

XII^è CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XII^è CONGRÉS VALENCIÀ
DE
FILOSOFIA

Alcoi, 9, 10 i 11 d'octubre de 1997

VALÈNCIA
1998

COMITÉ D'HONOR

President

M.I. En Josep Sanus i Tormo
Batlle d'Alcoi

Comité

N'Adrià Espi i Valdés
Director de l'Institut de Cultura "Juan Gil Albert"

En Juan Vicente Capó Boluda
Director de Zona d'Alcoi, C.A.M.

En Josep Lluís Blasco i Estellés
*President de la Societat de Filosofia
del País Valencià*

COMITÉ ORGANITZADOR

President

En Francesc Ferrando Sanjuan
*Coordinador de la Secció de Filosofia
de la Societat Andorrana de Ciències*

Secretari

En Jesús Giner i Pellicer

Vocals

En Josep Pérez i Tomàs

En Vicent Baggetto i Torres
*Secretari de la Societat de Filosofia
del País Valencià*

Editor

Enric Casaban i Moya

ISBN: 84-7274-233-4
Dipòsit legal: V. 3.386 - 1998
Arts Gràfiques Soler, S. A.
L'Olivereta, 28 - 46018 València

XII^e CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

Alcoi, 9, 10 i 11 d'octubre de 1997



VALÈNCIA
1998

AGRAÏMENTS

PRESENTEM en aquest volum les actes del darrer Congrés (el XII^è) organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià. Amb aquest són ja una trentena de volums els que portem editats, i aquests resultats són fruit de molts esforços que cal agrair:

En primer lloc, i molt destacadament, la paciència i el sacrifici dels socis ha permès que la Societat tinga ja una vida llarga i haja pogut produir aquests resultats. A tots ells gràcies en nom propi i de la Junta Directiva.

El darrer Congrés, que ara presentem, tingué lloc a Alcoi els dies 9, 10 i 11 d'octubre del 97. Alguns celebràrem la nostra festa nacional exercitant el discurs racional sobre les qüestions que el lector té ara a les mans.

Aquest Congrés ha estat possible gràcies a l'esforç del Comité Organitzador, i de les entitats que de bon grat i magnànimament han col·laborat: l'Excel·lentíssim Ajuntament d'Alcoi, el Batle del qual, En Josep Sanus i Tormo, ha presidit el Comité d'Honor, integrat per representants d'aquestes entitats; l'Institut Joan Gil-Albert, de l'Excel·lentíssima Diputació d'Alacant, i la Caixa d'Estalvis del Mediterrani (CAM).

Finalment el nostre reconeixement a l'Excel·lentíssima Diputació de València, que molt generosament una altra vegada ha fet possible, a través del seu Gabinet de Cultura, aquesta publicació.

En nom de la Societat de Filosofia del País Valencià, a tots moltes gràcies.

JOSEP L. BLASCO
President de la SFPV

ÍNDIX

	Pàg.
Pere Lluís Font: <i>Onze tesis sobre Kant</i>	9
Carlos Mínguez: <i>Los principios de la astrología ‘científica’: el “Tetrabiblos” de Ptolomeo</i>	35
Josep E. Corbí: <i>Naturalismo y absurdo</i>	49
Juan de Dios Bares: <i>“Pesado” y “ligero” en la física de Aristóteles</i>	63
Miguel Catalán: <i>John Dewey: la falacia filosófica y la falacia analítica</i>	77
María Jesús Vázquez Lobeiras: <i>El programa kantiano del aislamiento de la razón y la elaboración de la lógica trascendental</i>	89
Karina P. Trilles Calvo: <i>Esbozo de la filosofía del lenguaje presente en la “Fenomenología de la percepción” de Maurice Merleau-Ponty</i>	101
Jesús Ezquerro y Agustín Vicente: <i>Unificación explicativa y ciencias especiales</i>	109
José Pedro Úbeda Rives, Juan Manuel Lorente Tallada y Enric Casaban Moya: <i>Programación lógica y cambio de teoría</i>	125
Jesús Alcolea Banegas: <i>L’argumentació en matemàtiques</i>	135
José Martínez Fernández: <i>El problema de la incompletud expresiva en la semántica del punto fijo</i>	149
Fernando-M. Pérez Herranz: <i>Los programas de fundamentos de la matemática a la luz de la “Crítica de la razón pura” de Kant</i>	161
Miguel Hernández: <i>Metáfora y segundo principio</i>	175
Amelia Valcárcel: <i>Sobre la verdad de la proposición “La ética y la estética son una”</i> .	193
José Montoya: <i>Raíces del pluralismo ético</i>	205
Jesús Conill: <i>Sobre la libertad: insuficiencias del individualismo</i>	213
Vicent Gozálvez i Pérez: <i>Disquisicions al voltant d’un joc de cartes i de la postconvencionalitat moral</i>	225
Juan Fco. Lisón Buendía: <i>Michael Walzer: “la interpretación” como justificación de la moral</i>	237
Jesús Pardo Martínez: <i>Rawls: igualdad y libertades básicas</i>	251
Domingo García-Marzá: <i>La dimensió moral de la democràcia en “Faktizität und Geltung” de J. Habermas</i>	261
Juan Manuel Ros Cherta: <i>Tres lecturas del individualismo en la ética política</i>	271
Elena Cantarino: <i>Política e historia: soluciones casuistas para tiempos de moral equívoca (siglos XVI y XVII)</i>	285
Amparo Muñoz Ferriol: <i>Ética cívica y sociedad abierta. Reflexiones sobre la filosofía moral de K. Popper</i>	299

	<i>Pàg.</i>
Elsa González Esteban: <i>La ética aplicada a la empresa: aportaciones de la Business Ethics norteamericana</i>	315
Carmen Ferreté Sarriá: <i>El conocimiento práctico ante el reto ecológico</i>	327
Román de la Calle: <i>Educación por el arte: valores pedagógicos y estéticos de la modernidad</i>	337
M. T. Beguiristain: <i>Arte y naturaleza en España</i>	351
Jesús Martínez Vargas: <i>Pierre Boulez: ¿el colapso del compositor-director?</i>	359
Francisco Carlos Bueno Camejo: <i>La estética del compositor alcoyano Amando Blanquer Ponsoda</i>	371
Eduardo Segura Fernández: <i>La anticipación de G. K. Chesterton a la moderna crítica literaria</i>	379

ONZE TESIS SOBRE KANT

Pere Lluís Font

INTRODUCCIÓ

EL títol d'aquesta conferència és una transposició i una concreció poc originals del famós títol marxista "Tesis sobre Feuerbach", amb què és conegut el text que en el manuscrit de Marx porta com a encapçalament *Ad Feuerbach*.

Dic "Onze tesis sobre Kant", i no pas, per exemple, "Kant en onze tesis", que seria tota una altra cosa. Això darrer seria l'anunci de les onze tesis fonamentals de la filosofia de Kant (a la manera com Leibniz resumeix la seva filosofia en vint-i-quatre tesis), cosa que depassaria les meves forces. En efecte, cal haver-ne fet l'assaig, per adonar-se de com és de difícil. Caldria, per a fer-ho amb èxit, estar molt segur de posseir l'estructura profunda del kantisme per tal de distingir entre tesis fonamentals i tesis derivades, i entre tesis del sistema de Kant i tesis que, de fet, són de Kant, però que poden considerar-se més o menys autònomes en relació amb el sistema (si és que es pot parlar de sistema!).

"Onze tesis sobre Kant" és un títol menys compromès, perquè no té la pretensió de completesa, perquè pot incloure tesis de diversos tipus i perquè deixa llibertat per a estirar el fil i per a barrejar-hi el propi discurs (que són, si fa no fa, les característiques de les tesis de Marx sobre Feuerbach). Es tracta d'onze punts de vista estratègics sobre la geografia del kantisme, que em permeten de fer dringar algunes idees que han esdevingut per a mi punts de referència fermes, que s'acosten a conviccions filosòfiques, que si no són veritat m'agradaria que ho fossin, i que es poden saborejar com se saboreja un poema. Punts de vista estratègics, que em permeten també, de passada, criticar tòpics historiogràfics o desmitificar capítols sencers de la filosofia de Kant (que no tot hi és genial, i la beateria no és cap virtut filosòfica).

He de dir que m'interessa menys l'erudició –i encara menys l'escolàstica– kantiana que alguns aspectes del pensament viu de Kant i els supòsits en què se sustenta aquest pensament. Provaré de tractar Kant a l'anglesa: vull dir, com fan sovint els historiadors anglesos, que consideren els filòsofs del passat com a contemporanis nostres. És veritat que després de Kant ha plogut molt, però crec poc en el progrés en filosofia i menys encara en les superacions. Més aviat penso que el que hi ha són alternatives, que es van reproduint en forma de variacions al llarg de la història i que són la manifestació epidèmica de desacords "prefilosòfics" (en el sentit en què Henri

Gouhier diu que els veritables desacords entre filòsofs són desacords prefilosòfics). Parteixo, doncs, d'una concepció ucrònica –espero que no anacrònica– de la filosofia, que pretén, més enllà dels desacords entre filòsofs, fer aflorar alguns d'aquests desacords “prefilosòfics”, que són l'explicació darrera dels desacords “filosòfics”.

Considerar Kant com un contemporani nostre vol dir, entre altres coses, preguntar-nos si té raó en les qüestions en què ens sentim concernits per ell, si ens el podem creure. M'arriscaré, doncs, a pronunciar-me sobre alguns dels grans temes del kantisme, no perquè siguin temes kantians, sinó perquè són temes cabdals per ells matixos (bandejats, sigui dit de passada, per una bona part de la filosofia actual, que sovint fa pensar en la figura berkeleyana del *minute philosopher* –filòsof minuciós o, potser, menut).

Després de trenta anys de docència i, per tant, d'estudi, d'exegesi, d'anàlisi i d'alguns intents de síntesi, he pensat que potser em seria permès d'assajar de fer el meu balanç personal del kantisme, després de despullar-lo d'aspectes accessoris i de tecnicismes innecessaris. Un balanç selectiu i tendenciós, que tracta d'identificar el saldo integrat en la meua substància intel·lectual. Es diu que tot filòsof alemany que tingui una certa ambició ha de fer el seu *Kantbuch*; però això deu valer també, ni que sigui en to menor, per als no alemanys i encara que tinguin ambicions modestes.

Onze és un nombre que coincideix amb el de Marx, però que a penes he hagut de forçar. Són onze tesis o, en alguns casos, feixos de tesis: onze calaixos per a endreçar idees. No totes són del mateix calibre, però totes obeeixen a la mateixa línia d'interpretació.

Per què Kant? La lectura dels *Prolegòmens* quan era estudiant va constituir per a mi –cosa que sens dubte passa molt poques vegades a la vida– un autèntic esdeveniment intel·lectual (molts anys més tard vaig veure que des de llavors devia estar condemnat a editar-los en català).¹ Només una altra lectura, i de la mateixa època, podria qualificar de manera semblant: la de les *Meditacions metafísiques* de Descartes, que des de llavors em semblen la millor introducció a la filosofia que mai s'hagi escrit. L'atzar ha volgut que hagi de fer en aquest començament de curs una conferència anàloga a aquesta a la Societat Catalana de Filosofia. Serà una conferència bessona: “Onze tesis sobre Descartes”. Hi ha un avantatge en tots dos casos: es pot donar per conegut allò de què parlem. Però aquest avantatge comporta també un inconvenient: precisament, que ja ens ho sabem (tòpics inclosos).

Tesi 1a. Sobre el lloc de Kant en la història de la filosofia: a) entre Kant (il·lustrat) i els postkantians (romàntics) hi ha continuïtat, però també ruptura: b) Kant comparteix només amb Plató i amb Descartes el lloc privilegiat de figura eix del cànon filosòfic occidental.

Kant pertany a l'època il·lustrada, mentre que els postkantians pertanyen a l'època romàntica. Si ens remetem a la divisió ordinària de la història general –cosa que té l'avantatge de no aïllar la filosofia del seu context històric i cultural–, haurem de dir que Kant (il·lustrat) pertany a l'època moderna, mentre que els postkantians (romàn-

¹ *Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència*, Barcelona, Laia, col·lecció “Textos Filosòfics” 7, 1982; 2a edició, Barcelona, Edicions 62, col·lecció “El Cangur” 210, 1996.

tics, al capdavant) pertanyen a l'època contemporània, que comença amb la Revolució Francesa.

S'acostuma a considerar que Kant és l'iniciador del cicle de l'idealisme alemany i que aquest constitueix una unitat, amb un desenvolupament doctrinal que va de Kant fins a Hegel. Aquest esquema, d'origen hegelian, té una base indiscutible. Però insistir-hi unilateralment com se sol fer és desorientador. Entre Kant i els postkantians hi ha certament continuïtat, però també –i potser encara més– ruptura. L'esquema continuïsta necessita un correctiu enèrgic.²

En efecte, Kant és abans que res un il·lustrat. Ho és per cronologia, però ho és sobretot perquè comparteix els grans supòsits de la Il·lustració, que en ell arriba a la plena autoconsciència.³ Com els altres il·lustrats, creu haver trobat en la raó l'instrument de lluita contra l'obscurantisme i d'alliberament de tots els poders opressors i de totes les tuteles que mantenen l'home en una culpable minoria d'edat; si bé, a diferència d'aquells, fa de la raó mateixa el tema major de la seva filosofia, limitant les seves pretensions especulatives i reivindicant la primacia del seu ús pràctic. Per això no resulta un il·lustrat convencional, sinó que representa (amb Rousseau i, fins un cert punt amb Hume, els dos que el van despertar del somni dogmàtic) "l'altra Il·lustració". Il·lustrat atípic, doncs, però il·lustrat tanmateix.

Deia que els postkantians, en canvi, pertanyen a l'època romàntica. Els separa de Kant un profund canvi cultural (pas de la Il·lustració al Romanticisme) i històric (Revolució Francesa), però també una nova perspectiva doctrinal. En efecte, la filosofia dels postkantians és una filosofia profundament antikantiana, bé que possibilitada per Kant i construïda en una bona mesura amb utilitat kantià. A diferència del kantisme, que manté un equilibri entre el jo –la pluralitat de consciències– i el no-jo, la filosofia postkantiana, en harmonia amb el Romanticisme, és una exaltació del jo, amb tendència a l'afirmació monista d'un subjecte darrer únic i a la desvaloració de les consciències individuals (negació alhora de l'autonomia, ontològica i moral, de l'home i de la transcendència de Déu), amb tendència a eliminar la substancialitat del no-jo (en termes kantians, de la cosa en si), i amb tendència a suprimir totes les dualitats que Kant considera indepassables (vegeu la tesi onzena). Només en el camp de l'estètica (objecte de la tercera *Crítica*) es passa a peu pla de Kant als postkantians.

L'idealisme alemany, doncs, pres com un tot, és una grapa més aviat feble d'unió entre el període il·lustrat (el de Kant) i el romàntic (el dels postkantians).

I passo a la segona part de la tesi primera. Kant comparteix amb Plató i amb Descartes, i només amb aquests, un lloc privilegiat en la història de la filosofia. Només Plató, Descartes i Kant representen punts de concentració per on passa *tot* el torrent històric de la filosofia. Cada un d'ells és el punt d'arribada de *tota* la filosofia anterior i el punt de partida de *tota* la posterior. Cada un d'ells inicia un cicle que

² Suposem –*dato, non concessio*– que l'idealisme alemany comença amb Kant. Suposició, però, que oblida l'idealisme de Leibniz. Almenys si ens atenim a un concepte estricte d'idealisme: la doctrina que nega l'existència de realitats heterogènies a la consciència o, dit altrament, la doctrina que nega l'existència de substàncies materials. Vegeu el meu "Diàleg imaginari entre Leibniz i Kant a propòsit de la paradoxa de les figures simètriques incongruents", que fa de preludi a: J. Olesti, *Kant i Leibniz: la incongruència en l'espai*, Bellaterra, UAB, 1991.

