que aplicar el mismo procedimiento. Por otro lado, la epistemología kantiana permite, a partir de esas relaciones objetivas, ir conceptualmente más allá de ellas. Es verdad que Kant no llama a eso matemáticas, pero nuestra experiencia posterior a Kant señala que entretenerse con fantasmas a veces da buenos resultados.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLISON, H. E. (1983): *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Barcelona: An-thropos, 1992. (*Kant's transcendental idealism: An interpretation and defence*. London: Yale Uni-versity Press, 1983).
- BENACERRAF, (1973): "Mathematical Truth", en Hart (1996).
- BROWN, J. R. (1999): *Philosophy of Mathematics. An Introduction to the World of Proofs and Pictures*. London: Routledge.
- DETLEFSEN, M. (ed.) (1992): *Proof and knowledge in mathematics*. London: Routledge.
- FRIEDMAN, M. (1992): *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press.
- HART, W. D. (ed.) (1996): *The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- HINTIKKA, J. (1967): "Kant on the Mathematical Method". *The Monist*, vol. 51, pp. 352-375. Ahora en Posy (1992).
- HINTIKKA, J. (1973): *Lógica, juegos del lenguaje e información*. Madrid: Tecnos, 1976 (Traducción de *Logic, Language-Games and Information*. Oxford University Press, 1973)
- HINTIKKA, J. (1984): "Kant's Transcendental Method and His Theory of Mathematics". *Topoi*, vol. 3. Aho-ra en Posy (1992).
- LORENZO, J. de (1992): *Kant y la matemática. El uso constructivo de la razón pura*. Madrid: Tecnos.
- MAGNANI, L. (2001): *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- PARSONS, Ch. (1964) Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience"
Philosophical Review, 73, 182-197. Ahora en Parsons (1983).
- PARSONS, Ch. (1983): *Mathematics in Philosophy. Selected Essays*. Ithaca (New York): Cornell Uni-versity Press.
- PARSONS, C. (1984): "Arithmetic and the Categories". *Topoi*, vol. 3. Ahora en Posy (1992).
- POSY, C. J. (1992): *Kant's Philosophy of Mathematics. Moderns Essays*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- RUSSELL, B. (1897): *An Essay on Foundations of Geometry*. New York: Dover, 1956
- SHABEL, L. (1997): *Mathematics in Kant's Critical Philosophy. Reflections on Mathematical Practice*. London: Routledge, 2003.
- TAIT, W. W. (1986) en Hart (1996).
- TAIT, W. W. (1992): "Reflections on the concept of *a priori* truth and its corruption by Kant", en Detle-fsen (1992), pp. 33-64.
- YOUNG, M. (1984): "Construcción, Schematism, and Imagination". *Topoi*, vol. 3. Ahora en Posy (1992).

SOLEDAD Y DESTINO EN LAS CARTAS A UN JOVEN POETA DE RAINER M. RILKE

V. Javier Llop Pérez

Abstract: This paper explains the idea of solitude in “Letters to a young poet” from R. M. Rilke. The serious and hard character of existence is condition of authentic life, and this leads us in a solitude in which our characteristic destiny takes root. Only in this deep solitude we can find and carry out our necessary transformation, this is what life is.

Keywords: solitude, destiny, hard/tough (Schwer), ontology of life, tree.

ORTEGA y Gasset, en su artículo “Goethe desde dentro”,¹ alertaba en 1932 del peligro de “proletarización del espíritu” en Europa, y el poeta expresionista G. Benn hablaba dos años después de una “época que se va”, “época en la que era importante ahondar y madurar”.² Ambas opiniones, que apuntan a un empobrecimiento de la vida y del espíritu europeos de principios del siglo XX, tienen relevancia no sólo por la actualidad de su diagnóstico, sino porque vienen a mostrar, *a contrario*, la talla intelectual y el carácter intempestivo —hoy más que ayer— de las reflexiones de uno de los mayores poetas de la época: Rainer M. Rilke. Si concedemos que los pensadores y poetas, por pensar lo más hondo y vivir en los límites de la existencia, han recorrido y abarcado con especial intensidad las secretas vetas que configuran la vida humana, puede ser útil detenerse en una lectura atenta de los textos en que explicitan las confidencias y los comentarios más personales que forman como el envés del tapiz de su creación poética. Si hoy “el hombre interior está dilacerado”,³ interesa sin duda descifrar la ley de la vida, lo serio de la existencia, lo valioso que encierra todo lo difícil, la necesidad de la soledad... asuntos todos ellos que son el *leit motiv* de las consideraciones vitales de R. M. Rilke. Las *Cartas a un joven poeta* abarcan seis años, desde el 17 de febrero de 1903 hasta el 26 de diciembre de 1908, aunque la mayor parte de ellas se escribieron los años 1903 y 1904. Sabido es que la cosmovisión de un poeta se encuentra en toda su obra, pero es propio de la esencia de la poesía que “a través de la exposición de una parte específica, aflore todo el conjunto”, como ha señalado W. Falk.⁴ Cuando este epistolario fue redactado, Rilke aún no había escrito las dos Primeras Elegías,

¹ J. Ortega y Gasset, *Tríptico*, Ed. Austral, pág. 128.

² G. Benn, *Doble vida*, Pre-textos, pág. 54.

³ *Ibid.*, pág. 33.

⁴ W. Falk, *Impresionismo y expresionismo*, Ed. Guadarrama, pág. 49.

pero ha realizado los dos viajes a Rusia (1899-1900), ha escrito el Diario florentino, el Diario de Schmargendorf y el Diario de Worpswede, ha conocido a Rodin en su taller y ha leído las dos conferencias sobre el escultor (1903 y 1907), ha observado detenidamente los cuadros de Cézanne en el Salon d'Automne de París (1907) y enviado sus impresiones a su mujer Clara. Ha escrito *El libro de horas*, las *Historias del buen Dios*, *La canción de amor y de muerte del alférez Christoph Rilke* (1904), ha publicado la 2ª edición de *El libro de las imágenes*, ha vivido y experimentado en París la dureza de la vida que plasmará en *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*.

Las *Cartas...* pueden ser consideradas un auténtico tratado de formación (*Bildung*) que, lejos de toda artificiosidad, acomete, en las diez cartas enviadas a F. Xaver Kappus, la tarea de tomarse en serio la vida, de hincar la existencia en lo profundo que constituye y nutre al ser humano. Cuando hoy las aristas del existir son permanentemente limadas, ocultadas y depreciadas, la lectura de este epistolario provoca ese vértigo de que habla la octava carta a propósito de algo que, en la actualidad, tampoco y tan poco queremos oír: “*Estamos solos*”. Términos centrales en Rilke como “lo serio”, “lo difícil”, “la soledad”, “la tristeza”, “el amor”, “la ley interior”, “lo abismal y misterioso”, son precisamente los que delimitan eso que el poeta llama “vida propia”, “nuestro destino”, “probar la vida como individuos”, “maduración y crecimiento”, “acontecer íntimo”...

Una concreta topología que no excluye —como se puede comprender si hay evolución y progreso personales— el movimiento, distinguirá dos ámbitos que oponen la superficie a la hondura, la algarabía de una comunidad llena de convenciones y prejuicios a la soledad y el silencio, lo fácil a lo difícil, la inquietud y la ansiedad a la paciencia, la disolución de problemas y obstáculos a su absorción y aclaración. En definitiva, oposición esencial entre *floreecer* y *madurar*...

“Llenos de delicadeza, nos dejan en paz
vivir la vida tal como la concebimos,
no como ellos la entienden. Querían florecer,
y florecer es ser bellos; pero nosotros queremos madurar,
y eso significa ser oscuros y esforzarse.”⁵

Aun cuando la obra referida parece destinada a aconsejar a un joven que tiene pretensiones de poeta, ya señalamos que su contenido puede considerarse como un tratado formativo que abarca cuestiones esenciales. En realidad, sólo las tres primeras cartas mencionan el proceso de la creación y la obra de arte, y las restantes se embarcan en los sutiles meandros de la vida. Pero es importante dibujar el horizonte sobre el que se inscriben estas cartas, cómo y qué características presenta la vida, según Rilke, en esta época. En primer lugar, en carta “A una muchacha” (1904), dice: “Tenemos que penetrar tan hondamente en la vida, que la soportemos y sea *carga*; no debe haber placer en torno nuestro, sino vida. (...) Y no *debe* ser de otra manera; si para muchos la vida se hace más ligera, fácil y alegre, es sólo porque han cesado de tomarla en serio, de llevarla con autenticidad y de sentirla y cumplirla con su ser más propio. Esto no es progreso en el sentido de la vida. Es una renuncia a todas sus amplitudes y posibilidades”⁶ (cursivas en el original). En *Los apuntes de Malte Laurids Brigge* (1911), reflexionando en la tarde parisiense, Brigge piensa esto: “¿Es posible, piensa,

⁵ R. M. Rilke, *Nuevos poemas*, Ed. Hiperión, pág. 137.

⁶ R. M. Rilke, *Teoría poética*, Ed. Júcar, págs. 65-66.

que no se haya aún visto, reconocido ni dicho nada verdadero e importante? ¿Es posible que haya habido milenios para observar, reflexionar y escribir, y que se hayan dejado transcurrir esos milenios como un recreo escolar, durante el cual se come una rebanada de pan y una manzana?

Sí, es posible.

¿Es posible que a pesar de las invenciones y progresos, a pesar de la cultura, la religión y el conocimiento del universo, se haya permanecido en la superficie de la vida? ¿Es posible que se haya, incluso, recubierto dicha superficie —que, después de todo, aún habría sido algo—; que se le haya recubierto de un tejido increíblemente aburrido, que le hace parecerse a muebles de salón en vacaciones de verano?

Sí, es posible.”⁷

En tercer lugar, en carta a Lotte Hepner (1915), dice: “Lo que en *Malte Laurids Brigge* está expresamente dicho (...), es propiamente sólo *esto* (...), ¿cómo es posible vivir, cuando los elementos de esta vida son completamente incomprensibles para nosotros? Si somos siempre insuficientes en el amor, inseguros en las decisiones e incapaces frente a la muerte, ¿cómo es posible existir? No he conseguido expresar en este libro, producido bajo el más profundo sentido del deber interior, todo mi asombro de que los hombres traten con la vida, desde hace milenios (para no hablar de Dios) y al mismo tiempo se enfrenten a estas tareas primeras y más inmediatas, incluso, si se toma con exactitud, únicas (...) tan novatos y desconcertados, tan entre susto y disuasión, tan pobremente”⁸ (cursiva y paréntesis en el original). Asumir la vida en toda su amplitud y profundidad es la tarea que se nos exige, pues los hombres la han eludido manteniéndose en la superficie. Por ello Rilke subraya que la vida es seriedad:

“Cercana está la tierra,
a la que llaman vida.

La reconocerás
por su gran seriedad.”⁹

Al joven F. Kappus se le pide “un viraje”, un “giro hacia dentro”: “Entre en usted”, “excave en sí mismo”; es fundamental la inmersión en el mundo propio y “el descenso en sí y en su soledad”. Sólo ahí podrá entrar en relación con la hondura de donde brota la vida. El joven, preocupado por las críticas literarias, por las revistas especializadas a las que requiere opinión sobre los versos que escribe, recibe un alabonazo que le dirige donde no sospecha: a lo profundo de sí. Este trabajo geológico-biográfico no significa introspección obsesiva o aislamiento autista. Prueba de ello son las palabras de la octava carta: “No se observe demasiado. No saque consecuencias demasiado rápidas de lo que ocurre; déjelo ocurrir sencillamente.”¹⁰ El descenso a lo hondo de la vida no es un escrutar objetivo y distante, ni una percepción crítica y moralista de lo que hemos realizado. Es un introducirse tranquilo y silencioso como las raíces que, en lo profundo de la tierra, alimentan y sostienen al árbol. No hay nada de ese “sajarse en carne viva” como definía Nietzsche al espíritu humano. Es que, además, acostumbrados a la algarabía, a las convenciones y a lo que viene de

⁷ R. M. Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Alianza Tres, págs. 19-20.

⁸ R. M. Rilke, *Teoría poética*, Ed. Júcar, págs. 122-123.

⁹ R. M. Rilke, *El libro de horas*, Ed. Lumen, pág. 93.

¹⁰ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 86. (Todas las citas, con alguna excepción que se señala, corresponden a esta edición castellana, donde aparecen numeradas de la 1 a la 10.)

fuera, no nos percatamos de que “las cosas no son todas tan palpables y decibles como nos querrían hacer creer casi siempre; la mayor parte de los hechos son indecibles, se cumplen en un ámbito que nunca ha hollado una palabra”.¹¹ Esa prevención frente a las palabras, que en ocasiones confunden y desvían de lo esencial, ayudará a descender a ese estrato donde las cosas “ocurren sencillamente”. Ahí, “en el fondo, y precisamente en las cosas más profundas e importantes, estamos indeciblemente solos”.¹² Rilke lo reconoce más de una vez a propósito de sus propias palabras: “(...) aunque no tengo casi nada que decirle que sirva para algo, apenas nada útil”.¹³

El viraje hacia el interior aleja de las sollicitaciones de fuera y emplaza en el núcleo de una soledad verdaderamente personal y esencial. La soledad no es un accidente o un resultado producido por la ausencia de los demás (sea cual fuere la causa de ello), sino la condición inevitable e indispensable de ese sumergirse. La soledad (como la tristeza, el dolor, la enfermedad...) no es un defecto o excrecencia de la existencia. La vida, para Rilke, es aceptación, y aceptación total de aquello difícil que adviene: “Pero es difícil cuanto nos ha sido encomendado; casi todo lo serio es difícil, y todo es serio”;¹⁴ “ame su soledad, y aguante el dolor que le causa”, le pide Rilke al joven poeta.¹⁵ La gente, que vive en la superficie de la existencia “(con ayuda de convenciones) lo ha disuelto todo hacia lo fácil, y hacia lo fácil de lo fácil”¹⁶ (paréntesis en el original). Incluso el amor, que es difícil como el sexo, debe aprenderse en “soledad, vida a solas, crecida, ahondada, para el que ama”.¹⁷ La vida —como la naturaleza— crece, lucha y se mantiene a partir de un fondo oscuro del que brota: “todo lo que vive se mantiene aquí”, en lo difícil (*Schwer*). Este término, que significa también pesado, es central en su concepción de la vida. En la carta “A una muchacha” ya vimos que la vida en su hondura propia se vuelve carga: “Yo siempre quisiera decir a los *jóvenes* sólo una cosa (es casi lo único que hasta ahora sé con seguridad): que siempre debemos mantenernos en lo *difícil*; éste es nuestro lote”¹⁸ (cursivas y paréntesis en el original). Es la reconvencción que hará al poeta suicida Wolf von Kalckreuth en el Réquiem que le dedicó (1908):

“Lo que no esperaste fue que el peso (*die Schwere*)
se hiciese del todo insoportable: es entonces cuando éste
se invierte de repente y es tan pesado por ser tan verdadero.”¹⁹

En carta a R. Bodländer (1922), Rilke precisa este carácter de la vida: “Aquel ‘tomar pesadamente’ la vida de que mis libros están repletos, no es melancolía (...); no quiere ser otra cosa, ¿no es verdad?, que un tomársela según su verdadero peso, o sea, tomarla en su verdad; un intento de aquilatar las cosas en el corazón, en vez de con sospechas, o según la buena suerte o la casualidad. ¿No hay rechazo, no es verdad? *Ningún rechazo*; ¡oh, al contrario, qué infinito asentimiento, qué adhesión repetida a la existencia!”²⁰ (cursivas y comillas en el original). Y a propósito de la muerte,

¹¹ *Ibid.*, pág. 23.

¹² *Ibid.*, pág. 32.

¹³ *Ibid.*, pág. 79.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 47.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 50.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 70.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 71.

¹⁸ R. M. Rilke, *Teoría poética*, Ed. Júcar, pág. 65.

¹⁹ R. M. Rilke, *Las elegías del Duino, los Réquiem y otros poemas*, Visor Libros, pág. 251.

²⁰ R. M. Rilke, *Teoría poética*, Ed Júcar, págs. 151-152.

dice en carta a la condesa Margot Sizzo-Noris Crouy (1923): “estamos *llenos* cuando la alcanzamos —y plenitud significa (para nosotros) peso, gravedad... eso es todo”²¹ (cursiva y paréntesis en el original).

Se reconocerá que esta característica constituye la roca firme y el banco de pruebas donde ancla una existencia auténtica, hasta el punto que Rilke puede afirmar: “Sabemos poco, pero el que hayamos de mantenernos en lo difícil es una seguridad que no nos abandonará; es bueno estar solo, pues la soledad es difícil; que algo sea difícil debe ser una razón más para que lo hagamos.”²² La importancia de nuestra lucha en lo difícil la señalaba también Ortega: “Nada debilita tanto los profundos resortes del viviente como el exceso de facilidades.”²³ La visión ligera de la existencia que la considera frivolidad, ausencia de dolor y búsqueda incesante de felicidad, aparece ahora como vida empobrecida, temerosa y asténica, vida que huye de obstáculos, que evita peligros, que rechaza lo que considera negativo... porque sólo se queda con un aspecto —el más volátil— de la existencia. Si así fuera, la vida humana consistiría en ir esquivando, olvidando y huyendo de los acontecimientos y vivencias que no agradan, que resultan duros y difíciles. En definitiva, la muchedumbre —“que charla y charla”— busca una pseudovida. La aceptación incondicional y radical —de raíz— de la vida para Rilke no permite tales huidas, pues la vida nos es afín: “estamos puestos en la vida como en el elemento a que somos más afines”; “no tenemos ninguna razón para desconfiar de nuestro mundo, pues no está contra nosotros”.²⁴ La “cotidiana aversión a la vida” es precisamente la de quienes rehuyen lo complejo de la existencia, empobreciéndose y depravando las relaciones humanas por la pereza y el miedo. “Debemos aceptar nuestra existencia en toda la medida en que corresponda. (...) Ser valientes para lo más extraño, asombroso e inexplicable que nos pueda ocurrir.”²⁵

La condición indispensable para acceder a lo hondo de la existencia reside en nosotros: la soledad. Pero no es sólo una condición; es una característica ontológica del ser humano: “*Estamos solos. (...) Eso es todo. (...) somos eso*”²⁶ (cursiva en el original). En realidad, aquí no hay elección aunque uno se puede engañar de múltiples maneras. Estamos tan habituados a considerar la soledad como algo negativo, que no vemos las potencialidades que tiene y buscamos refugio en una “comunidad banal y barata”. Rilke compara la experiencia de esa soledad al vértigo e inseguridad que sentiríamos si alguien, arrancándonos de nuestro cuarto, nos situara en la cima de una montaña: las distancias y medidas se alteran, la percepción de las cosas se modifica, lo difícil, lo duro y lo serio se impone. Este rasgo ontológico del ser humano es unitario, y es mena —no ganga— valiosísima: “Hay sólo *una* soledad, y es grande y no es fácil de sobrellevar”²⁷ (cursiva en el original). ¿Qué sería una soledad que no tuviera grandeza?, pregunta Rilke a F. Xaver Kappus. Sería una experiencia ajena a la vida, algo de lo que se huye porque no se entiende, el resto de una convivencia perdida o quizá nunca hallada, el poso amargo que dejaría una comunidad ausente. Siempre objeciones a la vida...

²¹ R. M. Rilke, *Cartas del vivir*, Ed. Magoria, pág. 129.

²² R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 70.

²³ J. Ortega y Gasset, *Triptico*, Ed. Austral, pág. 163.

²⁴ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 84.

²⁵ *Ibid.*, pág. 83.

²⁶ *Ibid.*, pág. 82.

²⁷ *Ibid.*, pág. 61.

La soledad es, en cambio, la atalaya que permite otear “desde lo hondo del mundo propio”, el bastión que ofrece refugio para mirar las cosas “igual que un niño”, “desde la distancia de la propia soledad que es trabajo, rango y oficio”.²⁸ Estos tres rasgos positivos de la soledad destacan el carácter esforzado y de largo aliento que presenta. Esa soledad es similar a la de la infancia, que ve pasar las cosas sin comprenderlas, y ese “sabio no-comprender” es más fructífero y positivo que “la lucha y el desprecio” contrapuesto a las cosas mezquinas, actitud que contribuye a emponzoñar aquello que se quería evitar. Es mejor una mirada distante y limpia, inocente y extrañada ante lo que (nos) sucede, que un enfrentamiento que alimenta la turbación que provoca. El niño se mantiene alejado (y “abierto”, dirá Rilke en obras posteriores) de preocupaciones y confrontaciones, cercano a la inocencia de la vida que le posee en un presente casi indefinido. Este sabio no-comprender subraya que la vida no se agota en explicaciones racionales y causalidades comprobadas; en la vida aparecen lo increíble, lo terrible y lo inesperado como elementos propios ante los que la razón y la voluntad humanas pueden poco. Bien pensado, ¿qué sabemos de los movimientos que acontecen en el fondo de nuestro ser?, ¿quién dice que lo que adviene está en nuestras manos y es soportable?, ¿cómo determinar qué fuerzas y energías se condensan y actúan más allá de nuestras creencias? La maduración, que es lenta y pasiva, confiada e inconsciente las más de las veces, es un germinar que acepta y acoge, no que rechaza y lucha, es trabajo y surgimiento, no apatía y huida. “Sabio no-comprender” que **deja** actuar y madurar, como la planta que ignora los procesos oscuros y secretos que alimentan las raíces bajo tierra. En el poema “El contemplador” Rilke escribe:

“Qué pequeño es aquello contra lo que luchamos,
lo que contra nosotros lucha, qué grande es;
(...)
Triunfamos sobre lo pequeño
y el mismo éxito nos hace pequeños.
Ni lo eterno ni lo extraordinario
quieren ser doblegados por nosotros.”²⁹ (Cursiva en el original.)

Tan cierto está Rilke del carácter esencial de la soledad humana que, tratando del amor y de la vida en común, los caracteriza en sendas cartas enviadas, con una diferencia de quince días, a F. Westhoff y a F. Xaver Kappus (1904) del siguiente modo. Al primero le hace ver que el estar solo “no es tan malo como parece a primera vista. Porque es al mismo tiempo lo más positivo en la vida: que cada uno lo tiene todo en sí mismo, su destino, su porvenir, su espacio y todo su mundo”.³⁰ Y añade que, con ocasión de circunstancias difíciles, se traslada el centro propio a algo extraño, a otro ser, rompiendo así la más elemental ley del equilibrio. Aludiendo, entonces, a su relación con Clara (su ex mujer), afirma que “toda vida en común sólo puede consistir en fortalecer dos soledades vecinas”. La tesis, repetida en carta a Kappus, es: dos seres inmaduros no pueden construir una comunidad, dos seres que renuncian a sí mismos se pierden ambos (“ya no se delimitan ni distinguen, es decir, que ya no poseen nada propio”)³¹. La relación entre verdaderos amantes sólo puede ser “entre personas

²⁸ *Ibid.*, pág. 62.

²⁹ R. M. Rilke, *El libro de las imágenes*, Ed. Hiperión, pág. 203.

³⁰ R. M. Rilke, *Cartas del vivir*, Ed. Magoria, pág. 29.

³¹ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 73.

de gran riqueza, entre seres ya ordenados, concentrados. Sólo dos mundos singulares, amplios y profundos, pueden unirse.”³² En definitiva, le dice a Kappus, el amor consiste “en que dos soledades se protejan mutuamente, se limiten y se tengan consideración”.³³ Y en el “Réquiem para una amiga” (1908) afirma: “Las mujeres sufren: amar es estar sólo.”³⁴

La “distancia” caracteriza la soledad. No es sólo que sin ella el individuo se disemina y se pierde entre las inquietudes y preocupaciones que se cruzan en el camino, y que impiden el enfoque adecuado que facilita ver lo que (nos) ocurre. Rilke, cuando nombra la figura de la cima de la montaña en la octava carta, subraya el cambio de perspectiva que se opera y que supone inmensidad en la mirada, lejanías sobrecogedoras, medidas transmutadas: “Así se alteran todas las distancias y todas las medidas para el que llega a estar solo.”³⁵ No es una huida del mundo sino un desplazamiento de la propia vida que origina otras disposiciones y relaciones: “Pues los que están cerca de usted, están lejos, dice usted, y eso muestra que ya empieza a hacerse una lejanía en torno suyo. Y si su cercanía está lejos, entonces su espacio ya está bajo las estrellas y es muy grande.”³⁶ Cercanía lejana, lejanía cercana: estas paradojas condensan esa alteración que la soledad confiada y paciente produce en la ubicación de nuestro yo. Aquello (y aquellos) que nos rodea y aparece cercano, está muy lejos de nosotros y así vamos creando una lejanía en torno nuestro; pero también, aquello más propio y personal que vamos elaborando y madurando, alcanza lejanías (“posibilidades infinitas”, dice Rilke) que no podíamos sospechar. ¿Cómo no iban a producirse estos desplazamientos después del viraje que conduce a ese ámbito de hondura y profundidad de donde la vida brota y donde la soledad produce sus efectos y transformaciones? ¿Cómo no se generarían cambios frente a la mayoría que “disuelve todo hacia lo fácil”, como un azucarillo en el agua, mientras el auténtico individuo (*in-divisum*: que no se divide ni disuelve) baja al lugar donde la raíz realiza su trabajo lento, silencioso y paciente? Frente a esa *disolución* en lo fácil, la *absorción* trabajosa pero tranquila, sin brusquedades ni arbitrariedades (“deje usted trabajar en sí esa grandiosa soledad”). Este trabajo es semejante al que realizaba Miguel Ángel con el mármol, analizando y estudiando sus secretas posibilidades, sus líneas de rompimiento, sus vetas, para sacar lo que permite la piedra, aquello que guarda secretamente... La soledad, condición ontológica como la muerte, es grande y difícil, nuestra hondura propia, es trabajo, rango y oficio, sabio no-comprender de niño, distancia que transmuta cercanías y lejanías.

Decía Rilke que la gente trata los obstáculos y tristezas “de un modo superficial y tonto, no hacen más que echarse atrás” y por ello “son vida no vivida, despreciada, perdida, en que se puede morir”.³⁷ Recordamos aquí la observación pascaliana sobre la desorientación entre vida y muerte de la existencia sin hondura: “Nos conocemos tan poco que muchos piensan que se van a morir cuando se encuentran bien y otros muchos creen que se hallan bien cuando están a punto de morir.”³⁸ Con toda razón puede afirmar Rilke que el solitario —en el sentido que ya conocemos— “yerra menos”,

³² R. M. Rilke, *Cartas del vivir*, Ed. Magoria, pág. 33.

³³ R. M. Rilke, *Teoría poética*, Ed. Júcar, pág. 54.

³⁴ R. M. Rilke, *Las Elegías del Duino, los Réquiem y otros poemas*, Ed. Visor, pág. 235.

³⁵ *Ibid.*, pág. 83.

³⁶ *Ibid.*, pág. 50.

³⁷ *Ibid.*, pág. 80.

³⁸ B. Pascal, *Pensamientos*, Alianza Ed., pág. 216.

se hace “distinto” y, sirviéndole la soledad de refugio y hogar, “desde ella encontrará todos sus caminos”, pues los otros distraen y “nos hacen dependientes”.³⁹

¿Adónde queremos llegar con todo esto? A vivir la vida en toda su plenitud, sin subterfugios ni prejuicios, es decir, sin huidas. Se trata de “probar la vida como individuos”, dice Rilke, en vez de ir pasando “de unos a otros, sin aclararlas” las cuestiones esenciales, como por ejemplo la muerte y el difícil amor. “Esas grandes cosas” son rechazadas con frecuencia sin advertir que son lo propiamente humano. Son tratadas, dice, como cartas cerradas que se pasan de mano en mano sin abrirlas nunca. Cabe pensar, pues, que esas vidas no han llegado a comprender lo que es realmente vivir. Se aprecia ya que hay quienes buscan y tienen una vida propia, en que la soledad, la tristeza, el dolor, la enfermedad y la muerte son plenamente aceptados, y hay otros que viven “el misterio de manera falsa y mala (y son muchos), lo pierden sólo para sí mismos, pero lo vuelven a entregar para que continúe, como una carta cerrada, sin saber”⁴⁰ (paréntesis en el original). Esas pseudovidas no encuentran en la superficie más que casualidades, accidentes, ‘suerte’,⁴¹ azar. Pero eso es una apariencia más: “No se deje engañar por las superficies; en lo hondo todo se hace ley.”⁴² En el epistolario dedicado a F. X. Kappus se multiplican los términos que apuntan a un destino propio: evolución, maduración, crecimiento, trabajo interior, necesidad interior, ley. Todos ellos completan y aclaran el sentido del viraje a lo hondo de la propia soledad. Asumirlo conduce a un crecimiento y una transformación cuyo modelo es la naturaleza. La metáfora rectora es el gestar / parir, el crecimiento silencioso del árbol que oponemos inmediatamente a los términos dominantes hoy: cálculo, dispersión, impaciencia, desmesura, características que Goethe, en su viaje a Italia, ya señalaba como propios del hombre moderno: “¿Por qué nosotros, hombres modernos, vivimos tan dispersos, por qué nos sentimos incitados a retos que no podemos afrontar?”⁴³ Frente a esa dispersión, “ser artista”, dice Rilke, “quiere decir no calcular ni contar: madurar como el árbol”.⁴⁴

Sabemos ya que existe la posibilidad —que es nuestro destino— de un ‘movimiento’ de la superficie a lo hondo, y la condición indispensable para ello es la soledad. En las *Cartas a un joven poeta*, Rilke ofrece indicaciones para realizar esa transformación, pues sabemos también que no consiste en un ejercicio de introspección ni en una atención sostenida a lo que nos ocurre. A pesar de que los puntos de inflexión que hemos visto parecen al sentido común lo más negativo y urgente de evitar, el epistolario rezuma serenidad, confianza en la vida, tranquilidad. Es destacable, además, que en todo este asunto tan grave se menciona una sola vez la palabra ‘felicidad’ y es referida a la engañosa entrega de los jóvenes en el amor.⁴⁵ Pues bien, Rilke pide al joven que se vuelva a las “cosas grandes”, ante las cuales nos sentimos pobres e inermes, y que en su mayoría son indecibles. Son esas cosas las que precisamente se ‘quedan’ en nosotros. En la IX Elegía de Duino, preguntándose qué se lleva uno al otro lado, dice Rilke:

³⁹ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 48.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 49.