³ Explicitada en el lema famós "Tingues el valor de servir-te del teu propi enteniment" (*Resposta a la pregunta: Què és il·lustració?*, al començament), traducció errònia de l'horacià *Sapere aude*, que en el poeta és una exhortació a la saviesa: "El qui ha començat ja té la feina mig feta. Gosa ser savi [*Sapere aude*]. Comença. El qui ajorna l'hora de viure honestament fa com el pagès que espera que acabi de fluir el riu; però aquest va fluïnt i continuarà fluïnt per sempre" (*Ep.*, I, 2, 40-44).

s'exhaureix just abans de l'inici del següent: el cicle platònic dura més de dos mil anys; el cartesià, uns cent cinquanta; el kantianisme encara ens inclou (vegeu la tesi segona). Potser no resultaria gaire forçat recórrer al concepte kantianisme de "paradigma" i parlar d'un paradigma platònic, d'un paradigma cartesià i d'un paradigma kantianisme. En aquest sentit, Plató, Descartes i Kant són les tres figures eix del cànon filosòfic occidental.

El vocabulari a què ens hem acostumat a propòsit de Kant –prekantianisme, postkantianisme i neokantianisme, a més de kantianisme i antikantianisme– pot servir-nos per a glossar aquesta idea. Són prekantianisme tots els qui no han estat tocats encara per la novetat kantianisme (tots els anteriors a Kant, i més especialment els més pròxims en el temps). Els postkantianisme són els grans deixebles creadors i infidels, que es mouen en l'àmbit mental obert per Kant; que no són simplement kantianisme ni antikantianisme i que només gràcies a Kant són allò que són: exploren les possibilitats obertes per la revolució kantianisme. Els neokantianisme són un moviment menor de retorn a Kant per a inspirar-se'n més o menys selectivament. El cicle kantianisme encara dura, en la mesura en què no ha aparegut cap nova figura eix i, per tant, cap filòsof no es pot sostreure –per acció o per reacció– a la seva influència.

Només a Plató i a Descartes és traslladable amb una certa naturalitat aquest esquema de *pre-*, *post-* i *neo-*. Així, anàlogament, podem parlar de preplatònics (tots els anteriors a Plató), de postplatònics (Aristòtil i Plotí i, fent rebotar la pilota, Agustí i Tomàs d'Aquino) i neoplatònics (per exemple, les diverses formes de platonisme renaixentista o de platonisme matemàtic contemporani, més que no pas l'escola de Plotí, que n'ha monopolitzat sense gaire propietat, en la historiografia filosòfica habitual, l'etiqueta). Igualment podem parlar de precartesians (tots els anteriors a Descartes, però especialment els renaixentistes), de postcartesians (un d'atípic: Pascal; els grans racionalistes: Spinoza, Malebranche i Leibniz; i els empiristes ja influïts per Descartes: Locke, Berkeley i Hume) i de neocartesians (com, en graus diversos, Husserl, Sartre, Chomsky, Eccles o Lévinas). Tot i que la història ens ensenya que poden aparèixer neoplatònics o neocartesians en un cicle posterior, Plató, Descartes i Kant marquen els grans moments de mutació en la història de la filosofia i, en aquest sentit, ocupen un lloc sense parió en el cànon.

Tesi 2a. Sobre el mapa de la filosofia de Kant: a) el mapa kantianisme és ja/encara el nostre; b) és un mapa complet, dotat d'unitat i de coherència.

Més que no pas el conegut –i una mica artificios– capítol de la *Crítica* sobre l' "arquitectònica de la raó pura", és la cèlebre llista de les grans preguntes la que dibuixa el veritable mapa de la filosofia de Kant.

Com és ben sabut, n'existeixen tres versions: la de la *Crítica de la raó pura* (1781), la de la *Lògica* (de data incerta; publicada el 1800) i la d'una carta a Stäudlin (4-3-1793). La *Lògica* i la carta a Stäudlin redueixen les tres preguntes parcials –"Què puc saber?", "Què dec fer?" i "Què m'és llegut d'esperar?"– a una quarta de global: "Què és l'home?".

Limitant-nos de moment a les tres parcials, veiem que la primera correspon a la temàtica de la *Crítica de la raó pura*; i la segona i la tercera, respectivament, a la de l' "Analítica" i la "Dialèctica" de la *Crítica de la raó pràctica* (i textos, en cada cas,

paral·lels o complementaris), sense que n'hi hagi cap d'específica que correspongui a la *Crítica del judici*.⁴

Així, doncs, o bé ens sobra una *Crítica* o bé ens falta una pregunta. Com que tenim la tercera *Crítica*, ens cal veure quina pregunta li correspon. Abandonant algun intent anterior de formulació, em quedaria ara de bona gana amb la de Philibert Secretan: “Què puc admirar?”⁵ Seria la quarta pregunta parcial. I la resposta és: “l'art i la natura”, objecte de la *Crítica del judici*. Tindríem, doncs, quatre preguntes, que es resumeixen en una cinquena: “Què és l'home?”

Ara bé, per què la quarta pregunta parcial no apareix en cap de les tres llistes kantianes? No és estrany que no aparegui en la *Crítica de la raó pura*, perquè l'*a priori* del gust no serà descobert fins al 1787. Dels materials de la *Lògica*, publicats per Järsche el 1800, no en coneixem la data de redacció. En canvi, la seva absència en la carta a Stäudlin és més difícil d'explicar; però no és aquesta l'única anomalia d'aquest text, que dona falses pistes sobre la tercera pregunta (desplaçant-la de la “Dialèctica de la raó pràctica” cap a *La religió dins dels límits de la simple raó*) i, cosa més greu, sobre la pregunta global, que relaciona estranyament amb el que serà l'*Antropologia des del punt de vista pragmàtic*.

Quin és el sentit de la pregunta global, la pregunta per l'home, que en la meua presentació ha esdevingut la cinquena? És el problema de l'antropologia, però no de l'antropologia biològica o cultural (com dona a entendre la carta a Stäudlin), sinó de l'antropologia transcendental. Perquè la pregunta per l'home sigui de veritat el resum

de les anteriors, s'ha de plantejar en el mateix nivell d'aquestes. No es pot tractar, doncs, de l'home com a ens natural, objecte de ciència, sinó de l'home com a condició de possibilitat dels seus productes (la ciència, la moral, la religió o l'art). El sentit de la pregunta és: com ha d'estar transcendentalment constituït l'home perquè sigui possible la ciència, la moral, etc. Llavors s'explica que Kant no hagi donat resposta a aquesta pregunta en una obra especial, perquè les tres *Crítiques*, des d'aquest punt de vista, apareixen com tres grans capítols d'una antropologia transcendental. Així les tres *Crítiques*, que a un cert nivell es presenten com un metallenguatge, com un llenguatge de segon grau, sobre els llenguatges de primer grau de la ciència, la moral, etc, poden ser llegides també com un llenguatge directe, de primer grau, sobre l'home, en tant que la “crítica” de les seves produccions remet a la seva estructura transcendental. La filosofia de Kant és alhora un metallenguatge sobre els productes humans i un llenguatge directe sobre l'home.

Aquest mapa kantià de la filosofia és ja el nostre i és encara el nostre. És un mapa complet (a una certa escala) i dotat d'unitat i de coherència. És un mapa complet, on trobem, d'una banda, els quatre grans capítols de la filosofia regional: la filosofia de la ciència (primera pregunta), la filosofia de la moral, del dret i de la política (segona pregunta), la filosofia de la història i de la religió (tercera pregunta) i la filosofia de l'art (quarta pregunta); i, d'altra banda, la filosofia general, en forma d'antropologia transcendental, que és alhora metafísica i gnoseologia (vegeu la tesi sisena) i que

⁴ Resulta sens dubte forçat considerar, basant-se en la “Introducció” a la *Crítica del judici*, que aquesta obra respon a la pregunta global. Tampoc no em sembla convincent l'enginyosa proposta de Goldmann (*Communauté humaine et univers chez Kant*, París, PUF, 1948; nova ed., amb el títol de *Introduction à la philosophie de Kant*, París, Gallimard, 1967) d'incloure el tema artístic en la pregunta per l'esperança.

⁵ *Méditations kantienues*, Lausana, L'Âge d'Homme, 1981.

podria incloure sense forçar res la filosofia del llenguatge (en la mesura que el tractament de la problemàtica filosòfica general s'ha desplaçat de l'ésser cap al coneixement i del coneixement cap al llenguatge). És un mapa que comprèn les diverses branques de la filosofia i que les destria de les disciplines que no són pròpiament filosòfiques: la lògica, la matemàtica i les ciències empíriques (aquí sí que resulta útil referir-se, complementàriament, a l' "arquitectònica de la raó pura"). No em digueu que no sigui un programa *ja/encara* actual, en què es podrien inspirar els nostres plans d'estudis.

És un mapa dotat no només de completesa, sinó també d'unitat i de coherència. No és el resultat d'un sistema dissenyat *a priori*, però es va configurant progressivament de forma unitària i coherent. "Sistemàtica", si donem a aquest mot un sentit feble.

Cal remarcar, en efecte, que les seves diverses parts, si bé encaixen perfectament, tenen tanmateix una autonomia relativa. Si no ens deixem impressionar massa per la parafernàlia del vocabulari tècnic kantian, haurem de reconèixer que cada una de les tres *Crítiques* explora un continent, s'aguanta per ella mateixa i podria existir en rigor sense les altres, perquè no implica –ni és implicada per– cap de les altres dues. En això Kant realitza un dels trets majors de l'època moderna, que va néixer sota el signe de la desarticulació dels "transcendentals", de l'alliberament de les diverses esferes de la cultura, emancipades de la teologia i mútuament independents. Però no per això les diverses parts són *membra disiecta*. Hi ha, en efecte, almenys quatre claus de la unitat del kantisme:

a) La teoria de les facultats: la facultat teorico científica o facultat de conèixer (primera pregunta), la facultat practicomoral (i expectativoreligiosa) o facultat de desitjar (segona i tercera pregunta) i la facultat expressivoartística o facultat de sentir (quarta pregunta), en una rara correspondència amb els tres tipus de ciències aristotèliques: teòriques, pràctiques i "creatives".

b) L'antropologia transcendental, lloc de la pregunta per l'home com a recapitulació unificadora de les quatre preguntes parcials.

c) La reconciliació entre els dos grans àmbits (en primera instància disjunts) de la natura i la llibertat, del fet i el dret, de la realitat i el valor. Kant presenta tres formes de reconciliació, en graus i amb característiques diferents: a través de la religió (reconciliació escatològica, individual, perfecta, generalitzable, dependent de la moral), a través de l'art (reconciliació intramundana, individual, més o menys perfecta i generalitzable segons la sensibilitat i el talent de cadascú, independent de la moral) i a través de la història (reconciliació intramundana, col·lectiva, tendencial, dependent de la saviesa de la natura, més que no pas de la cultura i de la moral).

d) El caràcter mitjancer de la facultat superior de sentir (del plaer i desplaer) o de la facultat de judicar, tal com es proposa en la introducció a la *Crítica del judici*. És la forma més explícita, però, al meu entendre, la menys convincent.

Quan a la coherència de la filosofia kantiana, cal dir que les objeccions que a vegades es formulen –algunes ja en vida de Kant– no em semblen gaire consistents. En recordo tres, que potser es redueixen a una quarta:

a) Kant fa, transgredint les seves pròpies interdiccions, un ús "transcendental" de les categories d'existència i de causa, aplicant-les a la cosa en si (Jacobi). Es podria respondre dient que Kant no solament no prohibeix, sinó que positivament reconeix, un ús analògic de les categories, sense el qual no tindria sentit la distinció entre "conèixer" i "pensar"; o bé distingint en el kantisme dos jocs de categories: les específicament kantianes, aplicables només als fenòmens, i les comunes, sense les quals

no hauria pogut constituir la pròpia teoria.

b) La *Crítica de la raó pràctica* restableix allò que la *Crítica de la raó pura* havia destruït (Heine). L'objecció reposa en un contrasentit. La primera *Crítica* desautoritza la pretensió de “coneixement” de la metafísica dogmàtica, mentre que la segona reconeix als postulats de la raó pràctica un estatut de “pensament”, sense demostració teòrica.

c) L'antropologia transcendental com a doctrina de la constitució transcendental del subjecte reintrodueix un coneixement noumènic de l'home. L'objecció no tindria força si reconeguéssim a la teoria de la *Crítica de la raó pura* l'estatut de “pensament” i prenguéssim les seves afirmacions sobre l'home com una espècie de “postulats de la raó teòrica” (modificant lleugerament la definició kantiana de postulat: “una proposició teòrica, però indemostrable com a tal, en la mesura que està indissolublement lligada a una llei incondicionalment vàlida *a priori* [o a una praxi científica incontestada]”).

Però potser aquestes tres objeccions es redueixen a una quarta de més bàsica: la dificultat de definir amb categories kantianes l'estatut epistemològic de la seva pròpia teoria. És obra de la raó? De l'enteniment? Del judici? La pregunta no pot tenir una resposta consistent des de la mateixa teoria. És l'aporia de l'autoreferència. O la paradoxa de tot relativisme (i la teoria kantiana del coneixement és un relativisme transcendental), quan es vol aplicar la teoria a si mateixa. No sembla que sigui possible sortir de la paradoxa, si no és distingint entre nivells de llenguatge: entre el llenguatge definit per la teoria i el llenguatge amb què es construeix la teoria. Passa com amb la paradoxa del mentider, que només és resoluble si qui diu que “tots els cretencs són mentiders” se situa mentalment com a no cretenc; o com amb l'escala de Wittgenstein, que serveix per a enfilarse amb ella, però no pas cap a ella. Però això no és una debilitat del kantisme, sinó un reconeixement de la naturalesa de les coses.

Tesi 3a. Sobre la idealitat de l'espai i del temps: la tesi de la idealitat de l'espai i del temps, que és la base de l'idealisme transcendental, a) descansa en una sòlida argumentació, no debilitada pel desenvolupament posterior de la ciència; b) no està indissolublement unida a la tesi de l'existència de judicis sintètics a priori.

Podríem definir l'idealisme transcendental com aquella doctrina segons la qual tot objecte del coneixement humà està determinat *a priori* (quant a la forma, no quant a la matèria) per l'estructura de la facultat humana de conèixer. És el que podem anomenar mediació antropologicotranscendental del coneixement.

Segons com, l'afirmació d'aquesta mediació és una banalitat. En efecte, tot esperit finit és receptiu. I ja deien els medievals que *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Però Kant atribueix a l'estructura del “recipient” allò que el sentit comú atribueix a la realitat: l'espai i el temps (i les categories). Dit d'una altra manera: el transcendental és humà. Acomodant una coneguda dita evangèlica, podríem dir que Kant “torna a l'home allò que és de l'home”.

La idealitat de l'espai i del temps és la gran novetat kantiana, una de les tres grans descobertes del kantisme (les altres dues són l'imperatiu categòric i la relació entre art

⁶ Es podria pensar, en rigor, en un precedent leibnizià de la tesi kantiana de la idealitat de l'espai i del temps; però la doctrina leibniziana de l'“extensió” i de la “duració” fenomèniques, contraposada a la de

i biologia; vegeu les tesis vuitena i desena).⁶ Sostinc, per tant, que és l' "Estètica transcendental" (i no l' "Analítica", com van pensar unànimement postkantians i neokantians) la peça decisiva de la *Crítica de la raó pura*. "El principi de la idealitat de l'espai i el temps és la clau de la filosofia transcendental", llegim encara en l'*Opus postumum*.

Ara bé, tot estudiós de Kant està normalment interessat a conèixer amb precisió aquesta doctrina, però no és freqüent trobar qui es preguntí, si no és retòricament, per la seva veritat. Jo no sé si gosaria afirmar que me la crec, però sí que he de confessar una certa identificació amb Martin Buber, quan explica que la lectura de la primera part dels *Prolegòmens*, als quinze anys, el va lliurar de la bogeria.⁷ Una experiència semblant –val a dir que menys traumàtica– em va portar més tard a intentar fer l'inventari de les raons adduïdes (o simplement al·ludides o suposades) per Kant en favor de la idealitat de l'espai i del temps (en la *Dissertació* de 1770, en la *Crítica de la raó pura* i en els *Prolegòmens*). Sense que estiguin a recer de tot dubte, penso que, en conjunt, tenen una força extraordinària. Es podrien agrupar de la manera següent:

a) L' "exposició metafísica" de l'espai i del temps mostra que són representacions no derivades de l'experiència; que són representacions necessàries i ineliminables, i que no tenen caràcter intel·lectual, sinó intuïtiu. No poden ser, doncs, propietats de les coses, sinó formes *a priori* de la sensibilitat⁸ (*sensorium hominis*, podríem dir, acomodant l'expressió newtoniana).

b) L'ontologia tradicional no pot pensar l'espai i el temps ni com a substàncies ni com a accidents ni com a relacions.

c) La idealitat de l'espai i del temps (amb la distinció entre els fenòmens i les coses en si, que n'és la conseqüència principal) permet de resoldre les antinòmies cosmològiques (molt particularment la primera i la tercera), és a dir, les apories del realisme en cosmologia. I aquest és potser, com insinua Kant mateix, l'argument més poderós.

d) La idealitat de l'espai i del temps permet de resoldre les apories del realisme en antropologia (per exemple, la interacció cos-ànima).

e) La idealitat de l'espai i del temps permet de resoldre les apories del realisme en teologia (creació de l'espai i del temps, coneixement diví dels futurs contingents, coexistència temps-eternitat...).

f) La idealitat de l'espai i del temps (amb la doctrina de la distinció entre fenòmens i coses en si que se'n deriva) permet d'integrar en una síntesi consistent les línies de força de l'idealisme i del realisme (per explicitar aquest punt caldria exposar la bateria d'arguments respectius d'aquestes dues concepcions filosòfiques i mostrar com l'idealisme transcendental fa justícia a totes dues).

Intencionadament, no m'he referit a l' "exposició transcendental", que mostra com la idealitat de l'espai i del temps fa possible els judicis sintètics *a priori* de la

l' "espai" i el "temps" monàdics, és exposada pel seu autor amb poca claredat. I certament Kant no la va trobar en Leibniz. Vegeu el "Diàleg imaginari..." esmentat a la nota 2. D'altra banda, sostenint que el transcendental és humà, Kant se situa –no cal dir que sense saber-ho– en la línia de pensament oberta per la doctrina cartesiana de la creació de les "veritats eternes" (Déu és creador de les "veritats eternes" en tant que és creador de la raó humana).

⁷ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, Mèxic, FCE, 1964, p. 39.

⁸ Deixem-ho així, ara, sense més precisió. En la tesi setena sostindré que són formes *a priori* de la imaginació.

matemàtica, perquè, com veurem tot seguit, l'existència de tals judicis és qüestionable.

Però abans voldria sortir al pas (a títol d'exemple) de dues objeccions a la idealitat de l'espai i del temps, inspirades en el desenvolupament posterior de la ciència i que considero poc fundades:

a) La tesi kantiana és solidària d'una concepció absolutista de l'espai i del temps, que la fa incompatible amb la física relativista. La resposta em sembla òbvia: la teoria de la relativitat no és, com la kantiana, una teoria metafísica de l'espai i del temps, sinó una teoria fisicomatemàtica de la mesurabilitat de l'espai i del temps. D'altra banda, que l'espai i el temps absoluts hagin esdevingut conceptes no operatius en astrofísica o en microfísica no impedeix que siguin consistents en ells mateixos (i això basta per a la teoria kantiana: que l'espai i el temps siguin metafísicament ideals o "reals" és físicament irrellevant).

b) L'espai kantianà és l'espai absolut de la geometria euclidiana, la qual, a diferència del que pensava Kant, ni és l'única possible ni és l'única útil per als físics. Es podria respondre: primer, que la tesi de la idealitat de l'espai és independent de –i anterior a– la teoria de la matemàtica i de la física; segon, que la tesi de la idealitat de l'espai és independent de la concepció concreta d'aquest, que per Kant naturalment és –i no podia ser d'una altra manera– l'euclidiana (tanmateix, ni en l'"exposició metafísica" ni en l'"exposició transcendental" s'afirma cap propietat estructural de l'espai); tercer, que les geometries no euclidianes, des de la perspectiva kantiana, no resulten pas impossibles, ja que la negació dels judicis sintètics –ni que siguin *a priori*– no implica contradicció;⁹ i quart, que el que Kant afirma és, d'una banda, el caràcter apriòric de l'espai com a condició de possibilitat dels objectes externs i, d'altra banda, el privilegi intuïtiu –innegable– de l'espai euclidià.

En general, les objeccions inspirades en el desenvolupament posterior de la ciència obliden que la tesi kantiana és una tesi metafísica, no contrastable científicament.

Deia que havia omès intencionadament, entre els arguments en favor de la idealitat de l'espai i del temps, el fet que aquesta possibilita els judicis sintètics *a priori* en matemàtiques, perquè l'existència de tals judicis resulta problemàtica. En efecte, la seva negació ha esdevingut en l'epistemologia actual gairebé doctrina comuna. Però no em proposo pas d'examinar ara aquesta qüestió.¹⁰ Partint del supòsit que la tesi de la idealitat de l'espai i del temps descansa en una argumentació molt més sòlida que la de l'existència de judicis sintètics *a priori* en matemàtiques (i en física), el que voldria sostenir és que ambdues doctrines, si bé encaixen perfectament, no són en rigor absolutament indissociables, per més que una afirmació així deixaria Kant segurament ben sorprès.

En realitat, encara que aquesta part del kantisme –la tesi de l'existència de judicis sintètics *a priori* en matemàtiques (i en física)– caigués, no se'n ressentiria pas la tesi

⁹ La consideració dels judicis de la matemàtica com a sintètics *a priori*, i per tant com a necessaris, obliga a distingir dos tipus de necessitat: una de forta, pròpia dels judicis analítics, la negació dels quals implica contradicció, i una de feble, extensible a tots els judicis *a priori* (inclosos els sintètics), la negació dels quals no implica contradicció. Tal és, per Kant, el cas dels judicis de la geometria. De fet, en la seva primera obra (*Pensaments sobre la veritable estimació de les forces vives*, 1746) Kant havia considerat la possibilitat d'espais no euclidians.

¹⁰ La resposta a la pregunta per l'existència de judicis sintètics *a priori* en matemàtiques depèn en bona part de la definició que es doni d'"analític" i de "sintètic". Kant, d'una banda, opera amb un concepte molt estricte d'"analític" i, d'altra banda, fa en general una utilització de l'*a priori* que sovint sembla una racionalització de l'*a posteriori*.

de la idealitat de l'espai i del temps, que no necessita aquell puntal. De fet, en la *Disseració* de 1770 no el tenia pas.

Hem vist que l'existència de judicis sintètics *a priori* no és ni l'únic ni el principal argument en favor de la idealitat de l'espai i del temps.¹¹ Però ens cal afegir-hi també que la suposada existència de judicis sintètics *a priori* es podria explicar altrament que per la idealitat de l'espai i del temps: recorrent, per exemple, a l'innatisme, a l'ontologisme, a l'ocasionalisme o a l'harmonia preestablerta, a la manera dels racionalistes, que feien física *a priori* (física matemàtica, encara que paradoxalment sense matemàtiques) en un sentit no pas gaire diferent del sentit kantianista de la física pura. La doctrina de la idealitat de l'espai i del temps i la de l'existència de judicis sintètics *a priori* són, doncs, dues doctrines diferents, sense implicació ni en un sentit ni en l'altre, malgrat que el Kant de la *Crítica de la raó pura* les hagi vinculades estretament.

Tesi 4a. Sobre la distinció entre fenòmens i coses en si: la manera com s'entengui determina la interpretació de tot el kantisme.

La conseqüència de més calibre de la idealitat de l'espai i del temps és la distinció entre fenòmens i coses en si, de tal manera que la fecunditat teòrica d'aquesta segona doctrina (per exemple, en la solució de les antinòmies cosmològiques) és potser, com apuntava més amunt, l'argument més decisiu en favor de la primera. Ambdues pertanyen al nucli dur de l'idealisme transcendental.

Però cal entendre bé aquesta distinció. Jo la caracteritzaria de la manera següent, sense deixar-me impressionar per la història posterior, que s'hi ha acarnissat:

a) Els fenòmens són el resultat del "trobatment" entre les coses en si (o la cosa en si),¹² allò que hi ha independentment de la consciència humana, i la nostra facultat de conèixer. Sense aquesta facultat i aquest "trobatment", no hi ha fenòmens.

b) Els fenòmens no existeixen sinó com a representacions en la consciència humana. L'home és creador del món fenomènic com a tal. Aquesta grandesa de l'home és, paradoxalment, resultat de la seva finitud.

c) Els fenòmens i les coses en si no son, ontològicament, dos mons diferents.¹³ Hi ha un únic món, que existeix realment i que és cognoscible fenomènicament. Hi ha allò que hi ha. I no és que no coneguem allò que hi ha, les coses que existeixen realment i independentment de la consciència humana. El que passa és que no les coneixem tal com són en elles mateixes, sinó transformades per la manera humana de conèixer (*ad modum recipientis*). La receptivitat humana està marcada per l'estructura del recipient. Com recordava en la tesi tercera, això seria una afirmació banal, si no fos que, per Kant, l'espai i el temps pertanyen precisament a l'estructura del recipient (són com el color de les ulleres, segons la comparació habitual; amb la diferència que l'home no es pot treure aquestes ulleres espaciotemporals per verificar si el món és tal

¹¹ Recordem que l'"exposició transcendental" dels conceptes d'espai i de temps va ser afegida a la *Crítica de la raó pura* en la segona edició.

¹² Per a poder-ne parlar, cal utilitzar immancablement el singular o el plural; però en tots dos casos la gramàtica ens traïx, perquè ens obliga a projectar més enllà dels fenòmens la categoria kantiana de quantitat.

¹³ Hi ha aquí un problema delicat d'interpretació, comparable al que planteja la distinció platònica entre el món sensible i el món intel·ligible.

com el veiem amb elles). Kant estén a les qualitats primàries la tesi clàssica de la subjectivitat de les qualitats secundàries.

d) Els fenòmens i les coses en si, tot i no ser dos mons *ontològicament* diferents, sí que han de ser tractats *gnoseològicament* com dos mons, entre els quals –nova paradoxa– no hi ha semblança. De la mateixa manera que no hi ha semblança entre el color del cinabri i la propietat d'aquest mineral que suscita en la consciència humana la sensació de vermell a través del sentit de la vista. No hi ha semblança –els fenòmens no són representacions figuratives, icòniques, de les coses en si–, sinó una certa correspondència. Són *representacions*, però només són representacions *de les coses en si* en el sentit de ser-ne representants, d'estar en lloc d'elles. En són més aviat signes, semblants a un llenguatge. Ara bé, prendre els fenòmens per les coses en si seria una actitud tan “primitiva” com prendre els signes per les coses. Els fenòmens són com la traducció de les coses en si al nostre registre espaciotemporal (i categorial), sense que puguem afirmar una correspondència isomòrfica entre el llenguatge de la traducció i l'idioma original (que no coneixem).

e) La cosa en si no és, doncs, com interpretaran els neokantians, un concepte límit de la realitat, a la qual el coneixement humà es podria anar acostant asimptòticament; perquè hi ha sempre la pantalla espaciotemporal, que impedeix conèixer les coses tal com són en elles mateixes, però que ens permet de conèixer-les com a fenòmens, és a dir, espacialitzades i temporalitzades.

f) El món fenomènic, malgrat ser només un món de representacions que com a tal només existeix en la consciència humana –com els colors en la vella doctrina suara al·ludida de la subjectivitat de les qualitats secundàries–, no és pas un món fantasmagòric. Els fenòmens, a tots els efectes científics i pràctics, són tan consistents com si fossin coses en si. L'idealisme transcendent és alhora un realisme empíric. I els criteris per a distingir entre els fenòmens “reals” i els imaginaris són els mateixos que en el realisme.

De tot això, se'n desprèn que l'idealisme transcendent és un idealisme *sui generis*, que no concerneix l'existència de les coses, sinó les nostres representacions de les coses. Podríem dir que és un idealisme de la representació: pertany als fenòmens –i, per tant, és “subjectiu”– tot allò que és representable i en la mesura que és representable. Idealisme de la representació, que és també un relativisme transcendent: el *coneixement* humà és coneixement *humà*, és a dir, relatiu a la manera humana de conèixer i vàlid només per als éssers que comparteixen aquesta manera de conèixer. En realitat, quan pensem ingènuament conèixer les coses en elles mateixes, ens coneixem a nosaltres mateixos en el mirall de les coses: coneixem la nostra estructura cognoscitiva, tot coneixent les coses transformades per aquesta.

Penso que la distinció entre fenòmens i coses en si (sense rebaixar el realisme d'aquest darrer concepte) és una tesi molt sòlida, que el seu autor no abandonarà mai (malgrat que en l'*Opus postumum* coexisteixi estranyament amb algunes expressions desconcertants) i que discrimina Kant dels postkantians i dels neokantians.

Tesi 5a. Sobre l'analítica del coneixement: a) no és segur que l'estètica transcendent exigeixi una analítica com la que Kant ens ofereix; b) el gran descobriment de l'analítica transcendent és el subjecte epistemològic.

L'analítica transcendent ha estat tradicionalment mitificada, probablement arran

de la dificultat d'elaboració, confessada pel mateix Kant, i de la dificultat de lectura, experimentada per tots els estudiosos. Aquesta circumstància fa que qualsevol crítica global pugui ser fàcilment titllada de destrallera i, en aquest punt, converteix el meu assaig de balanç en especialment temerari. Tanmateix, les moltes hores esmerçades en el seu estudi em donen confiança per a arriscar-me a continuar.

Més amunt he indicat que considero l'estètica transcendental com la clau de lectura de la *Crítica*, a diferència del que van pensar tant els postkantians com els neokantians, els quals, molestos amb la cosa en si, que interpreten com un residu eliminable de realisme, minimitzen la importància de l'estètica fins a fer-la desaparèixer pràcticament, engolida per l'analítica. Però aquesta línia interpretativa serveix més per a entendre la filosofia dels postkantians i dels neokantians que no pas per a entendre la filosofia de Kant.

Personalment, m'he passat molts anys explicant als meus alumnes que l'estètica transcendental exigeix una analítica i que l'estètica i l'analítica exigeixen una dialèctica. Avui no ho veig tan clar. Ens podríem preguntar quin Kant té raó, si el de la *Dissertació* de 1770, que considera que la idealitat de l'espai i del temps és compatible amb la metafísica que després anomenarà "dogmàtica" (i que, per tant, les categories de l'enteniment tenen una possible aplicació metempírica), o el de la *Crítica*, que considera que la doctrina de la sensibilitat ha d'anar seguida d'una doctrina de l'enteniment que redueixi el coneixement a l'àmbit fenomènic (i que, per tant, les categories només són aplicables a l'experiència). I la meua resposta actual seria que potser no té ben bé raó ni l'un ni l'altre.

Penso que de la limitació de les formes *a priori* de la sensibilitat al món fenomènic –afirmació tautològica, en la mesura que són constitutives dels fenòmens–, no se'n segueix la mateixa limitació per a les categories de l'enteniment. En l'analítica, aquesta limitació em sembla més afirmada que no pas provada, més objecte de declaracions reiterades que no pas d'arguments convincents.

Són aplicables efectivament les categories més enllà de l'experiència? Si les entenem en el sentit específicament kantian, la resposta negativa és també tautològica, en la mesura que han estat definides com aplicables només als fenòmens. Però ja he suggerit més amunt que, perquè resulti consistent la filosofia de Kant i perquè la seva distinció entre "conèixer" i "pensar" no sigui purament retòrica, cal admetre o bé un ús analògic de les categories o bé la utilització de dos jocs de categories (les corresponents al sentit específicament kantian, aplicables només a l'experiència, i les corresponents al sentit ordinari, aplicables sense restricció). Llavors el dilema entre la *Dissertació* i la *Crítica* queda bastant relativitzat.

D'altra banda, el fet que les categories siguin aplicables (ni que sigui analògicament) més enllà de l'experiència no en suprimeix pas la relativitat, en tant que constitueixen l'estructura de l'enteniment humà. També aquí podríem dir, com hem dit abans a propòsit de l'espai i del temps, que el transcendental és humà. Penso, doncs, que cal distingir entre la discutible prohibició de la *Crítica* d'aplicar les categories més enllà de l'experiència, i la necessària relativitat de *tot* el coneixement humà, no reconeguda encara per la *Dissertació* de 1770 i subratllada amb raó, en canvi, per la *Crítica*.