⁴¹ “Llamo ‘suerte’ a todos los acontecimientos exteriores (incluyendo, por ejemplo, las enfermedades) que pueden venir a interrumpir y a anular irremisiblemente una disposición solitaria por naturaleza”, dice en *Cartas francesas a Merline*, Alianza Ed., pág. 53 (paréntesis y comillas en el original).

⁴² R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 49.

⁴³ J. W. Goethe, *Viaje a Italia*, Ediciones B, pág. 284.

⁴⁴ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 40.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 72.

“Nada.
Entonces, los dolores. Entonces, sobre todo,
la pesadumbre,
entonces, la larga experiencia del amor, entonces
lo inefable sólo.”⁴⁶

La obra de arte es un ejemplo eminente de ello. Rilke cita la novela de Jacobsen titulada *Niels Lyhne*, donde una experiencia sencilla se despliega como un destino que mejora al individuo: “más sencillo en la mirada, más profundo en la fe en la vida, y más dichoso y grande en la vida...”⁴⁷ La naturaleza, las experiencias y la atención a la infancia son modos de “ese descenso en sí” que produce efectos, concretamente: “su personalidad se consolidará, su soledad se ensanchará y se hará una estancia en penumbra, en que se oye pasar de largo, a lo lejos, el estrépito de los demás”.⁴⁸ Encontramos estas primeras indicaciones a propósito de la orientación que busca un joven para convertirse en poeta, pero se trata del crecimiento del ser humano: “vaya creciendo tranquilo y serio a través de su evolución: no podría producir un destrozo más violento que mirando afuera y esperando de fuera una respuesta a preguntas a las que sólo puede contestar, acaso, su más íntimo sentir en su hora más silenciosa”.⁴⁹ “Destrozo violento”: dura expresión que encuentra su justificación si se comprende que la evolución propia (expresión redundante) es tan individual, silenciosa, paciente y lenta como el crecimiento del árbol. También este aprovecha el medio en que está y se alimenta de materia orgánica, agua y aire; pero su crecimiento **inmanente** lleva consigo soledad y tiempo. El árbol, en cuanto *physis*, es surgir de lo oculto desde sí mismo: llegar a ser: “No hay medida en el tiempo: no sirve un año, y diez años no son nada (...). Madurar como el árbol: que no apremia a su savia, y se yergue confiado en las tormentas de primavera.”⁵⁰ Por ello Rilke utiliza en ocasiones una expresión que puede parecer extraña referida a lo humano —acostumbrados a lo que se podría llamar *libertad dispersa*—, pero que describe con exactitud la cosa misma: “brota de la necesidad”. La mención del árbol como figura del crecimiento humano no es casual. En *El libro de horas*, Libro Tercero (1903) dice:

“En tu jardín estamos durante años,
y como árboles somos, que llevan dulce muerte.”⁵¹

En carta a Lou Andreas-Salomé (1903), Rilke describe así a Rodin: “Oh, qué solitario es este anciano, que, hundido en sí mismo, se yergue repleto de savias como un árbol viejo en otoño! Se ha vuelto profundo (...). Sus pensamientos le circulan por dentro y le llenan de gravedad y dulzura y no se pierden en las superficies.”⁵² Hacia el final de su vida, en carta a la condesa Margot Sizzo-Noris Crouy (1923), Rilke mantiene la figura del árbol como metáfora de lo humano: “¡justamente nosotros que, provisionalmente, durante todo el tiempo que estemos aquí, emparentados con el árbol, con la flor, con el reino de la tierra, tenemos como deber principal permanecer en el sentido más auténtico y, sobre todo, llegar a ser!”⁵³

⁴⁶ R. M. Rilke, *Elegías de Duino. Los Sonetos a Orfeo*, Ed. Cátedra, pág. 111.

⁴⁷ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 38.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 26.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 27.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 40.

⁵¹ R. M. Rilke, *El libro de horas*, Ed. Lumen, pág. 183.

⁵² R. M. Rilke, *Teoría poética*, Ed. Júcar, pág. 40.

⁵³ R. M. Rilke, *Cartas del vivir*, Ed. Magoria, pág. 126.

Una vez más, las circunstancias externas no pueden darnos indicación alguna ni consejo, dado que su opuesto (soledad, paciencia y silencio) es condición necesaria para la maduración a que estamos destinados. Digámoslo así: se busca fuera lo que sólo dentro de uno podría justificar y dar sentido pleno... a lo de fuera. Consecuentemente, Rilke señala algo paradójico a propósito del amor al decir que “no es abrirse, entregarse y unirse con otro”, sino “una ocasión sublime para que madure el individuo”.⁵⁴

Dos cuestiones que se mencionan en las *Cartas...*, las *preguntas* y la *tristeza*, abordan situaciones en las que podemos encontrarnos y que sirven como ejemplo de nuevas transformaciones.

Hemos visto que Rilke señalaba al joven poeta la imposibilidad de encontrar fuera las respuestas a las preguntas que sólo nosotros podemos contestar. Se trata de esas preguntas que “tienen una vida propia en sus honduras” y que suelen turbar e inquietar gravemente. Lo que suele hacerse —lo sabemos— es esquivarlas o, en su caso, despacharlas con respuestas rápidas y fáciles. Ante esas preguntas, Rilke pide al joven “paciencia” y “que intente amar *las preguntas mismas*, como cuartos cerrados y libros escritos en un idioma muy extraño”⁵⁵ (cursivas en el original). Si las preguntas son nuestras, si han nacido de nuestra necesidad interior, si nos angustian o preocupan pues nos dejan en la incertidumbre, lo primero que pide es aceptarlas, pues en la comparación rilkeana son cuarto y libro *nuestros*, que nos esperan, y aguardan el tiempo en que podamos acceder a ellos, ya que nadie lo abrirá o leerá por nosotros. Si alguien lo hiciera, encontraría sin duda algo diferente. “Viva usted ahora las preguntas. Quizá luego, poco a poco, sin darse cuenta, vivirá un día lejano entrando en la respuesta”⁵⁶ (cursiva en el original). Resaltemos estas expresiones: “vivir las preguntas”, “día lejano”, “entrar en la respuesta”; palabras indicativas de la intimidad y particularidad que supone la maduración propia, sin adherencias ajenas y sin celeridades, casi sin actividad (“sin darse cuenta”). La pregunta esencial crece en un terreno propicio que requiere agua y abono, cuidados y paciencia, y sólo más adelante aparece la respuesta que, precisamente por ello, ahora no se podría “vivir”. No encontrar la respuesta, sino entrar en la respuesta como quien entra en la habitación abierta —porque hemos esperado y se nos ha abierto—, o como el que comienza a entender las palabras escritas. Algo aparece en nosotros, algo propio e ignoto, que se acepta y se vive, que crece y nos atraviesa, y un día quizá lejano florece. En palabras de Heidegger: “Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano, un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de ‘hacer’ una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar”⁵⁷ (comillas en el original).

A este propósito, Rilke aconseja volverse a la naturaleza, a lo sencillo y pequeño que puede convertirse en “grande e inconmensurable”. Y en otra carta pide, comentando la dureza de la profesión (militar) ya elegida por el joven, que “esté atento ante lo que surge en usted, y póngalo por encima de todo lo que observe en torno. Su acontecer más íntimo es digno de todo su amor; en él debe usted trabajar”.⁵⁸ En esas

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 71.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 47.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 47.

⁵⁷ M. Heidegger, *De camino al habla*, Ed. del Serbal, pág. 143.

⁵⁸ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., págs. 62-63.

situaciones nos ponemos “en relación con las cosas grandes en que consiste la vida real”: las noches, los vientos de los árboles, los animales y los niños...

Pasemos ahora a la tristeza. Rilke la trata en la octava carta, central en este epistolario. En ella se hace eco de las “muchas y grandes tristezas” por las que ha pasado el joven. Alude a ese sentimiento o estado que invade a la persona sin que en ocasiones se conozca el por qué. Nuestra actitud suele ser de extrañeza o malestar por su aparición, a veces por circunstancias adversas de la vida. Aquí también se da la polaridad inherente a los dos ámbitos; en la “vida no vivida” hay tristezas “peligrosas y malas que se llevan por entre la gente para ensordecerlas”.⁵⁹ Una vez más, la gente como subterfugio para ocultar los conflictos, coartada para sobrevivir taponando aquello que nos atraviesa y se ven así como ajenos. Se dirá que Rilke no concede demasiada relevancia a los demás —a la comunidad— para la propia transformación. Posiblemente, como muchos otros autores de la época, considera que los lazos que hacen posible hablar de comunidad se han perdido y sólo ha quedado el dominio del hombre uniformizado y administrado. Quizá lo que para nuestro autor es rasgo existencial, para otros será rasgo históricamente acontecido. Porque la preeminencia la tiene la situación ontológica de despedida, realizada de forma consumada a principios del siglo XX, esto exigía la renuncia a lo externo y, por tanto, lo perteneciente a la esfera del tú, incluida la figura del Cristo. Así lo ha visto W. Falk: “La gran despedida histórica a la que Rilke se refería, y que a toda costa había que realizar ahora, abarcaba realmente todo lo que hasta entonces había colmado la vida del hombre. (...) El ámbito interior del yo se convirtió para Rilke en la única dimensión idónea de la decisión.”⁶⁰ De todos modos, destaquemos que los dos ámbitos de existencia que conllevan dos tipos humanos bien diferentes, son elementos permanentes de la filosofía occidental, desde Heráclito y Parménides hasta Jünger y Deleuze. Lo novedoso sería ahora el dominio espantoso de uno de ellos. Por decirlo con pincelada gruesa de G. Benn: “Tan sólo existe el ser solitario y sus imágenes, desde que no hay Manitú alguno que pueda redimirnos mediante la integración en el clan.”⁶¹ Y en el artículo “Tras el nihilismo” (1932) describe así al tipo humano que se configura a partir de 1847 (Helmholtz: inteligibilidad del mundo como mecanismo) y 1859 (Darwin): “A partir de esas dos fechas Europa experimentó una nueva pujanza; a partir de ellas se constata el nacimiento de un nuevo tipo humano, el tipo utilitario organizado según patrones materialistas, el tipo de cadena de montaje, optimista y superficial, opuesto en su cinismo a cualquier concepción de la fatalidad humana. Comte ya había saludado filosóficamente la nueva época con la siguiente máxima: el mínimo sufrimiento posible para el individuo y el máximo bienestar posible para el todo.

(...) Nadie debe distanciarse del tipo medio estadístico y, sobre todo, nada puede ser excelso ni extraordinario. El hombre es bueno, pero no heroico; no se le puede transferir ninguna responsabilidad, debe ser utilizable, funcional, idílico: desvalorización de todo lo trágico, desvalorización de toda fatalidad, desvalorización de todo lo irracional, pues sólo tiene validez lo plausible y lo banal.”⁶²

La tristeza mal vivida se enfrenta como una enfermedad ante la que se retrocede, sin ningún intento de elaboración. Por ello, reaparece fácilmente. No se ha compren-

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 80.

⁶⁰ W. Falk, *Impresionismo y expresionismo*, Ed. Guadarrama, págs. 69-71.

⁶¹ G. Benn, *El yo moderno*, Pre-textos, pág. 54.

⁶² *Ibid.*, págs. 104-105.

dido que la enfermedad “es el medio con que un organismo se libera de lo extraño” y por ello hay que esperar y ayudar a que “haga crisis pues ese es su progreso”.⁶³ Una experiencia como la tristeza larga y grande es, para los que quieren pasar al otro ámbito, una experiencia transformadora. “Considere”, le sugiere Rilke al joven, “si no hay mucho en usted que se haya transformado, si no ha cambiado usted en algún punto, en algún lugar de su ser”. Esto es, tomar en serio aquello que nos ocurre. Las tristezas son “momentos de tensión”, ahí “estamos solos con ese extraño”, se pierde “lo familiar y habitual”, estamos en “un tránsito”. Son momentos “en que ha entrado algo nuevo en nosotros, algo desconocido”; “lo que hay en nosotros retrocede, surge un silencio, y lo nuevo, que nadie conoce, se yergue en medio y calla”.⁶⁴

La llegada de la tristeza despeja un espacio que generalmente está ocupado por actividades, pensamientos y rutinas. Su aparición nos sitúa en un lugar inestable —lejos de lo habitual— y al hacerse un hueco en ese territorio surgen la soledad y el silencio. En ese espacio *libre* se yergue algo nuevo, callado, incomprensible. Para percibirlo es necesario mirar “más allá de lo que alcanza nuestro saber”. Experiencia central y ontológica como la angustia heideggeriana, la *lasitud* en Camus o el insomnio en Lévinas, la tristeza introduce una novedad radical apenas barruntada. Ha penetrado en nosotros el porvenir y sin notarlo “nos hemos transformado”. Ese instante, “sin acontecimientos e inmóvil”, es aquel en que pivota nuestra vida hacia algo nuevo: el futuro está surgiendo en nosotros... Para subrayar el carácter de novedad y extrañeza que adquiere la tristeza en nosotros, Rilke propone la siguiente comparación: “como se transforma una casa en la que ha entrado un huésped”. Esa persona ajena introduce una novedad aún no asimilada ni comprendida; su sola presencia es anuncio de algo nuevo que trastoca —transforma— el orden habitual. Eso que viene del futuro ya está formando parte de nosotros, pero hará falta tiempo y maduración para que sea algo nuestro, vida propia. Rilke dice: “cuando ‘acontezca’ (es decir, cuando salga de nosotros hacia los demás)”⁶⁵ (comillas y paréntesis en el original).

“Cuanto más silenciosos, pacientes y abiertos estemos en la tristeza, más honda y certeramente entrará en nosotros lo nuevo, mejor lo adquiriremos, más se hará destino *nuestro*”⁶⁶ (cursiva en el original). Lo nuevo, el porvenir: verdaderamente la tristeza es la mensajera de un cambio que supone crecimiento hacia algo que, si es aceptado y elaborado, se convierte en nuestro **destino**.

Con esto se llega a otro concepto central del epistolario. Algo ha entrado en nosotros y, a pesar del desasosiego y turbación que causa, ha de ser aceptado pacientemente. La idea superficial de la existencia utiliza el concepto de destino como algo exterior que sobreviene y a lo que seríamos ajenos. Pero “lo que llamamos destino sale de los hombres, no entra en ellos desde fuera”; somos nosotros los que, según cómo vivimos nuestra vida, configuramos lo que llegamos a ser. Pero ese “llegar a ser” no puede indicar “cualquier cosa”, pues el concepto de destino quedaría vaciado de su significación. En frase de Nietzsche: “llega a ser el que eres”.⁶⁷ Rilke propone un giro copernicano en el concepto de destino. No es ya el sol móvil que gira a nuestro alrededor y un día cae sobre nuestras cabezas, sino que somos nosotros los que nos mo-

⁶³ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., págs. 85-86

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 80.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 81.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 81.

⁶⁷ Como es sabido, subtítulo que pone Nietzsche a su obra *Ecce homo*: “Cómo se llega a ser lo que se es”.

vemos hacia nuestro destino en una órbita que nos acerca hacia él en plenitud o nos desviamos de esa órbita y nos perdemos en la errancia de posibilidades que no son las nuestras y por ello acabamos resentidos contra la vida y siempre extraños a lo que nos acontece. El destino no viene a nosotros; está en nosotros *ya*, esperando que madure o se eche a perder, que florezca un día o se marchite. Su fin es que “salga de nosotros a los demás”, es decir, que “acontezca” como dice Rilke con la palabra entrecomillada.⁶⁸ Se comprende ahora que sólo después de la maduración propia se puede acceder realmente a los demás con la garantía de que no se conviertan en sustitutivos o ilusorias tablas de salvación de una vida naufragada. ¿Cómo podría la suma de dos seres inmaduros dar como resultado una vida plena? “Sólo porque muchos no absorbieron sus destinos, mientras éstos vivían en ellos, y no los transformaron en sí mismos, fue por lo que no reconocieron lo que salía de ellos mismos”. Lo que Rilke llama destino, vida propia, acontecer, tener vida de individuos, ley... es el movimiento (evolución, crecimiento) por el cual ‘arrastramos’ las vivencias —incluso las más duras— a lo hondo de nosotros y allí las dejamos pacientemente crecer y madurar. La alternativa es clara: vida perdida y desviada porque *disolvimos* todo lo trabajoso que podía hacerla crecer, o vida construida y realizada porque *absorbimos* aquello esencial que nos advino y que hicimos savia nuestra. Somos nosotros los que nos movemos pasando de largo, esquivando las experiencias esenciales o dejamos madurar larga y pacientemente nuestro porvenir, que está ya ahí *in nuce*, como la semilla que se convertirá (o no) en ese árbol determinado. De otro modo, lo nuestro propio lo sentimos como extraño y no lo reconocemos, cayendo así en una alienación inevitable. Los hombres se mueven entonces hacia lugares que no se convierten en destinos.

“En lo hondo todo se hace ley”, dice Rilke. Para la vida que se mueve en la superficie y nunca ahonda, esta frase tiene que parecer absurda. Para el crecimiento del árbol, lo oscuro de la tierra es condición necesaria para crecer según leyes inmanentes que permitirán un fruto en sazón o un desarrollo raquíutico. La sangre que aparece en la superficie de la herida es líquido desparramado y caótico, pero en el interior del cuerpo esconde su propia ley. Para la vida no vivida, los aconteceres pasan sin encontrar cobijo ni reconocerse como tales, siendo que “preguntas y sentires tienen una vida propia.”⁶⁹ La aceptación de “lo más extraño, asombroso e inexplicable que nos pueda ocurrir”⁷⁰ forma ese *humus* (hombre) que somos y que se impone no traicionar. Se podría hablar de teleología... elaborada. Teleología, pues el destino, vocación o proyecto está ya en nosotros como meta (que no es aleatoria, pues en ese caso no hablaríamos de proyecto *propio*). Elaborada, pues su realización es el trabajo de toda una vida, la asimilación paciente y solitaria de ‘eso’ que en nosotros madura, y que exige cuidados y atenciones. Sin embargo, ese *telos* es desconocido, no sólo porque intervienen en él elementos inconscientes e irracionales, sino porque no es ningún punto final, ningún acto que viniera a coronar la vida —como no sea la muerte. Sólo es valioso lo que trasciende a los demás... tras haber sido inmanente. No hay salida valiosa que no provenga de dentro. La flor es resultado de procesos lentos e ignorados, y sólo aparece porque ha madurado. Si no fuera así, sería flor artificial, surgida sólo como accesorio externo y vacío. Con palabras de Ortega: “Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 81.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 46.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 83.

en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino”⁷¹ (cursiva en el original). “Si por vocación no se entendiese sólo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *currículum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica.”⁷²

“Como todo progreso, debe venir hondamente desde dentro (...). Todo es gestar y luego parir. Dejar cumplirse toda impresión y todo germen de un sentir totalmente en sí, en lo oscuro, en lo indecible, en lo inconsciente, en lo inaccesible al propio entendimiento, y aguardar con honda humildad y paciencia la hora del descenso de una nueva claridad: esto es lo único que se llama vivir como artista, en la comprensión como en la creación.”⁷³ Vivir como artista es seguir el mismo proceso en la vida y en el arte. Si “en un pensamiento creativo viven mil noches de amor olvidadas, que lo llenan de altura y grandeza”,⁷⁴ si para “escribir un solo verso es necesario haber visto muchas ciudades, hombres y cosas”,⁷⁵ también el vivir es un proceso de acumulación, gestación y elaboración de experiencias. Y entonces llega el “descenso de una nueva claridad”, que no es revelación, ni éxtasis, ni luz: es fruto acontecido. Parece que vida y arte (“realidades misteriosas”) son isomorfos: ambos son creación, configuración, fondo abismal e inconsciente, trabajo y paciencia: destino. Pero entonces la exigencia que entraña vivir la vida será tan grande como la de ser artista, donde no cabe “el poco más o menos”, tantas veces denunciado por T. Mann. El destino humano sería tan enigmático como el del artista, pues ambos ignoran lo que va a surgir de su obra, pero ambos pueden leer ‘señales’ que orientan su quehacer (“reconozca que se moriría usted si se le privara de escribir”);⁷⁶ “no coger nada inutilizable, sino solo utilizable en su momento oportuno; desde su primera juventud acumular dentro de sí lo que se puede y lo que se ha podido, los recuerdos más diferenciados y más opuestos; a fin de no caer, sin tener más que un centenar de posibilidades, en la infinita ausencia de todas las otras en que los dioses son capaces de precipitarnos a cada instante”).⁷⁷ La ‘necesidad interior’ que mueve a ambos sería semejante y estaría constituida por el deber: “Si hubiera usted de enfrentarse a esta grave pregunta con un enérgico y sencillo *debo*, entonces construya su vida según esa necesidad”⁷⁸ (cursiva en el original). Y, sin embargo, Rilke no dejará de repetir que entre su vida y su tarea hay oposición: “vuelvo a experimentar una vez más la atroz e inconcebible polaridad entre la vida y el trabajo supremo”.⁷⁹

En la correspondencia del poeta catalán J. Vinyoli, deudor y traductor de Rilke, encontramos un texto que recoge esta misma idea. Sólo hay que sustituir las palabras *paraula* y *poema*:

⁷¹ J. Ortega y Gasset, *Tríptico*, Ed. Austral, pág. 133.

⁷² *Ibid.*, pág. 136.

⁷³ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed. págs. 39-40.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 49.

⁷⁵ R. M. Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Alianza Tres, pág. 17.

⁷⁶ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 25.

⁷⁷ R. M. Rilke – L. Andreas Salomé, *Correspondencia*, J. de Olañeta Editor, pág. 33.

⁷⁸ R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 25.

⁷⁹ R. M. Rilke, *Cartas francesas a Merline*, Alianza Ed., pág. 32.

“Té, el poeta, alguna cosa que germina en ell, per a la qual ha de trobar paraules però no pot saber quines paraules li calen fins al moment que les ha trobat: no pot identificar aquest embrió fins que ha estat transformat en un aranjament de les paraules justes en l'ordre just. I quan ha trobat aquestes paraules, la ‘cosa’ per a la qual calia trobar-les ha desaparegut substituïda per un poema”⁸⁰ (cursivas y comillas en el original). También G. Benn ha expresado un concepto similar:

“Pero cada persona puede dejar un legado, si lo hace sin esperar respuesta y si lo que tiene lo ha adquirido limpiamente, sin sobornos. (...) Dejarlo salir con lentitud, en silencio, y después dejarlo reposar; silencioso dejarlo salir de lo innato, de la reserva vital, de los genes, lento dejarlo reposar en torno a una estrofa o a una idea, en torno a ese yo espiritual en formación que deviene palabra.”⁸¹

Como suele decirse, ‘la vida hay que vivirla’, no pensarla (o mirar la de los demás, añadiríamos hoy). La transformación requerida no es el patrimonio ni el refugio de una personalidad neurótica, y es sabido que la mayoría va a lugares que no son destinos. La vida es sencillez, no tensión insoportable y desgarrar. “Y de los sentimientos: son puros todos los sentimientos que le concentran y elevan; es impuro el sentimiento que sólo afecta a un lado de su naturaleza, desgarrándole así.”⁸² La lectura atenta de estas cartas hace pensar que Rilke no postula una visión trágica de la existencia en la que los conflictos y las luchas escinden y atormentan de forma irreversible. La “realidad áspera” en que debemos vivir y que no excluye nada (“¿Por qué quiere excluir de su vida ninguna intranquilidad, ningún dolor, ninguna melancolía, si no sabe lo que esas situaciones producen es usted?”)⁸³ es positiva si se interioriza de una manera que no tiene que ver con el valle de lágrimas cristiano ni con los excesos pánicos de ciertas filosofías: “Todo lo que haga de usted más de lo que haya sido hasta ahora es justo. Todo aumento es bueno, si está en su sangre, si no es embriaguez, si no es turbación, sino gozo, que se vea hasta el fondo. ¿Entiende lo que quiero decir?”⁸⁴

Estamos ante una visión reconciliada y unitaria de la existencia, pues la actitud central es la aceptación. Lo que creemos que daña y atormenta, lo que se tira al cajón de los desechos humanos (dolor, soledad, tristeza, muerte...) son las piedras duramente trabajadas con las que construimos nuestra casa. Al despreciarlas, dejamos nuestra vida permanentemente incompleta y a la intemperie: vida inauténtica, que rechaza e ignora lo que es inconmensurable y “quiere auxilio de nosotros”.⁸⁵ Entonces “todo será más fácil, más unitario y, no sé cómo, más reconciliador, acaso no en el entendimiento, que se echa atrás asombrado, sino en su íntima conciencia, en su vigilia y en saber”.⁸⁶ Sabemos que esa actitud de aceptación de la vida en Rilke no es la última palabra. La aceptación se convertirá —cuando hayamos “salvado” toda la realidad en la interiorización que la hace invisible— en celebración. Baste esta aproximación a las *Cartas a un joven poeta* para mostrar la riqueza que encierra su obra.

⁸⁰ J. Vinyoli, *Vers i prosa*, Ed. L'Estel, pág. 42.

⁸¹ G. Benn, *Doble vida*, Pre-textos, pág. 53.

⁸² R. M. Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Alianza Ed., pág. 92.

⁸³ *Ibid.*, pág. 85.

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 92.

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 85.

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 46.

UNA NUEVA NOTACIÓN PARA EL CÁLCULO PROPOSICIONAL

J. M. Lorente Tallada

Universidad de Valencia
Juan.Lorente@uv.es

Abstract: The outputs of a Prolog program are presented. This program obtains the postfix representation of formulae with the help of an unique operator: the Sheffer bar. This way is good to grasp visually the semantic nature of logic sentences.

Keywords: Sheffer, Lukasiewicz, proof and representation, propositional calculi, logic tree.

EL núcleo del trabajo no es más que otra forma de representar las fórmulas del cálculo proposicional mediante la fusión de dos representaciones conocidas. Esta fusión consiste en aplicar a una fórmula la representación de Sheffer y posteriormente aplicar al resultado la representación polaca o de Lukasiewicz. En suma, se pretende trabajar con un solo operador lógico y sin el uso de paréntesis para lo cual se recurre a su representación polaca de postfijo. La simbiosis de ambas notaciones permite visualizar el árbol de la fórmula.

Peirce¹ presenta en 1880 su notación de una sola conectiva, la “no disyunción” con signo $_$ y Sheffer en 1913 el functor “no conjunción”. Un claro inconveniente visto desde hoy es el uso y abuso del elevado número de signos de puntuación para discriminar las distintas subfórmulas de una fórmula. Así, además de comas, puntos y comas, comillas y paréntesis, se utilizaron barras, cruces, la doble cruz, o dos cortes en la barra, para indicar un mayor alcance... De hecho el número de cortes o cruces utilizado para discriminar alcances no tiene límite y es tanto más elevado cuanto más compleja sea la fórmula (“The Simplest Mathematics”, L. I, párrafo 12). Presentaciones de este tipo quizás sean la causa del poco eco de esta notación.

El uso que haremos de la notación polaca de postfijo viene motivado precisamente para obviar los alcances de los respectivos operadores iterados y por lo tanto para detectar las subfórmulas de una fórmula facilitando la “lectura mecánica” sin necesidad alguna de signos de puntuación.

El que se utilice postfijo en lugar de prefijo no tiene mas justificación que en los algoritmos que presento se utilice vectores aritméticos asociados a las fórmulas, al modo como lo presenta Khorfague en “Logica y Algoritmos”, asignando a cada fórmula bien formada el valor unidad y a cada ocurrencia del operador diádico el valor

¹ Peirce, “A boolian algebra with one constant” (1880).

-1. De esta forma se facilita el detectar si una fórmula es o no fórmula bien formada así como los alcances² de cada operador.

El uso de esta notación que es una mezcla de las dos mencionadas es para obtener precisamente una representación arbórea de las fórmulas mediante la cual se podrá detectar visualmente, atendiendo sólo a su forma, si una fórmula problema se trata de una tautología, una contradicción o una contingencia. El árbol correspondiente a la fórmula mitigará las dificultades de la lectura de la misma.

Puede parecer caprichoso este tipo de notación pero más caprichoso aun es el resultado que se obtiene para las distintas fórmulas: aplicándolo a fórmulas del cálculo de enunciados podemos comprobar que las tautologías, representadas mediante notación de *peirce_de_postfijo*, no son más que ristas de símbolos que tienen la peculiaridad de que se desglosa la rista en dos mitades idénticas (dos ramas principales idénticas) y cada una de esas fórmulas se ramifica en dos, conteniendo una a una fórmula bien formada y la otra se ramifica a su vez en dos y cada una de las ramas contiene a esa misma fórmula. Esto no es más que una forma de interpretar la definición de verdad (valor 1) dada por Peirce en "The Simplest Mathematics" [4.20- n°8] al expresar con su sistema los signos usados en un álgebra booleana o, lo que es lo mismo, la expresión del principio de tercio excluso mediante el operador de Peirce.

El método "formal" de prueba corresponde por tanto a la búsqueda de una estructura arbórea con estas características. Por otra parte, si se efectuase la búsqueda de una contradicción o bien se realizase el anterior proceso de detección de una tautología haciendo uso del operador de Sheffer, la búsqueda se realizaría sobre un campo más restringido, un árbol reducido exactamente a la mitad conformado por dos ramas una de las cuales corresponde a una fórmula, sea A y la otra rama se subdivide en dos cada una de las cuales contiene a esa misma fórmula A .

Es cierto que se suele estar más familiarizados con la notación de infijo así como también con una mayor riqueza de operadores lógicos. Pero estas notaciones no simplificadas y con redundancias obstaculizan la detección de regularidades y en consecuencia la confección de algoritmos.