Però hi ha altres febleses de l'analítica transcendental. Voldria referir-me a algunes, abans de destacar el que és, al meu entendre, la seva gran troballa: el subjecte epistemològic.

Kant gairebé no es pregunta si hi ha elements *a priori* de caire intel·lectual en el coneixement humà. Ho dona per suposat i passa a preguntar-se quins són (“deducció metafísica”) i quina funció fan (“deducció transcendental”).

En la “deducció metafísica”, Kant es vanta, tot criticant Aristòtil, d’haver descobert, seguint el bon fil conductor, una llista sistemàtica de conceptes purs de l’enteniment o categories. Però aquí els interrogants es podrien multiplicar. En recolliré només dos:

a) És plausible una llista única de categories basada en un criteri exclusiu, o en podríem concebre tantes llistes com criteris possibles? Kant creu haver trobat en la lògica clàssica un criteri ajustat a la naturalesa mateixa de l’enteniment. Però, a part del possible retret d’absolutització de la lògica clàssica, és difícil sostreure’s a la impressió d’una correspondència artificial i forçada entre la taula dels judicis, la de les categories i la dels principis, i admetre que en la llista de dotze categories hi tenim totes i només les originàries.

b) És plausible una llista supratemporal, o cal admetre una certa plasticitat històrica i cultural de la raó? Kant sembla totalment insensible a aquesta pregunta.

El resultat és una llista de categories que absolutitza i harmonitza la lògica aristotèlica i la física newtoniana,¹⁴ però que sembla oblidar per complet el món de la vida (en el sentit biològic i en l’històric).¹⁵ Si, en canvi, la llista quedés reduïda al seu esquema mínim –quantitat, qualitat i relació, més les tres categories de modalitat– seria difícil imaginar un àmbit de realitat o un marc cultural que li fos aliè. Però el que es guanyaria en universalitat es perdria en concreció.

La “deducció transcendental” passa per ser el *sancta sanctorum* de l’“Analítica”. Corrent el risc de semblar poc respectuós, gosaria dir que el que Kant hi fa és “descriure” més que no pas demostrar, i que el que ens hem de preguntar és si la “fenomenologia” kantiana del coneixement és la correcta..

Kant caracteritza el coneixement com a síntesi. Però això, segons com, no passa de ser una obvietat. Tot depèn de com s’entengui aquesta síntesi. Penso que la caracterització kantiana del coneixement està viciada per l’acceptació acrítica del postulat associacionista de l’atomisme mental de la psicologia britànica. A més, la descripció kantiana de la “mecànica” del coneixement fa pensar massa, *mutatis mutandis*, en la teoria escolàstica de les espècies impreses i expresses i de l’intel·lecte agent i passiu. També em fa la impressió de joc de mans la teoria de l’esquematisme per a explicar l’aplicabilitat de les categories de l’enteniment a la multiplicitat de les dades de la intuïció i, per tant, la sinergia entre els dos elements heterogenis –sensible i intel·lectual– que intervenen en la producció del coneixement. D’altra banda, em semblen relativament estèrils les inacabables discussions sobre la divergència entre les edicions A i B de la *Crítica* (llevat que un s’hi lliuri per aprofundir en la filosofia de Heidegger, prenent la de Kant com a pretext).

En canvi, em sembla superba la troballa del subjecte epistemològic. Acceptant la crítica de Hume, Kant pensa, amb raó, que la unitat i la identitat del jo en el temps no s’ateny en l’experiència interna, com pensava Descartes, sinó que només es pot afirmar com a condició de possibilitat de l’experiència, que és el que Hume no va saber

¹⁴ L’harmonització de la lògica aristotèlica amb la física newtoniana s’observa sobretot en la taula dels “principis de l’enteniment pur”.

¹⁵ D’aquí que no sempre sigui fàcil de veure com encaixen la filosofia de la naturalesa i la filosofia de la història de la *Crítica del judici* amb les estructures de la *Crítica de la raó pura*.

veure. Hi ha aquí un paral·lelisme amb la *Crítica de la raó pràctica*, que afirma la llibertat no a partir de la introspecció, sinó com a condició de la possibilitat de la moralitat.

El que he anomenat subjecte epistemològic, que en termes kantians anomenaríem *jo pur*, *jo formal*, a percepció pura, a percepció transcendental o “jo penso” (*Ich denke*), no pot ser identificat immediatament amb el *cogito* cartesià, amb el *jo ontològic* de la metafísica cartesiana. Cal una llarga marrada per arribar-hi. Vegem-ho.

Des del punt de vista del coneixement, trobem en Kant almenys quatre *jo*:

a) El *jo pur*, que acabo d'esmentar (i que, d'entrada, com en el cas de l'intel·lecte agent d'Aristòtil, podria ser numèricament un o múltiple).

b) El *jo* fenomènic o empíric o psicològic.

c) El *jo* noumènic o *jo cosa en si* de la primera *Crítica*.

d) El *jo* subjecte de drets i de deures, lliure i immortal (= ànima) de la segona *Crítica*.

Vegem ara com es relacionen entre ells. No hi ha cap raó per a no identificar ontològicament *c* i *d*. Si bé conceptualment cal distingir entre *a* i *c*, no es veu com es pugui pensar un subjecte epistemològic que no tingui alhora alguna consistència ontològica: per tant, al capdavant no queda més remei que identificar *a* amb *c-d*. Quant a *b*, es pot dir que *jo* (el *jo* fenomènic) sóc el fenomen de mi mateix (del *jo* noumènic). Hi ha autoconsciència de *a-c-d*, però *a-c-d* només s'autoconeix com a *b*. Finalment *d* obliga a decantar *a* cap al costat del pluralisme numèric. Resultat: de la contrastació dels diversos *jo* es desprèn que el descobriment del subjecte epistemològic permet a Kant una recuperació crítica del *jo* cartesià, passat per la crítica de Hume.

Tesi 6a. Sobre la metafísica: la crítica kantiana de la metafísica és alhora una proposta de metafísica crítica, amb un criteri de demarcació en relació amb la ciència.

Segons el tòpic, Kant és sobretot el crític de la metafísica. Però cal recordar que sempre va estar fascinat per aquesta disciplina i que el conjunt de la seva obra vol ser uns “prolegòmens a tota metafísica futura”.

El lloc major de la crítica de la metafísica és la “Dialèctica transcendental”. És un text important, però heterogeni i de valor desigual. En realitat fa tres coses:

a) D'una banda, aplica a la metafísica els resultats de l'“Analítica”: si l'ús legítim de les categories es limita a l'experiència, s'ensorren les pretensions de la vella metafísica, que des d'aquesta perspectiva podrà ser anomenada “dogmàtica”. Kant la desplaça del camp del “coneixement” al del “pensament”. Però això no és una simple negació. Ja hem vist en la tesi cinquena que, perquè la distinció entre “conèixer” i “pensar” tingui sentit, cal posar segurament un bemoll a la prohibició de l'ús “transcendental” de les categories. En tot cas, Kant no és l'enterrador de la metafísica. El que fa és denunciar les seves pretensions de “coneixement”, en el sentit restringit i unívoc que ell dóna a aquest terme (i encara més les pretensions de “ciència”), i així revelar el seu autèntic estatut epistemològic. Això resulta encara més clar si es té present quina és la praxi filosòfica de Kant, més enllà de les severes prohibicions teòriques, en la *Crítica de la raó pràctica* i en la *Crítica del judici*.

b) D'altra banda, construeix una teoria de la raó com a facultat distinta de l'enteniment (vegeu sobre aquest punt la tesi setena), i de les “idees transcendents” com

a elements *a priori* d'aquesta facultat, per tal d'explicar la possibilitat (i l'existència) de la metafísica en general (*überhaupt*) a partir de la naturalesa mateixa de la raó, que aspira irrenunciament a atènyer l'incondicionat mitjançant conceptes específics. Això li permetrà de considerar la metafísica com el resultat d'una "disposició natural", com una "institució de la naturalesa" (desmarcant-se així *avant la lettre* del positivisme); de denunciar les il·lusions i els paranys que sotgen la raó quan s'aventura més enllà de l'experiència; i de mostrar que la veritable finalitat d'aquesta inclinació de la raó és (a més de la seva funció "regulativa" en l'àmbit teòric) obrir l'esperit al metasensible i als ideals morals.

Cal reconèixer, però, que la teoria de les "idees" presenta moltes dificultats, que expliquen sens dubte la seva escassa rellevància posterior. Heus ací algunes remarques crítiques que s'hi podrien fer: primer, en paral·lelisme amb el que deia a propòsit de les categories de l'enteniment, a part de la possible reiteració del retret d'absolutitzar la lògica clàssica, sembla artificiosa i forçada la correspondència entre les tres idees i els tres tipus de raonament; segon, les idees podrien passar per variacions de la categoria de totalitat, que és una categoria de l'enteniment, referides aquí a l'experiència interna (ànima), a l'experiència externa (món) i a la totalitat de l'experiència possible (Déu); tercer, la idea teològica orienta cap a una concepció panteïsta, que no té res a veure amb la concepció kantiana de Déu; quart, les antinòmies cosmològiques no sorgeixen de la idea cosmològica, sinó d'un concepte contradictori que hi ha a la base (el concepte de *fenomen en si*, de representació existent fora de la representació); i cinquè, és interessant l'intent d'explicar la possibilitat de la metafísica a partir de la naturalesa de la raó suposadament equipada amb les idees transcendents, però es podria arribar al mateix resultat a partir de la tendència natural a fer un ús "transcendental" de les categories de l'enteniment. Penso, doncs, que la doctrina de les "idees" té un fonament feble.

c) Però, a més, la "Dialèctica" analitza detalladament els paral·logismes, les antinòmies i els sofismes a què es troba abocada la raó en el triple camp de la metafísica especial (anàlisi parcialment anterior al període "crític" de la filosofia de Kant i aprofitada per a farcir el text de la "Dialèctica", al marge de la línia argumental de la *Crítica*).¹⁶ D'aquest tercer aspecte de la "Dialèctica transcendental", la part realment original és la relativa a les antinòmies: el seu màxim interès rau en el fet de proporcionar la confirmació més concloent a les dues tesis que constitueixen, com deia més amunt, el nucli dur de l'idealisme transcendental: la idealitat de l'espai i del temps i la distinció entre fenòmens i coses en si. El capítol sobre les antinòmies és un sòlid monument de pedra picada, un monument *aere perennius*, que suscita admiració. Segons el testimoni mateix de Kant,¹⁷ el descobriment de l'antinòmia el va despertar del somni dogmàtic i està, per tant, a l'origen de la filosofia crítica.

Amb les matisacions pertinents, doncs, podem dir que Kant és un crític de la metafísica dogmàtica. Però la "Dialèctica transcendental" no ha de ser llegida aïlladament. Aquest moment negatiu és l'anvers de la medalla, que té com a revers positiu la dèria de fer entrar la metafísica en el "camí segur de la ciència". I és aquí sobretot on es produeixen els malentesos, no sense que Kant mateix en tingui una bona part de re-

¹⁶ Així, la crítica de les proves de l'existència de Déu és una reproducció de la que ja es trobava en *L'únic fonament possible d'una demostració de l'existència de Déu* (1763), després de perdre's pel camí la prova que llavors encara es considerava vàlida.

¹⁷ Carta a Christian Garve, de 21-9-1798, comparada amb *Prolegòmens*, § 50.

sponsabilitat. Perquè, malgrat el títol d'un llibre que és, d'altra banda, una autèntica obra mestra –*Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència*–, i malgrat la voluntat expressada en el pròleg a la segona edició de la *Crítica* d'alinear metodològicament la metafísica amb les ciències ja constituïdes, si alguna cosa queda clar com a resultat del kantisme és que la metafísica no pot ser ciència. La manera kantiana de parlar de la metafísica com a ciència és, pel cap baix, desconcertant. La insuficient clarificació kantiana dels conceptes de metafísica i de ciència i les insuficients indicacions sobre les diverses maneres possibles de posar-los en relació expliquen, sens dubte, la divergència entre les aparents proclamacions de principi i el saldo efectiu de la filosofia kantiana.

Remarquem, en primer lloc, que hi ha en Kant una diversitat de sentits del terme “metafísica”:

a) El sentit tradicional de “discurs sobre el metempíric”. És la metafísica que qualifica de “dogmàtica”, en la mesura que té pretensions “científiques” de “coneixement” de les coses en si. Ja he dit què em sembla que se'n pot pensar.

b) Una gamma de sentits pretesament kantians, però en realitat molt pròxims al wolfisme, que remetent a la idea de coneixement per raó pura. Sense entrar en les envitricollades i poc fecundes distincions de la segona part del capítol de la *Crítica* sobre l'“arquitectònica”, aquests sentits es poden organitzar en tres cercles concèntrics: el més ampli abasta tot allò que queda com a filosofia pura quan s'ha descartat la lògica formal, la matemàtica i les ciències empíriques (inclou, per tant, no solament la “metafísica” en sentits més restringits, sinó també la “crítica”); l'intermedi comprèn només el “sistema” –metafísica de la natura i metafísica dels costums–, amb exclusió de la “crítica”, considerada com a “propedèutica”; i el més interior inclou només la metafísica de la natura, amb exclusió de la metafísica dels costums (és el sentit que trobem, per exemple, en el títol dels *Prolegòmens*). De fet, la metafísica de la natura i la metafísica dels costums tot just si han sobreviscut al seu autor. Però queda la “crítica”, que ocupa l'espai de l'antiga metafísica general, en forma d'antropologia transcendental i de gnoseologia, i que és el lloc del discurs sobre el transcendental.

c) Hi ha també en Kant una metafísica sense nom, anomenada per la posteritat “metafísica de la raó pràctica”, que ocupa l'espai de l'antiga “metafísica especial” i que és el lloc del discurs sobre el transcendent.

Però també el concepte kantià de ciència és fluctuant. A vegades té el sentit ampli, tradicional, aristotèlic (que s'ha conservat parcialment en la tradició germànica), de conjunt sistemàtic de coneixements, adquirit i exposat metòdicament i demostrativament. Altres vegades, en canvi, sembla tenir un sentit estricte, modern, que afegeix al tradicional el recurs a la contrastació empírica (en termes kantians, el recurs a la intuïció) com a criteri de demarcació.

En quin sentit la metafísica pot ser ciència? Per Kant, ni la metafísica “dogmàtica” (condemnada com a “coneixement”, però indultada com a “pensament”) ni la “metafísica de la raó pràctica” poden ser ciència en cap dels sentits d'aquest terme. En canvi, a la metafísica en tota la gamma de sentits *b*, se li pot reconèixer, en determinades condicions, la categoria de ciència, però només si aquesta s'entén en sentit premodern. Finalment, mai la metafísica, en cap dels seus sentits, no pot ser ciència en el sentit modern del terme –l'únic que per a nosaltres funciona amb normalitat.

Més enllà, doncs, de les aparents declaracions teòriques, el resultat efectiu del pensament kantià sobre la metafísica es podria resumir en els punts següents:

a) La proposta kantiana de metafísica crítica comprèn el que he anomenat “discurs sobre el transcendental” i “discurs sobre el transcendent”, que ocupen, respectivament, els antics espais de la metafísica general i de la metafísica especial, recuperats com a “pensament”, ja que no com a “coneixement” (segons l’argot kantianà).

b) No és segur que el discurs sobre el transcendental i el discurs sobre el transcendent tinguin estatuts epistemològics diferents (vegeu el que he dit en la tesi segona sobre els “postulats de la raó teòrica”, anàlegs als “postulats de la raó pràctica”).

c) La metafísica no pot ser ciència en el sentit modern –i ordinari– del terme. El criteri de demarcació entre ciència i metafísica és la contrastació empírica (en termes kantians, la intuïció).¹⁸

d) Reconeixent un espai per a la metafísica, Kant fa indirectament una crítica de l’imperialisme de la ciència (que, d’altra banda, queda perfectament delimitada i legitimada com a producte sinèrgic de l’enteniment i la sensibilitat).

És una proposta de “metafísica crítica”, és a dir, de metafísica passada per la “crítica”, que em sembla perfectament assumible. L’obra de Kant, en el seu conjunt, resulta ser uns “prolegòmens a tota metafísica futura”, amb el benentès que aquesta mai no podrà ser ciència.¹⁹ Sense jugar a la paradoxa, podríem dir que aquest crític de la metafísica és un geni metafísic.