Para evitarnos la incómoda tarea de las traducciones entre distintas notaciones así como las correspondientes traducciones de traducciones, se hace uso de unos algoritmos encargados de ese trabajo. Se ha confeccionado en PROLOG y como apéndice se muestra una serie de resultados. Así, se cuenta con un traductor de fórmulas con el que cualquier fórmula problema expresada en cualquier notación que utilice las conectivas estándar será aceptada como *input*. Es decir, la fórmula de la que se desea detectar si se trata o no de una tautología (contradicción o contingencia) se introduce en la notación de infijo usual y es traducida automáticamente a la notación simbiótica propuesta.

Para abreviar la búsqueda en el árbol correspondiente a la fórmula problema, se simplificará la fórmula siempre que sea posible atendiendo a la ley de doble negación. Es decir, siempre que aparezcan en el árbol cuatro ramas idénticas que se puedan superponer dos a dos, se podrá podar el árbol reduciendo estas cuatro ramas a una sola. La explicación es obvia considerando la definición de " \neg ". Es decir $(\neg A)$ corresponde a $(A_A_↓)$. Y por la doble negación

² El alcance o argumento del functor ubicado en la posición n será la anterior fórmula bien formada o, lo que es lo mismo, la menor hilera de posición inmediatamente anterior a n que en el vector asociado sume la unidad (de igual forma se detectará el otro argumento).

$(\neg \neg A)$ equivale a $A A \downarrow A A \downarrow \downarrow$

quedará reducida a A .

Igualmente se realizará transposición de nodos y así como podas de un árbol con la obtención de árboles equivalentes debido a las propiedades conmutativa y asociativa. Esto se verá más adelante.

El sencillo método de prueba que se reduce a simple superposición de ristas de símbolos detectada por *matching* es alcanzable mediante los comodines que se usan en cualquier sistema operativo (DOS, UNIX etc.) y que han sido trasladados a los lenguajes de programación e incluso a cualquier tratamiento de textos para efectuar búsquedas y sustituciones. El método de prueba, en consecuencia, será llevado a cabo con total sencillez en cualquier ordenador puesto que se reduce a efectuar comparaciones y se basa exclusivamente en la forma lógica de la fórmula problema obviando cualquier recurso a interpretaciones así como a reglas de inferencia. Sólo se considerarán aspectos espaciales.

Desde un punto de vista más formal la cuestión se reduce a lo siguiente.

Definición de fórmula bien formada^{Peirce} (fbf)

1-) Una letra enunciativa es una fbf.

2-) Una fbf seguida de una fbf seguida del símbolo “ \downarrow ” es fbf.

3-) Sólo es fbf lo estipulado en los puntos anteriores 1 y 2.

Así, p , por (1), es fbf, y q , también por (1), es fbf.

$pq\downarrow$, por (2) es fbf.

$pq\downarrow pq\downarrow\downarrow$ es una fbf como también lo son las fórmulas $pq\downarrow pq\downarrow\downarrow p\downarrow$ y $ppq\downarrow pq\downarrow\downarrow\downarrow$.

Obviamente esta definición construye las infinitas fórmulas bien formadas correspondientes a todo cálculo de enunciados.

Definición de árbol tautológico^{Peirce}:

Un árbol es tautológico si es la representación de una fbf y cumple las siguientes condiciones:

-1-) El árbol tiene dos ramas principales y estas son idénticas.³

-2-) Cada una de estas ramas se ramifica en dos, una de las cuales corresponde a una fbf y la otra rama se ramifica a su vez en dos conteniendo cada una de ellas a esa misma fbf.

Dicho de otro modo,

El punto (-1-) indica que el árbol es la representación de la estructura Peirce de Postfijo “ $XX\downarrow$ ”, siendo X una fbf.

El punto (-2-) indica que la fbf “ X ” tiene la estructura Peirce de Postfijo “ $PPP\downarrow\downarrow$ ” o bien “ $PP\downarrow P\downarrow$ ” siendo P una fbf. Es decir, una rama corresponde a una fbf y la otra a la negación de esa misma fbf.

Propiedad conmutativa: dos ramas de un árbol son conmutables si penden del mismo nodo.

Así, son ramas conmutables las que tienen la estructura $PP\downarrow$ y P en (-2-). De igual forma son conmutables P y S en $PSAA\downarrow\downarrow SAA\downarrow\downarrow\downarrow$ que es equivalente a $SPAA\downarrow\downarrow PAA\downarrow\downarrow\downarrow$

Definición de fórmula tautológica^{sheffer}:

Una fórmula es tautológica SII

³ En los gráficos posteriores se indica que una rama es idéntica a otra encerrándola en un círculo. De esta forma se simplifica la representación.

(-1-) Su representación arbórea corresponde a un árbol tautológico.

(-2-) Su representación arbórea corresponde a un árbol con dos ramas principales idénticas cada una de las cuales se ramifica en dos de modo que:

(-a-) una rama corresponde a una fbf

(-b-) la otra rama corresponde a una fórmula tautológica.

Esta definición recursiva genera, o en su caso reconoce, todas las fórmulas tautológicas del cálculo de enunciados.

Estas definiciones que pueden parecer algo caprichosas no corresponden más que a la representación del principio de *tercio excluso* en sus distintas presentaciones. Y estas son las representaciones arbóreas que corresponden a las fórmulas $(P \vee \neg P)$, $(P \vee \neg P \vee R)$, $(P \vee R \vee \neg P)$, $(P \vee S \vee \neg P \vee R)$, $(S \vee P \vee \neg P \vee R)$ y no hay más formas diferentes de tautología dada la conmutatividad de la disyunción.

Una fórmula es una contradicción^{Peirce} SII su representación corresponde al doble o a la mitad de una tautología^{Peirce}. Otra forma de definirlo es indicando que, tras ser simplificada la fórmula, sólo cumple el apartado (2) de la definición de árbol tautológico.

Mediante esa representación en forma normalizada de “Peirce_y_ulterior de Lukasiewicz de Postfijo” se tendrá una presentación arbórea mediante la cual se puede detectar si una fórmula es o no un teorema: El método “formal” de prueba se reduce a contemplar la estructura del árbol:

- Si el árbol consta de dos ramas principales, una de las cuales tiene una fórmula bien formada, sea A, y la otra se ramifica en dos sub-ramas cada una de las cuales contiene esa misma fórmula A, se trata de una contradicción.

- Si el árbol consta de dos ramas idénticas cada una de las cuales es como la mencionada en el párrafo anterior, entonces se trata de una tautología.

- En cualquier otro caso se trata de una contingencia.

. Si se parte de la representación de Sheffer en lugar de la de Peirce, se invertirán las interpretaciones correspondientes a contradicción y tautología por lo que si se pretende detectar una contradicción será más simple partir de la representación de Peirce y si lo que se pretende es detectar una tautología será más simple utilizar la de Sheffer.

Definición de fórmula bien formada^{Sheffer} (fbf)

1-) Una letra enunciativa es una fbf.

2-) Una fbf seguida de una fbf seguida del símbolo “|” es fbf.

3-) Sólo es fbf lo estipulado en los puntos anteriores 1 y 2.

Así, p, por (1), es fbf,

q, también por (1), es fbf.

pq|, por (2) es fbf.

pq|pq|| es una fbf como también lo es la fórmula pq|pq||p|.

Obviamente esta definición construye las infinitas fórmulas bien formadas correspondientes a todo cálculo de enunciados.

Definición de árbol tautológico^{Sheffer}:

Un árbol es tautológico si es la representación de una fbf y cumple la siguiente condición:

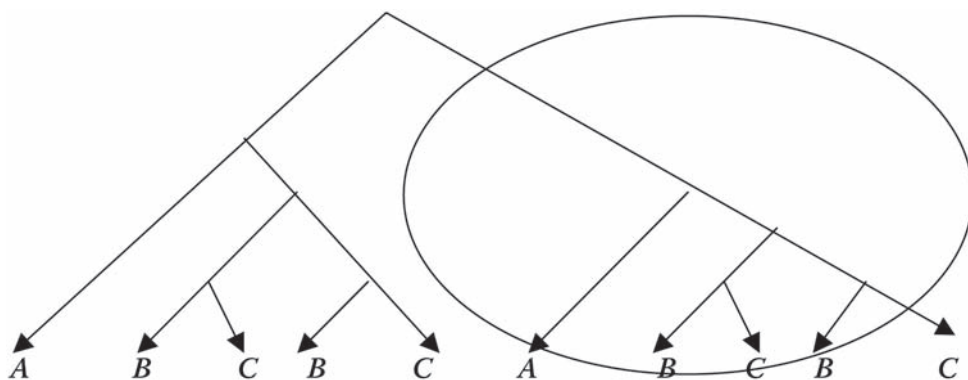
-1-) El árbol tiene dos ramas principales una de las cuales corresponde a una fbf, sea P, y la otra rama se ramifica a su vez en dos conteniendo cada una de ellas a esa misma fórmula P.

Dicho de otro modo, tiene la estructura Sheffer de Postfijo “PPP| |” o bien “PP|P|” siendo P una fbf. Es decir, una rama corresponde a una fbf y la otra a la negación de esa misma fbf.

Transposición de nodos y árboles equivalentes

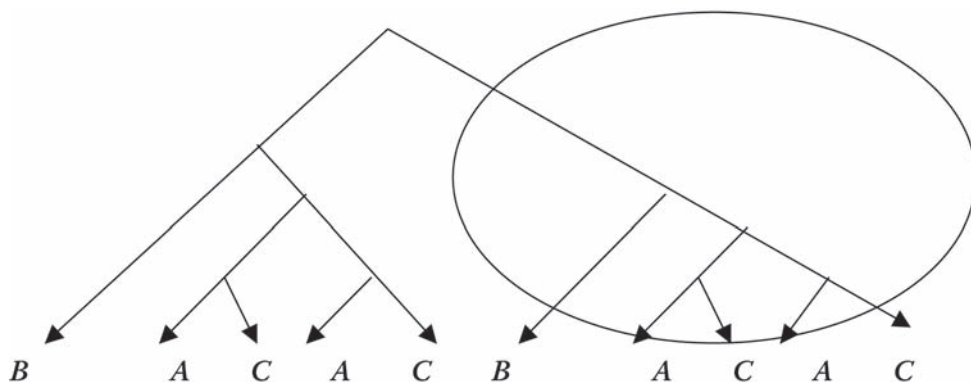
Un árbol es simétrico si se puede desglosar en dos ramas idénticas.

En un árbol simétrico con estructura general ABC|BCI| | ABC|BCI| | | se puede sustituir distintos contenidos de nodos obteniéndose formulas equivalentes. Así, son equivalentes BAC|ACI| | BAC|ACI| | | y también CBA|IBA| | CBA|IBA| | | a la estructura anterior



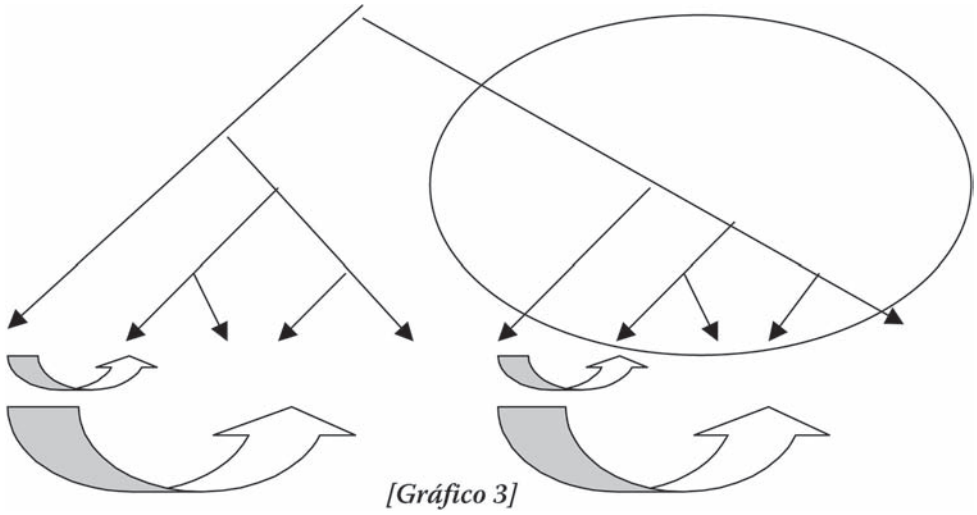
[Gráfico 1]

las dos ramas principales “A” de la figura superior pueden intercambiar el valor del nodo o fbf con las cuatro ramas secundarias ocupadas por el nodo “B” (o alternatively “C”) obteniéndose el árbol equivalente del gráfico 2.



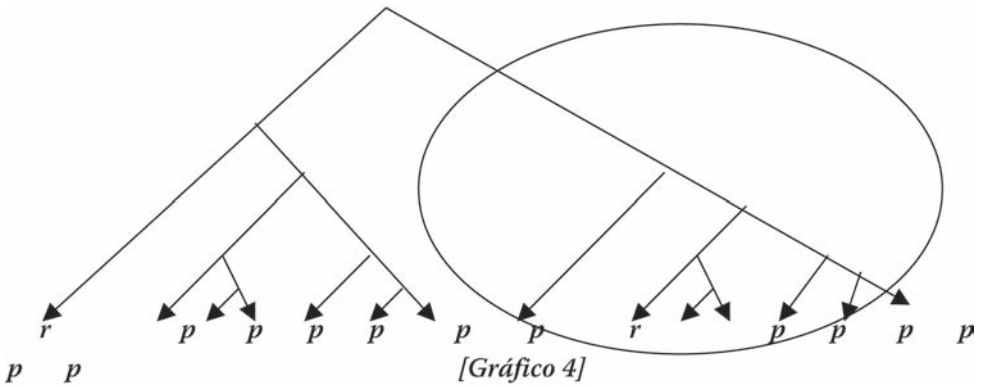
[Gráfico 2]

Es decir, puede hacerse el intercambio simultáneo de los nodos señalados por las flechas obteniéndose una fórmula equivalente, y ello por la asociatividad de la disyunción o permutabilidad de ramas de distinto nivel en el operador de Peirce. (Por la propiedad conmutativa, lo mismo podría haberse hecho con la primera y tercera fórmula, es decir, con las dos primitivas ocurrencias de A respecto a las cuatro ocurrencias de C del gráfico 1.)



Poda de un árbol y obtención de fórmula equivalente:

Un árbol simétrico en el que cada una de las subfórmulas principales contiene en una rama una fbf y en la otra la expresión de una tautología puede ser reducido a sólo la tautología. Así, el árbol



es equivalente a “ $p \text{ ppl} \mid p \text{ ppl} \mid \text{l}$ ”, es decir, a la fórmula del gráfico 5.

A continuación presento un conjunto de resultados con la representación propuesta. Corresponden a outputs de un programa en PROLOG que es una ampliación del que se menciona en la nota primera.

§ ?- shefferLukas('p > p').

ppp | |

§ ?- shefferLukas('p v ¬ p v r').

ppp | r | pp | r | | |

§ ?- shefferLukas('p v R v ¬ p').

pRpp | | Rpp | | | |

§ ?- shefferLukas('R v p v ¬ p')

Rppp | | ppp | | | |

§ ?- shefferLukas('S v R v p v ¬ p').

SRppp | | ppp | | | | Rppp | | ppp | | | | | |

Y basádonos en la notación alternativa de Peirce

§ ?- peirceLukas('p v ¬ p').

1 Izq [p,p,p,§,§]

2 Izq [p]

2 Der [p,p,§]

3 Izq [p]

3 Der [p]

1 Der [p,p,p,§,§]

2 Izq [p]

2 Der [p,p,§]

3 Izq [p]

3 Der [p]

ppp§§ppp§§§

ppp§§

ppp§§§

yes

§ ?- peirceLukas('p v ¬ p v r').

ppp§r§pp§r§§§ppp§r§pp§r§§§§

ppp§r§pp§r§§§

ppp§r§pp§r§§§§

yes

§ ?- peirceLukas('p v R v ¬ p').

- 1 Izq [p,R,p,p,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§]
- 2 Izq [p]
- 2 Der [R,p,p,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§]
- 3 Izq [R,p,p,§,§]
- 4 Izq [R]
- 4 Der [p,p,§]
- 5 Izq [p]
- 5 Der [p]
- 3 Der [R,p,p,§,§]
- 4 Izq [R]
- 4 Der [p,p,§]
- 5 Izq [p]
- 5 Der [p]
- 1 Der [p,R,p,p,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§]
- 2 Izq [p]
- 2 Der [R,p,p,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§]
- 3 Izq [R,p,p,§,§]
- 4 Izq [R]
- 4 Der [p,p,§]
- 5 Izq [p]
- 5 Der [p]
- 3 Der [R,p,p,§,§]
- 4 Izq [R]
- 4 Der [p,p,§]
- 5 Izq [p]
- 5 Der [p]

pRpp§§Rpp§§§§pRpp§§Rpp§§§§§

 pRpp§§Rpp§§§§
 pRpp§§Rpp§§§§§
 yes

(Fórmula que es equivalente a la anterior ya que, por conmutatividad, “Rpp§§” es “pp§R§”).

- § ?- peirceLukas(‘R ∨ p ∨ ¬ p’).
- 1 Izq [R,p,p,p,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§]
 - 2 Izq [R]
 - 2 Der [p,p,p,§,§,§,§,§,§,§,§,§,§]
 - 3 Izq [p,p,p,§,§]
 - 4 Izq [p]
 - 4 Der [p,p,§]
 - 5 Izq [p]

5 Der [p]
 3 Der [p,p,p,§,§]
 4 Izq [p]
 4 Der [p,p,§]
 5 Izq [p]
 5 Der [p]
 1 Der [R,p,p,p,§,§,p,p,p,§,§,§,§]
 2 Izq [R]
 2 Der [p,p,p,§,§,p,p,p,§,§,§]
 3 Izq [p,p,p,§,§]
 4 Izq [p]
 4 Der [p,p,§]
 5 Izq [p]
 5 Der [p]
 3 Der [p,p,p,§,§]
 4 Izq [p]
 4 Der [p,p,§]
 5 Izq [p]
 5 Der [p]

Rppp§§ppp§§§§Rppp§§ppp§§§§§§

Rppp§§ppp§§§§
 Rppp§§ppp§§§§§§

§ ?- peirceLukas('S v R v p v ¬ p').

SRppp§§ppp§§§§Rppp§§ppp§§§§§§§§SRppp§§ppp§§§§Rppp§§ppp§§§§§§§§

SRppp§§ppp§§§§Rppp§§ppp§§§§§§§§
 SRppp§§ppp§§§§Rppp§§ppp§§§§§§§§

yes

§ ?- peirceLukas('R v p v ¬ p v S').

Rppp§S§ppp§S§§§ppp§S§pp§S§§§§§§§Rppp§S§pp§S§§§ppp§S§pp§S§§§§§§§

Rppp§S§pp§S§§§ppp§S§pp§S§§§§§§§
 Rppp§S§pp§S§§§ppp§S§pp§S§§§§§§§

yes

§ ?- peirceLukas('R v p v S v ¬ p').

RpSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$pSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$\$\$\$RpSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$pSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$\$\$\$

RpSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$pSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$\$\$\$
RpSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$pSpp\$\$\$Spp\$\$\$\$\$\$\$

yes

APÉNDICE

/* El predicado PROLOG shefferLukas() ofrece como resultado la mitad de la hilera que ofrece el predicado peirceLukas(). Es más simple por no tener que presentar la segmentación del árbol. Su estructura es por lo tanto similar a

```
peirceLukas(Hilera):- hileralukasPeirce(Hilera, _LukasPeirce).
hileralukasPeirce(Hilera, LukasPeirce):- name(Hilera,ListaAscii),
    pasa_Lista_Ascii_A_Lista_Carac(ListaAscii, Infijo),
    polaca(Infijo,[],Pol), trad_peirce(Pol,1,LukasPeirce).
```

con la diferencia del cambio de operador.

VALORES DEL INDIVIDUO Y DE LA COMUNIDAD EN UNA CULTURA DEMOCRÁTICA. *UNA PROPUESTA COMUNITARISTA*

Juan Francisco Lisón Buendía

Universitat de València

Abstract: The aim of this contribution is the communitarian, hermeneutical and phenomenological analysis of any values of our democratic culture: human dignity, autonomy and privacy (individual values) and appurtenance (community's value). It begins introducing a explanation of what is the theory of values als alternative of teleological and dentological theories and proposand a integral theory of values.

Keywords: value, human dignity, autonomy, privacy, appurtenance.

1. TEORÍA DE LOS VALORES: UNA ALTERNATIVA ÉTICA

EL título de la ponencia suscita algunos interrogantes a los que se ha de responder de modo introductorio para comprender mejor el significado de los valores que se van a analizar: ¿por qué la referencia a valores del individuo y de la comunidad y no más bien a virtudes o a deberes del individuo y la comunidad? ¿Se justifica una ética de los valores frente a éticas teleológicas o deontológicas? En caso de justificarse, ¿qué son los valores, cómo los aprehendemos?

Las éticas de los valores surgen fundamentalmente como crítica al subjetivismo y al racionalismo de la ética formal kantiana. Max Scheler, el principal representante de aquellas, ve tal peligro de subjetivismo en la injustificada confianza en que todas las razones prácticas individuales compartirán el mismo contenido objetivo al aplicar el imperativo categórico; y niega, además, que el único acceso a la aprehensión de lo moral sea por vía racional; hay otra facultad, un sentimiento especial, que intuye los valores.¹

Pero Scheler y algunos seguidores cercanos (como pudo serlo N. Hartmann) asumirían del formalismo kantiano tanto su defensa del universalismo moral frente a las condicionadas éticas teleológicas como la protesta contra los abusos de la fundamentación metafísica de la ética.

¿Se siguen manteniendo hoy las tesis schelerianas sobre el valor? Hay orientaciones de pensamiento que simpatizan con ellas, particularmente las de base religiosa.² La idea de unos valores *a priori* fijos, intemporales y permanentes es, sin duda, atractiva

¹ Cfr. Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Revista de Occidente, 1941, especialmente 1ª Parte, Sección 1ª y cap. 1º de Sección 2ª.

² Advértase el conocimiento especializado que Juan Pablo II tuvo de la obra de Scheler.

para posturas dogmático-religiosas. Pero en el mundo de la filosofía no han faltado los críticos de tales tesis y se han defendido nuevas propuestas acerca de la naturaleza y aprehensión de los valores. Así ha sucedido, concretamente, con los representantes del Comunitarismo moral y político. Esta orientación filosófica prefiere, por lo general,³ referirse a valores antes que a fines o deberes.⁴ En este marco comunitarista, crítico con Scheler, se sitúa la idea de valor de mi ponencia.

Comienzo con una propuesta de definición hermenéutico-fenomenológica del valor moral para, después, justificar críticamente, en su marco histórico-narrativo, el sentido y la vigencia actual de algunos valores, entre los que distingo valores del individuo (dignidad, autonomía y privacidad) más orientados al reconocimiento de la identidad personal y a su autoperfeccionamiento y valores de la comunidad (pertenencia, responsabilidad, tolerancia, lealtad y emulación), reguladores del compromiso práctico que las personas tienen con las comunidades a las que pertenecen y que ejercen un influjo efectivo en las relaciones morales interpersonales.

2. UNA TEORÍA COMUNITARIA DE LOS VALORES

Con la provisionalidad que incorpora toda propuesta teórica, con la conciencia de que se trata de una propuesta integradora de matices provenientes de diversas teorías de los valores y definitivamente incluida en la corriente del Comunitarismo, considero defendible la siguiente idea de valor:

a) Son intuiciones emocionales, convertidas por la razón en ideales regulativos de la práctica social.

b) Inventadas y reinventadas (in-venio) por las comunidades de tradición y por las personas individuales que cooperativamente viven en dichas comunidades para ayuda mutua.

c) Encuentran su justificación en un consenso más o menos explícitamente dialógico y argumentado, que responde a necesidades y capacidades, tanto de las personas singulares como de las comunidades, persiguiendo la estabilidad y orden de éstas para el logro y mantenimiento de la felicidad de aquellas.

d) El sentido crítico de las personas y el dinamismo coherente de las comunidades inventan y reinventan las condiciones emocionales y cognitivas desde las que es posible la justificación crítica de esos valores, reconocidos históricamente como válidos. En el sentimiento hay cierta predisposición innata a valorar ciertas cosas y a rechazar otras. De ahí los límites de la comunidad y de la propia libertad individual en la determinación del sentimiento que intuye los valores.⁵

³ Una excepción es MacIntyre, cuyo aristotelismo queda plasmado en la obra que le ha dado merecida fama: *Tras la virtud*.

⁴ Alguno de estos autores ha presentado sus propias tesis sobre los valores; véase por ejemplo, Etzioni, A., "Los árbitros definitivos de los valores", En *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, Barcelona, Paidós, pp. 255-296.

⁵ Tal limitación, procedente de exigencias naturales, se pone de manifiesto en el *conatus* spinoziano, en *l'amour de soi* de Rousseau, en la insistencia del Pragmatismo en la importancia de los contextos para determinar el orden moral, en la idea de la realidad como condición de X. Zibiri, etc. En esta línea se han de entender asimismo los estudios de Antonio Damasio, particularmente su libro *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005.

e) No es una defensa del relativismo axiológico, según el cual la validez y justificación de los valores es algo subjetivo, cambiante, contingente, innecesario.

f) Se defiende el **relacionismo**, tesis según la cual los valores no son, por definición, intuiciones e ideales regulativos absolutos, fijos, idénticos, permanentes (aunque tales características puedan atribuirse excepcionalmente a algunos valores de mínimos morales), sino que pueden cambiar conforme a la situación histórica concreta y a la evolución de las necesidades y capacidades humanas que condicionan de modo esencial el horizonte de los valores. En cada situación histórica, el horizonte axiológico intuitiva y racionalmente fundado es el que objetivamente exijan las condiciones históricas reales; los valores, como sostenía Zubiri, no son independientes de la realidad. La realidad es condición. No puede tenerse por válido cualquier valor tenido por tal por el sujeto o por la comunidad cuando tal valor no se atiene a la condición de la realidad, cuando el sentir y la razón actúan sin tener como referentes las necesidades y capacidades humanas.

De una tal definición-mostración puede colegirse que los valores no son ideas ‘platonicas’, como sostienen teorías de raíz teológica. Tampoco se entienden como cualidades semiplatonicas, como parece que pueden caracterizarse los valores en Scheler, a quien Zubiri critica con gran sentido en este punto.⁶ Tampoco son reales, pues si lo fueran serían tan caducos e imperfectos como las cosas reales. ¿Llevaría razón Lotze cuando decía que los valores ‘valen’ pero no son? ¿Son ‘posibilidades apropiables’, como sostenía X. Zubiri? ¿Cuál sería, en definitiva el estatuto de los valores? Se abre un interrogante que no es momento de abordar.

3. VALORES DEL INDIVIDUO

Considero que, desde los anteriores supuestos, se justifican los valores regulativos de la acción humana en una cultura democrática como la nuestra.

Teniendo en cuenta que, como sostiene Amitai Etzioni,⁷ lo que define una buena sociedad, una sociedad democrática, son un justo equilibrio entre autonomía y orden, cabe distinguir dos grupos de valores: unos que denominamos *valores del individuo* por orientar a las personas en el desarrollo de su naturaleza humana y en el consiguiente respeto a las otras personas; y otros que denominamos *valores de la comunidad* por cuanto regulan las acciones de las personas con el fin de lograr y, una vez logrado, mantener el orden y la estabilidad en las comunidades de vida a que se pertenezca.

Como está claro que no podemos hacer un estudio exhaustivo de todos los que pueden considerarse valores del individuo o valores de la comunidad, de los primeros, haremos algunas consideraciones sobre la dignidad del hombre, la autonomía, la privacidad y el autoperfeccionamiento; de los segundos, de modo mucho más breve y esquemático, detallaremos el significado y algunos aspectos del valor del sentimiento de pertenencia y de algunos valores ligados y dependientes de tal sentimiento.

⁶ Cfr. Zubiri, X., “El problema del mal”, en *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1992, pp. 197-235

⁷ Etzioni, A., *La nueva regla de oro*.

3.1. *El valor de la dignidad del hombre*

El valor moral supremo de la ‘dignidad del hombre’ alcanzó su más notable y sistemática expresión en la obra kantiana. A partir de entonces es bastante común entre los filósofos morales acudir a este valor como criterio de justificación de las acciones morales. Pero la idea del supremo valor del individuo como reguladora de la práctica tiene un origen mucho más remoto, un origen religioso que, aún hoy, detectamos al apercibirnos del carácter sagrado con que se nos presenta.

Cierto que el Dios del Antiguo Testamento parece ser un Dios preocupado más por la nación de Israel y menos por el ser humano individual. Sin embargo hay en los profetas remotas y excepcionales proclamaciones en las que “aparece esbozado un nuevo concepto de relación directa Dios-individuo”. Así sucede, por ejemplo en Ezequiel, 18, 2-4; dice el profeta: “Yavé me dirigió la palabra y me dijo: ‘¿Por qué circula entre vosotros este proverbio en el país de Israel: Los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos arrastran la dentera? Vivo yo, dice el Señor Yavé, que no repetiréis más este proverbio en Israel. Pues todas las vidas son mías; la vida del padre lo mismo que la vida del hijo: Quien peque es el que morirá’”. Ya no es el pueblo y los individuos en tanto que pueblo los que son responsables ante El, sino que Dios mantiene una relación directa con cada persona singular y tal relación la dignifica.

Pero son el Nuevo Testamento y el cristianismo los efectivos introductores de este supremo valor moral.⁸ En los Evangelios se multiplican las proclamaciones de que los hombres somos hijos de Dios y de que Dios nos cuida como hijos suyos. En Mateo, 25, 40 se lee: “En verdad os digo que cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” y Pablo, en Carta a los Colosenses, 3,2, iguala a todos los hombres ante Dios con la venida de Cristo, “en el que no cabe distinción entre griego y judío, circuncisión o incircuncisión, bárbaro, escita, siervo, libre, sino que Cristo es todo en todos”.