Tesi 7a. Sobre la imaginació i la raó: al darrer nivell de lectura, el kantisme és una filosofia de la imaginació, facultat de (re)presentar, i de la raó, facultat de pensar.

Aquesta tesi és una mena d’interludi, que fa alhora de frontissa, quant a la imaginació, entre dues de tan allunyades, en el meu discurs, com la 3a (sobre la sensibilitat en sentit cognoscitiu) i la 10a (sobre la sensibilitat en sentit artístic), i, quant a la raó, entre dues de tan pròximes com la 6a (sobre la metafísica) i la 8a (sobre l’ètica).

La doctrina kantiana de les facultats és força complexa. Kant distingeix, des del punt de vista de la relació amb l’objecte, les facultats de conèixer, de desitjar i de sentir. I, dintre de la facultat de conèixer, assenyala (anomenant-les també facultats) tres fonts d’elements *a priori*: la sensibilitat, l’enteniment i la raó, amb la imaginació com a facultat excèntrica, suposadament mitjancera entre la sensibilitat i l’enteniment, bé que pertanyent a l’àmbit de la sensibilitat, i amb un paper que sembla tan important com difícil de definir.

En comptes de “fonts d’elements *a priori* del coneixement”, aquestes facultats cognoscitives són sovint anomenades, al meu entendre amb poca propietat, fonts de representacions. Voldria sostenir que, pròpiament parlant, només la imaginació (*Einbildungskraft*) és font de (re)presentacions en el sentit estricte, és a dir, en el sentit “pictòric” o quasi teatral del terme (que les diferencia de les idees o dels conceptes). Com a facultat figurativa, de les imatges, és l’autèntica *Vorstellungsvermögen*, que

¹⁸ Val més, per tant, oblidar-se de la segona part del títol dels *Prolegòmens* i, d’altra banda, cal no deixar-se desorientar pel pròleg a la segona edició de la *Crítica de la raó pura*.

¹⁹ El saldo del pensament kantianà sobre la metafísica és, doncs, molt més matisat del que diu el tòpic, expressat amb un punt de nostàlgia en els versos d’Antonio Machado: “Dicen que el ave divina, / trocada en pobre gallina / por obra de las tijeras / de aquel sabio profesor / (fue Kant un esquilador / de las aves altaneras; / toda su filosofía, / un *sport* de cetrería); / dicen que quiere saltar / las tapias del corralón / y volar / otra vez hacia Platón. / ¡Hurra! ¡Sea! / ¡Feliz será quien lo vea!” (*Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, p. 160).

condiciona l'exercici de totes les altres facultats (no només de les cognoscitives).

Seguint una orientació de Heidegger, alguns han volgut fer de la imaginació l'arrel comuna (cf. A 15 / B 29; A 835 / B 863) de la sensibilitat i de l'enteniment. Una idea temptadora, però més suggestiva que no pas convincent. És veritat que això explicaria plausiblement el caràcter mitjancer que li atribueix, per exemple, la teoria de l'esquematisme, i que justificaria que les categories de l'enteniment s'apliquen només a l'experiència. Però, com explicar llavors, a partir de la imaginació com a arrel, el caràcter d'universalitat i de necessitat del coneixement intel·lectual? D'altra banda, s'obriria un fossat entre l'enteniment i la raó, que res en la filosofia de Kant no justifica.²⁰ És més, hi ha textos que semblen negar formalment una tal hipòtesi, en la mesura que afirmen que la imaginació pertany a la sensibilitat (vg., B 151), o que neguen fins i tot que hi pugui haver una tal arrel comuna o almenys que aquesta sigui concebible per nosaltres (*Anthrop.*, § 31). Si és que es pot parlar d'arrel comuna de la sensibilitat i de l'enteniment, ens hem de referir simplement al *Gemüt*, que és com no dir res.

L'estatut kantià de la imaginació i la seva funció en l'àmbit del coneixement i en el de l'expressió artística està lluny de ser clar, i no em proposo pas ara d'assajar-ne la sinopsi. Hi queda segurament, per part de Kant, molt d'impensat. Però hi ha alguns textos lluminosos –dos en particular–, que no solen ser gaire citats i que voldria destacar.

“La imaginació és la facultat de representar un objecte en la intuïció fins i tot sense la presència d'aquest [*auch ohne dessen Gegenwart*]. (...) La imaginació és una facultat que determina *a priori* la sensibilitat. (...) En la mesura que la imaginació és espontaneïtat, l'anomeno també a vegades *productiva*, i així la distingeixo de la *reproductiva*...”.

Aquestes expressions de la *Crítica* (B 151-152) seran repeses de forma encara més inequívoca i alhora més compacta en un text esplèndid de l'*Antropologia* (§ 28): “La imaginació (*facultas imaginandi*), com a facultat de les intuïcions fins i tot sense la presència de l'objecte [*auch ohne Gegenwart des Gegenstandes*], és o bé *productiva*, és a dir, facultat de presentació originària de l'objecte (*exhibitio originaria*), que precedeix per consegüent a l'experiència, o bé *reproductiva*, és a dir, facultat de presentació derivada (*exhibitio derivativa*), que retorna a l'esperit una intuïció empírica tinguda anteriorment. Les intuïcions pures de l'espai i del temps pertanyen a la primera forma de presentació.”

L'expressió d'aquesta segona obra “*auch ohne Gegenwart des Gegenstandes*” (com la seva equivalent de la *Crítica*) resulta tan nova i tan contrària a l'expectativa del lector que traductors com el francès Michel Foucault o el castellà José Gaos es deixen enganyar per una “precomprensió” que en falseja fins i tot materialment la lectura. En efecte, redueixen el “fins i tot sense la presència de l'objecte” a “sense la presència de l'objecte”, suprimint l'*auch* de l'original i convertint així l'extraordinari text kantià en una banal definició psicològica de la imaginació reproductiva: “facultat

²⁰ En aquesta mateixa tesi sostindré, a propòsit de l'enteniment i la raó, que és més natural parlar de dues funcions que no pas de dues facultats.

²¹ *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, 1964; *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Revista de Occidente, 1935, i Alianza, 1991. Sobre la traducció castellana del § 28 de l'*Antropologia* (almenys en l'edició d'Alianza), s'hi han abatut encara altres desgràcies, ja que se salta vuit o deu ratlles, cosa que el converteix en un *nonsense* intel·lectual i en un monstre sintàctic.

de les intuïcions sense la presència de l'objecte".²¹

Si Kant escriu que la imaginació és la "facultat de les intuïcions *fins i tot* sense la presència de l'objecte", en realitat està dient que és la facultat de les intuïcions *sobre-tot* en presència de l'objecte, i que, precisament perquè és la facultat de *produir* imatges en presència de l'objecte (imaginació productiva), pot ser la facultat de *reproduir-ne* en la seva absència (imaginació reproductiva). Per tant, la producció de la imatge *en la percepció* és obra de la imaginació. És la imaginació la que fa el miracle de la percepció, de la (re)presentació en la percepció.²² Aquesta imaginació *productiva*, dotada d'espontaneïtat, pertany a la filosofia transcendental, mentre que la imaginació *reproductiva* pertany simplement a la psicologia (B 152).²³

La conseqüència –o, potser millor, el supòsit– més espectacular d'aquesta definició de la imaginació com a facultat de les intuïcions primàriament en presència de l'objecte (i només secundàriament en la seva absència), és que l'espai i el temps, que segons l' "Estètica transcendental" són formes *a priori* de la sensibilitat, han de ser considerats, afinant més, com a formes *a priori* de la imaginació, que és la dimensió "espontània", activa, d'aquella. "L'espai i el temps –llegim en l'*Antropologia*– pertanyen a la primera forma de presentació", és a dir, a la "presentació originària de l'objecte", obra de la "imaginació productiva". Aquest text permet d'interpretar en el mateix sentit l'expressió ja citada de la *Crítica*, segons la qual "la imaginació és una facultat que determina *a priori* la sensibilitat". "Facultat de les intuïcions", o "facultat de representar-se un objecte en la intuïció" és el mateix que facultat de les (re)presentacions en l'escena espaciotemporal.

La *Crítica del judici*, que ens forneix la doctrina de la sensibilitat en sentit artístic, repetirà que la imaginació és la "facultat de la intuïció" (§ 39), després d'haver dit que és *das Vermögen der Darstellung* (§ 17), en un sentit molt proper al que més amunt he anomenat "facultat figurativa".

La relació entre sensibilitat i imaginació no és simple. Ja hem recordat que, d'una banda, Kant diu que la imaginació pertany a la sensibilitat (hem vist que n'és la dimensió activa). Però, d'altra banda, la imaginació és *la* facultat de les intuïcions, de la qual la sensibilitat en sentit més estricte és la dimensió passiva, receptiva. Aquesta quasi inclusió mútua permet de parlar d'una facultat que, en el sentit més global, podria ser anomenada indistintament sensibilitat o imaginació, encara que siguin utilitzats també aquests termes en un sentit més restringit per a designar, en un cas, la facultat de *rebre impressions* de l'objecte (sensibilitat) i, en l'altre, la facultat de *produir (re)presentacions* en presència de l'objecte (imaginació productiva o transcendental) o de *reproduir-les* en la seva absència (imaginació reproductiva o empírica).²⁴

En tot cas, la imaginació és el lloc de l'explicació darrera del misteri del coneixement sensible i de la producció artística. En aquest sentit, la filosofia kantiana és, al darrer nivell de lectura, en bona part una filosofia de la imaginació, que rep així de mans de Kant els seus títols de noblesa.

També l'enteniment i la raó tenen en Kant un estatut poc clarificat. Habitualment

²² Sembla que Leibniz s'ho havia ensumat, en considerar que els fenòmens són ens d'imaginació.

²³ La imaginació és l'única facultat que Kant desdobra en transcendental (= productiva) i empírica (= reproductiva).

²⁴ Si les (re)presentacions són *produïdes* per la imaginació, resulta totalment inapropiada la definició de la sensibilitat com a facultat de *rebre representacions*. La sensibilitat rep *impressions*, que la imaginació tradueix en *representacions*.

són presentats com dues facultats. Però ja he insinuat abans que potser valdria més parlar de dues funcions (o de més de dues) d'una única facultat, atès que la teoria de les idees transcendents com a elements *a priori* específics de la raó (que seria l'argument principal per a distingir dues facultats) té un fonament problemàtic.

En la filosofia prekantiana, “raó” i “enteniment” designen dues funcions d'una mateixa facultat, específica de l'home, amb una jerarquització que prové de Plató i d'Aristòtil i que pren la seva forma canònica amb Spinoza: a la raó –discursiva– i a l'enteniment –intuïtiu– els correspon, respectivament, el segon i el tercer gènere de coneixement.

Kant, en certa manera, n'inverteix la jerarquia. La raó com a facultat dels fins i com a aspiració a l'incondicionat està per damunt de l'enteniment, facultat dels mitjans i del coneixement dels fenòmens. En el camp teòric, la raó és superior a l'enteniment com a aspiració, bé que inferior com a realització; però té l'exclusiva en el camp moral. I, com que la moral és superior a la ciència, resulta que la raó és, en conjunt, superior a l'enteniment.

Formulant-ho d'una altra manera, podríem concretar la distinció kantiana entre enteniment i raó dient que l'enteniment *entén*, mentre que la raó *raona* (lògica), *pensa* (metafísica en general), *postula* (metafísica de la raó pràctica) i *mana* (ètica); ras i curt, que l'enteniment és la facultat de la ciència, mentre que la raó és la facultat de la lògica, de la metafísica i de l'ètica. (Notem que l'aspecte més original del concepte kantià de raó és el que permet de parlar de raó pràctica, de raó com a facultat de les exigències incondicionals; com l'aspecte més original de la imaginació era el seu paper en la percepció.) Però totes aquestes funcions de la raó (encara que hi afegíssim la del “judici”: *reflexionar*) es podrien reduir a la de *pensar* (fins i tot la funció de *manar*, és a dir, de determinar la voluntat a la manera d'una llum que fa veure el que *ha de ser*).

El vocabulari kantià, si bé és fluctuant, sembla orientar en aquesta direcció. De fet, la terminologia habitual per a parlar de la raó envaeix a vegades el camp de l'enteniment: l'enteniment humà és *discursiu* i *pensa* les dades de la sensibilitat. I en alguns textos clau la raó inclou clarament l'enteniment; així, per exemple, llegim que “l'arrel general de la nostra capacitat cognoscitiva es bifurca en dues branques, una de les quals és la *raó* [i s'entén que l'altra és la sensibilitat]” (A 835 / B 863). Només que de la raó, quan s'aplica al coneixement del món fenomènic, és a dir, quan és “impura”, quan actua sinèrgicament amb la sensibilitat, se'n sol dir enteniment (mentre que de l'enteniment, quan raona o quan pensa el metempíric o el deure, se'n sol dir raó).

Si convenim que es pot parlar d'una mateixa facultat amb funcions diferents i que el seu nom més genèric (fins i tot si es pensa en el “judici”) és el de *raó*, podem concloure que, si en una primera lectura la filosofia kantiana és una filosofia de la sensibilitat, de la imaginació, de l'enteniment i de la raó (i del judici), al darrer nivell d'interpretació pot ser considerada com una filosofia de la imaginació, facultat de (re)presentar, i de la raó, facultat de pensar.

Tesi 8a. Sobre l'ètica, la filosofia del dret i la filosofia política: a) l'extraordinària fenomenologia kantiana del fet moral, que culmina en el concepte d'imperatiu categòric, és habitualment desfigurada per tòpics historiogràfics poc fonamentats, però persistents; b) l'ètica dona lloc a una filosofia del dret i de la política, que trobaran en la filosofia de la història la seva condició de sentit.

L'ètica kantiana no respon directament a la pregunta "Què dec fer?". Kant pensa que la consciència moral comuna (fora potser de casos complexos de conflicte de deures) hi pot respondre sense recórrer a la filosofia, ja que en aquelles coses que concerneixen l'orientació moral i el destí humà el filòsof no és pas més competent que l'home comú. No proposa, doncs, cap nova moral, sinó que fa una nova teoria de la moral comuna, una nova "ètica" (entesa com a "filosofia de la moral"). És més un analista de la moral, un fenomenòleg *avant la lettre* (en un sentit entre hegeliana i husserliana del terme), que no pas un moralista. Ara, com a analista, o com a fenomenòleg de la moral, és indiscutiblement un geni ètic. Fa la millor fenomenologia del fet moral de tota la història de la filosofia.

I és a la *Fonamentació de la metafísica dels costums*,²⁵ l'obra mestra de l'ètica kantiana (més que no pas a la mateixa "Analítica" de la *Crítica de la raó pràctica*), on cal anar-la a buscar. Però a aquesta obra li passa com als *Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència*: el pitjor és el títol. En efecte, és dubtós que Kant hi faci pròpiament una "fonamentació" de la moral.²⁶ L'experiència moral és el lloc en què la raó fa l'experiència de si mateixa com a raó pràctica, que mana incondicionalment. Sense més "fonamentació", perquè és ella mateixa el referent darrer. Cal recordar que Kant no procedeix de la metafísica o la religió a la moral, sinó de la moral a la metafísica o la religió (en una espècie de segona revolució copernicana).

L'anàlisi kantiana del fet moral es descabdella mitjançant tres conceptes prou coneguts, que es deixen reduir cadascun al següent: bona voluntat, deure i imperatiu categòric. I culmina en aquest darrer.

L'imperatiu categòric, és a dir, incondicional (que, naturalment, no té res a veure amb la seva caricatura, que en fa una expressió de voluntarisme irracionalista), és l'imperatiu específicament moral, a diferència dels imperatius hipotètics, que són imperatius tècnics o pragmàtics, és a dir, regles d'habilitat o consells de prudència amb vista a obtenir un determinat fi. I aquest és el gran descobriment de l'ètica kantiana,²⁷ que permet de rebutjar totes les ètiques anteriors en la mesura que fan una mala fenomenologia del fet moral, una mala anàlisi de les implicacions de la consciència moral comuna, perquè pensen la moral, de fet, en termes d'imperatius hipotètics del tipus "Si vols ser feliç, sigues virtuós". Dit altrament, les ètiques prekantianes redueixen els imperatius morals a normes de saviesa i manquen així l'essència de la moralitat. Perquè a la saviesa, s'hi oposa la niciesa, mentre que a la moralitat, s'hi oposa la immoralitat.