La sacralidad e importancia del individuo decreció durante la Edad Media debido a la concepción organológica de la sociedad, de influjo romano. Un buen estudio sobre tal decaimiento nos lo ofrece Walter Ullmann en *The Individual and Society in the Middle Ages*. Afirma que los intereses que se habían de satisfacer eran los de la sociedad y que los del individuo podían sacrificarse fácilmente en aras del bien común. Importaba menos el individuo que el puesto por él ocupado. Por ello “no se buscaba la protección ‘del individuo, sino de la sociedad, del conjunto de los individuos’”.⁹ Citando a Ullman, dice Lukes: que “la concepción predominante era ‘el punto de vista colectivista: todos los cuerpos individuales pueden morir, y morirán, pero lo que no puede hacerlo es la idea de la ley, del orden justo, vínculo del cuerpo público y del ente corporativo’”.¹⁰

El individualismo lógico y ontológico de Ockham pudo influir en la renovación del valor supremo del individuo. Pero tal valoración sólo la proclamaron abiertamente los autores renacentistas. Y, a mi entender, fue sin duda caldo de cultivo propicio para que la Reforma consolidara tal valor. Lutero y Calvino insistían en que todos los

⁸ Han justificado esta afirmación Lindsay, A. D., “Individualism”, *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva Cork, 1930-33, vol. VII, pp. 647-680; Lukes, S., *El individualismo*, Barcelona Península, 1975 y Dumont, L., *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

⁹ Lukes, *Ibid.*, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*

hombres son por igual hijos de Dios y en que la salvación individual estaba regida por una relación personal y directa del hombre con Dios.

La importantísima aportación de Kant en la sistematización moral del valor de la dignidad humana estuvo, sin duda, ligada a su pietismo. Para Kant “el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como un fin en sí mismo, *no simplemente como un medio* utilizable según capricho de una u otra voluntad: en todos sus actos debe ser considerado *simultáneamente como un fin*, tanto si los dirige hacia sí mismo como a otros seres racionales”. De ahí una de las formulaciones del imperativo categórico: “*Obra de modo que nunca trates a la humanidad, ya sea tu propia persona o la de cualquier otro, como un simple medio, sino siempre y simultáneamente como un fin*”.

A partir de Kant, como hemos adelantado, con mayor o menor fuerza, los filósofos mantienen el valor de la dignidad humana como criterio clave de moralidad. Aunque hemos de reconocer que los radicalismos holistas, como pueden ser los nacionalismos extremos, los fascismos, los estalinismos, etc., minusvaloran e incluso desprecian ese valor. Aún más, ciertas formas de utilitarismo, pensando en el bien de la mayoría lo olvidan. Rawls, como es sabido, ha criticado este extremo. ¿Acaso este valor no tiene una justificación?

Considero que la pura filosofía no admite con facilidad una justificación metafísica, sea de orden tradicional sea trascendental. Como sostiene Lukes,¹¹ Kant fracasó en su pretensión de ofrecer, en sus escritos críticos, una prueba trascendental. Más encaminado iba, a mi entender, cuando en los escritos precríticos fundaba este valor en un sentir natural, innato universal, “un sentimiento presente en todos los corazones humanos, algo más que simple compasión y amabilidad”. En tal propuesta justificatoria Kant secundaba a Rousseau, para quien “el hombre es demasiado noble para ser un simple instrumento de los demás”.¹²

3.2. El valor de la autonomía

La autonomía está íntimamente relacionada y a veces es equivalente a la idea berliniana de libertad positiva. Como sostiene Lukes, la autonomía se basa en “el supuesto de que el individuo es dueño de sus pensamientos y actos, por lo cual éstos no vienen determinados por agentes o causas fuera de su control. En particular, un individuo es autónomo (en el plano social) en la medida en que, enfrentado a determinadas presiones y normas, las someta a una evaluación consciente y crítica, formándose intenciones y alcanzando decisiones prácticas, como resultado de su reflexión independientes y racional”.¹³

Como el resto de los valores a los que vamos a hacer referencia y, por tanto, con un significado muy ligado a la tradición que se remonta hasta los griegos (mito de Prometeo, Aristóteles, etc.), la autonomía es un valor que tiene su historia. Aunque fue la Ilustración la que subrayó más intensamente su importancia, hay otros testimonios históricos que muestran su reconocimiento, tanto desde el plano religioso como del estrictamente laico.

¹¹ Lukes, *Ibid.*, p. 66

¹² Rousseau, J. J., *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, V, lettre 2. Citado en Lukes, *Ibid.*, p. 65.

¹³ Lukes, *Ibid.*, p. 69

Una incipiente valoración religiosa de la autonomía nos la ofrece, Sto. Tomás. “Todos estamos obligados a examinar nuestros actos a la luz del conocimiento recibido de Dios”... “omnis enim homo debet secundum rationem agere”, dice el Santo en las *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 17^a, art. 4. Y a ningún concedor de la historia de las religiones le pasa desapercibido el papel jugado por el protestantismo en el reconocimiento del valor de la autonomía. Lutero afirma que “...todos y cada uno de nosotros somos sacerdotes, porque compartimos una fe, un evangelio, un sacramento; ¿por qué razón no vamos a tener derecho, todos nosotros, a probar, examinar y juzgar lo que es bueno o malo en la fe?”¹⁴ Y tal idea de autonomía se radicaliza con Calvino al insistir en la responsabilidad del individuo ante Dios y en su afirmación de que la conciencia humana “no es cosa de los hombres, sino tan sólo de Dios”.

Son muchos los precedentes laicos humanístico-filosóficos que han propuesto y aclarado el significado del valor de la autonomía (aunque cabría preguntarse hasta qué punto sus ideas de autonomía estuvieron conectadas con sus inquietudes religiosas). Por evidentes razones de tiempo sólo me referiré a Pico della Mirandola, a Spinoza y a Kant. Pico expresa su idea de autonomía en las palabras que atribuye a Dios en su *De hominis dignitate*:

“Por último, el Obrero Perfecto decidió otorgar a quien nada propio podía recibir una amalgama de lo que antes repartiera entre todo lo creado... y le habló del siguiente modo: ‘Adán, no te concedí morada fija, ni forma exclusivamente tuya, ni don únicamente tuyo, a fin de que poseas como propia la morada, la forma, los dones que prefieras... Según los dictados de tu libre criterio, en cuyas manos te deposito, nada te ata; fijarás por ti mismo los límites de tu naturaleza... No te hice celestial ni terrenal, mortal ni inmortal. Tú mismo te crearás y darás forma... De ti depende que te hundas hasta la ínfima naturaleza de los brutos. Pero también de ti depende que te eleves, desde la razón de la mente, hasta la excelsa naturaleza divina.’”¹⁵

Spinoza, por su parte distingue entre libertad y servidumbre. Y su noción de libertad incorpora sustantivamente el valor de la autonomía. La libertad spinoziana supone el activo ejercicio del poder mental; el hombre libre es un ser activo, independiente, pensante. La libertad-autonomía consiste en “la integración de todos los deseos y aversiones (del hombre) en una actitud coherente: el perfeccionamiento de sus poderes de comprensión y el disfrute de sus energías activas”.¹⁶

Es en la ética kantiana donde halla su más clara expresión la noción de autonomía. Uno de los muchos lugares en que aparece tal noción es en su tercer principio práctico de la voluntad o de ‘la idea de la voluntad de todo ser racional, en cuanto voluntad creadora de la ley universal’, según el cual “se rechazan aquellas máximas irreconciliables con la promulgación de la ley universal de la propia voluntad. En consecuencia, la voluntad no está meramente sujeta a la ley, sino que además *se da sí misma esa ley*; precisamente por ello está sujeta, por encima de todo, a la ley de la que puede considerarse autora”.

¹⁴ *Reformation Writings of Martin Luther*, introd. y notas de B. L. Woolf, Londres, 1952, Vol. I, p. 120; Cita sacada de Lukes, *Ibid.*, pp. 69 s.

¹⁵ Citado en Lukes, *Ibid.*, p. 70

¹⁶ Spinoza, “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos” y “Del poder del entendimiento o de la libertad humana”, en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1975, partes IV y V.

Desde un análisis crítico del valor de la autonomía como reguladora de la acción humana han de hacerse algunas puntualizaciones: una la hace el propio Lukes y es la más considerada entre los individualistas. Avisa este autor de las nefastas consecuencias posibles que pueden derivarse de esta noción de autonomía, puesto que “la libertad, en este sentido, puede convertirse, y lo ha hecho, en servidumbre cuando la referencia al ‘yo’ autónomo ha pasado del individuo efectivo, empírico, a su yo ‘real’, ‘superior’ o ‘racional’, y de ahí a la colectividad de la que es miembro: ‘el yo que debe liberarse ya no es el individuo sino el todo social’”.¹⁷

Otra puntualización, más enmarcada en una concepción comunitaria de la ética, pone de relieve la imposibilidad de que efectivamente se alcance el grado de independencia que ciertos teóricos conceden a la noción de autonomía. Ha de analizarse detenidamente hasta qué punto las opciones que se dicen autónomas son dependientes de los contextos culturales, del mundo de la vida, en que habita el hombre.¹⁸

Finalmente nos hemos de referir a las nefastas consecuencias para la ética que se derivan de una valoración radicalizada de la autonomía. Cuando el sujeto actúa pensando que él es señor y dueño de sus decisiones, cuando cree que su vida moral está exclusivamente regida por sus preferencias, cuando se piensa y siente como poseedor de una autonomía sin límites, se introduce en la praxis el subjetivismo, el emotivismo que anula el acuerdo moral, que destruye la moralidad. Así lo ha justificado ampliamente MacIntyre en *Tras la virtud* al hacer el diagnóstico de la cultura moral de nuestro tiempo.

3.3. *El valor de la privacidad o intimidad*

La privacidad se ha valorado históricamente de modo diverso. Hannah Arendt refiere que entre los griegos, por ejemplo, se valoraba negativamente. Quien llevaba una vida exclusivamente privada (v. gr. el esclavo) no era plenamente humano y, asimismo, dice Arendt que para los romanos lo privado consistía en un retiro temporal de los asuntos de la ‘res publica’.¹⁹

Comenzó a valorarse de modo positivo en la cultura helenista; valoración positiva que, con matices, continuó en el cristianismo a través de filosofías interioristas como la de S. Agustín (*noli foras ire, in interiore hominis habitat veritas*) o de la mística cristiana (Santa Teresa de Jesús o S. Juan de la Cruz) o en la apuntada relación directa del hombre con Dios de la Reforma Protestante.

En su acepción moderna, la privacidad es un valor definido y puesto en alza por el liberalismo, aunque también se ha de subrayar que entre los liberales hay al menos dos formas de entender y valorar el sentido de la privacidad. Los clásicos se inclinan por darle un sentido negativo: la privacidad se refiere a la necesaria preservación de aquellas zonas de la vida personal en las que no pueden entrometerse ni las otras personas ni el mismo Estado. Así la entiende Benjamín Constant y lo expresa a través de su clásica distinción entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Aquellos, dice, “para proteger su importancia política y su participación en la

¹⁷ Lukes, *Ibid.*, pp. 72 s.

¹⁸ Las obras de Sandel, MacIntyre, Walzer, Ch. Taylor, Etzioni, etc., exponen el influjo de las comunidades en la determinación del juicio moral.

¹⁹ Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993

administración del Estado, no dudaron en renunciar a su independencia privada”. Los modernos, como respuesta lógica a la exclusión del poder que ha sufrido la mayoría, sólo se interesan superficialmente de lo público y valoran grandemente la intimidad, la privacidad. Por eso creen que “lo que no entorpece el orden; lo que pertenece solamente a la naturaleza interna del hombre, como la opinión; lo que, en la expresión de la opinión, no perjudica a otros...; lo que, con respecto a la industria, permite el libre ejercicio de la competencia, es individual y no puede, legítimamente, ser sometido al poder de la sociedad”.²⁰

John Stuart Mill ofrece un significado similar en sus canónicas tesis sobre la libertad y la privacidad. Existe, afirma Mill, “una esfera de acción donde la sociedad, en cuanto ente distinto del individuo, sólo puede tener –suponiendo que lo tenga– un interés indirecto: se trata de aquella faceta que nos afecta exclusivamente, o que si llegara a afectar a los demás, sólo lo haría por su libre voluntad e inequívoco consentimiento y participación”. Entre las facultades que comprende esta esfera de la libertad y que dicen relación más o menos próxima con el valor concedido a la privacidad están:

1º. “...La absoluta libertad de opinión y de criterio, en todos los temas, prácticos o especulativos, científicos, morales o teológicos.”

2º. “La libertad de preferencias e intereses; de proyectar nuestra vida según el propio carácter; de hacer como gustemos, con ciertas condiciones: sin impedimento de nuestros congéneres, siempre que lo que hagamos no les cause perjuicio, aunque consideren nuestra conducta absurda, perversa o errónea.”

“La única libertad digna de tal nombre –añade– es la de buscar el propio bien según mejor nos convenga, siempre que no despojemos a los demás de la suya, o impidamos sus esfuerzos por lograrla.”²¹

La noción de libertad negativa de Isaiah Berlin mantiene una concepción similar de privacidad. Lo privado, dice, “es algo sagrado por derecho propio”. Y será tal privacidad, conectada a una concepción individualista del hombre, la que dará soporte a “las libertades cívicas y los derechos; (a) toda protesta contra la explotación y la humillación, contra la usurpación de la autoridad pública, o la hipnosis de la costumbre o de la propaganda”.²²

Podemos concluir que la noción moderna de privacidad, aunque generalmente propuesta desde valoraciones positivas de los derechos individuales, de las libertades cívicas, etc., es eminentemente negativa; hace referencia a aquellas zonas de la vida personal en las que no pueden entrometerse ni las demás personas ni el propio estado.

En la época contemporánea, sobre todo a partir de mediados del siglo pasado, el valor de la privacidad halla su fundamento y significado en la valoración positiva de la autonomía. No se trata –como antes– de que la persona desee ocultar al público los datos personales que considera íntimos y que exija protección del gobierno para que tales datos no salgan a la luz; se trata de que la persona, por ser *autónoma*, puede decidir sobre su propia vida, sin que por razones de bien común quede justificada la publicidad de sus datos personales.²³

²⁰ Constant, B., *Mélanges de littérature et de politique*, en *Oeuvres*, Paris, 1957, p. 801.

²¹ Cfr. Mill, J. S., *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial, pp. 9-11

²² Cfr. Berlin, I., “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro Ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988

²³ He presentado un estudio más detallado de la evolución del valor de la privacidad en el Congreso de “Filosofía, Ciencia y tecnología”, celebrado en S. Sebastián y ha sido editado en CD.

Michael Sandel resume así el cambio en la noción de privacidad: “Mientras el derecho contemporáneo de la privacidad es el derecho a comprometerse con una conducta sin restricción gubernamental, la versión tradicional es el derecho a ocultar ciertos hechos personales de la vista pública. La nueva privacidad protege una independencia de la persona al tomar ciertas decisiones importantes, mientras que la antigua privacidad protege un interés de la persona en evitar la divulgación de asuntos personales.”²⁴

Cabe decir, pues, que un análisis crítico de la historia del valor de la privacidad nos permitiría concluir que el derecho a ella, ligado al de la libertad, ha ido encontrando cada vez menos límites o sus límites han aparecido más difusamente desde los comienzos de la modernidad. El ámbito de lo íntimo, de lo privado, ha ido ganando cada vez más terreno, con el apoyo social y la garantía gubernamental. Más aún, últimamente hasta parece que desaparecen esos límites, aunque, como suele ocurrir con los problemas morales, no ha desaparecido la tensión entre la defensa de la privacidad individual y los derechos de ‘los otros’.

En la actualidad es, quizás, el comunitarismo la corriente de Filosofía Moral y Política que ha dedicado mayor atención al análisis de la necesidad de poner límites a nuestra privacidad, sin olvidar en ningún momento que se trata de un valor regulador de la conducta moral y política. Amitai Etzioni, uno de los pocos autores que se ha presentado como comunitarista y que posee una extensa formación humanística, ha dedicado un ilustrado y voluminoso libro al estudio de la misma: *The Limits of Privacy*.²⁵ Propone cuatro criterios que han de determinar los límites de la privacidad. Tienen un carácter secuencial, de modo que sólo las políticas y acciones sociales que satisfacen el primer criterio necesitan analizarse a la luz del segundo, del tercero, etc. Los criterios son los siguientes:

Primero: “Una sociedad bien equilibrada llevará a cabo una limitación de la privacidad si se enfrenta a una bien documentada y macroscópica amenaza al bien común, no a un daño meramente hipotético.”

Segundo: Una sociedad debe actuar con sumo cuidado (carefully) “para contrarrestar un tangible y macroscópico peligro sin recurrir primero a medidas que podrían restringir la privacidad”.

Tercero: “Siempre que deban introducirse medidas que limiten la privacidad, una sociedad comunitaria las hace lo menos intrusivamente posible.”

Cuarto: Las medidas limitadoras de la privacidad que tienen en cuenta los efectos indeseables de las mismas se han de preferir a las que ignoran esos efectos.²⁶

4. VALORES DE LA COMUNIDAD: EL VALOR DE LA PERTENENCIA A LA COMUNIDAD

Una de las características esenciales que definen al Comunitarismo es la importancia concedida al valor social, moral y político de la pertenencia a la comunidad.²⁷ En virtud de dicha pertenencia, los miembros de una comunidad se distribuyen entre sí los bienes propios y definitorios de dicha comunidad y excluyen de dicha distribu-

²⁴ Sandel, M., *Debating Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, p. 93. La cursiva en mía.

²⁵ Etzioni, *The Limits of Privacy*, New York, Basic Books, 1999.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 12-14 y, particularmente, 183-189.

²⁷ Así lo ponen de manifiesto los pensadores considerados comunitaristas en sus obras.

ción a quienes no gozan de tal pertenencia.²⁸ Aunque se ha de señalar que hay diversos grados de pertenencia y no-pertenencia. Y en consecuencia puede variar el derecho a percibir los bienes de la comunidad.

Teóricamente al menos, los poseedores de tal sentimiento no sólo valoran y respetan el compromiso que tienen con sus comunidades, sino que también las tienen en alta consideración y estima.

Pero aunque la pertenencia a la comunidad es un valor universal, pues nadie es persona sin pertenecer a alguna, el derecho a pertenecer a una determinada comunidad concreta depende de que se posean ciertas condiciones. ¿Cuáles son esas condiciones?; ¿Cuáles son los criterios que deciden el derecho a la pertenencia? Dependiendo de la naturaleza de la comunidad, los criterios son distintos. Cuando se trata de comunidades políticas, por ejemplo, los criterios, como señala Walzer, son políticos, económicos y derivados de la propia autocomprensión del país. Si se trata de comunidades religiosas, el criterio fundamental será la fe en una determinada religión, etc.

Hay, por lo demás, un criterio, común a todos los modos de pertenencia, que, aunque no siempre se cumple, es requisito imprescindible para que el miembro de una comunidad ‘pertenzca’ plenamente a ella: la voluntariedad. El momento hegeliano de la ‘eticidad’, superador de los momentos del derecho y la moralidad, sirve de gran ayuda para esclarecer el significado de la voluntariedad.

Así pues, en el marco de la cultura en que vivimos, cabe preguntarse por las prácticas y valores que voluntariamente asumimos y por los que optamos al sentirnos pertenecientes a nuestra comunidad democrática. Sin pretender, lógicamente, hacer una propuesta completa, de modo breve y sin apoyo hermenéutico histórico, expresaré el significado de algunos valores de nuestras comunidades democráticas; valores morales y políticos que hallan en el valor del sentimiento de pertenencia su fundamento y la garantía de su implantación efectiva. Trataré de los valores de responsabilidad, lealtad-compromiso, tolerancia y emulación.

Responsabilidad positiva y negativa: Cuando, voluntariamente, la persona se siente miembro de su comunidad o comunidades, ser responsable significa no sólo no hacer aquello que pueda perjudicar a los otros (como parece apuntar algún libro reciente)²⁹ o subsanar los daños y males del pasado, como subrayan, casi con exclusividad, algunos autores al describir la moderna virtud de la responsabilidad. Significa también conducirse de modo que nuestros actos busquen una mejora positiva de la vida de la comunidad y de sus miembros. Porque la comunidad es una institución que se percibe como valiosa y se la estima como tal. Lo que no significa que se menosprecie o no se valoren las otras comunidades y se obstaculice el camino de la tolerancia.

La tolerancia: tolerancia activa y pasiva: Es un valor fundamental para lograr el equilibrio entre orden y autonomía en sociedades democráticas y plurales, en las que es alta la posibilidad de conflictos. La paz va ligada a la tolerancia, que en grado menor, significa el no rechazo de lo diferente; y en mayor grado significa la valoración positiva de lo diverso, como se ha señalado, el reconocimiento del posible valor del otro³⁰ y de

²⁸ Para un detallado y fundado estudio del valor de pertenencia como reflejo de la igualdad compleja que defiende, véase Walzer, M., “La pertenencia”, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*, México, FCE, 1993, pp. 44-74.

²⁹ Cfr. Cruz, M., *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005

³⁰ Para una profunda reflexión acerca de la relación con ‘el otro’ como opuesto y no como contradictorio, cfr. Ratzinger, J. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, pássim; especialmente en las páginas 42 ss. Cfr. también la obra de Levinas.

lo otro, el sentimiento de mutua estima entre culturas diversas dentro de una comunidad o entre comunidades distintas.³¹

La lealtad y el compromiso: El sentimiento compartido de pertenencia y el compromiso con la comunidad, mínimos indispensables para una justificada y justificable vida moral y política, generan entre todos sus miembros una urdimbre de relaciones de confianza que constituyen un componente básico de todo sistema democrático. El verdadero demócrata es un hombre confiado en la lealtad y el compromiso comunitario de los miembros de su comunidad.

La emulación, alternativa al valor de la competitividad: La valoración de la comunidad democrática como marco de una vida moral y política racional y razonable se compadece mal con una orientación de la praxis que, a mi entender, promueve el actual neoliberalismo de raíz individualista: se trata de la competitividad como forma de vida laboral y social. Creo que el competidor no se siente miembro del grupo ni responsable del mismo. Buscando su exclusivo interés actúa para lograr sus personales objetivos “a pesar” de los otros, a quienes considera, cuanto menos, como oponentes, si no como enemigos.

Poner en tela de juicio el valor de virtud de la competitividad no es una invitación a abandonar el esfuerzo por el logro de una vida mejor para todos; es entender y valorar nuestro esfuerzo como una contribución a la mejora de la vida de todos más que como un requisito para conseguir intereses egoístas. Es co-laborar activamente. Ya se oyen voces, a las que me sumo, que proclaman la conveniencia de sustituir en nuestro lenguaje moral el término competitividad por el de virtud de la ‘emulación’.

³¹ R. Epstein subraya la relevancia de la aceptación voluntaria de la pertenencia para la tolerancia. En “Toleration: The Lost Virtud”, *The Responsive Community*, Spring/Summer, 2004, pp. 41-51, sostiene que las comunidades que hacen posible la tolerancia no son las comunidades involuntarias radicalizadas, sino las que surgen de uniones voluntarias.

ARTICULACIÓN DE MORAL Y POLÍTICA EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

Pedro Jesús Pérez Zafrilla

Becario de Investigación. Ministerio de Educación y Ciencia
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Facultad de Filosofía y CC. EE. Universidad de Valencia

Abstract: The relation between the morals and politics is essential in the Political Philosophy. Along centuries, this relation has been characterized by the harmony of the politics inside of a metaphysic order. So, the politics was subordinated to the morals. However, in the Modernity there is a plurality of religions, from the Protestant Reform and the religion wars. Now the State can't obey one religion. The States aim is not to realize a religious aim, but to secure the life of the citizens. The question is if this implies that the politics loses all relation with the morals.

In this text I expose different answers that have been offered in the Political Philosophy to this problem along the Modernity: since the States reason theory of the century XVII, to the Civic Ethics.

Keywords: morals, politics, pluralism, tolerance, State's reason, minimum ethics.

LA relación entre moral y política es una cuestión clave dentro de la filosofía política, que ha recibido múltiples respuestas tanto en el ámbito de la filosofía como también por parte de las tradiciones religiosas.

Durante siglos, esa relación ha estado caracterizada por la continuidad o armonía de la política dentro del sistema moral de la comunidad, o si se quiere, de subordinación de la política a la moral. Dentro de las comunidades antiguas era compartido un sistema moral concreto, generalmente emanado de una tradición religiosa, que proporcionaba a sus miembros unas creencias (antropológicas y escatológicas), folklore, tradiciones, cultura... que constituían el modo de organización de esa sociedad y la concepción que tenía de sí misma y del lugar que ocupaba en el mundo.

En esta situación, la religión guardaba una especial relación con la política, ya que proporcionaba una legitimación ideológica al poder estatuido. A cambio, la política permitía un estatus privilegiado a la casta sacerdotal, encargada de la transmisión del culto y los dogmas. Todas las acciones que realizaba el gobernante se valoraban moralmente de acuerdo con la concepción moral compartida por todos, a la que en teoría debía ajustarse esa acción política. Evidentemente, se podían dar casos en los que el monarca transgrediese esos preceptos morales en su acción de gobierno, bien para aumentar su propio poder, o para defender su país de un enemigo poderoso. Pero entonces dicha acción era sometida al juicio comunitario, que podría condenarla, o justificarla en virtud de una razón de Estado (si se nos permite utilizar la terminología moderna). Pero en todo caso, la relación entre ética y política era estrecha: hay una concepción del bien compartida por todos los ciudadanos y que impera también para la acción política.

Ahora bien, la continuidad entre moral y política no se produce únicamente dentro de las comunidades organizadas bajo una concepción religiosa. Grecia era una región particular de la antigüedad donde la religión carecía del papel legitimador de la vida moral, debido a la inexistencia de una casta sacerdotal y una doctrina teológica que transmitir.¹ Los sacerdotes se limitaban a la realización de los rituales y el mantenimiento de los templos, pero no jugaban un papel especial en la vida griega. Era ésta una sociedad con un carácter genuinamente escéptico, lo que permitió la aparición primero de la sofística (que jugó un gran papel en la relativización de la religión en la sociedad), y después de la filosofía. A pesar de ello, en esta sociedad también se entendía que entre moral y política existía una relación de continuidad, tesis mantenida fundamentalmente por los filósofos. Citaremos el caso de Aristóteles. Éste, en las primeras páginas de la *Ética a Nicómaco* reconoce la ligazón existente entre la ética como saber de la moral individual y la política como saber del gobierno de la *polis*. Así lo expresa:

“Y por supuesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre.”²

Al decir que la política constituirá el bien del hombre se está afirmando la unión entre ética y política. De hecho, como dirá en la *Política*, el hombre sólo alcanza su desarrollo adecuado dentro de la sociedad, por lo que el destino del hombre está necesariamente ligado al de la comunidad.³ Esta unión de ética y política quedará reafirmada líneas más abajo de las palabras que hemos recogido, cuando define su investigación en esa obra como “una cierta disciplina política”, siendo una obra dedicada a la ética. Por ello se hace patente la unión de ética y política también en la filosofía griega de la época.

También en la tradición bíblica es notoria la unión entre ética y política. Aquí, si cabe, de una forma más evidente, al estar gobernado Israel por un régimen teocrático. Por eso las trasgresiones por parte de los políticos del orden moral son castigadas con especial dureza. Por ejemplo, en el primer libro de los Reyes, encontramos el caso de Jeroboam, definido como el “primer estadista político”. Encontramos ejemplificado en él un claro caso de trasgresión de la moral con fines políticos. El caso es el siguiente: Dios concedió al rey Jeroboam el poder sobre las tribus del norte (cuando las tribus estaban divididas en dos reinos, el del sur y el del norte) porque los descendientes de David practicaban la idolatría. Pero le advierte de que le entrega el poder con una condición, que no caiga en los mismos errores que las tribus del sur. Jeroboam subió al trono, pero como su gente iba al templo de Jerusalén a orar, temía que se quedasen allí, de modo que pudiera ser invadido por las tribus del sur y él perdiera el poder. Por eso dio nuevos ídolos a su pueblo para que así ya no fuesen al sur a rezar, contravieniendo así la promesa hecha a Dios. Ante esta circunstancia él y todo su linaje serán maldecidos por Dios. Estas son las palabras con las que Jeroboam urdió sus planes:

¹ Los relatos míticos más importantes eran los poemas de Homero y de Hesíodo, que de ninguna manera pretendían transmitir una doctrina teológica firme. Estos relatos no eran comparables a los de otras culturas de la época como la *Torá* hebrea o el *Enuma elish* babilónico, que sí gozaban de un estatus teológico sobre el que asentaba la sociedad el modo que tenía de comprenderse.

² Aristóteles (1998) 1094b 5.

³ Aristóteles (2000) 1253^a 14-15.

““Ahora puede el reino volver a la casa de David. Si este pueblo sube a ofrecer sacrificios en el templo del Señor, en Jerusalén, el corazón de esta gente se volverá a su señor, a Roboam, rey de Judá, y me matarán a mí, para tornar a Roboán, rey de Judá” Y, después de aconsejarse, hizo dos becerros de oro y dijo al pueblo: “¡Basta ya de subir a Jerusalén! Aquí tienes a tu dios, oh Israel, el que te sacó de Egipto.” Y puso el uno en Betel y el otro lo instaló en Dan. Esta acción fue constitutivo de pecado, pues el pueblo iba hasta Dan para adorarlo.”⁴

Estas palabras muestran cómo la relación entre ética y política es de clara continuidad, y que la trasgresión de los preceptos morales que imperan en la sociedad recibe una firme condena. Por otro lado, estos ejemplos son una muestra de que las reflexiones sobre la relación entre moralidad y política han sido comunes a lo largo de la historia.