Però no és només l'imperatiu categòric, sinó tota la fenomenologia kantiana del fet moral la que és habitualment desfigurada per tòpics poc fonamentats, però persistents, gairebé tots d'origen hegeliana o consagrats per Hegel, encara que algunes expressions de Kant en puguin ser parcialment responsables.

²⁵ Per a una presentació més desenvolupada de l'ètica kantiana i dels tòpics que la desfiguren, vegeu la meua introducció a l'edició catalana d'aquesta obra (Barcelona, Laia, col·lecció "Textos filosòfics" 33, 1984; 2a edició, Barcelona, Edicions 62, col·lecció "El Cangur" 184, 1995).

²⁶ I ja he recordat en la tesi sisena que la "metafísica dels costums", com la "metafísica de la natura", no ha sobreviscut al seu autor.

²⁷ Aquest és potser el punt més radicalment original de la filosofia de Kant. De tots els altres, se'n podria trobar algun precedent, sobretot en intuïcions leibnizianes (bé que no conegudes o no reconegudes per Kant).

Em referiré a tres d'aquests tòpics, íntimament relacionats cadascun amb un dels tres conceptes clau de l'ètica kantiana: la bona voluntat, el deure i l'imperatiu categòric.

a) El concepte de "bona voluntat" ha donat lloc al tòpic de l'"eticisme", de l'"ètica de la bona intenció", contraposada a l'"ètica dels resultats". Però això és oblidar que en Kant la "bona voluntat" no és una vel·leïtat, sinó que és la "voluntat bona", és a dir, la voluntat que posa tots els mitjans al seu abast per a ser eficaç. Ara bé, el cas extrem d'una intenció totalment ineficaç malgrat tots els esforços és un excel·lent instrument d'anàlisi per a identificar l'element moral del comportament: en aquest cas, la bona voluntat. Kant és un analista de la moral –deïa–, que vol aïllar l'element específicament moral de la moral. Per tant, aplicades a l'ètica kantiana, la categoria weberiana d'"ètica de la responsabilitat" (contraposada a l'"ètica de la convicció") o la figura hegeliana de la "bella ànima" són una caricatura.

b) Associat al concepte de "deure", hi ha el tòpic del "rigorisme", ben il·lustrat pel famós epigrama de Schiller. Ara bé, Kant sosté, efectivament, que l'acció moral és l'acció feta per deure i no pas per inclinació, i que la felicitat o la satisfacció de les inclinacions no pot ser el criteri de la moralitat. Però això no vol pas dir que perquè una acció sigui moral hagi de ser feta amb repugnància: vol dir que no s'ha de fer *només* per inclinació, sinó *també* per deure (si es fa *també* per deure, es continuarà fent encara que desaparegui la inclinació). Ni diu tampoc que les inclinacions per elles mateixes siguin dolentes o que la recerca de la felicitat sigui blasmable. Simplement nega que siguin el criteri de la moralitat: "la moral no és pròpiament la doctrina de com ser feliços, sinó de com fer-nos dignes de la felicitat". També aquí, el cas extrem d'una acció feta per deure i amb repugnància és un instrument d'anàlisi: l'element específicament moral apareix millor quan el deure i la inclinació no coincideixen.

c) Finalment, les fórmules de l'imperatiu categòric ("actua de tal manera que...") han donat lloc al tòpic del "formalisme", accentuat per Hegel i, després, per Max Scheler. Si per formalisme s'entén que allò que fa que una acció sigui moral és la seva forma i no la seva matèria, estem davant d'una tautologia i no es veu com podria ser altrament (allò que fa que una cosa sigui allò que és, és la seva forma, i la forma d'una acció moral és la seva moralitat). Però, quan es fa a Kant el retret de formalisme és perquè s'identifica formalisme amb buidor: l'ètica kantiana diria *com* cal actuar, però no *què* cal fer. I, segons com, és veritat: ni la fórmula de la universalitzabilitat ni la de la humanitat ens diuen *immediatament* què hem de fer. Però ens donen l'orientació moral i el *criteri* per a saber què hem de fer. Les fórmules de l'imperatiu categòric no són d'aplicació automàtica, sinó que cadascú ha de trobar en cada moment la *màxima* d'actuació, contrastant el *criteri* amb la *situació* concreta. En altres paraules, l'ètica kantiana no és una ètica peresosa de normes fetes, amb suplantació de la reflexió personal i de la consciència individual. I llavors, qui gosaria dir que és una ètica "formal" en el sentit de "buida"? El retret que se li fa és precisament la seva grandesa. D'altra banda, la fórmula de la humanitat ("actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona d'altri, sempre al mateix temps com un fi i mai simplement com un mitjà") és una concreció molt intuïtiva de la de la universalitzabilitat. Tractar les persones com a persones és l'essència de la moralitat; i tractar les persones (que tenen dignitat) com a coses (que tenen preu) és l'essència de la immoralitat. No és difícil de treure'n les conseqüències per a saber *què* hem de fer. Tenim aquí una ètica "material".

Els tòpics denunciats desfiguren l'ètica kantiana. Poden trobar pretext en alguns

textos de Kant, però al capdavant penso que tenen molt poc fonament. Si es remou aquest obstacle, l'anàlisi kantiana em sembla esplèndida.

L'ètica dona lloc a una filosofia del dret i a una filosofia de la política. El dret regula la coexistència de les llibertats sota la llei. La política és (o millor, ha de ser, perquè de fet tendeix a ser maquiavèl·lica) l'art de promoure i de garantir situacions de dret. Tant el dret com la política tenen una dimensió "nacional" i una d'internacional. El dret internacional treu les relacions entre els estats de l'"estat de naturalesa". I la política internacional ha de tenir com a objectiu darrer la "pau perpètua" (Kant és un dels clàssics del pacifisme).

Ara bé, perquè la tasca jurídica i la política tinguin sentit, cal una certa esperança històrica (de millorament o almenys de possibilitat de contrarestar el deteriorament). El dret i la política troben, doncs, en la història el seu marc de realització. Una certa esperança històrica –una certa filosofia de la història– és al dret i a la política com l'esperança de la realització del bé suprem –una certa filosofia de la religió– és a la moral. No són condicions de possibilitat pròpiament dites, però sí condicions de sentit.

Tesi 9a. Sobre la filosofia de la història i de la religió: a) la filosofia kantiana de la història funda l'esperança intramundana en la saviesa de la natura; b) la filosofia kantiana de la religió vol mostrar la infraestructura racional de les religions monoteïstes.

La resposta a la pregunta "Què m'és llegit d'esperar?" es desdobla: a la pregunta per l'esperança intramundana, hi respon la filosofia de la història, mentre que a la pregunta per l'esperança escatològica, hi respon la filosofia de la religió. Filosofia de la història i filosofia de la religió són peces importants de la filosofia kantiana. Ja hem vist en la tesi segona que la idea de la reconciliació de natura i llibertat que els és comuna és una de les claus de la unitat del kantisme.

La filosofia de la història planteja el problema del progrés històric i de l'explicació de l'evolució històrica.²⁸ Kant posa aigua al vi de l'optimisme il·lustrat: fora del progrés intel·lectual i tècnic (innegable), només creu, moderadament, en el progrés jurídic. Progrés que és el resultat, certament, dels esforços de la raó, de l'educació i de la política, però sobretot de la saviesa d'aquest gran artista que és la natura, que coneix millor que l'home el que és bo per a l'espècie humana i que a través de les guerres i dels conflictes de tota mena –la "insociable sociabilitat"– obté un saldo de racionalitat històrica superior a la procurada intencionalment pels homes. Aquesta és la idea central de la filosofia kantiana de la història. Hi ha una saviesa de la natura, concebuda com un sistema teleològic, que apunta més enllà de la natura. Tenim aquí, naturalment, una secularització de la idea cristiana de "providència", encara al·ludida alguna vegada com a "saviesa suprema" (*Crítica del judici*, § 83), que permetrà a Chateaubriand de parlar, uns anys més tard, de les "astúcies de la saviesa divina".²⁹ En tot cas, Kant desvela una dimensió supraindividual de la marxa històrica, inexpli-

²⁸ La filosofia kantiana de la història, com és ben sabut, es troba desenvolupada en diversos opuscles més aviat tardans (a partir de 1784), però el marc general el donarà la *Crítica del judici* (sobretot en l'apèndix sobre la "Metodologia del judici teleològic").

²⁹ En el capítol titulat "Del cristianisme en la manera d'escriure la història" del *Geni del cristianisme* (1802).

capable a partir dels esforços dels suposats protagonistes, que de fet fan una funció diferent de la que es pensen que fan. Hegel explotarà aquesta idea amb el nom d' "astúcia de la raó". La filosofia kantiana de la història pretén, doncs, no solament *prescriure*, sinó també *descriure* la marxa històrica de la humanitat, no solament dir cap a on ha d'anar, sinó també cap a on va. La història camina cap a una certa reconciliació (vegeu novament el que s'ha dit a la tesi segona) entre la natura i la llibertat a través de la legalitat. Aquesta és l'esperança legítima de la humanitat en aquest món.

La filosofia kantiana de la religió, que neix de la reflexió sobre els supòsits teòrics de la moral i sobre la presència del mal en el món,³⁰ es resumeix en dues idees nuclears, definidores de l'essència de la religió:

a) L'esperança en la realització escatològica del bé suprem de l'home, que és la unió de virtut i felicitat –en la tesi segona m'hi he referit com a esperança de reconciliació de natura i llibertat–, possibilitada per la creença en l'existència de Déu i en la immortalitat de l'ànima, dos dels postulats de la raó pràctica, que juntament amb la llibertat constitueixen els supòsits teòrics de la moralitat, objecte de fe racional (o fe moral).³¹

b) La consideració de l'imperatiu categòric com a manament de Déu (sense perjudici de l'autonomia humana) i de l'obediència a la llei moral com a veritable culte a Déu.

El primer d'aquests dos aspectes de la religió és el que dona resposta a la pregunta per l'esperança ultramundana. El segon, en canvi, subratlla la relació molt estreta (però no mecànica) entre moral i religió. Entre tots dos dilueixen el tòpic segons el qual Kant redueix la religió a la moral: si alguna cosa queda clara és l'especificitat i la irreductibilitat de la religió com a lloc per antonomàsia de l'esperança.

Però cal entendre bé el sentit de la filosofia kantiana de la religió. Kant mateix surt al pas de possibles malentesos, tot aclarint el significat del títol del seu llibre *La religió dins dels límits de la simple raó*, que no és una "doctrina filosòfica sobre la religió", com si pretengués reduir la religió a la raó o avalar simplement la teoria de la religió natural, sinó una "doctrina filosòfica de la raó" (genitiu subjectiu), que pretén desvelar el que podríem anomenar la *intraestructura* racional de la religió, és a dir, aquells aspectes de la religió que poden ser reconeguts també per la raó. Amb aquest aclariment, penso que es pot dir que Kant fa un bon tractament filosòfic de les religions monoteistes (però només de les religions monoteistes).

Tesi 10. Sobre l'estètica (en el sentit modern): el toc de genialitat de la Crítica del judici rau en la manera de relacionar l'art i la biologia.

El poc entusiasme expressat (vegeu la tesi segona) pel caràcter suposadament mitjà de la facultat de sentir (entre la de conèixer i la de desitjar) o del "judici" (entre l'enteniment i la raó) tal com es presenta en la "Introducció" a la tercera *Crítica*, no

³⁰ La filosofia kantiana de la religió es troba fonamentalment en la *Crítica de la raó pràctica* (sobretot en la "Dialèctica") i complementàriament en *La religió dins dels límits de la simple raó* i en la primera part del *Conflicte de les facultats*.

³¹ Hi ha una certa asimetria entre el postulat de la llibertat i els altres dos: la llibertat és condició de possibilitat de la moral, mentre que l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima són condicions de possibilitat del bé suprem i, per tant, de l'esperança escatològica, que és condició de sentit de la moral (com l'esperança històrica és condició de sentit de l'activitat jurídica i política).

m'impedeix pas de considerar aquesta obra com el més gran llibre d'estètica filosòfica de tots els temps (a tot estirar, *ex aequo* amb l'*Estètica* de Hegel), malgrat, una vegada més, el seu títol estrany.

Al primer cop d'ull, la *Crítica del judici* sembla una obra escindida en dues parts simplement juxtaposades o successives: la "Crítica del judici estètic" i la "Crítica del judici teleològic". Però la presència dels dos temes, la teoria de l'art i la teoria de la natura (especialment de la natura viva), en la mateixa obra no solament no és un defecte, sinó que és el seu toc de genialitat, en la mesura que s'il·luminen mútuament a partir de l'originalíssima manera de relacionar l'art i la biologia. L'art és bell quan sembla natura, i la natura és bella quan sembla art.

En efecte, l'esplèndida fenomenologia del judici estètic –i deixo de banda ara el paper de la imaginació en l'art, a què he al·ludit en la tesi setena– culmina en la nova manera d'entendre el clàssic *ars imitatur naturam*: l'art imita la natura, especialment la natura viva, no amb la seva reproducció externa, sinó en el mode de producció; no "copiant-la" per fora, sinó retrobant per dins i com d'instint les lleis de l'expressivitat biològica (a un altre nivell i amb uns altres mitjans).

Dic "com d'instint", perquè l'artista produeix la seva obra amb ignorància del mode de producció, sense possibilitat de recuperar reflexivament, analíticament, científicament, el procés ("sense concepte", com diu Kant).³² El "geni" (allò que caracteritza l'artista) és precisament el talent de produir allò per a què no es pot donar una regla. L'artista triomfa de la resistència de la matèria sense conèixer la regla del seu triomf. És en aquest sentit que l'art és una experiència de reconciliació entre natura i llibertat: la natura i la llibertat es retroben en l'impuls unitari de la creació artística.

Kant expressa estranyament aquest caràcter "instintiu" de l'art amb la idea de "finalitat sense representació de fi". És bell allò que agrada, però sense que es noti que està fet per a agradar. Si es nota, no és art, sinó artifici. L'obra d'art és el que ha de ser per a afectar harmoniosament les nostres facultats, però sense que se sàpiga què ha de ser. Hi ha finalitat, però sense representació de fi. Les creacions artístiques produeixen la impressió agradable d'haver estat fetes a la manera de la natura, sense intenció d'agradar. Podríem dir que la discreció és la clau de l'elegància (que és la forma gràcil de la bellesa).

Però, si la natura serveix per a pensar l'art, l'art serveix també per a pensar la natura. L'*ars imitatur naturam* té com a revers de la medalla *natura imitatur artem*. La natura produeix els éssers vius "artísticament", sense que semblin el resultat de lleis mecàniques. Kant convida a pensar els éssers de la natura, i especialment els éssers vius, com obres d'art d'un creador que procedeix no a la manera de l'artesà, que "calcula", sinó a la manera de l'artista, dominant sobiranament una matèria que ha esdevingut màgicament dúctil i mal·leable. La diferència entre el Déu artista i l'home artista és que Déu, per hipòtesi, sí que coneix (però sense exhibir-ho) el mode de producció. Aquesta concepció "artística" de la creació, en què l'obra de Déu sembla obra de la natura, és un himne a la discreció i a l'elegància del *Deus absconditus*. Tenim aquí, a part d'aquesta coloració teològica, una nova filosofia de la natura (diferent de l'esbossada en la primera *Crítica*), que ens situa davant del misteri de la teleologia: la natura, com l'art, esdevé sobretot objecte d'admiració. I tenim també, potser, la base per a una nova filosofia de l'home com a *homo admirans*.

³² En aquest punt la concepció kantiana de l'art ens recorda la famosa definició leibniziana de la música com a art de comptar sense saber que s'està comptant (*musica, ars nescientis se numerare animi*).

Tesi 11a i cloenda. Sobre l'estil del pensament kantian: el seu segell és l'afirmació d'una sèrie de dualitats indepassables, reveladores de la finitud humana.