No obstante, la reflexión sobre la relación entre ética y política en los casos señalados no puede equipararse con la que se da a partir de la época moderna. Antes, esa relación no contaba con ningún problema: la sociedad estaba sujeta a un mismo orden moral desde el que se podía juzgar la acción política. La unidad estaba presupuesta antes de la valoración. En cambio, como afirma Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, con la modernidad esa unidad de moral y política se resquebraja. El reino de la cultura (el ámbito político y económico) y el mundo de la fe (la moralidad) se escinden.⁵

Frente a la época antigua, la Modernidad tiene una principal característica: la ruptura de la unidad religiosa (moral) de Europa en torno al Papado. La Reforma protestante, iniciada por Lutero en tierras alemanas, y continuada por Enrique VIII en Inglaterra y Calvino en Suiza, puso en cuestión la autoridad moral de la Iglesia en Europa. Eran muchos los desmanes que llevaba a cabo la Iglesia, desde el amancebamiento de los clérigos hasta la venta de indulgencias para sufragar la construcción de la basílica de san Pedro. Fueron muchos también los cristianos, como Erasmo o Lutero, que condenaron tales prácticas, que alejaban a la Iglesia del espíritu evangélico. Esta crisis fue radicalizándose hasta la ruptura total con los críticos, de forma que aparecieron nuevas Iglesias cristianas que se enfrentaron con la Católica.

La ruptura de la unidad moral y la formación de nuevas confesiones religiosas provocaron serios problemas sociales y políticos, que degeneraron en las cruentas guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Estas guerras tuvieron una causa clara: de repente había surgido el pluralismo moral en un mundo acostumbrado al monismo y Europa no sabía cómo enfrentarse a esta nueva situación.⁶ Estas guerras suponían el enfrentamiento directo entre las distintas confesiones en busca del aniquilamiento recíproco. Así, luchaban católicos contra protestantes, pero también los protestantes entre sí (no olvidemos que luteranos y calvinistas se odiaban). Las guerras religiosas tuvieron unas consecuencias horribles: la población europea se redujo a un tercio de la que existía antes de la Reforma y el odio se enquistó entre los miembros de las distintas comunidades. Está claro que esta no podía ser la solución definitiva.

⁴ I Re 12:25-30.

⁵ Hegel, G. W. F. (2000) p. 261.

⁶ Pero en realidad ese pluralismo se daba a un doble nivel: al producido dentro de Europa por la Reforma se unía el provocado por el descubrimiento de América décadas atrás. De repente, Europa se enfrentaba a unas nuevas culturas descubiertas que no encajaban de ninguna manera en los esquemas judeocristianos ni grecorromanos. En ningún texto de la antigüedad se daba razón de ellas.

Ahora bien, ¿cómo debía reaccionar la política ante el hecho del pluralismo? En esa época encontramos dos soluciones distintas desde las que abordar el problema.

Una primera solución es la que se eligió en España: combatir el pluralismo en pos de mantener la unidad de la fe católica dentro del Estado. Esta postura de intransigencia con el pluralismo, que vamos a analizar a continuación, tenía una razón histórica: en España no se dieron guerras de religión. Estas guerras se dieron en los Países Bajos, Francia, Suiza y Alemania, donde surgieron los principales focos de protestantismo. En nuestro país la doctrina protestante sólo se difundió en pequeñas comunidades en las principales ciudades, que pronto fueron erradicadas por la Inquisición.⁷ No tenía sentido aceptar el pluralismo cuando los primeros enemigos del imperio de los Austrias eran los príncipes alemanes, que se adhirieron pronto a la doctrina protestante para justificar con motivos religiosos su pretensión de independencia de España. Permitir el protestantismo en España era dejar que el enemigo entrara en casa. De ahí que se tomaran incluso medidas para prohibir a los españoles salir al extranjero a estudiar, para que no se contaminaran de las ideas protestantes.

Dadas estas circunstancias no es de extrañar que los teóricos españoles de la razón de Estado condenaran el hecho del pluralismo moral. Entre ellos, el caso paradigmático lo ocupa el Padre Rivadeneira. Éste era un furibundo detractor del pluralismo. En 1595 publicó *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y otros políticos de este tiempo enseñan*. En esta obra expone una forma de regir el Estado sin desviarse de la doctrina católica, frente a las tesis de Maquiavelo, que apuesta por una separación entre moral y política de tal modo que el monarca sólo debe aparentar moralidad pero no serlo de verdad, para no perder en sus empresas. Para Maquiavelo la religión debía ser un instrumento al servicio de la política, de tal modo que ambas quedarían escindidas; lo fundamental es la acción política para conseguir la conservación del Estado y la moral (y la religión) era un medio para conseguirlo. Ahora bien, esto no significa gobernar de espaldas a la religión, sino sólo no tomarla como base de gobierno. Así por ejemplo, Maquiavelo no mantenía que el príncipe debiera rechazar toda religión. Al contrario, como dirá en el libro I de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, la religión era un instrumento muy útil para cohesionar una comunidad y propiciar la obediencia a un líder.⁸ Por eso lo que cuenta es la simulación: el príncipe debe parecer religioso, porque eso le atraerá a las masas, pero no serlo, porque, como dirá en *El príncipe*, en un mundo de malos, los buenos siempre salen perdiendo.

En cambio, el Padre Rivadeneira, apuesta por una unión intrínseca entre moral y política, y esa unión pasa por la subordinación de la política a la moral católica, sin que esto conlleve sacrificar el éxito político. Todo lo contrario: sólo el cumplir fielmente la doctrina cristiana garantiza el éxito en la política, pues es Dios quien da y quita los reinos. Por eso el comportamiento del príncipe debe ser sincero. No debe aparentar ser virtuoso pero no serlo, sino ser verdaderamente virtuoso, si no quiere recibir el castigo divino. De ahí que distinga entre dos razones de Estado: una, propia de “los políticos (ateístas)”, que utiliza la religión al servicio de la política, así como también toda clase de medios inmorales, y otra, la “recta razón de Estado”, que consiste en gobernar el Estado según las leyes de Dios, pues sólo así tendrán garantiza-

⁷ Lugar especial ocuparon los moriscos, que también acabarían siendo expulsados en 1609 en pos de conseguir la unidad de la moral en el país.

⁸ Maquiavelo, N. (2003) pp. 67-71.

do el éxito, como hemos dicho. Como los monarcas reciben el poder de Dios, deben serle fieles por medio de la Iglesia, a la que deben respeto y protección. También los príncipes son ministros de Dios.

Pues bien, en esta obra, el P. Rivadeneira dedica varios capítulos a la crítica del pluralismo religioso, el cual debe ser perseguido y erradicado por el monarca. Así dice, por ejemplo, en el capítulo XVII, “Que el príncipe católico debe cuidarse de la religión que profesan sus súbditos”:

“... no debe el príncipe cristiano permitir herejes y hombres de varias y contrarias sectas en sus estados, si quiere cumplir bien con el oficio y obligación del cristiano príncipe.”⁹

Y en el capítulo XXIII titulado “Que es imposible que hagan buena liga herejes con católicos en una república” se muestra si cabe más contundente:

“Nuestra santa religión es como una reina hermosísima y de grande majestad, venida del cielo, que no admite fealdad, ni diversidad de opiniones, ni cosa que no sea celestial y divina... así es imposible que en el mundo espiritual de la Iglesia haya más de una fe y de una religión, por lo cual ella está abrazada con Cristo.”¹⁰

Estas son algunas muestras de la condena al pluralismo que podemos encontrar en la obra del P. Rivadeneira, y constituyen un claro reflejo de la mentalidad de la sociedad española de la época. Como dijimos, España se enrocó ante el pluralismo y pretendió mantener la unidad religiosa junto al Papado, con la que legitimar su papel en el mundo. De este modo se mantenía la unión entre moral y política, subordinando la acción política a la doctrina católica. No obstante, esta forma de hacer política suponía dar la espalda a la realidad histórica, en la que se afianzaba el hecho del pluralismo. Por ello no debe extrañarnos el continuo declinar del imperio español en esa época.

Frente a esta postura, encontramos la que mantiene la escisión entre ética y política. La opción española consistía en mantener la unión entre ética y política, pero esto suponía aplastar todo intento de pluralismo dentro de la nación. En cambio, en el centro de Europa, los estragos producidos por las guerras de religión, hicieron inevitable el reconocimiento del pluralismo moral, y esto pasó por la escisión entre moral y política. Es decir: en España la política tenía un referente moral claro, en cambio en la Europa central, esa solución era difícil. La convivencia de distintas doctrinas era un hecho irrenunciable si se quería alcanzar la paz.

Pero aquí surge un problema, ¿qué referente permitirá valorar moralmente la acción política? O dicho con otras palabras ¿qué límites morales puede marcarse la política? Está claro que la solución no pasa por decir que cada comunidad otorgará el suyo propio. Esto conduciría a que un gobernante católico se vería legitimado a mandar su ejército a masacrar a sus habitantes protestantes y viceversa, porque ambas concepciones se odiaban. Esto era justamente lo que provocó las guerras de religión, el pretender fundar la política en una concepción religiosa determinada frente a las otras. Pero tal solución se ha visto equivocada. La política no puede verse encorsetada por una doctrina concreta, porque en esa comunidad se encuentran otras doctrinas irreconciliables con ésta que no permitirían esa situación, prolongándose así la guerra

⁹ Fernández García, E. (1997) p. 20.

¹⁰ *Ibid.*

de religión. Por ello, la solución pasará por no someterse a ninguna, es decir, que la política deje de fundamentarse trascendentalmente acudiendo a religiones determinadas: se escindían definitivamente política y moral. Evidentemente cada persona puede valorar moralmente la acción de un gobierno, pero lo que no puede suceder es que un gobierno legisle guiado por los preceptos de una determinada religión.

Ahora la política ya no se guía por criterios de moralidad sino de eficiencia, constituyendo así un orden independiente de la moral. La moral rige el foro interno de los individuos; la política lo hace en el foro externo de las relaciones de los sujetos. El fin que busca la política, la conservación del Estado, es superior a la concepción de lo moralmente aceptable que tengan los sujetos. Sólo este proceder puede acabar con los conflictos civiles que assolaban Europa. El único modo de mantener la paz es no regirse por ninguna doctrina. La paz es el mayor logro del sistema político por aquel entonces, y no puede someterse a limitación moral de ningún tipo.

Esto fue precisamente lo que instituyó la conocida paz de Westfalia de 1648, que puso fin a la guerra de los Treinta Años. Por este tratado se establecía que la política debía mantenerse ajena a las divisiones morales de los ciudadanos y no tomar partido por ninguna facción. El principio de tolerancia fue la clave. Los ciudadanos en el foro externo son todos igualmente ciudadanos, con independencia de cuál sea su religión. Ésta queda relegada al interior de cada sujeto. La política ya no juzga moralmente, sino sólo bajo el imperio de la ley. La moral sale de la práctica externa de los sujetos y se reduce a su intimidad, a su interior. Evidentemente, aludir a los presupuestos protestantes de esta tesis creo que estará de más. Sólo recordaremos la división luterana del mundo entre el mundo externo, que se sometía a la necesidad, y el mundo interno del individuo, que era por el que el sujeto se podía relacionar con Dios; éste será el lugar reservado ahora para la moral. No será tampoco por casualidad por lo que los principales autores que apelarán al valor de la tolerancia serán también protestantes, como por ejemplo Locke con su *Carta sobre la tolerancia*. La escisión entre moral y política queda consumada.

Esta paz de Westfalia será teorizada por Hobbes en su *Leviatán* de 1651. En dicha obra aparece fielmente reflejada la situación que vivía Europa con las guerras de religión. Lo hace mediante el denominado estado de naturaleza, un estado que no por casualidad era de guerra de todos contra todos. Como dice, al no haber una concepción común de justicia, ni de moral (sino que cada cual tiene la suya), no podía concebirse que hubiera ni la una ni la otra. Sólo llega la paz, y con ella la justicia, mediante un soberano capaz de garantizarla. Este soberano es un dios mortal que sólo rinde cuentas ante el Dios inmortal. Esto es, no se somete a ninguna Iglesia determinada, sino que gobierna sobre todas las presentes en su país. Por eso en la portada de la obra el soberano aparece sujetando con una mano la espada y con otra el báculo, porque domina el poder político y eclesiástico.

Ahora bien, si la unión de moral y política acarrea serios problemas, como el de la persecución religiosa, la completa escisión de ambas no dejará de tenerlos: si no cabe fijar unos límites morales a la acción del soberano porque la moral queda restringida al interior de los sujetos, ¿vale todo para el mantenimiento del Estado? Parece lógico responder a esta pregunta con un “no”. Una política separada de la moral deriva claramente en el absolutismo. Si el bien del todo es lo importante, el soberano no dudaría de pasar por encima de los derechos de los ciudadanos, y utilizando medios de dudosa moralidad, con tal de cumplir la función que le ha sido encomendada. No por casualidad la gran mayoría de los países eran monarquías absolutistas y el modelo

de gobierno teorizado por Hobbes en la obra citada era también un gobierno absoluto. En aquel entonces la aporía entre unión o escisión de política y moral era insoluble. La unión implicaba la no aceptación del pluralismo porque suponía aceptar un único contenido determinado. Pero aceptar el pluralismo suponía romper con la moral y abocarse a un poder absoluto que tendría carta blanca para llevar a cabo su labor, si es menester pisoteando los derechos de los ciudadanos.

Ante esta declarada aporía entre un monismo que da la espalda a la realidad y un absolutismo que aborrece de toda limitación moral al condenar a ésta al foro interno, ¿no cabe una vía intermedia que mantenga el pluralismo a la vez que ponga unos límites morales a la acción del poder político?

En la actualidad se ha mantenido la imposibilidad de fijar límites morales a la política, más allá de los legislativos. Esta hipótesis epígona de la teoría hobbesiana, ha sido mantenida por Weber con su conocido “politeísmo axiológico”: En la modernidad triunfa la racionalidad instrumental, que progresivamente va atrofiando los demás ámbitos de la vida social, también el político. De este modo, la política pasará a regirse por la racionalidad de medios-fines, de la eficiencia, independientemente de lo que pueda considerarse bueno o malo.¹¹ Y es que la moral sigue reducida en la subjetividad de los sujetos, y carece por tanto de racionalización. Los valores últimos de las personas son inconmensurables, por lo que ninguno sirve para la legitimación política. Según esta perspectiva no existiría tanto un pluralismo sino un politeísmo moral.¹²

Pero esta teoría no resulta convincente, ya que olvida algo fundamental. En la modernidad el pluralismo se afianzó como un hecho innegable. Los sujetos de distintas comunidades religiosas estaban condenados a vivir en común, y por ello a entenderse. Debían compartir una misma forma de gobierno y es evidente que ese gobierno no podía someterse a una tradición determinada, sino que debía reconocer el pluralismo. Pero también es cierto que el poder político necesita una legitimación que va más allá de la mera eficiencia técnica. El poder político no podía pasar por encima de ciertos límites morales que se consideraban por todos como irrebables. Esta idea fue afianzándose en los países pluralistas y pretendía un modo de legitimar moralmente el poder político. O lo que es lo mismo, fue un intento de recomponer la relación entre moral y política.

Ahora bien, el intento de recomponer la unión de moral y política no podía pasar por medio de una religión concreta. El proyecto debía ser menos ambicioso, pero no por ello menos importante. Se trata más bien de crear una ética de mínimos morales compartida por todos los ciudadanos, más allá de los máximos que los separan, que permita juzgar la legitimidad o no de las distintas políticas. Esta es la conocida como ética cívica.

La ética cívica consiste en el conjunto de valores y normas que los miembros de una sociedad democrática comparten, más allá de cuáles sean sus cosmovisiones religiosas, filosóficas o morales. Este mínimo les lleva a comprender que la convivencia de concepciones diversas es fecunda, y que cada cuál puede tener su concepción de vida buena mientras que no interrumpa el proyecto de vida de los demás.

Pero, ¿qué es exactamente y hasta dónde llega una ética de mínimos? En primer lugar, la ética de mínimos presupone que existen ciudadanos que no comparten una misma concepción del bien, por lo que no insistirá en pedir una misma concepción

¹¹ Bobbio, N. (1997) pp. 141-2.

¹² Cortina, A. (1996) pp. 150-2.

para todos. Es decir, la ética mínima no pretende un proyecto de felicidad concreto. Los proyectos de vida buena pertenecen a las éticas de máximos, aquello justamente en lo que discrepan los ciudadanos de una sociedad pluralista, sin que ninguno pueda imponer la suya a los demás, algo que se aprendió a raíz de las guerras de religión.

Ahora bien, frente al politeísmo social weberiano, la sociedad pluralista no implica que sus individuos no compartan nada. Comparten unos mínimos morales innegociables, un conjunto de valores y normas a los que una sociedad no puede renunciar sin hacer dejación de su humanidad. A estos mínimos, por tanto, debería ajustarse indefectiblemente la acción política para no perder la legitimidad que requiere. Este es otro tema clave: la ética de mínimos irá presentando al poder político una serie de exigencias irrenunciables, que pasarán por una progresiva democratización del poder, hasta los sistemas parlamentarios contemporáneos.¹³

En segundo lugar, ¿cuáles serían esos mínimos? Los contenidos de esa ética de mínimos serían sustancialmente los siguientes: Primero, la concepción de las personas como ciudadanos. En las sociedades democráticas las personas no son súbditas, como ocurría en el absolutismo. Ahora son seres plenamente autónomos capaces de decidir por sí mismos el modo como quieren desarrollar su vida y con capacidad de participar en la política, aunque sea de una forma indirecta. Encontramos también fundamentalmente el valor de la libertad (de conciencia, asociación, ideológica...) como pieza clave de la realización de los sujetos. En tercer lugar encontramos la igualdad, aunque es de tipo formal: igualdad de derechos y oportunidades. Pero sobre todo es propio de la ética cívica el valor de la tolerancia. Pero no se trata de una tolerancia pasiva, consistente en el mero no inmiscuirse en el proyecto de vida de los demás. Es en cambio una tolerancia activa. Ésta consiste en la disposición a respetar los proyectos ajenos.

Finalmente, una vez expuesto el contenido de la ética cívica, ¿qué papel jugaría ésta en la sociedad? A partir de esos mínimos éticos es sobre los que podemos criticar la inmoralidad del comportamiento de otras personas o instituciones que violan tales mínimos. Si no compartiéramos tales mínimos, la crítica sería ineficaz. Puede que no compartamos unas mismas convicciones morales, pero sí unos mínimos morales exigibles a todos para una adecuada convivencia democrática. Además, alguien podría pensar que con las leyes es suficiente para encontrar un orden mínimo de convivencia. Pero entonces careceríamos de una capacidad de juzgar la justicia o injusticia de tal orden jurídico.

Por todo ello ese mínimo moral parece la única solución viable para lograr la unión entre moral y política dentro de una sociedad pluralista.

Otra cuestión sería qué hacer con las concepciones del bien que se niegan a someterse a esos mínimos morales. Qué hacer por ejemplo con las religiones que no comparten la idea de la igualdad de sexos o que no aceptan la tolerancia religiosa. Esta es sin duda una interesante cuestión que nos abre a un gran abanico de problemas relacionados con la política del multiculturalismo o el límite de la tolerancia liberal. Estos son temas que desbordan, con mucho, el límite de nuestra investigación. Respecto a ellos diremos lo siguiente. La ética cívica presenta unos mínimos concretos, pero no son unos mínimos cualquiera. Como hemos dicho, tienen un origen claro, la idea de la

¹³ No obstante esas exigencias no han concluido, como muestran las nuevas propuestas de una democracia más participativa, como corrección del sistema representativo, que ha degenerado en la anomia de los ciudadanos que ya denunciara Tocqueville.

tolerancia de los países protestantes tras la paz de Westfalia. Y un contenido, el de la tradición liberal, como es posible deducir de los elementos señalados. Todo proyecto de vida buena que pretenda desarrollarse entre nosotros debe compartir inexcusablemente esos valores. De lo contrario, estará incapacitado para vivir en esa sociedad.

Los mínimos de la ética cívica no son fruto de una negociación sin más entre unas tradiciones cualquiera (“lo que todos podrían negociar”), sino del acuerdo llegado tras las guerras de religión del Barroco entre Iglesias cristianas. Son por ello valores de herencia netamente cristiana, evangélica, mejor dicho: la dignidad de la persona, la igualdad, la libertad, la tolerancia... que luego hará suyos la Ilustración y el liberalismo. Por eso, si llega a nosotros una tradición nueva no se rehacen de nuevo los mínimos, sino que debe adaptarse a los ya existentes.

En este sentido hemos de concluir que no se les puede dar igual valor a las distintas tradiciones, porque no lo tienen. Una tradición que no respete los mínimos morales no sólo no puede tener el mismo valor que una que sí lo haga, sino que, repetimos, no estará legitimada a vivir en una sociedad democrática liberal.

Y es que en realidad, el conjunto de los valores propugnados por las distintas culturas es muy amplio para caber en un solo mundo social. No hay un único conjunto de instituciones que pueda dar cabida a todos ellos. Tampoco la democracia liberal, pues como el mismo Rawls se vio obligado a reconocer, el liberalismo bebe de las fuentes de una tradición concreta y afirma la superioridad de determinadas concepciones, las que incluyen un conjunto de virtudes morales como la igualdad o la tolerancia, con las que se perfila el ideal de buen ciudadano en un Estado democrático.¹⁴ Tales doctrinas son “estimuladas” por el liberalismo y consideradas como dignas de observancia ciudadana. No puede, por ello, incluir en sus instituciones a cualquier doctrina, sino sólo a las acordes con los mínimos de justicia propios de la sociedad.¹⁵ Por eso hablar de mínimos morales no debe conducirnos a pensar en aquello que cualquiera que viniera a nuestra sociedad compartiría, sino aquello que todo el que quiera entrar debe compartir.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, José Luís L. (1968): *Ética y política*. Madrid: Guadarrama.
- ARISTÓTELES (1998): *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Pallí Bonet. 1ª ed. 4ª reimp. Madrid: Gredos.
- (2000) *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- BOBBIO, Norberto. (1997): “Razón de Estado y democracia” en *Elogio de la templanza y otros escritos morales*. Madrid: Temas de Hoy.
- CORTINA, Adela. (1991): *La moral del camaleón*. Madrid: Espasa.
- et al. (1994): *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta.
- (1996): *Ética mínima*. 5ª ed. Madrid: Tecnos.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (1997): *Entre la razón de Estado y el Estado de derecho*. Madrid: Dykinson.
- HEGEL, G. W. F. (2000): *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. 1ª ed. 6ª reimp. México et al.: FCE.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2003): *Discurso sobre la primera Década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- PEÑA ECHEVARRÍA, F. J. y CASTILLO VEGAS, J. L. (1998): *La razón de Estado en España: siglos XVI-XVII (Antología de textos)*. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, Jhon (1996): *Liberalismo político*. Trad. Antoni Doménech. Barcelona: Crítica.

¹⁴ Rawls, J. (1996) p. 228, cfr. p. 244.

¹⁵ *Ibid.*, p. 227.

EUTANASIA Y AUTONOMÍA DEL PACIENTE: LA MUERTE LIBRE NIETZSCHEANA

Paolo Stellino

Universitat de València

Abstract: In the speech “On free death” (*Thus Spoke Zarathustra*, I), Zarathustra shows two different ways to die: the *speedy death*, who should meant for the *superfluous ones*, and the *free death*, who should be intended for the ones, who «practice the difficult art of—going at the right time» (*On free death*).

Analyzing both types of death the author intends to demonstrate the possible contribution that Nietzsche’s “On free death” can bring to the euthanasia debate.

The second part of the essay will concentrate on comparing Nietzsche’s point of view on free death to the defence of the patient autonomy in Milos Forman’s film *One flew over the cuckoo’s nest* (1975).

Keywords: Nietzsche, *free death*, patient autonomy, euthanasia, *One flew over the cuckoo’s nest*.

UNA de las grandes dificultades que encuentra el lector de Nietzsche a la hora de leer las páginas de *Así habló Zaratustra* es, sin duda alguna, el ver como delante de él se eleva un imponente edificio de símbolos y alegorías, un enredo de imágenes metafóricas a través de las cuales Zaratustra habla a sus discípulos. En esta obra, escrita por Nietzsche de 1883 a 1885, el pensamiento roza la forma de poesía. El filósofo alemán piensa y poetiza, poetiza y piensa, llegando a plasmar un *pensamiento simbolizante*, es decir, un pensamiento que exprime toda su carga creativa a través de símbolos.

El águila, la serpiente, el sol, son sólo las más conocidas de las numerosas metáforas que Nietzsche utiliza, concentrando en una sola imagen múltiples significados. Esta es la riqueza del *pensamiento simbolizante*, capaz de forjar símbolos parecidos a la Hidra de Lerna, donde, detrás de cada cabeza cortada, hay dos cabezas nuevas que se forman, volviendo muchas veces el juego de las interpretaciones en una tarea muy complicada para el intérprete.

La *muerte libre* es uno de los símbolos que encontramos en esta obra, una de las tantas enseñanzas de Zaratustra y también este símbolo-enseñanza oculta, a quien sepa seguir los senderos del pensamiento nietzscheano, muchos significados, a primera vista encubiertos, y nuevas vías de reflexión. Recorriendo estas vías, quizás podamos lanzar, según una expresión nietzscheana de las *Canciones del Príncipe Vögelfrei*, nuestro barco *hacia nuevos mares*.

Pero, ¿a quién se dirige Zaratustra en su discurso “De la muerte libre”? Y ¿qué es la *muerte libre*?

Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esta doctrina: «¡Muere a tiempo!»

Morir a tiempo: eso es lo que Zaratustra enseña.¹

Stirb zur rechten Zeit, muere a tiempo: esta es la enseñanza de Zaratustra, enseñanza que el mismo reconoce como un arte difícil de practicar, pero necesaria. Irse a tiempo de la vida, despedirse a tiempo de ella, esta es la virtud del combatiente y del victorioso, que dicen no *cuando ya no es tiempo de decir sí*.

La *muerte libre*, la muerte que viene como un señor (*als Herr*), es la muerte «que viene a mí porque yo quiero»,² porque mi espíritu ya se ha transformado en un león y quiere luchar para conquistar su libertad, porque él quiere pelear con su último señor, el *tú debes* (*du sollst*) kantiano, substituyendo a éste por el *yo quiero* (*ich will*) de la voluntad libre.

La *muerte libre* tiene un significado ambivalente y Zaratustra, en realidad, no la predica de la misma manera a los superfluos que a aquellos que son capaces de decir *yo quiero*, así como la *muerte rápida* es bien diferente de la *mors triumphans*, la muerte como lucha y victoria. Pero para comprender la diferencia entre estas dos diferentes tipologías de muerte, hay que entender antes quiénes son los *superfluos* de la vida para Nietzsche y, por contraposición a éstos, quiénes son las naturalezas denominadas *fuertes*.

¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable (*des verächtlichsten Menschen*), el incapaz de despreciarse (*verachten*) ya a sí mismo.

¡Mirad! Yo os muestro *el último hombre* (*den letzten Menschen*).

“¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?” –así pregunta el último hombre, y parpadea.

La tierra se ha vuelto pequeña (*klein geworden*) entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece (*klein macht*). Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.³

Estas son las palabras que Zaratustra dirige a la muchedumbre reunida en el mercado, antes de que el volatinero empiece su último espectáculo, esta es su explicación del *último hombre*, una figura nietzscheana recurrente.

El *último hombre*, el *hombre más despreciable*, es último porque constituye la más inferior tipología de hombre en la escala humana. Es el hombre que está más cerca del mono y del gusano en la cuerda tendida entre el animal y el superhombre. Este tipo de hombre, que todo lo empequeñece y envenena, es incapaz «de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre»,⁴ es el que no tiene otra meta que su bienestar y su modesta felicidad, el demócrata, que quiere la igualdad entre los hombres, el hombre rebaño, la tipología de hombre más extendida y enfermiza.

Este tipo de hombre es el que critica Zaratustra y que define como *superfluo*, porque de él la raza humana en nada se va a aprovechar, pero justamente este *último hombre*

¹ F. Nietzsche, “Vom freiem Tode”, in *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, München, 1999, s. 93; “De la muerte libre”, en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 118.

² *Ibid.*, “De las tres transformaciones”, p. 119.

³ *Ibid.*, “Prólogo”, p. 41.

⁴ *Ibid.*

es el que pide el pueblo a Zaratustra, rechazando al superhombre, y demostrando una vez más como el profeta que viene de las montañas no es la boca para esos oídos.

La tierra está entonces llena de *superfluos* para Nietzsche, de tuberculosos del alma, que «apenas han nacido y ya han comenzado a morir»,⁵ ataúdes vivientes, envueltos en melancolía, que ven la vida como sufrimiento, fatiga y renuncia. A todos estos hay que enseñarles la *muerte rápida* o, dicho de otra manera, una nueva forma del imperativo categórico kantiano: «¡Tú debes matarte a ti mismo! ¡Tú debes quitarte de en medio a ti mismo!»⁶

Por todas partes resuena la voz de quienes predicán la muerte (*Derer, welche den Tod predigen*): y la tierra está llena de seres a quienes hay que predicar la muerte (*Solchen, welchen der Tod gepredigt werden muss*).

O «la vida eterna»: para mí es lo mismo, —¡con tal de que se marchen pronto a ella!»⁷

A la figura del *superfluo* Nietzsche contraponen una tipología de hombre completamente opuesta: el hombre fuerte, que concibe la guerra como «un atractivo y un estimulante *más* de la vida»,⁸ el quebrantador de los viejos valores y el creador de nuevos, el que devolverá a la tierra su sentido y partirá de ella para valorar, el que acepta activamente el eterno retorno y la inocencia del devenir, él, cuya voluntad de verdad es *voluntad de poder*.

A este hombre Zaratustra no predica la *muerte rápida*, la muerte destinada a los débiles, sino otro tipo de muerte, la muerte como victoria, como lucha en la que se *prodiga un alma grande*, la muerte que viene como *señor*, contrapuesta a la *muerte gesticuladora* de los *superfluos*, «que se acerca furtiva como un ladrón».⁹ Esta es la muerte libre, la muerte «que viene a mí porque yo quiero».¹⁰

Pero entonces, ¿cuando querré? ¿Cuándo comprenderé que ya ha llegado *mi tiempo*?

Quien tiene una meta (*ein Ziel*) y un heredero (*einen Erben*) quiere la muerte en el momento justo (*zur rechten Zeit*) para la meta y para el heredero.

Y por respeto a la meta y al heredero ya no colgará coronas marchitas en el santuario de la vida.¹¹

Ehrfurcht, un respeto profundo, casi un temor (*Furcht*) frente al honor (*Ehre*) de aquel que tiene una meta y quiere crear nuevos valores, aquel que representa una esperanza para la tierra. Pero, sobre todo, un respeto profundo hacia la vida, hacia una tipología precisa de vida: la vida sobreabundante y creadora.

Para Nietzsche la vida no es algo estático e inmóvil, sino algo dinámico, en continua evolución, una constante lucha entre distintas fuerzas y diferentes voluntades de poder, un eterno valorar y crear nuevos valores. Por eso «una boca desdentada no tie-

⁵ *Ibid.*, “De los predicadores de la muerte”, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁸ F. Nietzsche, “Para la historia natural de la moral”, en *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 141.

⁹ F. Nietzsche, “De la muerte libre”, en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, cit., p. 119.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

ne ya derecho a todas las verdades»,¹² justamente porque no *hay hechos*, es decir, no *hay verdades, sino sólo interpretaciones*. Las interpretaciones cambian dependiendo de quien valora y aquel que ya no tiene derecho a crear, es decir, cuya voluntad de poder ya no es lo bastante fuerte como para crear nuevos valores, sólo puede ganar su última batalla y salir de la lucha como un ganador, comprendiendo que aún puede elegir una *muerte libre*, volviendo a afirmar la libertad de su voluntad, y despedirse de la vida *zur rechten Zeit*, a tiempo.

Pero no todos los hombres son tan fuertes y valientes para afirmar la *muerte libre*; a los otros, frutos ya podridos, que por cobardía no quieren desprenderse del árbol y penden demasiado tiempo de sus ramas, Zaratustra no puede sino predicar la *muerte rápida*, esperando a que llegue una tempestad que haga «caer del árbol a todos esos podridos y comidos de gusanos».¹³

Nietzsche retoma el tema de la *muerte libre* en las *IncurSIONES de un intempestivo del Crepúsculo de los ídolos*, donde la entonación parece aún más áspera de la de los discursos de Zaratustra. El filósofo alemán habla aquí a los médicos, enseñándoles una moral novedosa para su profesión, una moral basada en la creación de una responsabilidad nueva (*eine neue Verantwortlichkeit*), una responsabilidad, parecida al respeto profundo (*Ehrfurcht*) antes mencionado,¹⁴ hacia la vida, una vida *ascendente* (*aufsteigendes Leben*), que «exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante* (*entartendes Leben*)».¹⁵ La única vida digna es la vida *ascendente*, porque es la única que puede garantizar una mejora de la raza humana, no en sentido genético, sino fisiológico (no hay que confundir a Nietzsche con los seleccionadores nacionalsocialistas de raza aria, aunque sus palabras acerca del aplastamiento de la vida *degenerante* parecen ser una predicción de lo que pasó medio siglo después en los campos de concentración).

El *superfluo* pertenece a la vida carente de valor, es un parásito de la sociedad y por eso no tiene derecho a procrear, nacer o vivir.

Finalmente, un consejo para los señores pesimistas y demás *décadents*. No está en nuestra mano el impedir haber nacido: pero ese error —pues a veces es un error— podemos enmendarlo (*diesen Fehler wieder gut machen*). Cuando uno se *suprime* (*sich abschafft*) a sí mismo hace la cosa más estimable que existe: con ello casi merece vivir... La sociedad, ¡qué digo!, la vida misma saca más ventaja de esto que de una «vida» cualquiera vivida en la renuncia (*Entsagen*), la anemia y demás virtudes, se ha liberado a los otros del espectáculo de uno mismo, se ha liberado a la vida de una objeción...¹⁶

En conclusión, se puede distinguir en Nietzsche dos tipologías de muerte bien distintas y diferentes: por una parte, la *muerte libre*, es decir, la muerte que se elige y se quiere cuando «ya no es tiempo de decir sí»,¹⁷ la muerte como triunfo en la lucha de la vida, la muerte consumada victoriosamente; por otra parte, la *muerte rápida*, la muerte que cada superfluo debería de aceptar para el *bien* de la raza humana, la muerte

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁵ F. Nietzsche, “IncurSIONES de un intempestivo”, en *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 116.

¹⁶ *Ibid.*, p.117.

¹⁷ F. Nietzsche, “De la muerte libre”, en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, cit., p. 120.

que Zaratustra desea para las manzanas agrias o para aquellas podridas, para aquellos enfermos que ya han perdido el *derecho* a la vida (*das Recht zum Leben*).

La segunda noción de muerte, la *muerte rápida*, impregnada de connotaciones negativas en la actualidad, ya se ha vuelto inactual, o, por lo menos, es lícito esperarlo. Este tipo de muerte, justamente por haberse vuelto demasiado actual durante el holocausto de la segunda guerra mundial (sólo para citar una de las masacres más cruentas de la historia, pero no la única), ya no tiene posibilidad de mantenerse como doctrina o enseñanza para futuros discípulos. Pero la segunda noción de muerte, la *muerte libre*, que quizá llega aún demasiado pronto para nuestro tiempo, ¿no debería volverse actual? ¿Quién sería capaz de criticar a Nietzsche la imagen de una muerte realizada con *lucidez* y *alegría*, como el filósofo describe en las siguientes líneas, sino sólo por ser, tal vez, demasiado utópica?

La muerte elegida libremente, la muerte realizada a tiempo, con lucidez y alegría, entre hijos y testigos: de modo que aún resulte posible una despedida real (*ein wirkliches Abschiednehmen*), a la que *asista todavía aquel* que se despide (*wo Der noch da ist, der sich verabschiedet*), así como una tasación real de lo conseguido y querido, una *suma* de la vida (*eine Summierung des Lebens*).¹⁸

Der Tod, aus freien Stücken gewählt, la muerte elegida por propia voluntad, libremente, es la antítesis más fuerte de aquella «lamentable y horrible comedia que el cristianismo ha hecho de la hora de la muerte».¹⁹ A la *muerte libre*, la muerte realizada a tiempo, *zur rechten Zeit*, Nietzsche contrapone una *muerte no libre*, realizada «en las condiciones más despreciables»,²⁰ «una muerte propia de un cobarde»,²¹ una *muerte a destiempo*, *zur unrichten Zeit*. Esta *muerte a destiempo* y *no libre* es para Nietzsche, en realidad, la llamada muerte *natural*, la cual, en última instancia, no es otra cosa que una muerte *no natural*, un verdadero suicidio: nunca perecemos por causa de otro, dice Nietzsche, sino siempre por causa de nosotros mismos.

La llamada muerte *natural* es entonces para Nietzsche solamente la fase final de un proceso fisiológicamente degenerativo y la única diferencia entre aquel que elige la muerte de manera anticipada, o, en términos nietzscheanos, de manera libre, y aquel que espera que su cuerpo deje de respirar y vivir hasta el último instante, estriba en que al primero todavía le resulta posible despedirse realmente y activamente de la vida y confirmar, en esta última elección, la plena libertad de su voluntad, mientras que al segundo todo esto no le está permitido.

Libre para la muerte (*zum Tode*) y libre en la muerte (*im Tode*), un santo que dice no cuando ya no es tiempo de decir sí (*ein heiliger Nein-sager, wenn es nicht Zeit mehr ist zum Ja*): así es como él [el adulto] entiende de vida y de muerte.

Que vuestro morir no sea una blasfemia (*Lästerung*) contra el hombre y contra la tierra, amigos míos: esto es lo que yo le pido a la miel de vuestra alma.

En vuestro morir deben seguir brillando vuestro espíritu y vuestra virtud, cual luz vespertina en torno a la tierra: de lo contrario, se os habrá malogrado el morir (*das Sterben ist euch schlecht gerathen*).

¹⁸ F. Nietzsche, "Incursiones de un intempestivo", en *Crepúsculo de los ídolos*, cit., p. 116.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 117.

Así quiero morir yo también, para que vosotros, amigos, améis más la tierra, por amor a mí; y quiero volver a ser tierra, para reposar en aquella que me dio a la luz (*und zur Erde will ich wieder werden, dass ich in Der Ruhe habe, die mich gebar*).²²

El momento de la muerte llega a ser entonces la ocasión para hacer brillar, por la última vez, nuestro espíritu y nuestra virtud, para afirmar el *yo quiero* frente al *tú debes*, es decir, la libertad de la voluntad frente a la constrictión de la misma, para reconciliarnos con la tierra que nos dio a la luz y en ella reposar definitivamente.

En Nietzsche, la muerte deja de ser la pesadilla que abrumba y angustia al espíritu humano, la sombra que siempre sigue nuestros pasos, el Mefistófeles goethiano que ha de llegar inevitablemente en el silencio de la media noche, sino que, al revés, se convierte en una libre elección, en una última despedida *entre hijos y testigos*, una despedida que se parece más a una fiesta, que a un entierro donde sólo reinan tristeza, luto y soledad.

Quizás sea esta idea nietzscheana de la *muerte libre*, como ya hemos dicho antes, demasiado utópica o inactuante, pero, en la fase contemporánea de desarrollo avanzado de las nuevas tecnologías médicas, que muchas veces, en vez de llevar a una *eutanasia*, en el sentido etimológico del termino como *buena muerte*, llevan a una *distanasia* (termino utilizado para indicar el encarnizamiento o la obstinación terapéutica), es lícito preguntarse si de verdad importa más la *cantidad* de vida, que la *calidad*, o, para decirlo en términos nietzscheanos, la *cualidad*.

Los avances tecnológicos recientes si por un lado han indudablemente mejorado e incrementado la calidad de vida en muchos enfermos, por otro lado pueden llevar, como en el caso de un paciente en estadio terminal, a una dilatación inadecuada del proceso agónico. Alargar la vida del enfermo terminal innecesariamente a través de todos los medios proporcionados por las nuevas tecnologías, cuando ya no hay esperanza alguna de curación, lleva en algunos casos al proceso, ya mencionado, de *distanasia*. En estos casos, como dice justamente Diego Gracia, «la salud también puede convertirse en una ideología, en falsa conciencia. Se produce entonces el fenómeno que Marx denominó “enajenación”»,²³ y que Nietzsche define con las expresiones antes mencionadas de “el malograrse del morir” o “una blasfemia contra el hombre y contra la tierra”.

Frente a aquellos enfermos en estadio terminal que piden el suicidio asistido como medio para acabar con sus sufrimientos y considerando el enorme desarrollo de las nuevas tecnologías en el campo médico, hay que plantearse la siguiente cuestión: ¿La conservación y la supervivencia biológica son unos valores absolutos? O, dicho de otra manera: ¿La conservación y la supervivencia biológica tienen que ser siempre los valores más importantes, es decir, aquellos que siempre priman?

Al respecto el punto de vista nietzscheano es muy claro y sencillo: «La experiencia básica de Nietzsche —dice J. Conill en su libro *El poder de la mentira*—²⁴ es justamente la de la *desvinculación de lo incondicionado*.» Hablar de perspectiva vital en Nietzsche no quiere decir defender apriorísticamente la vida humana en todas sus

²² F. Nietzsche, “De la muerte libre”, en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, cit., pp. 120-121.

²³ D. Gracia, “Historia de la eutanasia” en Salvador Urraca Martínez Ed., *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, Editorial Noesis, Madrid, 1996, p. 85.

²⁴ J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001² [1997], p. 65.

posibles formas y expresiones, sino que la cuestión es justamente la del *valor* de cada vida humana. Para el filósofo alemán no tienen el mismo valor la vida de un *superfluo*, que la vida de un hombre que ya se ha puesto en marcha en el *peligroso* camino hacia el superhombre. En el momento en que se descubre que *el mundo verdadero se ha convertido en una fábula* y que los valores incondicionados son en realidad valores humanos, demasiado humanos, entonces para Nietzsche ya no tiene sentido defender una primacía ética apriorística de la conservación o de la supervivencia meramente biológica.

En el juego de las interpretaciones que históricamente se han contrapuesto, y siempre seguirán contraponiéndose, ya no se puede apelar a valores incondicionados, porque cada valor ha sido creado por el hombre y porque, detrás de cada valor, no habla otra voz que no sea la de la voluntad de poder:

«En verdad los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo.

Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas (*Werthe legte erst der Mensch in die Dinge*), –él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano (*einen Menschen-Sinn*)!

[...] Valorar (*Schätzen*) es crear (*schaffen*): ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas.

Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oídlo, creadores!»²⁵

Siguiendo la perspectiva nietzscheana, el valor de la vida no puede verse entonces como un valor incondicionado y apriorístico en cada caso, sino sólo como un valor *condicionado*, un valor que el hombre mismo atribuye a la vida que él vive a partir de su individualidad, su particularidad concreta e histórica, y su estar insertado en una comunidad social.

Aplicando esta perspectiva al caso de un médico que se encuentra frente a un paciente que le pide acabar con sus sufrimientos a través de la eutanasia o del suicidio asistido, cuando no se diera ninguna obligación o constricción por parte de la sociedad, sino que se practicara el acto por libre y voluntaria elección, es lícito deducir entonces que el mismo médico optaría por ayudar al paciente, permitiéndole reafirmar su *sentido vital* en la elección de la muerte como su *última meta*, como *muerte libre*.

La primacía en Nietzsche de la *muerte libre* frente a la denominada *muerte natural*, se basa entonces sobre la defensa de la autonomía y de la libertad de la voluntad (el *yo quiero* frente al *tú debes* kantiano). La defensa de estos dos valores son los mismos sobre los cuales se basa la película *Alguien voló sobre el nido del cuco* (*One flew over the cuckoo's nest*), rodada en 1975 por el director de cine checo Milos Forman, película que sería interesante analizar en este ámbito, en conexión con la perspectiva nietzscheana, para ver cómo muchas veces el sistema sanitario reduce, cuando no aplasta, el poder decisional y la autonomía del paciente.

En 1963, el preso R. P. McMurphy (Jack Nicholson), después de haber fingido locura, es llevado a un hospital psiquiátrico. Aquí el doctor, leyendo el informe sobre el detenido que le ha sido entregado, explica a McMurphy que lo han traído ahí porque

²⁵ *Ibid.* (I, “Von tausend und Einem Ziele”), p. 75; (I, “De las mil metas y de la «única» meta”), p. 100.

«ha sido agresivo, ha hablado sin permiso, no se adapta al trabajo [y] es un vago».²⁶ Pero la verdadera razón es otra: el preso está en el hospital para que le evalúen y decidan si realmente es un enfermo mental o si solamente finge serlo.

McMurphy es un preso violento, tiene por lo menos cinco detenciones por agresión, pero, por otra parte, «¡Rocky Marciano tiene cuarenta y es millonario!», contesta el detenido al doctor. Le han encarcelado por acostarse con una menor y por su actitud anárquica le han enviado al hospital psiquiátrico: «Por eso terminé en la cárcel y ahora me dicen que estoy loco, porque no me quedo sentado como una maldita lechuga. No tiene ningún sentido. Si eso es estar loco, entonces soy un inconsciente, ni más, ni menos.» Ya desde el principio de la película, McMurphy cuestiona el límite que separa la razón de la locura, que distingue a un loco de una persona cualquiera, y el espectador acabará por no tener tan clara la razonabilidad de estos criterios.

McMurphy ingresa entonces en el hospital. Por la mañana los pacientes, después de la actividad física, se sientan todos en círculo y discuten un problema personal bajo la coordinación y la autoridad de la enfermera Miss Ratched (Louise Fletcher), pero, como de costumbre, nadie opina. Las reuniones que deberían servir para desarrollar la personalidad de los internados alimentan, en realidad, sólo la ulterior sumisión de estos a Miss Ratched, que controla a los pacientes con su atenta mirada autoritaria. Cuando por fin los pacientes empiezan a hablar, la discusión se vuelve rápidamente en una pelea verbal. El espectador no puede sino empezar a dudar de que ese sea el método correcto.

Con el transcurrir de los días, McMurphy intenta cambiar la rutina monótona de la enfermera: en primer lugar, intenta enseñar a *Jefe*, un indio sordomudo (Will Sampson), a jugar al baloncesto, y luego explica a los otros pacientes un juego nuevo con las barajas, pero este cambio de rutina no es apreciado por Miss Ratched, para la cual la vida parece limitarse al respeto estricto de las reglas. Cuando McMurphy entra en el despacho de Miss Ratched para bajar el volumen de la música, sin pedir antes permiso, la enfermera, en vez de escuchar su simple petición, le ordena salir del despacho, porque ahí los pacientes no pueden estar.

McMurphy cuestiona la razonabilidad de las reglas, quiere comprender el motivo de éstas y rechaza conformarse a ellas solamente *por deber* o porque es *justo* que sea así. Lo que Nietzsche teoriza en sus escritos, el preso de este hospital lo intuye a través de su carácter rebelde e inquieto: el bien y el mal de la enfermera no son valores absolutos y universales, sino solamente el medio a través del cual la sociedad llega a dominar y aniquilar las naturalezas anticonformistas.

Cuando la enfermera durante la *medication time* entrega el fármaco a los pacientes, McMurphy quiere saber qué tipo de medicamento les viene administrando. «No me hace mucha gracia tomar algo si no sé lo que es», dice con razón el preso, pero Miss Ratched reafirma su autoridad y poder con sus palabras que no dejan espacio a ninguna réplica: «Si el Sr. McMurphy no quiere tomar la medicación por vía oral, estoy segura de que encontraremos otra manera de administrársela. Pero creo que no le gustaría.»

McMurphy reafirma su derecho a ser informado escupiendo la pastilla a escondidas, pero la respuesta de la enfermera no deja de asombrar al espectador moderno, cons-

²⁶ Las siguientes citas han sido tomadas directamente de los diálogos de la película *Alguien voló sobre el nido del cuco* (*One flew over over the cuckoo's nest*), dirigida por Milos Forman, con Jack Nicholson, Louise Fletcher, Danny DeVito, etc., 1975, Estados Unidos, 133'.

ciente de que después de treinta años la situación sigue siendo muchas veces siempre la misma. Detrás del argumento de la escasa preparación médica de los pacientes, se esconde en realidad el paternalismo sanitario de algunos médicos, muchas veces dispuestos a negar todo tipo de información al paciente, aunque la solicite:

Ocultar sistemáticamente la información al paciente suele originarle estados de insatisfacción, inseguridad y pérdida de confianza en los profesionales y en la familia. Mal se puede ayudar a un enfermo terminal si se le oculta la verdad de su diagnóstico-pronóstico y de las alternativas de tratamiento.²⁷

La respuesta perentoria de Miss Ratched no deja espacio a ningún *yo quiero* nietzscheano, sino sólo a un rígido *tú debes* impuesto por la autoridad médica. En el mundo de la enfermera la autonomía decisional y la libertad de la voluntad de los pacientes pueden existir sólo como valores subordinados a las reglas y convenciones preestablecidas por el personal sanitario, y sólo en la medida en que se sometan a éstas. El hospital llega a ser el medio para crear esa *uni-formidad* que Zaratustra tanto critica en su discurso “De la guerra y el pueblo guerrero”,²⁸ y quien no se conforma, viene condenado al ostracismo y definido como criminal o enfermo mental. La sociedad autolimina así a sus enemigos más peligrosos.

En otra reunión, McMurphy vuelve a intentar cambiar la rutina, sugiriendo que se modifique el horario de la noche para poder ver en la televisión un partido de béisbol. Aunque el preso esté intentando cambiar un horario «muy bien estudiado», y aunque éste no sea el procedimiento adecuado, Miss Ratched propone que todos los pacientes decidan a través de una votación. Pero por miedo frente a la personalidad autoritaria de la enfermera o porque su voluntad ya ha sido aplastada desde hace tiempo, muchos pacientes no levantan la mano. «Tres votos no son suficientes para cambiar la normativa», comenta Miss Ratched, utilizando un lenguaje despersonalizado y despersonalizante típico del contexto burocrático. Frente a ella no hay personas, sino sólo pacientes, y su petición ha sido rechazada.

La reunión se acaba, pero McMurphy no ha cambiado de opinión; quiere ir a ver el partido en algún bar del centro y pregunta quién quiere seguirle. Un paciente le recuerda, paradójicamente con razón, que no puede salir del centro y el preso, que no se da por vencido, apuesta que podrá levantar el lavabo y arrojarlo contra la ventana. Desafortunadamente, el lavabo pesa demasiado y McMurphy pierde la apuesta y a quien le bromea, contesta: «Al menos lo he intentado, ¿no?»

El germen de la rebelión empieza a inculcarse en las mentes de los pacientes y el día después Cheswick se queja de que Miss Ratched presione a Billy²⁹ porque no quiere contestar a una pregunta durante la reunión. «Si Billy no quiere hablar, ¿por qué le presiona? ¿Por qué no hablamos de otro tema?», pregunta Cheswick. La enfermera, con su compostura habitual, contesta a Cheswick que el tema de esa sesión es la terapia, pero éste no está satisfecho con la respuesta y vuelve a preguntar: «No lo entiendo. [...] El Sr. McMurphy comentó ayer algo sobre una fase final. ¿Un partido de béisbol? Yo nunca he ido a un partido de béisbol y me gustaría ver uno. Eso también sería una buena terapia, ¿no le parece, Srta. Ratched?»

²⁷ Salvador Urraca Martínez, *Eutanasia: concepto y contexto*, en S. Urraca Martínez, *Eutanasia hoy. Un debate abierto*, cit., p. 62.

²⁸ F. Nietzsche, “De la guerra y el pueblo guerrero”, en *Así habló Zaratustra*, cit.

²⁹ Cheswick y Billy son dos pacientes del hospital psiquiátrico.

La pregunta de Cheswick toca un tema todavía muy actual, especialmente dentro del debate sobre la eutanasia: el *cuidar* y el *curar* no siempre van juntos y muchas veces los médicos, también por falta de tiempo, se dedican más a curar un paciente, que a cuidar del mismo. ¿Qué es, entonces, una buena terapia? ¿La monotonía y uniformidad de un tratamiento siempre igual e invariado o, tal vez, la elección de dejar al paciente la posibilidad de participar en la construcción de la terapia destinada a él mismo?

En la televisión hay otro partido y los pacientes vuelven a votar. Llega la primera derrota del principio autoritario representado por Miss Ratched; esta vez la votación es favorable. Pero la enfermera tampoco quiere darse por vencida y, para invalidar la votación, cuenta también el voto de los demás pacientes que no participan a la reunión, por ser enfermos crónicos. McMurphy busca entonces un voto más, pero choca con la impasibilidad de internados que viven completamente aislados y enajenados de la realidad. Mientras que la enfermera levanta la sesión, el preso incita al indio a que levante la mano: «¡Enséñale que puedes hacerlo!. ¡Que todavía puedes hacerlo!»

McMurphy *todavía* tiene confianza en el indio, *todavía* cree que en él queda un residuo de ser humano que no ha sido definitivamente consumado por un sistema hospitalario enajenante y despersonalizante. *Jefe* levanta la mano y McMurphy vuelve a tener la mayoría, pero Miss Ratched vuelve a repetir: «Se ha levantado la sesión y cerrado la votación.»

El principio de autoridad viene restaurado, pero la inflexibilidad de la enfermera nada puede contra la increíble fantasía del preso que, sentado frente a una televisión apagada, empieza a comentar un partido imaginario. Los pacientes se sientan con McMurphy y miran sonriendo la pantalla oscura, donde sólo se ve el reflejo de sus caras. Una pelota se sale del campo y todos gritan y festejan como si estuvieran en el estadio. La rutina ha sido rota y ya nadie obedece a la enfermera que les ordena acabar con esa ficción.

Al cabo de cuatro semanas, el doctor vuelve a hablar con McMurphy, diciéndole que no ha encontrado en él síntomas de locura. El preso pregunta entonces si el médico quiere que él se masturbe delante de todos o que defecue en el suelo, para que se le considere un *loco*, abriendo así una vía a la reflexión sobre un tema de primaria importancia en esta película: ¿Qué es la locura? ¿Dónde empieza la locura? ¿Quién tiene el derecho para atribuir a un ser humano la locura y a otro la razón?

El paciente de un hospital psiquiátrico es normalmente definido como un *loco*, pero ¿no es también locura obligar a unos pacientes a vivir una vida monótona y *uniforme*, sin dejarles la mínima posibilidad de elegir libremente y autónomamente acerca de su vida, una vida que tal vez tampoco se podría definir como tal? Y yendo más allá del ámbito específico de la película aquí analizada, hay que preguntarse si lo que acabamos de decir, ¿no es justamente lo que pasa con esos enfermos terminales que piden, por ejemplo, el suicidio asistido? ¿No se comete en estos casos el error de anteponer motivaciones ético-rationales (el valor *incondicionado* de dignidad, que la vida humana tendría considerada en sí misma) a la importancia de vivir una vida de *calidad*? Y, por último, ¿puede darse *calidad*, ahí donde el paciente es privado de su libertad y autonomía decisional (el *yo quiero* nietzscheano)?

McMurphy parece querer luchar para que los pacientes vuelvan a descubrir el valor de la libertad y, una vez escapado del hospital con la ayuda del indio, lleva a todos los pacientes a dar una vuelta en mar abierto con un pesquero robado. Los internados aprenden a pescar y disfrutan inmensamente de aquel que parece haber sido su único día de libertad en toda la vida. De vuelta al puerto, los pacientes no pueden más que

gloriarse felices de los peces pescados. Un día de evasión de la rutina ha sido mucho más eficaz que varias sesiones de terapia de grupo, pero esto los médicos no lo pueden reconocer y así definen a McMurphy: «No está loco, pero es peligroso.»

El peligro que McMurphy representa es la voz del *outsider* (el transgresor), que se levanta contra el orden constituido, el grito del paciente del hospital psiquiátrico o del detenido de la cárcel, cuya voluntad todavía no ha sido definitivamente aplastada y aniquilada por el sistema autoritario y de control, grito de rabia y de acusación a la vez, contra unos procedimientos aptos para reducir la persona a un autómatas obediente y dócil.

Y es, justamente, una persona lo que vuelve a ser el indio cuando, después de que McMurphy le ha pasado el balón, lo mete dentro de la canasta. El preso, con su carisma y su voluntad, ha logrado transformar a un sordomudo asocial y autómatas en un jugador parte de un equipo, ha logrado hacerle participar en el juego: le ha devuelto al mundo de los seres humanos, le ha devuelto la vida.

McMurphy parece llevar a cabo su difícil tarea de devolver a los pacientes su autonomía crítica, es decir, de devolver a unos *locos* el juicio, pero sufre una gran decepción al descubrir durante una reunión que la mayoría de los pacientes se someten voluntariamente, y no por obligación, a las curas de Miss Ratched. «No hacéis más que quejaros de que no podéis soportar esto; ¿y no tenéis el valor para largaros de aquí? ¿Creéis que estáis locos o qué? Pues no. ¡No estáis locos! No más que cualquier tonto que se pasea por la calle.»

Cheswick, Billy, el indio y todos los enfermos imaginarios del hospital no son más locos que la enfermera, que desahoga su sexualidad reprimida en una relación de autoridad con sus pacientes, sino que ellos tienen solamente miedo a expresar su propia opinión, a defender su libertad, a luchar por su autonomía.

Nadie contesta a los *comentarios muy provocadores* de McMurphy, porque nadie tiene el valor de opinar delante de la mirada glacial de Miss Ratched, y Scanlon, otro paciente, es únicamente capaz de preguntar por qué no se le concede más tiempo a él mismo para quedarse sólo en su dormitorio. «Recuerde que hemos comentado muchas veces que el tiempo que pasa en compañía es muy terapéutico», contesta la enfermera, «mientras que la soledad aumenta la sensación de la separación.» Miss Ratched acaba con estas palabras de criticar al entero sistema terapéutico del hospital psiquiátrico en el que ella misma trabaja. ¿Es de enfermos querer estar solos?, pregunta otro paciente. ¿Por qué, entonces, se tiene a los internados segregados y no se les deja vivir en sociedad, si ésta es la mejor terapia para ellos?, debería preguntarse el espectador. Porque el control del *transgresor* es más fácil en un hospital psiquiátrico o en una cárcel, es decir, ahí donde una exacta línea de demarcación separa sanos mentales de locos, hombres honorables de criminales, sanos de enfermos. Quien sobrepasa esa línea está perdido y olvidado; difícilmente la sociedad concede la redención o una nueva posibilidad.

Mientras tanto la reunión se anima siempre más. Un paciente rechaza abiertamente las normas de la enfermera y enloquece, porque quiere los cigarrillos que ha perdido apostando con McMurphy en un juego de barajas. Éste rompe entonces el vidrio del despacho de Miss Ratched y coge los cigarrillos para calmar el paciente, pero acaba peleándose con un médico. *Jefe* ayuda a McMurphy en la pelea. Luego llegan otros médicos, inmovilizan a los dos y los llevan a otra sala.

En la espera el preso ofrece un chicle al indio y éste le contesta agradecido con algunas palabras, desvelando así que se ha hecho pasar por sordomudo sólo para poder engañar a los médicos. Los dos deciden escaparse e irse al Canadá, pero antes

tienen que ser castigados por la osadía de su rebelión, y el medio más seguro de punición es un choque eléctrico, parecido, en la *sancta simplicitas* de los médicos, a un cualquier otro método de cura.

La crueldad del sistema del hospital psiquiátrico alimenta aún más la intención de McMurphy de escaparse y por la noche, mientras todos duermen, despierta al indio, diciéndole que quiere irse esa misma noche. Sin embargo *Jefe* no ha logrado todavía la plena libertad del *yo quiero* nietzscheano y por miedo decide no unirse a los planes del amigo, dándole una razonable explicación de su decisión: «Yo no soy tan grande como tú. Mi padre sí que es grande. Hacía lo que le daba la gana. Por eso acabaron con él. La última vez que le vi, estaba ciego por el alcohol y cada vez que se llevaba la botella a la boca, ni siquiera la chupaba. Era ella la que le chupaba a él, hasta que se quedó tan arrugado y amarillo que ni los perros le reconocían. No digo que lo hayan matado. Fueron minando su voluntad, como están haciendo contigo.»