El pensament aspira a la unitat, i els dualismes produeixen malestar intel·lectual. Lachelier deia en aquest sentit que la filosofia és per naturalesa panteista, és a dir, monista. S'ha fet mil vegades a Kant el retret d'haver-se quedat tímidament a mig camí i de no haver sabut superar els dualismes. Però Kant va mantenir sempre, agosaradament i a consciència, que hi ha dualitats indepassables. I penso que el manteniment d'aquestes dualitats, enèrgicament reinterpretades o alegrement suprimides pels postkantians, és alhora el segell de la filosofia de Kant i el secret de la seva fecunditat.

Potser es podrien reduir a tres de principals (acompanyades d'altres que s'hi relacionen, almenys pel que fa a la primera i a la segona):

a) Fenomen/cosa en si (i natura/libertat, saber/creure, conèixer/pensar, ciència/metafísica).

b) Ésser/deure (i ciència/moral, o natura/libertat des d'un altre punt de vista).

c) Infinit/finít (que en els postkantians es transformarà en "infinit en el finít").

Són dualitats reveladores de la finitud humana, que, com va veure encertadament Heidegger, és sens dubte la gran intuïció del kantisme. Una finitud que es manifesta sobretot en la receptivitat del coneixement i en la submissió a l'imperatiu categòric, i que és també, paradoxalment, l'explicació de la grandesa de l'home com a creador del món fenomènic i com a legislador moral.

Tornant a la frase de Lachelier, la superació d'aquestes dualitats no és, per Kant, la vocació, sinó la temptació, de la filosofia.

Amb aquestes onze tesis, he suggerit una certa interpretació de Kant, he ofert un cert balanç (personal i parcial, en el doble sentit de la paraula), he evocat algunes idees que em semblen potents, i he criticat també algunes pseudogenialitats kantianes o alguns tòpics historiogràfics sobre el kantisme. Però sobretot he volgut presentar Kant com un *maître à penser* amb un determinat estil.

Ara bé, no n'hi ha gaires de grans estils de filosofar. L'idealisme alemany ens n'ha deixat dos: el de Kant i el de Hegel. I tots ens sentim més atrets per l'un que per l'altre. L'opció té, sens dubte, alguna cosa de voluntari, però és segurament fruit sobretot d'afinitats electives. Tanmateix, la tria de l'un no em sembla que hagi de comportar el rebuig (en el sentit freudià del terme) de l'altre. En algun moment de la nostra biografia intel·lectual i en algun nivell de la nostra personalitat ens podem retrobar a nosaltres mateixos a través de l'un i també a través de l'altre. Però cal afegir que hi ha relació entre un determinat estil de pensament i unes determinades opcions filosòfiques. Per això he començat referint-me als desacords prefilosòfics com a explicació darrera dels grans desacords entre els filòsofs.

Es pot ser kantian avui? Segurament que, dit així, resultaria tan anacrònic com, per exemple, ser platònic. I, tanmateix, algú ha pogut parlar de "platonisme etern". En aquest sentit, es podria parlar també de "kantisme etern". Plató o Kant, avui, potser no escriurien ni una ratlla comuna amb les que van escriure, però tindrien sens dubte les mateixes opcions de base i les mateixes estratègies intel·lectuals. D'altra banda, com indicava també al començament, tots dos poden ser tractats a l'anglesa, com a contemporanis nostres, i llavors resulten ser encara uns interlocutors de luxe.

NATURALISMO Y ABSURDO

Josep E. Corbí

Universitat de València

LOS dioses condenaron a Sísifo a subir su pesada roca hasta la cima de la montaña, pero dispusieron que nunca alcanzase su objetivo, sino que, cuando estuviese a punto de culminar su tarea, la roca se desprendiese de sus manos y resbalase ladera abajo hasta la falda de la montaña, viéndose por tanto nuestro héroe obligado a reemprender una y otra vez su ardua tarea. No nos resulta difícil entender la naturaleza del castigo que los dioses impusieron a Sísifo. Vemos su esfuerzo como expresión paradigmática de una vida condenada al absurdo. Ahora bien, si nos interesa el mito de Sísifo es porque percibimos algunas semejanzas entre su historia y las condiciones en las que se desarrolla la vida humana. Una primera observación sería que muchos seres humanos ven sometidas sus vidas a un orden tan repetitivo y mecánico que nos resultan absurdas. Puede que pensemos, incluso, que tal hecho no es del todo accidental en un número significativo de casos, que no está abierta a muchas personas la posibilidad de articular su existencia de un modo menos repetitivo y rutinario. Un segundo comentario nos diría que la experiencia del absurdo no consiste propiamente en el hecho de desarrollar una actividad incesante y sin destino, sino en el tomar conciencia de que tal cosa es lo que hacemos. La experiencia del absurdo depende de una percepción. No basta para el absurdo con que nuestra vida siga su curso repetitiva, y sin propósito, es necesario que, además, así la percibamos. La vida de un ser sin conciencia, sin mirada, no puede ser absurda.

Sin embargo, si me interesa el mito de Sísifo es por algo más que lo dicho hasta ahora. He indicado que tal mito puede ciertamente encontrar su reflejo en algunas vidas humanas, pero ni siquiera he sugerido que el mito de Sísifo pueda constituir una expresión adecuada de cualquier vida humana, es decir, que pueda haber un sentido relevante en el que la vida de los seres humanos esté condenada al tipo de absurdo que impregna la existencia de Sísifo. Esta es, no obstante, la cuestión que desearía tratar en este escrito. Más en concreto, me gustaría indagar hasta qué punto cierta visión del mundo que se ha asentado en nosotros gracias al desarrollo de las ciencias naturales, pueda conllevar una percepción de nuestra propia existencia como absurda, es decir, como una condena a una actividad incesante y a menudo agotadora, pero desprovista de proyección y de futuro. Este es, quizá, uno de los sentidos más profundos

en el que el mito de Sísifo nos inquieta. En otras palabras, se trata de discutir algunas de las razones que podamos tener para afirmar que:

(T) Si la visión naturalista del mundo es en general correcta, entonces la vida humana es necesariamente absurda.

Si este condicional me interesa, es porque no puedo dejar de conceder su antecedente, es decir, no puedo dejar de percibir el mundo a través de ciertos supuestos naturalistas. Se sigue, pues, que si la tesis T resultase verdadera, me vería obligado a aceptar una conclusión que desearía evitar, pues en algún grado me inquieta. Parece, por tanto, sensato empezar examinando el tipo de razones que puedan invitarnos a suscribir T. En un segundo apartado, intentaré mostrar, sin embargo, que tales consideraciones descansan en supuestos inadecuados y que, en absoluto, se siguen del compromiso naturalista que estoy dispuesto a asumir. Insistiré, así, en que los argumentos que conducen a T presuponen una lectura de lo valioso difícilmente sostenible; y sugeriré un tratamiento alternativo en el que nos resultará fácil reconocer por qué la visión naturalista del mundo altera las condiciones en las que la vida humana puede tener sentido, pero no la condena necesariamente al absurdo.

1. NATURALISMO, SUBJETIVISMO HUMEANO Y ABSURDO

Tenemos la idea del mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de nuestra peculiar manera de percibirlo. Algunos parecen pensar que de tal idea se sigue la posibilidad, al menos conceptual, de proporcionar una descripción completa del mundo tal y como es en sí mismo, desentendida de cualquier perspectiva particular. Se suele sobreentender, además, que la ciencia sería la encargada de ofrecer tal descripción absoluta del mundo en un supuesto estadio último de su desarrollo. Esa es la forma más común que adopta el realismo metafísico en la actualidad.¹

Hay, sin embargo, una posición más modesta que, si bien se halla impregnada por el desarrollo de las ciencias naturales, no depende crucialmente del mismo.² Esta posición podría expresarse como sigue:

La convicción naturalista: El mundo tal y como es en sí mismo, independientemente de nuestra peculiar manera de percibirlo y valorarlo, de nuestros deseos e inclinaciones, consiste en un tejido de procesos causales en cierto sentido inexorables.

Esta tesis es menos ambiciosa que el realismo metafísico porque no se compromete con la posibilidad, ni siquiera conceptual, de ofrecer una descripción absoluta de tales procesos causales. En cualquier caso, parece formar parte de la convicción naturalista que el mundo no responde a plan alguno y, por tanto, tampoco a un plan providencial que asegure el sentido del quehacer humano.³ En general, podemos decir que desde

¹ Cfr. Nagel (1979a, 1986), Williams (1978, 1981, 1985) para la idea de una concepción absoluta del mundo, independientemente de nuestros deseos e inclinaciones, y Putnam (1992) para una crítica de tal idea.

² Pensemos, por ejemplo, en la tragedia griega (cfr. Steiner [1970]) o en el taoísmo.

³ La historia de las ideas está ciertamente salpicada de intentos de hacer compatible el naturalismo con la confianza en un plan providencial. Debe entenderse, por tanto, la convicción naturalista de la que se parte en este artículo como incluyendo el convencimiento de que tales intentos son baldíos.

un punto de vista natural, objetivo, nada es valioso ni deja de serlo, nada tiene sentido ni carece del mismo; pues las categorías de valor y sentido no tienen cabida en un mundo regimentado por fuerzas inexorables.

Sin embargo, a pesar de nuestro naturalismo, no podemos dejar de vivir nuestras actividades y proyectos como valiosos y dotados de sentido o, por el contrario, como absurdos e irrelevantes. Si este hecho no tiene cabida en la perspectiva absoluta del mundo, en el ámbito objetivo, parece inevitable atribuirlo a otro dominio, el de lo subjetivo. Nos asalta, con todo, la perplejidad acerca de cómo se anudarán ambos dominios, pues, por un lado, la subjetividad debería formar parte del ámbito objetivo que ‘ex hypothesi’ todo lo comprende y, por otro, también ‘ex hypothesi’, el ámbito de lo subjetivo se define con los elementos (a saber, el valor, el sentido, lo importante, etc.) que no caben en la visión objetiva del mundo. Parece, pues, que concebimos la subjetividad “como un imperio dentro de otro imperio”,⁴ a pesar del carácter manifiestamente paradójico de esta idea.

Podemos entender el funcionalismo y, en general, la lectura estratificada de la realidad, como un intento de anclar el sujeto al mundo objetivo, facilitando para la psicología el mismo enlace con el mundo físico que parece natural para las propiedades y entidades de la química o la biología.⁵ Este esfuerzo, como sabemos, no deja de tener sus dificultades, pero no insistiré en ellas y me contentaré con indicar que la anterior delimitación de la subjetividad parece invitar a algo así como un

Subjetivismo axiológico, es decir, una visión del valor según la cual una actividad, experiencia o proyecto no tiene más valor que el que un sujeto le atribuya, en función de sus decisiones, sentimientos, deseos e inclinaciones.⁶

En el futuro, y por mor de la simplicidad, utilizaré el término ‘subjetivismo’ para referirme a esta concepción del valor. El subjetivismo entiende, en definitiva, que A sólo puede ser valioso para un sujeto S porque S desea o siente una inclinación hacia A, pero, en ningún caso, tiene sentido afirmar que S desea A porque A es valioso. Desde este punto de vista, cada decisión, sentimiento o deseo tendría algo así como un determinado peso, una cierta fuerza en la vida del sujeto; de manera que la experiencia del valor que cada sujeto tuviese ante una situación o actividad sería como la resultante de las fuerzas psicológicas allí involucradas. Y, ciertamente, cada individuo dispondrá de su particular constelación de fuerzas psicológicas. El subjetivismo no da cabida, en cualquier caso, a ningún sentido por el cual unas inclinaciones o sentimientos deban preferirse a otros, si no es por relación a la fuerza de otros sentimientos y deseos. No hay, pues, ningún elemento en el subjetivismo que permita reconocer como legítima o ilegítima la posesión por parte del sujeto de ciertos deseos e inclinaciones. Sólo podemos hablar de que un deseo entre en conflicto o, por el contrario, refuerce otras inclinaciones del sujeto en cuestión.

El subjetivismo parece proporcionarnos un principio para distinguir las actividades o situaciones que tienen un valor *intrínseco*, que constituyen fines en sí mismas, de aquellas cuyo valor es meramente *extrínseco*, es decir, cuyo valor deriva de su capacidad para servir de medio o instrumento para alcanzar lo intrínsecamente

⁴ Spinoza (1975), prefacio parte III, p. 181.

⁵ Cfr. Block (1980), Lycan (1990), Rosenthal (1991), Heil y Mele (1993) para una visión general de este debate.

⁶ Hume (1977) y Mackie (1977).

valioso. Se diría, así, que las situaciones que concuerdan con nuestras elecciones y deseos, aportándonos un grado adecuado de bienestar, gozarían de un valor intrínseco, mientras que el resto de las circunstancias y quehaceres aparecerían como meros medios o escollos para el florecimiento de situaciones intrínsecamente valiosas. Limpiar el polvo de mi habitación puede carecer de valor intrínseco para mí, pero es un medio eficiente para prevenir mis reacciones asmáticas y, por tanto, tiene para mí un valor extrínseco, instrumental, que es ciertamente relativo a mi deseo de evitar ataques asmáticos. Se asume, pues, que hay dos sentidos en los que una actividad podría ser valiosa: o bien intrínseca o bien instrumentalmente y, en consecuencia, se supone que articular una vida consistirá en desarrollar un número de actividades que sirvan como medios para el cumplimiento de ciertos objetivos o metas que, según el subjetivismo, tengan un valor intrínseco para el sujeto en cuestión. Podríamos, en tal caso, pensar que todo el sinsentido del quehacer de Sísifo proviene de la imposibilidad de alcanzar el objetivo hacia el que su esfuerzo se encamina, pues, según el subjetivismo, su agotadora actividad carecería de todo valor, ya fuere intrínseco o instrumental. Esta es, con todo, una lectura blanda de lo que nos inquieta en tal mito. En esa lectura, si bien se reconoce que el absurdo afecta a cierto tipo de actividades, nada se indica acerca de si el absurdo, la condena de Sísifo, puede ser un rasgo constitutivo de la existencia humana. Es necesario, por tanto, un paso más para alcanzar la tesis T y, en definitiva, para entender por qué el subjetivismo pueda conllevar el absurdo de nuestra existencia.

El subjetivismo sugiere que, en el fondo, todo valor depende de mí y, por tanto, hay un sentido en el que la vida de un sujeto es arbitraria, pues carecemos de fundamento para articular nuestra vida de un modo y no de otro, para comprometernos con ciertos proyectos y abandonar otros.⁷ La arbitrariedad consiste en la incapacidad de encontrar un punto de apoyo externo a mí que justifique en algún grado mi modo de vivir, desde el que pueda reconocer en mi vida cierta forma de necesidad. La arbitrariedad implica que el sujeto se agota en sí mismo y no se proyecta sobre ninguna meta o propósito que realmente le trascienda. La conciencia de esta arbitrariedad es, como hemos visto al presentar el mito de Sísifo, un elemento capital de la experiencia del absurdo. Hay un sentido en el que el reconocimiento del subjetivismo es ya la conciencia de esa arbitrariedad.