El indio alcanza con su agudeza a desvelar el punto clave del asunto: por una parte, es consciente de que para ir contra la sociedad y sus mecanismos hace falta una fuerza de voluntad increíble o, dicho en términos nietzscheanos, una voluntad de poder inaplastable e imparable; por otra parte, sabe que la sociedad no deja espacio a ningún tipo de libertad que vaya más allá de las reglas permitidas por ella, y a los transgresores, que violan sus normas, les toca la misma maldición de Prometeo, atado a una roca por haber robado el fuego a los Dioses olímpicos.

McMurphy, con la ayuda de dos mujeres, emborracha al guardián del hospital y organiza una fiesta de despedida, como último regalo para los pacientes, con respecto a los cuales ha llegado a tener, durante su estancia en el hospital, una especie de cariño y atención paternos. Al final de la noche el preso, él mismo borracho, se queda dormido debajo de la ventana abierta y cuando vuelven los médicos ya es tarde para cualquiera tentativa de huir.

Billy, un paciente joven, que durante la noche se ha acostado con una de las mujeres, superando su miedo patológico hacia el sexo opuesto, y que parece haber vuelto a reconquistar su seguridad, frente a la mirada de la puritana Miss Ratched vuelve a balbucear y a someterse otra vez a la autoridad, a la cual se había rebelado. La enfermera le prescribe un choque eléctrico, pero al cabo de unos minutos, quizás por desesperación o por complejo de culpa, Billy se quita la vida.

Frente a la visión de la sangre del joven muerto, los pacientes se vuelven muy nerviosos. Miss Ratched, cuyo ánimo siempre ha sido frío e insensible, es incapaz de comprender el dramatismo de esta tragedia y no puede sino ordenar a los pacientes que se tranquilicen, diciendo: «Lo mejor que podemos hacer es seguir con la rutina de cada día.» Desde la perspectiva de la enfermera, Billy no ha muerto en la búsqueda de su libertad y su autonomía, sino que su muerte es únicamente el resultado de la interrupción de la rutina y de la desobediencia a las normas del hospital.

Oyendo esas palabras, McMurphy, espíritu rebelde que mal tolera la insensibilidad de la enfermera frente a ese drama, intenta ahogar con sus manos a Miss Ratched, pero un médico llega providencialmente antes de que éste logre matarla. Los médicos se llevan al preso y los pacientes vuelven a jugar con las barajas, es decir, a su rutina y normalidad. Por la enésima vez, la autoridad ha sido reafirmada y el germen de la rebelión extirpado, pero, esta vez, de manera definitiva.

Por la noche, mientras todos duermen, dos médicos acompañan a McMurphy a su cama. El indio, que por fin se ha resuelto a escapar del hospital con su amigo, porque ahora se siente «grande como una montaña», va a comunicar al preso su inten-

ción. McMurphy, el espíritu libre e indomable, no reacciona. En su frente brilla una enorme cicatriz, símbolo de la autoridad y del poder, que todo lo somete y lo aplasta. La punición para el moderno Prometeo, que ha llevado el fuego de la libertad a los pacientes del hospital psiquiátrico, ha sido la lobotomía. Su voluntad ha sido aniquilada para siempre y sólo mediante la operación quirúrgica se ha logrado lo que Miss Ratched había intentado con sus métodos represivos, es decir, reconducir al preso bajo el control de las normas sociales.

El indio llora. No quiere irse del hospital sin su amigo, no quiere dejarlo en las manos de unos locos, las manos de los médicos, por supuesto, no de los pacientes. «No me voy sin ti, Mac. No voy a dejarte aquí así. Te vienes conmigo.» El preso es incapaz de contestar; la operación lo ha dejado como un vegetal. *Like a God damn vegetable*, como una maldita lechuga: así, es como McMurphy no quería estar sentado. Por eso había terminado en la cárcel, por eso le decían que era un loco. Y justamente como una lechuga o un vegetal lo han dejado las curas del hospital psiquiátrico. La sociedad no le ha quitado al criminal sólo su locura y su rebeldía, sino también su vida.

«¡Vámonos!», le dice el indio al amigo, mientras le aprieta el cojín contra su cara, ahogándolo. «¡Vámonos!», grita *Jefe*, matando al hombre que le ha devuelto la libertad y llevando a cabo una *buena muerte* en un último y desesperado acto de piedad y de compasión. «¡Vámonos!», susurra el indio, asesinando al amigo, cuya vida ya le había sido quitada por los médicos del hospital.

Jefe, en el silencio de la noche, desarraiga del suelo y levanta el mismo lavabo, que McMurphy antes no había sido capaz de levantar. Mientras el agua fluye abundante por todas partes, inundando la habitación, el indio arroja el lavabo contra la ventana, abriéndose una salida del hospital y una vía hacia la libertad. El fingido sordomudo, la *montaña* que ha vuelto a despertarse, se escapa en las primeras luces del alba, mientras un paciente, detrás de él, lanza gritos de alegría.

En una bandada había tres gansos: uno voló hacia el Este, otro voló hacia el Oeste, y sólo el tercero sobrevoló el nido del cuco:

Vintery, mintery, cutery, corn,
 Apple seed and apple thorn;
 Wire, briar, limber lock,
 Three geese in a flock.
 One flew east,
 And one flew west,
 And one flew over the cuckoo's nest.

Esta poesía para niños es la que da el título a la película, cargándose así de una simbología propia: los dos gansos que vuelan hacia el Este y el Oeste, representan el conflicto entre McMurphy y Miss Ratched, y sus visiones de vida diametralmente opuestas; el ganso que sobrevuela el nido del cuco es el indio *Jefe*, el único que logra escapar del hospital psiquiátrico, es decir, de ese nido lleno de cucos (los pacientes mismos).

Sobrevolando el nido del cuco, el indio realiza el deseo de libertad de McMurphy y recoge la *pelota de oro*, que su amigo le ha donado. *Jefe* se llevará esa pelota siempre consigo en el camino hacia la afirmación de su voluntad.

En verdad, una meta tenía Zaratustra, lanzó su pelota: ahora, amigos, sois vosotros herederos de mi meta, a vosotros os lanzo la pelota de oro.³⁰

³⁰ F. Nietzsche, "De la muerte libre", en *Así habló Zaratustra*, cit., p. 121.

Quizás, podamos un día, también nosotros, recoger la pelota de oro de la *muerte libre* o simplemente el desesperado grito de libertad y de autonomía de McMurphy, del indio y de todos los pacientes del hospital psiquiátrico. Quizás, podamos un día ser herederos de esta meta y dejar que por nuestra boca hable la petición de muchos enfermos terminales, que desde sus camas piden sólo y únicamente una *buena muerte*.

LA «SABIDURÍA HUMANA» DE G. CARDANO: UNA RESPUESTA A MAQUIAVELO MÁS ALLÁ DE LA POLÍTICA

Jorge Vives Díaz

gorvi2@alumni.uv.es

Abstract: The Machiavellian legacy of Cardano's political and moral thought is currently a commonplace in the literature about the Milanese philosopher. The purpose of this work is to try to clarify this influence with more precision than the one that I have been able to see until now in the great part of that literature. To this aim, I have centred methodically on one of the author's early works, *De sapientia*, rather than on the seemingly more Machiavellian treaty *Proxeneta*, because in the former (in contrast with the latter, entirely dedicated to a specific type of action, i.e.: the social interaction) is where Cardano offers a complete classification of all the human activity and where, therefore, can be better appreciated up to what point his debt with Machiavelli arrives. So, inside the limits of this book, I maintain that the Machiavellian concept of *virtù* (in the sense that implies a split between rationality and morality), is assumed by Cardano like the concept of "human wisdom". However, as I argue, the reformulation of the *virtù* that brings about its insertion within the conceptual framework of the *De sapientia* goes accompanied of a double transformation with regard to Machiavelli's original conception. Firstly: an *extension* of its scope of action beyond the policy, including whole the social field. Secondly: a *restriction* of its legitimacy, in the measurement in which its use is only declared allowed under certain conditions, that is to say, when it can be subordinated to a higher form of wisdom than the human one. Thus, I conclude that Cardano's Machiavellian legacy is also a reply to his doctrine and its eventual transposition into the social field.

Keywords: Cardano, Machiavellism, political thought, wisdom, Renaissance.

Por encima de los preceptos particulares dirigidos a los gobernantes y por encima de su inspiración para las teorías de la razón de Estado que fueron apareciendo en siglos sucesivos, la obra de Maquiavelo es relevante en la historia del pensamiento por el giro que operó sobre determinados conceptos heredados de la tradición humanista, siendo esta transformación precisamente de donde recibían su fuerza aquellos preceptos. Me estoy refiriendo, en concreto, a la modificación que en manos del florentino sufrió el concepto tradicional de prudencia en su oposición a la fortuna. A grandes rasgos, puede decirse que a partir de la segunda mitad del siglo XIV volvió a florecer en Italia la idea clásica de la prudencia o de la virtud del medio por el cual el hombre puede hacer frente a los vaivenes de la fortuna y, en esa medida, conseguir de un modo estable los bienes que aquella dispensa al azar. Bajo esta formulación, la contienda entre la prudencia y la fortuna venía a oponerse al planteamiento de inspiración beociana (todavía vigente en el *De remediis* de Petrarca), de acuerdo con el cual la fortuna era representada como una ministra inexorable de la providencia divina, por lo que la meta a la que debe aspirar el hombre quedaba fijada en la renuncia a todos los supuestos bienes que cayesen bajo su poder, en miras a la posesión de los auténticos bienes espirituales que residen en nuestro interior. Frente a esto, en autores como Salutati, Alberti, Pontano

o el mismo Maquiavelo vemos bosquejarse esa otra visión más clásica, según la cual la recompensa de la virtud son precisamente aquellos bienes llamados «de fortuna», y en la que se admite, en consecuencia, que esta última puede ser sometida aunque sea parcialmente a las capacidades humanas. Desde luego, las modulaciones que dentro de esta concepción general cabría señalar entre los planteamientos de autores individuales son muchas e importantes, sobre todo si reparamos en la crisis de los ideales del primer humanismo que tuvo lugar a finales del siglo XV, coincidiendo con las invasiones francesas. “Basta seguir la evolución de los textos del siglo xv —afirma Garin— para ver cómo varía este tema de la fortuna, cómo va ampliándose su reino, cómo crece la desconfianza en las fuerzas del hombre.”¹ Sin embargo, entrando a considerar la aportación de Maquiavelo en este contexto podemos pasar por alto tales diferencias, puesto que su relevancia aquí no radica ni mucho menos en el peso mayor o menor que con respecto a sus contemporáneos le haya atribuido a la fortuna en detrimento de la virtud. En realidad, si es lícito hablar de una «revolución de Maquiavelo»,² ésta consiste en la peculiar determinación que en sus escritos recibió el concepto de prudencia o virtud al haber rechazado la idea, también de herencia clásica y humanista, de que aquélla, para cumplir su cometido, debiese estar acompañada por el conjunto de las virtudes morales o someterse, según una concepción cristiana, a los mandamientos de la ley divina. Como él mismo expresó de manera magistral en el capítulo del *Príncipe* dedicado a «aquellas cosas por las que los hombres y especialmente los príncipes son alabados o vituperados», el gobernante “tiene que ser tan prudente que sepa evitar la infamia de aquellos vicios que le arrebatarían el estado y guardarse, si le es posible, de aquéllos que no se lo quiten: pero si no fuera así que incurra en ellos con pocos miramientos. Y aún más, que no se preocupe de caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el estado”.³ Despojada así de toda conexión necesaria con la moral y la religión, la *virtù* maquiaveliana se determina únicamente por lo que en cada caso las circunstancias dictan como necesario para conseguir los objetivos y fines propios del gobernante y desplazar, al mismo tiempo, el poder que sobre ellos ejerce la fortuna. En resumidas cuentas, para Maquiavelo la *virtù* sigue siendo la suma de cualidades con las que el hombre o, si se quiere, un determinado tipo de hombre hace frente a la fortuna para arrebatarle los bienes que caen bajo su dominio; la divergencia de su planteamiento aparece cuando lo que define este comportamiento virtuoso, la necesidad de las circunstancias, se proclama independiente de lo que dictan la moral y la religión, pudiendo y debiendo, llegado el caso, oponerse a dichas instancias.

Ahora bien, si atendemos a los conceptos implicados en esta «revolución de Maquiavelo», se observará que no hay nada en ellos que nos obligue a restringir su conclusión al ámbito específico de la política. En el humanismo, en efecto, la oposición entre la prudencia y la fortuna no había sido en absoluto patrimonio exclusivo de los escritores de género político; muy al contrario, solía reconocerse que los imperios en pugna de la una y de la otra abarcaban el conjunto de las cosas humanas, lo que en

¹ E. Garin. *Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano* (traducción de Ricardo Pochtar). Taurus. Madrid. 1980, pp. 68-69. Sobre las modalidades que la oposición entre prudencia y fortuna adoptará a lo largo del siglo XVI véase además: M. Santoro. *Fortuna, Ragione e Prudenza nella civiltà letteraria del '500*. Liguori Editore. Nápoles. 1978².

² Así lo hace Q. Skinner en su espléndida síntesis *Maquiavelo* (traducción de Manuel Benavides). Alianza. Madrid. 1984, pp. 44 y ss.

³ Maquiavelo. *El príncipe. La mandrágora* (traducción de Helena Puigdoménech). Cátedra. Madrid. 1999⁶, pp. 130-131.

cierto modo también encontramos enunciado en el famoso título del capítulo XXV del *Príncipe* (*Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum*). Más aún, si nos detenemos a examinar cuáles son esas circunstancias que fuerzan al príncipe virtuoso a apartarse de la práctica de la moralidad y de la religión para alcanzar sus metas, comprobaremos que éstas no son muy diferentes de aquéllas entre las que se mueven los individuos particulares. La más importante es, sin duda, la maldad generalizada de los hombres, de suerte que “un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son”.⁴ Ciertamente, Maquiavelo nunca se propuso dirigir sus consejos a otro sujeto que no fuese el político, ya se tratara de príncipes o de repúblicas, pero la operación conceptual a partir de la que dichos consejos tomaron forma era susceptible de ampliarse a cualquier dominio de la vida humana en el que el ejercicio de las virtudes morales no se considerase suficiente para conjurar el poder de la fortuna sobre los bienes deseados.

En ese sentido, uno de los mayores atractivos de poner en relación a Maquiavelo con el filósofo milanés Girolamo Cardano (1501-1576) consiste en que, según pretendemos mostrar, este último llevó a cabo una lectura profunda de la obra del primero, reparando en la innovación de sus planteamientos y extendiéndolos a la esfera de acción del individuo particular ajeno a la política. Admitido esto, no obstante, hay que añadir otros motivos que hacen que la relación entre ambos resulte un tanto más compleja. En efecto, no se trata tan sólo de que Cardano recoja y extienda a otros ámbitos de la vida humana esa nueva concepción de la virtud en la que hemos cifrado la peculiar aportación de Maquiavelo a la historia del pensamiento, sino que, por así decirlo, la extirpa de su contexto originario y la reformula, insertándola en un nuevo marco conceptual y ante una nueva problemática que resultan del todo extraños a la reflexión del secretario florentino. Y, para decirlo con mayor precisión, el contexto teórico en el que Cardano da entrada a los planteamientos de Maquiavelo sobre la *virtù* es el de la demarcación entre las distintas formas de sabiduría que nos presenta en una de sus primeras obras, el *De sapientia*, y la manera en que reformula dicho concepto es como *una* en concreto de tales formas, a saber: como el género de la sabiduría humana. En fin, habiendo asumido de ese modo la herencia maquiaveliana, Cardano puede, no sólo ampliar su reino, como hemos dicho, sino oponerla también a otros géneros de sabiduría y limitar su eficacia a ciertos casos para los que no existe una forma mejor de sabiduría. Por todo ello, debe decirse que la recepción que Cardano hace de los planteamientos de Maquiavelo constituye por igual una respuesta a su concepto de *virtù*, a través de la cual ha tratado de reubicarlo dentro de una nueva ordenación integral de las capacidades humanas.

Pero antes de abordar propiamente esa cuestión, y puesto que, a diferencia de los escritos de Maquiavelo, la obra de Cardano a la que me refiero será, a buen seguro, desconocida para la mayoría de los lectores de este artículo, comenzaré por dar algunas indicaciones generales sobre su contenido. El texto del *De sapientia* apareció publicado en 1544.⁵ Desde el punto de vista de su estructura, se divide en cinco libros, cada uno

⁴ Maquiavelo, *op. cit.*, p. 130.

⁵ *Hieronymi Cardani Medici Mediolanensis, de Sapientia libri quinque. Eiusdem de Consolatione libri tres, aliis aediti, sed nunc ab eodem authore recogniti. Eiusdem, de Libris propriis, liber unus, Norimberga, J. Petreio, 1544.* Se publicó, pues, acompañado de la primera versión de su autobiografía y de la reedición corregida del *De consolatione*, que ya había aparecido dos años antes en Venecia. El año 1624 se imprimió en Génova una nueva edición de estos tres textos, a los que se añadió el *De exilio* de Pietro Alcionio: *Hieronymi Cardani Mediolanensis Philosophi et Medici longe clarissimi de Sapientia libri quinque. Quibus omnis humanae vitae cursus vivendique ratio explicatur. Eiusdem de Consolatione libri tres... Petri*

de los cuales, a excepción del último y de una parte del primero que podemos llamar «introdutoria», está dedicado a uno de los cuatro géneros de sabiduría que distingue el autor: la sabiduría divina, la sabiduría natural, la sabiduría humana y la sabiduría demoníaca. Dicha división, por su parte, remite a una de las ideas cardinales que rige todo el contenido de la obra, de acuerdo con la cual no es posible ofrecer un único modelo teórico o patrón (*ratio*) que valga para la diversidad de formas que adopta la sabiduría.⁶ Por eso, habiendo sido definida la sabiduría en general de un modo formal como “el conocimiento destacado de lo bueno y de lo malo”,⁷ Cardano dirige todo su empeño a describir por separado cada uno de los géneros en los que ésta puede distribuirse. Los criterios que invoca para distinguir tales géneros resultan algo confusos, pero en primer término podemos mencionar fundamentalmente dos: la finalidad a la que se dirigen y su origen o procedencia, aunque este último criterio sólo sirva para distinguir a la sabiduría divina del resto de géneros. Cada uno de los géneros de sabiduría se articula, pues, como el conjunto de conocimientos y técnicas que tienden a una determinada finalidad, mientras que la sabiduría divina se define además por su manera específica de hacerse presente a los hombres. Y de ese modo, enseña Cardano, la sabiduría divina es aquella que se alcanza sin la mediación de ningún arte o estudio y que tiende a un fin bueno; todas las demás se obtienen mediante un proceso de aprendizaje y, de entre ellas, la sabiduría natural es la que tiende a un fin correcto; la humana, la que se dirige a las opiniones de los hombres; y la demoníaca, por último, la que tiende al engaño o a fines execrables.

Pero además sostiene el autor que cada una de estas sabidurías, en correlación con su finalidad propia, es capaz de reportar al hombre un determinado tipo de bienes. Y esto entronca con otra de las ideas rectoras de este escrito, a propósito de las relaciones

Alcyonii viri undequaque doctissimi de Exilio libri duo... apud Pietrum & Iacopum Chouët. Para las referencias de este artículo nos remitimos a la última edición de la obra, que es la contenida en el primer tomo (páginas 490-582) de sus obras completas compiladas por el médico lionés Charles Spon: *Hieronymi Cardani Mediolanensis Philosophi ac Medici celeberrimi Opera Omnia tam Hactenus excusa; hic tamen aucta et emendata; quam nunquam alias vista, ac primum ex Auctoris ipsius Autographis eruta: cura Caroli Sponii doctoris medici Collegio Medd. Lugdunaeorum Aggregati, Lugduni, 1663* (a partir de aquí: OO). Dicha edición es con diferencia la más accesible al lector, sobre todo tras su publicación en internet: <http://filolinux.dipafilo.unimi.it/cardano/testi/opera.html>, pero presenta un texto bastante descuidado y plagado de erratas. Por esa razón, hemos cotejado los lugares citados con los de la edición mucho más correcta de 1544, corrigiendo en algunos casos la puntuación. Por lo demás, el *De sapientia* se encuentra entre las obras para las que planea preparar una edición crítica el llamado “Progetto Cardano”, integrado en el marco del *Instituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno*. Para cuestiones bibliográficas y avatares editoriales de las obras de Cardano son de gran utilidad el ensayo de I. Maclean, “Cardano and his publishers 1534-1663”, en E. Keßler (ed.). *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt. Vorträge gehalten anlässlich eines Arbeitsgespräches vom 8. bis 12. Oktober 1989 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*. Wiesbaden. 1994, pp. 309-338; Th. Cerbu, “Naudé as editor of Cardano”, en M. Baldi & G. Canziani (eds.). *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita. Atti del Convegno internazionale di Studi. Milano (11-13 dicembre 1997)*. FrancoAngeli. Milán. 1999, pp. 363-378; M. Baldi & G. Canziani, “La circolazione dei manoscritti cardaniani. Alcuni documenti”. *Ibid.*, pp. 477-497; y, por supuesto, las cuatro redacciones del *De libris Propriis* de Cardano, de las que ya existe una edición crítica preparada por I. Maclean (precisamente una edición enmarcada dentro del mencionado *Progetto Cardano*), que además viene acompañada por una útilísima “Chronology of the composition of Cardano’s works”, en G. Cardano. *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562, with supplementary material. Edited with an introduction and chronology of Cardano’s works by Ian Maclean*. FrancoAngeli. Milán. 2004, pp. 43-111.

⁶ *Neque enim ut puto in omnibus Sapientia eandem retinet rationem: cum alii divitias, alii paupertatem, gloriam alii, alii etim...an (i.e. ignobilitatem), quidam virtutem, alii voluptatem, curam aliqui, nonnulli negligentiam praeponerent. Qui enim fieri potest, ut in tanta vitae, morum ac sententiarum repugnantia, una esset atque individua sapientiae ratio?* (OOI 490).

⁷ *nam omnis praeclara cognitio seu boni seu mali, seu ut diximus in mente seu in oratione seu in operatione sit, sapientiae apud nos ut etiam antiquo tempore nomen habet* (OOI 503b).

entre sabiduría y felicidad. En efecto, en la parte del primer libro que hemos llamado «introdutoria», Cardano propone una definición de la felicidad humana en términos de *diu ac bene esse*, o lo que es lo mismo: “vivir bien y por largo tiempo”.⁸ El *diu* de dicha definición puede concretarse de distintas maneras, según la duración de la vida, la memoria que dejamos entre los hombres, la inmortalidad del alma o la propagación del linaje; mientras que, por su parte, el *bene* se desglosa en una serie de bienes del alma (virtudes y sabiduría), del cuerpo (incolumidad, edad, fuerzas y belleza) y externos (riquezas, amistad, autoridad, gloria, poder, honores, hijos, familiares ilustres, deleites y éxito). En esta colección de bienes se resume, pues, toda la felicidad humana, a cuya adquisición los hombres emplean la gama completa de recursos que pueden ser clasificados bajo uno u otro género de sabiduría. Ahora bien, como veníamos diciendo, no todos los recursos valen lo mismo para conseguir estos bienes, sino que su capacidad depende del género al que pertenecen y, por tanto, de la finalidad particular que persiguen. De ese modo, a medida que vamos leyendo los libros correspondientes, nos enteramos de que la sabiduría divina: “trata por entero del mejor género de vida”,⁹ puesto que no fija ningún término en la duración ni límite en la felicidad. A continuación, la sabiduría natural le concede al hombre una vida larga (tanto en lo que se refiere a su duración temporal, como a la descendencia y a la memoria que se deja en este mundo) y todos los bienes antes mencionados que corresponden al alma y al cuerpo; por lo que respecta a los bienes externos, Cardano afirma que esta sabiduría le reporta a su poseedor riquezas honestas y una gloria entendida como “la unánime alabanza de los buenos y la voz incorrupta de los que juzgan correctamente sobre la excelente virtud”,¹⁰ que distingue expresamente de la concepción ciceroniana de la gloria, en tanto que ésta, según interpreta, se mediría no por la calidad sino por el número de quienes la tributan. En contraste, el trofeo de la sabiduría humana es la serie completa de los bienes externos y, por encima de todo, las riquezas y esa gloria entre los hombres entendida a la manera de Cicerón. La sabiduría demoníaca, en fin, no es capaz de brindar a su poseedor ninguno de los bienes que forman parte de la felicidad, lo que, sumado al hecho de que su misma posesión incita al hombre a cometer acciones que van en su propio perjuicio, lleva a Cardano a afirmar que la ignorancia de este género resulta casi siempre provechosa.¹¹ La estratificación que así va estableciéndose entre los diversos géneros de sabiduría aún puede hacerse más marcada si consideramos que las oscilaciones observadas en su utilidad para la consecución de los distintos bienes no sólo se miden según una escala extensiva, esto es, según el mayor o menor número de bienes que cada género puede conceder, sino además intensiva, en tanto que los distintos bienes que forman parte de la definición de felicidad tampoco están entre sí a un mismo nivel, sino que hay unos, los del alma, que encierran por así decirlo un tipo de felicidad más genuino que los otros. Esta felicidad más alta o más auténtica queda comprendida bajo el concepto de «tranquilidad del alma», que

⁸ OOI 496a.

⁹ *At vero ut de divina sapientia sermonem ipsum aggrediamur: haec tota circa optimum vitae genus versatur* (OOI 497a).

¹⁰ *Verum solida ac quae ex naturali sapientia exoritur gloria, est consentiens laus bonorum, & incorrupta vox bene iudicantium de eccellente virtute* (OOI 529b). La concepción de la gloria a la que Cardano se refiere como contrapunto de ésta es la contenida en la *Oratio pro M. Marcello*, 26-27: *gloria est inlustris et pervagata magnorum vel in suos civis vel in patriam vel in omne genus hominum fama meritorum*. Sobre la cual afirma Cardano: *Et haec quidem sapientiae humanae praemium est, & in morte finitur* (*Ibid.*).

¹¹ Así lo afirma en OOI 568b y 580b. No obstante, en 571b precisa que dicha sabiduría es siempre perniciosa para los hombres particulares, pero que algunas veces aprovecha (*conducit*) a los poderosos y a los reyes.

Cardano opone a la gloria, las riquezas y demás bienes externos, afirmando que es la recompensa de la sabiduría natural y, sobre todo, de la sabiduría divina.

Queda claro, pues, que esta distinta relación de cada uno de los géneros de sabiduría con la felicidad, su diversa capacidad para proporcionarla, da lugar a una jerarquía entre los mismos en la que el lugar más alto lo ocupa la sabiduría divina y el más bajo la demoníaca. La serie de los cuatro primeros libros del *De sapientia* recorre en orden descendente dicha jerarquía a la hora de exponer al lector los contenidos de cada una de las sabidurías. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto Alfonso Ingegno,¹² junto a ese orden descendente, puede adivinarse en la obra otro tipo de estructura, por la que el primer y último libro y los géneros de sabiduría descritos en ellos se oponen entre sí, al igual que los libros dos y tres y sus respectivas sabidurías. No es necesario que nos detengamos aquí en las complejas y, dicho sea de paso, confusas conexiones y contraposiciones que Cardano traza entre la sabiduría divina y la sabiduría demoníaca. Sin embargo, para el tema que nos ocupa la oposición entre la sabiduría natural y la sabiduría humana asume una posición central.

Y, en esa dirección, recordaré antes que nada que los adjetivos «natural» y «humano» no aluden aquí a los campos que son objeto de conocimiento para cada uno de esos géneros (a la manera en que hablamos hoy de «ciencias de la naturaleza» o «ciencias humanas»), sino al fin al que se dirigen, el cual, como se dijo, coimplica unos conocimientos y unas técnicas específicos, con independencia de que éstos sean o no relativos al hombre o a la naturaleza. La manera en que el autor introduce su exposición sobre la sabiduría natural al comienzo del segundo libro nos ayudará a precisar algo más en qué consiste dicho género de sabiduría. Se refiere allí Cardano a las cinco virtudes intelectuales de las que había hablado Aristóteles en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*: el arte, la prudencia, la ciencia, la inteligencia y la sabiduría; todas las cuales, sin embargo, quedan integradas dentro de su concepción general de la sabiduría como “conocimiento destacado de lo bueno y de lo malo”. A éstas añade además: la memoria de las cosas pasadas, el conocimiento de las presentes con la ciencia de la historia, la experiencia, la conjetura, el juicio y la aplicación práctica. En el contexto de la obra en que aparece, semejante enumeración de las facultades o capacidades que forman parte de la sabiduría responde a una finalidad muy precisa, que es la de marcar el tránsito desde la sabiduría divina, cuya adquisición, según dijimos, no depende de los recursos humanos, al resto de los géneros de sabiduría, que se consiguen por medio de un aprendizaje. El siguiente paso que da Cardano es el que nos ofrece la especificidad de la sabiduría natural. Éste consistirá en la aplicación de todo ese potencial humano a la consecución de aquellos fines, de entre los comprendidos en la definición de felicidad (el *diu ac bene vivere*), que sean humanamente alcanzables y buenos en sí mismos o, al menos, en la medida en que sean buenos en sí mismos. Y a esto es a lo que se dedica Cardano en lo que resta del libro, de modo que la sabiduría natural puede definirse bastante bien como la suma de los mejores medios de que dispone el hombre para conseguir una vida larga y los bienes del alma y del cuerpo.

La sabiduría humana, por el contrario, dijimos que se dirigía a la opinión de los hombres. Para ello, según nos informa Cardano, cuenta con dos recursos preeminentes: la elocuencia y la disimulación, los cuales no deben oponerse a aquel listado de

¹² Tanto en su *Saggio sulla filosofia di Cardano*. La Nuova Italia Editrice. Florencia. 1980, pp. 102-133, como en su artículo “Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione”, en M. Baldi & G. Canziani. *op. cit.*, pp. 61-79.

facultades al que acabamos de referirnos, sino que deben verse como el resultado de ese mismo potencial que daba origen a la sabiduría natural, cuando, en vez de emplearse directamente a la adquisición de lo que es bueno, se emplea al fin de aparentar la posesión de un bien a los ojos de los hombres. Toda esta sabiduría, en efecto, no tiene otro objeto que la ostentación, el fingimiento y la producción de apariencias, hasta el punto de que Cardano llega a afirmar que ha sido inventada para suplir la carencia de sabiduría natural.¹³ En ese sentido, la distinta finalidad que persiguen estos dos géneros de sabiduría es expresada de modo equivalente a lo largo de la obra en términos de una diversa vinculación ontológica, esto es: de la sabiduría natural con el ser y de la sabiduría humana con el parecer.¹⁴ Eso no significa, sin embargo, que la sabiduría humana no sea una auténtica sabiduría, al menos si nos ceñimos a la definición general de sabiduría propuesta por el autor, pues para aparentar se requiere de toda una serie de conocimientos y técnicas (como lo son, en primer lugar, la disimulación y la elocuencia) que componen el corpus específico de esta sabiduría, sin duda distinto al de la sabiduría natural, a pesar de haber brotado, según decíamos, del mismo potencial humano.

Ahora bien, según la finalidad hacia la que se dirija dicho potencial, hay unas facultades que cobran mayor protagonismo que otras; y en la sabiduría humana la facultad que ocupa el primer puesto es la prudencia.¹⁵ Sólo este dato bastaría para trazar una conexión entre la sabiduría humana de Cardano y la redefinición que el concepto de prudencia sufrió en manos de Maquiavelo al ser eximido de la necesidad de su conciliación con el resto de virtudes. Pero lo cierto es que todo el libro dedicado a la sabiduría humana está plagado de referencias veladas al florentino y de ejemplos e ideas sacados de sus obras, hasta llegar a la repetición de la máxima de que es preferible para el príncipe ser temido antes que ser amado, que hizo exclamar a cierto inquisidor anónimo de las obras del milanés: *Ac alter Machiavellus*.¹⁶ Giuliano Procacci ha recogido de modo minucioso todos los préstamos que el *De sapientia* y en especial su tercer libro adeudan a los escritos de Maquiavelo y ha concluido que “la «sabiduría humana» de la que trata Cardano y cuyas artes recomienda a aquellos que actúan en la vida pública es la *virtù* maquiaveliana”.¹⁷ Ahora bien, en esta identificación hay que precisar que esa «vida pública» en la que se practica la sabiduría humana no es equivalente a la «vida política», si por ésta se entiende el gobierno de la ciudad, pues el campo de aplicación de dicho género de sabiduría se extiende a cualquier ámbito

¹³ *Ergo sapientiae humanae genus ad supplendum inopiam naturalis inventum est* (OOI 562a).

¹⁴ *Est enim humanae sapientiae ratio ad homines tota contorta: utque naturalis est, esse: sic humanae videri semper finis est* (OOI 532a). En otros pasajes esa vinculación ontológica se hace extensiva a todas las formas de sabiduría: *Divina enim, & naturalis sapientia, esse docet: humana & daemoniaca, ut videatur* (OOI 495a).

¹⁵ En OOI 525a, después de haber pasado revista a las virtudes que aprovechan al sabio natural, comenta: *Verum prudentiam ipsam quasi praetermissimus hoc consilio, quod ad homines solum intendatur, atque ob id sapientiae humanae pars sit, non tota, sed maior eius portio*.

¹⁶ En una censura que abarca a varias obras de Cardano, entre ellas el *De sapientia*. La censura ha sido publicada por Ugo Baldini, quien la fecha en torno a 1571-72, “L’edizione dei documenti relativi a Cardano negli archivi del Sant’Ufficio e dell’Indice: risultati e problemi”, en M. Baldi & G. Canziani (eds.). *Cardano e la tradizione dei saperi. Atti del convegno internazionale di studi Milano (23-25 maggio 2002)*. FrancoAngeli. Milán. 2003, pp. 492-513, el paso citado aparece en la p. 507. A lo largo del *De sapientia*, sin embargo, sólo se nombra una vez a Maquiavelo, y no como testimonio, sino como ejemplo de una determinada práctica de sabiduría humana, pues, según interpreta Cardano, el florentino habría pretendido poner en cuestión la divinidad de Cristo por medio de afirmaciones dispersas, sin que nunca llegase a pronunciar claramente su opinión al respecto (OOI 534b).

¹⁷ G. Procacci. *Machiavelli nella cultura europea dell’età moderna*. Laterza. Roma-Bari. 1995, p. 79.

que esté sujeto a las opiniones y valoraciones de los hombres, y alcanza, por tanto, a toda la esfera social o civil. En consecuencia, los individuos que se sirven de tal sabiduría tampoco quedan limitados al grupo de los actores políticos; al contrario: todos los miembros de la sociedad humana tienen acceso a ella. A éstos los reparte Cardano en tres grupos o clases, para cada uno de los cuales la sabiduría humana cristaliza en una serie diferenciada de técnicas y artes: los príncipes, los que viven en una ciudad libre y los que sirven a otros. Semejante pluralidad de formas, dicho sea de paso, está en conexión con el fundamento mismo de esta sabiduría: pues así como la sabiduría natural es idéntica para todos los hombres (aunque no todos la alcancen a un mismo nivel), porque lo en sí mismo bueno y conforme a razón también es uno e idéntico al margen de las opiniones de los hombres, la sabiduría humana es distinta según la posición social que ocupe el hombre que la utiliza o, como diría Cardano, según la clase de hombre de que se trate; en suma: según qué personaje y ante quiénes deba representarlo. Así, por ejemplo, un rey apenas tiene necesidad de practicar la elocuencia, pero se verá obligado muchas veces a disimular sus propósitos.

En cualquier caso, aun con las aclaraciones y matizaciones hechas, la conclusión a la que llega Procacci, sin ser falsa, resulta insuficiente, pues deja sin plantear la cuestión de qué le ocurre a la *virtù* de Maquiavelo cuando pasa a ser concebida como un género de sabiduría. En ese sentido, lo primero que tendría que haberse advertido es la peculiar determinación que recibe en Cardano el concepto de sabiduría para poder admitir a dicha *virtù* en su seno y como uno de sus géneros. Como quizás ya haya notado algún lector, el uso que Cardano hace de la palabra «sabiduría» y, de un modo todavía más marcado, su definición general como “todo conocimiento de lo bueno y de lo malo” se desmarcan del tratamiento canónico que Aristóteles había hecho de ella en la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles, en efecto, definía la sabiduría como “la ciencia capital de los objetos más honorables por naturaleza” y la oponía a la prudencia, en la medida en que ésta última se dirige a lo que es conveniente de acuerdo con patrones de medida meramente humanos.¹⁸ Frente a esto, Cardano se propone dilatar el concepto de sabiduría hasta dar cabida en él a cualquier forma de conocimiento de la que sea capaz el hombre e incluir, según vimos, todas aquellas virtudes intelectuales que el estagirita había diferenciado cuidadosamente de la sabiduría, entre ellas la prudencia.¹⁹ Pero junto a esta extensión, podemos observar además que la sabiduría en Cardano adopta a un nivel general (es decir, válido para todos los géneros) uno de los rasgos centrales que en el pensamiento de la época era atribuido a la prudencia, a saber: su oposición a la fortuna.²⁰ Y esa característica, por cierto, está en relación con el hecho

¹⁸ 1141a16-1141b9. Traducción de Julio Pallí Bonet. Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Gredos. Madrid. 2000.

¹⁹ Cardano piensa, en efecto, que las exposiciones precedentes, fundadas sobre un concepto restringido y parcial de sabiduría, no llegaron a atender a la sabiduría que está a la base de todas “las artes, las leyes, las costumbres, las virtudes y, en suma, de todo bien”. Así lo afirma en la carta dedicatoria a Francesco Sfondrati que encabeza el *De sapientia*, en donde también parece referirse al concepto aristotélico de sabiduría como paradigma de semejante parcialidad de miras: *Verum cum aliqui de ipsa [sapientia] tractaverunt, illam quae animi virtutum pars minima esset, non omnium reginam attingere* (OOI 490).

²⁰ Como dijimos, Cardano no se preocupa especialmente en señalar cuáles sean las características generales de la sabiduría por encima de lo que es específico de cada género. Sin embargo, en algunos pasajes dispersos de su obra podemos advertir que hay ciertos rasgos que delimitan lo que es sabiduría de lo que no lo es, a partir de los cuales, por tanto, resulta posible aislar una serie de características básicas que ha de satisfacer toda forma de sabiduría, y ayudarnos así a reconstruir el concepto general de sabiduría manejado por el autor. A propósito de su oposición a la fortuna Cardano se pronuncia sobre todo en la parte introductoria del primer libro (donde cita el famoso verso de Juvenal: *Victrix fortunae sapientia*, OOI 493b) y al final de la obra, donde a la pregunta de qué tenga mayor peso en los asuntos humanos, si la sabiduría o la fortuna,

de que con respecto a la felicidad, aparte de por su tradicional condición de bien en sí mismo felicitante, la sabiduría sea considerada fundamentalmente en el *De sapientia* por su utilidad para conseguir cualquier tipo de bien. De modo que únicamente a través de esta reformulación de la sabiduría, Cardano pudo reconvertir el planteamiento maquiaveliano sobre la *virtù* bajo la forma de un género de sabiduría.

Pero dejando a un lado la discusión sobre este nuevo concepto de sabiduría, en cuya génesis se encuentra no sólo Maquiavelo, sino el pensamiento humanista en general y sus fuentes, así como probablemente también otros autores antiguos que, por vías distintas, encontraron un criterio de lo correcto en la capacidad de oposición a la fortuna,²¹ hay otro motivo aún más evidente e importante por el que la conclusión de Procacci resulta insuficiente. Y es que tanto la mera identificación de la *virtù* de Maquiavelo con la sabiduría humana, como la afirmación de que ésta constituye una ampliación de aquélla al ámbito civil, pasan por alto el hecho de que en Cardano dicha *virtù*, precisamente al ser concebida como un género de sabiduría, es obligada a entrar en un juego de relaciones y oposiciones con los restantes géneros de sabiduría que carece de todo correlato en la reflexión del florentino. De hecho, si nos ceñimos a lo que llevamos expuesto sobre la jerarquía de los géneros de sabiduría, podríamos concluir que la posición de Cardano representa un regreso a los planteamientos humanistas de corte clásico, en los que se sostenía que la prudencia, para poder triunfar, debía coincidir siempre con la moralidad. La sabiduría humana, en efecto, resulta completamente inútil para conseguir la mayor parte de los bienes en los que reside la felicidad humana; y aquello en lo que supera a la sabiduría natural, la consecución de riquezas abundantes y de una gloria vana entre los hombres, sólo puede ser tildado de bien por aquellos que ignoran que la auténtica felicidad del hombre consiste en la tranquilidad del alma.

Sin embargo, semejante conclusión y la relación entre ambos géneros de sabiduría están destinadas a sufrir un revés cuando al final del tercer libro Cardano afirma la existencia de tres formas legítimas de sabiduría humana, fuera de las cuales ciertamente todo este género es declarado indigno de saberse. Dichas formas o especies son: la administración regia, la administración de un ciudadano íntegro en una república, como la de Catón entre los romanos, y otra que tiene por fin evitar la calumnia y persuadir lo útil. El autor, sin embargo, no llega a explicar en qué consiste esa legitimidad suya, cuestión que resulta crucial para determinar cuál sea su toma de postura definitiva frente a los planteamientos de Maquiavelo. Por ese motivo, dedicaremos la última parte de este artículo a intentar esclarecer los criterios en virtud de los cuales estas especies de la sabiduría humana se convierten en dignas de saberse.

responde que en un solo género la sabiduría, en varios la fortuna (OOI 581a). En correlación con esta característica podemos mencionar otra, a la que apunta Cardano para demostrar la existencia de una sabiduría de género demoníaco (OOI 562a), que es la capacidad de aquél que posee la sabiduría de distinguirse, en base a su éxito, sobre la masa de los ignorantes, que en los mismos asuntos se dejan llevar por el soplo de la fortuna. Por lo demás, aunque se trate de un punto que no podemos desarrollar aquí, dichas características no son independientes de aquella definición general por la que la sabiduría queda identificada con el conocimiento, sino que ésta las implica precisamente en virtud de una concepción del conocimiento como *ratio*, muy alejada de los puntos de vista fundamentalmente mentalistas que manejarán los posteriores tratados sobre el conocimiento humano.

²¹ Me refiero, en concreto, a la definición hipocrática de «arte» especialmente en *Sobre la medicina antigua y Sobre el arte médico*, con la que Cardano estaba ciertamente familiarizado, y en la que encontramos importantes similitudes con los rasgos mencionados en la nota anterior a propósito de su «concepción general» de la sabiduría.

El primero de estos criterios comienza a vislumbrarse, al menos por lo que respecta a las dos primeras formas legítimas de la sabiduría humana, tan pronto como se repara en la radicalidad de la expresión de Cardano. No se trata, en efecto, de que se permita el uso de la sabiduría humana en el gobierno, sea éste monárquico o republicano; se trata de que ambas formas de gobierno *son* especies de la sabiduría humana²² y que, por tanto, su ejercicio exige en todo momento la búsqueda de los mismos fines y la adopción de los mismos procedimientos que son comunes al resto de la sabiduría humana. Esto es: no existe una modalidad de gobierno basada en los principios de la sabiduría natural que sea capaz de suplantar al gobierno que se rige conforme a la sabiduría humana. Por lo tanto, si buscamos el fundamento último de la legitimidad de estas formas de la sabiduría humana, me parece que éste ha de hallarse en la implícita aceptación del tópico de la naturaleza política del hombre,²³ o dicho de otro modo: en la necesidad que tienen los hombres de organizarse políticamente bajo alguna de las citadas formas de gobierno; y puesto que dicha necesidad no puede satisfacerse por otra sabiduría que no sea la humana, esas especies suyas se vuelven asimismo necesarias. En ese sentido, cuando Cardano presenta sus preceptos a los príncipes, aquella «gloria entre los hombres», que en el dominio de la sabiduría natural había quedado relegada a un segundo plano frente a «la más alta gloria», pierde toda connotación peyorativa y se convierte en el fin que deben buscar activamente los príncipes para defenderse a sí mismos y a la ciudad, en contraste con la indolencia y el lujo que caracteriza a los príncipes con-

²² *Nam tria sunt genera humanae sapientiae quae laudem mereantur, regia administratio, civis in re-pub. innocentis, qualis apud Romanos Catonis* (OOI 561b).

²³ La naturaleza política y, más en general, civil (*civilis*) del hombre será afirmada al comienzo del *Proxenetá*, obra redactada en torno a 1562, pero publicada póstumamente en 1627: *Quum homo animal sit natura gregarium (appellamus id in illo civile), non solum aliorum obsequio potentiam suam auget, verum opus habet. Solus enim vel ab ipso ortu (ut Aristoteles inquit) alieno auxilio indiget, quia sibi non sufficit. Cum alia animalia gregaria societate iuventur atque gaudeant, ipse homo aegre solus, etiam viribus et aetate florens, vitam ducit, ut societate opus habeat*. G. Cardano. *Il Proxenetá ovvero della prudenza politica* (edición bilingüe). Silvio Berlusconi Editore. Milán. 2002, p. 517. Más allá de esta cuestión concreta, en un artículo que trata de las relaciones entre Cardano y Maquiavelo parece obligada la referencia a esta obra, cuyas recomendaciones, en opinión de Anthony Grafton en su “Introduzione” a la citada edición, “representan una transposición en el ámbito civil y social del código de conducta pragmático y utilitarista de Maquiavelo” (p. XXXIV). Y, en efecto, pocas líneas después del pasaje aludido Cardano utiliza el tópico de la naturaleza política del hombre para sostener que la felicidad que le es dada conseguir al hombre en este mundo presupone y ha de buscar todos aquellos bienes que en el *De sapientia* eran declarados patrimonio de la sabiduría humana: *Hic finis est bene beateque vivere. Quodsi illum adipisci sine opibus, amicis, potentia atque huiusmodi liceret, utique non solum melius esset quam cum his, sed prope divinum. Namque hoc ipso caelestes praeferuntur longe nobis, quod nullis indigeant ad bene beateque vivendum. At conditio nostra etsi huiusmodi sit ut in adipiscendo haec et in eorum usu multa incommoda patiat, multo tamen minus malum est finem cum his consequi quam sine illo inertem et sordidam vitam ducere* (pp. 517-518). Sin embargo, el escrutinio de esta obra, dedicada por entero a la consecución de tales bienes, no nos serviría para esclarecer la relación entre semejante código de conducta y aquel otro que constituye el mejor género de vida, cuestión ésta que sí aparece planteada, aunque no sistemáticamente, en el *De sapientia*. Otra cuestión que cabría plantear, y no sin fundamento, es la de si a la altura de la redacción del *Proxenetá* Cardano había modificado de forma sustancial los puntos de vista expresados en el *De sapientia*. Pero para responder a esta pregunta de un modo satisfactorio haría falta confrontar dichas obras con el conjunto de los tratados y opúsculos morales escritos por Cardano en la última etapa de su producción: *De utilitate ex adversis capienda*, *Theonoston*, *De socratis studio*, *De summo bono*, *De optimo vitae genere*, etc., lo cual excede con mucho el propósito del presente artículo, cuyas conclusiones deben entenderse circunscritas al *De sapientia*. Un intento en este sentido ha sido el de G. Canziani en su ensayo “«Sapientia» e «Prudentia» nella filosofia morale di Cardano”, en Keßler. *op. cit.*, pp. 29-31, especialmente la nota 60, que con algunas reservas responde afirmativamente a la cuestión. Volviendo de nuevo sobre el *Proxenetá* y antes de poner punto y final a esta nota, permítasenos recomendar el reciente ensayo de J. Laspalas Pérez, “Cortesía y sociedad: las «Artes de vivir» de Gerolamo Cardano y Eustache de Refuge”, en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos III* (2004), pp. 23-57.

temporáneos.²⁴ Desde luego, en este reconocimiento de que el ejercicio de la política es inseparable del seguimiento de los fines y de los medios de la sabiduría humana resulta innegable la adhesión de Cardano a la tesis central de Maquiavelo.

Se trata, sin embargo, de una adhesión parcial, en tanto que la razón de su necesidad no basta para justificar la legitimidad de las formas de gobierno. La condición que se impone al gobierno de la república para que sea legítimo (a saber, que sea la de un ciudadano íntegro, como Catón entre los romanos) plantea, en efecto, la posibilidad de que esta forma de sabiduría humana tome diferentes direcciones, de entre las cuales no todas serán admitidas. Y precisamente es la referencia a Catón la que nos ofrece la pista para encontrar un segundo criterio necesario al fin de legitimar el ejercicio del poder. Unas páginas antes de introducir este tema de las formas legítimas, Cardano se había referido al político romano y había censurado su falta de sabiduría por haber andado descalzo cuando era pretor, motivo por el cual, decía, se perdió a sí mismo, a los suyos y a la república, mientras que esa misma costumbre no le perjudicó a Sócrates porque era filósofo.²⁵ El sentido de este reproche se entiende a la luz de la inclusión del gobierno republicano dentro de la sabiduría humana. En definitiva, lo que Cardano denuncia en la conducta de Catón es su inadecuación a los fines de esta sabiduría que son esenciales para la política, entre los que se encuentra el cuidado de la autoridad ante los hombres. Para conseguir tal fin el político debe emplear los medios adecuados, y éstos sólo pueden ser los que ofrece la sabiduría humana. Si actúa de otro modo, sencillamente no será un político sabio y será vencido por la fortuna, pues la única forma de ser sabio en política es a través de la sabiduría humana. En esa medida, que no es otra que la de la eficacia racional, Cicerón fue más sabio que Catón, aunque fuese menos íntegro y estuviera limitado por sus pasiones. Ahora bien, admitido esto, Cardano presenta a continuación una división que es la que nos suministra el criterio de la legitimidad del gobierno del ciudadano íntegro frente a otros tipos de gobierno republicano. Hay dos modos, dice, de desempeñar sabiamente la magistratura: la del malo, que buscará enriquecerse, y la del bueno, que será útil a la república. Y en esto, añade, alabamos justamente a Catón.²⁶ Ha de advertirse que esta distinta calificación moral es externa a la lógica de la política, cuyo funcionamiento, insistimos, incumbe por entero a la sabiduría humana. La distinción se refiere, por el contrario, a los fines metapolíticos, en razón de los cuales los ciudadanos se dirigen a las magistraturas, y en razón de los cuales también Cardano juzga su legitimidad. Desde el punto de vista político, ambas modalidades son igualmente sabias, siempre y cuando se observen los fines propios de la política y se empleen los medios adecuados a tales fines; pero además, en el caso de un ciudadano íntegro como en su día lo

²⁴ ¿Cómo resurgirá un Alejandro, se pregunta Cardano, cuya vida ha puesto de ejemplo para todos los príncipes, cuando *gloriae nihil, divitiis omnia tribuantur?* (OOI 541b). Ya antes, ante la contradicción entre la necesidad del rey de mantenerse a salvo de sus propios hijos (para lo que debe mantenerlos débiles) y la de que éstos sean fuertes (para que puedan sostener el reino), Cardano había recordado el ánimo generoso de Filippo, que *Alexandrum maluit bellicis artibus instructum habere ad gloriam cum suspitione; quam effoetum cum securitate: & nunc, pater ob filium celebratur* (OOI 537a). El papel de la gloria en el gobierno, puede resumirse, en fin, en esta sentencia: *Una enim ut dixi omnium ratio bonorum est, gloriae aestimatio ac certamen: quae urbem ac principem servare potest* (OOI 540b).

²⁵ *Socrates igitur cum nudis ambularet pedibus perpetuo, sapiens esse potuit: quod mores, ab instituto non vacarent, essetque philosophus: Cato, cum praetor id faceret, sapiens in hoc, dici non potuit: quod administratio reipub. ad sapientiam humanam non veram spectet. Perdidit ergo se suosque & rempublicam. Atque in hoc, sapientior Cicero, quamvis ab affectibus animi vinceretur* (OOI 559b-560a).

²⁶ *Ergo magistratus sapiens nunquam reiiciet: nam si malus sit, ditabitur; si bonus reipub. utilis erit: atque in hoc, merito laudabimus Catonem* (OOI 560a).

fue Catón esos fines y medios estarán subordinados a un fin que ya no es constitutivo de la práctica política: la utilidad de la república. De ese modo, aun cuando Cardano haya aceptado la premisa fundamental de Maquiavelo a propósito de que el ejercicio racional de la política (sin el cual, ciertamente, no es posible hablar de legitimidad) exige la aceptación de unos medios y unos fines que no son buenos en sí mismos, no excluye por ello la pertinencia de un juicio moral externo a la eficacia política, la ausencia del cual convertiría *ipso facto* a todos estos medios y fines en buenos. Pero además, en la medida en que dicho juicio se funda sobre un intersticio abierto en el interior del esquema maquiaveliano, al admitir dos posibilidades en la práctica racional de la política, plantea una objeción a este autor, que con razón puede ser tachado de improbable,²⁷ precisamente por no haber reconocido una alternativa semejante.

Lo mismo entendemos que debe decirse sobre el gobierno monárquico, si bien en él parece darse una circunstancia que hace que Cardano pueda omitir la mención de la integridad del monarca para considerarlo una especie legítima de la sabiduría humana. Y es que en este caso la justicia misma es el recurso más eficaz para conseguir los fines inmanentes a la política. “En general —expone—, la más alta justicia es la más alta seguridad”,²⁸ por lo que ya sea que el monarca esté interesado en gobernar con justicia o que simplemente emplee los medios más adecuados para mantenerse en *lo stato*, el resultado será siempre el mismo: un gobierno justo, en virtud del cual, la administración regia en su conjunto puede ser declarada legítima (siempre que sea sabia). Pero, si esto es así, hay que subrayar que su legitimidad no radicará en la adecuación del gobierno a los requisitos de la práctica política (ésa es la condición mínima), sino, como lo sugiere la condición exigida en el caso anterior, en su justicia, aunque en este caso ambas esferas coincidan.

La última de las formas legítimas de sabiduría humana es quizá la más transparente al análisis de los criterios de legitimidad. Ésta ya no tiene que ver con la administración política, sino con el más vasto campo del trato social, sobre el que también actúa la sabiduría humana, según hemos ido diciendo. En ella distingue Cardano dos modalidades. La primera, que toma a Cristo como modelo, tiene por fin sortear mediante palabras capciosas a aquellos que, a su vez, tratan de engañarnos e infamarnos. La segunda, por su parte, pretende persuadir cosas útiles haciendo uso de razones eficaces y ciertas. Y aunque, como admite Cardano, la proximidad de esta forma de la sabiduría humana con la sabiduría natural es tal que apenas se distingue de ella, si con todo es incluida dentro de la sabiduría humana, ello se debe a que su finalidad es persuasiva, por más que lo persuadido sea útil y por más que sean verdaderas las razones que se emplean a ese fin. Precisamente en la medida en que se trata de persuadirlas, no bastará con que las razones sean verdaderas, habrán de *mostrarse* como verdaderas y para hacer esto, habrá que saber hacerlo, cosa que no enseña la sabiduría natural. Es justamente en la ausencia de una sabiduría natural a propósito que la sabiduría humana se vuelve necesaria al fin de persuadir, y en tanto que esa persuasión se practica con razones ciertas (sin afán de engañar) y para enseñar cosas útiles se califica de legítima.

Dilucidados así —lo mejor que hemos sabido— los criterios que deciden su legitimidad, el principal interés que, en general, revisten estas tres especies legítimas de sabiduría humana para el tema que nos traemos entre manos reside en que con ellas

²⁷ Así son llamadas sus reflexiones, por ejemplo, en el *Proxenetá*, G. Cardano. *op. cit.*, p. 539.

²⁸ *In universum igitur, iustitia summa, summa securitas* (OOI 538a). Tras ella, sin embargo, la más alta seguridad es la más alta tiranía.

aparece una nueva forma de plantear las relaciones entre la sabiduría natural y la sabiduría humana (y, en consecuencia, entre Cardano y Maquiavelo) distinta a la apuntada por la jerarquía entre estos géneros, según la cual el conjunto de esa sabiduría y la aportación del florentino podían ser reconducidos al expediente de un mero error en la apreciación de los bienes que debe seguir el hombre. Estas especies vienen a mostrar, por el contrario, que hay secciones enteras en la vida del hombre, y tan necesarias como la política y la interacción social, que no pueden ser practicadas desde la sabiduría natural y requieren la intervención de la sabiduría humana. Por eso, la afirmación que recogimos arriba acerca de que el género de la sabiduría humana había sido inventado para suplir la carencia de sabiduría natural recibe en este contexto un nuevo y trascendental sentido. En efecto, dicha carencia no es sólo la del individuo particular que busca aparentar lo que no tiene para conseguir una reputación que no merece; se trata, ante todo, de una carencia del género humano. Pero si la inexistencia de una sabiduría natural en estos ámbitos hace necesario el empleo de la sabiduría humana, Cardano, frente a Maquiavelo, quiere identificar las condiciones bajo las que ese uso resulta legítimo, aquéllas en virtud de las cuales esta sabiduría pueda convertirse en un medio para el sabio natural al fin de cumplir sus más altas metas. Porque parece ya evidente que la utilización de estas especies de la sabiduría humana compete casi en exclusiva a los sabios naturales, pues sólo ellos son íntegros en virtud y tienen razones verdaderas que persuadir. Los ejemplos de Catón y del propio Cristo, en efecto, no hacen más que confirmar que la legitimidad de estas formas consiste, en última instancia, en que en ellas la sabiduría humana se convierte en un medio de la sabiduría natural, a fin de que ésta pueda tener algún tipo de acceso a aquellas zonas sobre las que, por su propia naturaleza, no puede constituirse. Por todo lo dicho, lo que en sustancia plantean estas especies legítimas es la exigencia de ser sabio en más de un género de sabiduría, en consonancia con lo que sentenciará Cardano pocos años más tarde: “ningún género basta por sí solo para vivir bien y dichosamente”.²⁹

Y, sin embargo, el mismo pasaje del *De sapientia* que afirma la legitimidad y, por esta vía, la necesidad de secciones enteras de sabiduría humana, concluye con la declaración de que difícilmente un mismo hombre podrá descollar en ambos géneros de sabiduría, la natural y la humana.³⁰ Hay quien interpreta que en la posibilidad excepcional que queda abierta, no obstante la extrema dificultad, de unir la sabiduría natural y la humana, Cardano estaría hablando de sí mismo como de alguien que, gracias a su mediación entre ambos saberes, habría puesto las bases para un nuevo arte capaz de guiar al hombre a través de la maraña social y librarlo de las insidias.³¹ Pero eso ya sería tema para otra conferencia.

²⁹ En el *De libris propriis* de 1550, a propósito de la relación entre los *Praecepta ad filios* con el *De sapientia: libri De sapientia genera distinguunt, sed in Praeceptis docetur quantum de unaquaque homo debeat haurire ad bene beateque vivendum; nullum enim genus per se sufficit*, G. Cardano. *De libris propriis*, ed. cit., p. 166.

³⁰ *Sed ad persuadendum utilia ac iusta hominibus, non tamen vel hoc uni homini naturali sapientia abunde praedito, convenire poterit. Sed in causis ac temporibus diversis, maxime cum difficultate, rari utraque pollere visi sunt. El texto prosigue explicando las causas de esa dificultad: Quid mirum, cum etiam rarissimi in uno genere absoluti fuerint? Neque enim capax est mortalis natura, tantae lucis vel tot odorum: verum ut maxima est naturalis, sic humana rarior: verum cum haec illius loco succedat, qui mentis compos veram pulchritudinem relinquat, ut adulterinam habeat? Vel aurum dimittat, ut aurichalcum possideat? Ergo sapientiae humanae genus, ad supplendum inopiam naturalis inventum est, quod (si recte expendatur) totum, praeter tria illa genera (salubria humano generi, urbibus, omnibusque bonis) exitiale est* (OOI 561b-562a).

³¹ Ingegno, *op. cit.*, pp. 120-121.