De todos modos, las relaciones entre subjetivismo, arbitrariedad y absurdo son bastante complejas, de manera que los caminos que conducen del subjetivismo al absurdo pueden presentarse de modos notoriamente plurales. En este escrito, me centraré en uno de esos caminos, a mi entender rico y sugerente, a saber: el que presenta Thomas Nagel en su artículo 'El Absurdo'. La experiencia del absurdo surge, según Nagel, del conflicto entre dos perspectivas que, dado nuestro naturalismo, no podemos dejar de adoptar. Por un lado, tenemos acceso a una perspectiva interna desde la cual aprehendemos el valor de nuestras actividades y compromisos a la luz de nuestras elecciones, deseos y humores. Desde esta perspectiva, el valor de nuestras vidas

⁷ De hecho, podríamos decir que la idea misma de compromiso se diluye, pues ¿en qué sentido puedo comprometerme con un proyecto si en cada momento es totalmente arbitrario el continuar implicado en el mismo? ¿Qué diferencia podría haber, en último término, entre (1) 'Hago X porque me comprometí a ello' y (2) 'Hago X porque quiero'? ¿Acaso (1) no tiene la forma implícita de (3) 'Hago X porque quiero hacer aquello con lo que me comprometí'? El problema es que una vez que leemos (1) a la luz de (3) resulta difícil ver qué papel puede jugar la noción de 'compromiso' en la explicación de la acción y, en definitiva, qué pueda añadir la noción de compromiso a la de elección.

variará según nuestra capacidad para cumplir ciertas exigencias psicológicas, pero no habría ningún sentido en el que la vida humana sea necesariamente absurda. Hay, sin embargo, una perspectiva externa, que consiste en la percepción de la naturaleza como una secuencia ciega de acontecimientos, y desde la cual nuestras metas y propósitos carecen de todo valor intrínseco. Todas nuestras preocupaciones son, desde esta perspectiva, fútiles. De hecho, ni siquiera tratar de inscribir la propia vida en el contexto de un plan más amplio, ya sea social o divino, nos podría servir para evitar tal superfluidad, pues, una vez alcanzada esa perspectiva externa, cualquier plan por extenso que fuere aparecerá como inevitablemente arbitrario. Su valor dependerá en último término de la relevancia que, desde una perspectiva interna, el sujeto le atribuya. Comprendemos ahora que nada hay de esencial en el hecho de que Sísifo nunca alcance la cima de la montaña. Ese fracaso no es más que un recurso literario para que la imaginación acceda a otra forma más inexorable del absurdo. Si Sísifo alcanzase la cima, ¿qué valor tendría ese logro? Supongamos, como sugiere Richard Taylor,⁸ que las piedras sirviesen para la construcción de un templo. ¿Conseguiríamos así que la vida de Sísifo, nuestra propia vida, tuviese algún sentido? Todo dependería, en realidad, del valor que pudiésemos atribuir a la construcción del templo, pero parece claro que desde una perspectiva externa tal empresa no es menos fútil que cualquier otra, ni siquiera que la actividad repetitiva y agotadora a la que Sísifo se encuentra condenado. En definitiva, el valor de la construcción de un templo, como el de cualquier otro proyecto, depende de la perspectiva interna.

Parece, por tanto, que estamos inevitablemente atrapados entre dos perspectivas en conflicto. Por un lado no podemos más que tomarnos en serio nuestros propios deseos e intereses, y luchar intensamente por ellos y, por otro, todas estas preocupaciones aparecen como vanas: Estos dos puntos de vista son inevitables y chocan en nosotros, y eso es lo que convierte la vida en absurda.⁹ Entiende, pues, Nagel que el hecho de que nuestros deseos y proyectos carezcan de importancia desde un punto de vista externo afecta crucialmente a su valor interno, ya que la arbitrariedad que se descubre desde una perspectiva externa, hace que el sujeto perciba su inevitable compromiso con ciertas actividades y empresas como absurdos. Si bien, como sugiere Nagel, ante el absurdo de nuestra existencia podemos responder con la desesperación, pero también con la ironía.

Me resisto, en cualquier caso, a aceptar que esta forma del absurdo sea una implicación inevitable de nuestra perspectiva naturalista. Intentaré motivar mi resistencia con una secuencia de pasos. En primer lugar, presentaré un ejemplo que nos servirá para criticar la concepción del valor implícita en el argumento de Nagel, así como para introducir las nociones de ‘vínculo constitutivo’ y ‘significación’. En segundo término, utilizaremos estas nociones para indicar algunas de las condiciones en las que una vida humana podría tener sentido y, en definitiva, para poner en cuestión el argumento del absurdo que Nagel propone.

2. VÍNCULOS CONSTITUTIVOS, SIGNIFICACIÓN E IRONÍA

El kiosco más próximo está a diez minutos del piso de Carmen, que debe caminar

⁸ Taylor (1970).

⁹ Nagel (1979b, p. 153).

todos los días para comprar el periódico. Esta es la experiencia en la que deseo centrarme: Carmen paseando para comprar el periódico. A veces hace sol y el día está agradable, pero a menudo el tiempo amenaza lluvia, o tal vez hace demasiado frío o demasiado calor; con todo, Carmen suele disfrutar de su paseo cotidiano hasta el kiosco. De hecho, prefiere pasear cada mañana a simplemente recibir el periódico en su buzón, pues esta última opción le privaría de un motivo razonable para salir temprano y ver cómo la ciudad se va desperezando.

La historia de Carmen habla acerca de un objetivo (comprar el periódico) y unos medios (caminar hasta el kiosco más cercano) para alcanzar tal meta. Podríamos decir que el paseo está relacionado instrumentalmente con la obtención del diario, y eso es realmente cierto, si bien constituye una descripción insuficiente de su experiencia. Pues tal caracterización no es capaz de distinguir el caso de Carmen del de Miguel quien, pese a su escaso entusiasmo por pasear, camina diez minutos todos los días para conseguir el periódico. Miguel preferiría que todos los días le dejaran el periódico en su buzón pero, por alguna razón que no viene al caso, no puede ser así. Parece, pues, que hay algunos rasgos en la experiencia de Carmen que están ausentes en el caso de Miguel. Alguien podría responder que la divergencia entre Carmen y Miguel reside simplemente en los objetivos que cada uno persigue: la meta de Miguel se reduce a la obtención del diario, mientras que el propósito de Carmen es más complejo, a saber: pasear para comprar el periódico. Esta es ciertamente una manera de expresar la diferencia entre ambos, pero parece claro que tal descripción tiende a ocultar lo que nos interesa investigar, a saber: la naturaleza de sus respectivas experiencias de pasear para comprar el periódico. De hecho, si nuestro interlocutor se atreve a decir que Carmen y Miguel persiguen objetivos diferentes, es precisamente porque detecta diferencias importantes en sus respectivas experiencias al pasear hacia el kiosco, y es la estructura de estas diferencias la que deseo discernir.

Podríamos decir, para empezar, que la relación de Miguel con el paseo es *meramente* instrumental,¹⁰ mientras que no ocurre lo mismo en el caso de Carmen. En el adverbio *meramente* descansa una parte importante de la diferencia entre Miguel y Carmen, pues el paseo de esta última tiene también un valor instrumental, pero no *meramente*. ¿Qué queremos decir, por tanto, cuando afirmamos que el paseo de Miguel es *meramente* instrumental? Bien, lo que estamos intentando expresar es que el paseo hasta el kiosco no juega en su vida ningún papel aparte de permitirle obtener el diario. El paseo es para él una pérdida de tiempo, si no un momento desagradable que sólo se verá compensado por el placer de leer. Las actividades *meramente* instrumentales exigen algún tipo de compensación: una actividad *meramente* instrumental sólo tiene sentido si se ve en último término compensada, básicamente mediante el logro del objetivo o meta al que sirve. Obviamente, las actividades *meramente* instrumentales son bastante frágiles desde el punto de vista del sentido, pues este depende decisivamente de un éxito que está, a su vez, condicionado por factores ajenos al control del sujeto. Además, en la forma de vida que la actitud de Miguel expresa, cualquier éxito tiende, a su vez, a verse instrumentalizado: Miguel consigue el diario y lo lee no porque disfrute haciéndolo, sino porque piensa que necesita mantenerse informado para hablar y brillar con sus comentarios inteligentes en fiestas y reuniones sociales. Pero, por supuesto, a Miguel no le gustan tales acontecimientos, mas, debido

¹⁰ Cfr. Korsgaard (1983, p. 185) para una observación similar respecto al valor de un abrigo de visión.

a su trabajo, necesita establecer contactos con la gente, etc. ¿Es su trabajo el fin último? Oh, no, su trabajo es sólo una manera de ganarse la vida. Todos sus esfuerzos aparecen, así, como una cuidadosa preparación para un momento de gozo y felicidad, pero cuando tal tiempo llegue, ¿en qué podría consistir? La experiencia de Carmen puede ayudarnos a entender la forma que podría adoptar una respuesta adecuada a esta cuestión, pero para ello es necesario expresar por qué no vemos su paseo hasta el kiosco como meramente instrumental.

Está claro que a Carmen le gusta pasear por la mañana, pero parece que se siente más motivada cuando su paseo se orienta a un propósito particular, tal como comprar el diario. Por supuesto, esto podría ser así simplemente porque al placer de pasear se le añade su valor instrumental. Pero esta descripción mantiene separados los dos elementos y ello puede que no sea correcto. Puede que lo que esté ocurriendo sea más bien que la experiencia misma de pasear sea diferente porque se orienta hacia cierto tipo de propósito; de manera que el objetivo no sea externo a la experiencia misma, sino que la transforme y, en consecuencia, la conexión entre comprar el diario y pasear no sea simplemente instrumental. De este modo, pasear-para-comprar-el-diario sería, para Carmen, una experiencia más interesante que simplemente pasear, si bien este valor adicional no es independiente del hecho de que su paseo es un medio para cierto tipo de fin, a saber: comprar el periódico. Podemos entonces decir que en la experiencia de Carmen, a diferencia del caso de Miguel, la persecución de un cierto objetivo (p.ej., la compra del periódico) es una parte constitutiva de su diario pasear. La actividad de comprar el periódico está constitutivamente vinculada a la experiencia del paseo matutino de Carmen porque, si su paseo no se hubiese orientado hacia tal compra, entonces no habría tenido esa experiencia, sino una experiencia de un tipo diferente. El vínculo puede ver incrementada su robustez cuando se trata de tipos de experiencia que son importantes para un sujeto y sólo le son accesibles a través de determinadas personas o lugares. En el caso del paseo de Carmen no es así porque, si bien es verdad que la experiencia de este paseo en particular habría sido diferente si no se hubiese dirigido a comprar el periódico, no parece razonable pensar que Carmen no pueda en general acceder a ese tipo de experiencia más que a través de la compra del periódico. Sin embargo, hay otros casos en los que tal imposibilidad resulta manifiesta. Pensemos, por ejemplo, en que ciertas necesidades afectivas de un niño sólo puedan ser cubiertas por su padre o por su madre, que si el niño o la niña se siente desatendido o desatendida por sus padres, nadie, por más que se esfuerce, podrá cubrir esa carencia afectiva; consideremos, igualmente, las resonancias que adquieren las palabras de la lengua materna o los lugares de la infancia: parece que ningún otro lugar, ningún otro lenguaje, podría generar esos mismos ecos.

La noción de ‘vínculo constitutivo’ se introduce aquí con una cierta ingenuidad, aspirando sólo a designar la diferencia que detectamos entre las experiencias de Miguel y de Carmen, el distinto modo en el que su respectivo pasear se anuda con el objetivo al que se dirige. Cualquier intento de elaborar tal noción deberá ciertamente dar cuenta de la peculiar fuerza modal que tal vínculo conlleva, pero no es esta una tarea que podamos emprender ahora. Contentémonos, pues, con la comprensión que se obtiene de la naturaleza de tal vínculo al atender al modo en que lo que percibimos

¹¹ Para algunas nociones próximas a la de vínculo constitutivo, cfr. MacIntyre (1981, cap. 15), Winch (1978) y Wiggins (1975-6, 1987).

en los casos de Carmen y de Miguel se proyecta sobre otras experiencias y situaciones.¹¹ En general, podemos decir que una actividad o compromiso puede mantener vínculos constitutivos con muchas otras actividades y compromisos, siendo el elenco de vínculos constitutivos de una actividad A definido por todas las actividades y circunstancias de la vida de un sujeto que contribuyen a fijar la experiencia de implicarse en esa actividad A. La existencia de un vínculo constitutivo entre dos actividades no excluye la presencia de una conexión instrumental. Por el contrario, el ejemplo de Carmen sugiere que una conexión instrumental puede ser tanto un requisito para el surgimiento y conservación de un vínculo constitutivo, como un factor que altera la identidad misma de la experiencia. Es precisamente en este último sentido en el que podemos afirmar que comprar el diario está constitutivamente vinculado a la experiencia matutina de Carmen. Aprendemos de todo esto que el cemento que une las diferentes actividades y proyectos que componen la vida de un sujeto puede no ser meramente instrumental, que hay otros tipos de conexión como el que proporcionan los vínculos constitutivos. Sin embargo, el hecho de que una vida pueda estar articulada no sólo instrumental sino constitutivamente conlleva algunas implicaciones para la noción de sentido.

Así, en la medida en que nos mantengamos en la dicotomía valor intrínseco/valor instrumental, deberemos reconocer algunos objetivos como intrínsecamente valiosos para un sujeto, mientras que el resto de sus actividades y ocupaciones aparecerá ya sea como medio o como escollo para la realización de tales propósitos. El ejemplo de Carmen sugiere, sin embargo, que existen modos de articulación del valor que tal dicotomía oculta. Hemos visto, así, que algunas actividades pueden tener un valor no-instrumental en parte porque constituyen medios adecuados para ciertos fines y, complementariamente, que el valor de los fines no es independiente de su capacidad de afectar a las actividades que conducen a su realización. Si tomamos el caso de Carmen como una ilustración de una tendencia más general, podemos decir, por tanto, que el sentido no-instrumental de una actividad depende de su localización en una red de vínculos constitutivos, y que el valor de un objetivo será, a su vez, relativo a su capacidad de afectar a la experiencia de realizar ciertas actividades. Propongo reservar el término '*significación*' para referirme a este aspecto de una actividad o propósito.¹²

La red de vínculos constitutivos a los que pertenece una actividad determinada no es, sin embargo, algo dado, sino que necesita de una recreación continua. La significación que un compromiso tiene para un sujeto no se gana de una vez por todas, sino que se trata de un aspecto de la experiencia que requiere de un cuidado constante. En este sentido, podemos afirmar que a Carmen le resultaba atractivo y enriquecedor el paseo porque ha conseguido crear y cultivar los vínculos constitutivos adecuados entre su diario caminar y otras experiencias; el caminar de Miguel es, por el contrario, una experiencia seca, enjuta, porque carece de los vínculos constitutivos necesarios, por lo que su valor queda reducido a su aspecto instrumental. Parece, en cualquier caso, que la noción de significación que hemos necesitado para identificar estas experiencias podría proyectarse razonablemente sobre otras experiencias, tal vez más densas y complejas. Podría servir, por ejemplo, para aprehender el valor que en la

¹² Podríamos decir también que un compromiso con significación es intrínsecamente valioso, pero me resisto a utilizar la palabra intrínseco porque puede inducir a pensar que el valor de una actividad puede ser independiente de sus conexiones con otras actividades. Y esto es precisamente lo que pretendemos negar al introducir la noción de significación.

vida de un sujeto (o de una comunidad) tienen ciertos acontecimientos, lugares, objetos, personas, rituales y gestos. Podíamos así intentar dar cuenta de que determinadas experiencias o situaciones puedan impregnar la vida entera de un sujeto, o podríamos entender en qué sentido la infancia puede contribuir crucialmente a la propia identidad; y, en general, cómo la identidad de un sujeto se ve parcialmente fijada por su localización en un espacio social (y, por tanto, histórico), por la significación que pueda tener en su vida una determinada red social. Esta noción podría ayudarnos, igualmente, a entender cómo la vida presente de una comunidad está parcialmente constituida por la percepción de su historia y de sus relaciones con otras comunidades. La significación que, por ejemplo, la arquitectura pueda tener en nuestras vidas no es ajena al papel especial que juega en la conciencia que una comunidad pueda tener de su propia historia; pues los diferentes patrones en la articulación del espacio público y privado nos acercan cotidianamente a los elementos que han ido articulando una manera de vivir.

Tras esta breve elaboración de las nociones de ‘vínculo constitutivo’ y ‘significación’, nos encontramos en condiciones de discutir el argumento del absurdo que Nagel nos proponía. El argumento asume que podemos analizar el valor de nuestras vidas desde dos perspectivas irreconciliables. Por un lado, no podemos dejar de adoptar una perspectiva interna desde la cual nuestros compromisos aparecen como dotados de significado. Pero, por otro, no podemos evitar acceder a una perspectiva externa, naturalista, desde la cual todas las actividades y preocupaciones son vanas y carentes de sentido. Es, por tanto, difícil imaginar cómo un sujeto podría integrar estas dos perspectivas en una única experiencia. Esta conclusión podría verse además reforzada por algunas consideraciones acerca de la naturaleza de la división entre lo objetivo y lo subjetivo.¹³ En cualquier caso, no podemos detenernos a discutir ahora este problema en toda su generalidad. En los párrafos que siguen destacaré más bien cómo, desde mi punto de vista, la noción de significación podría servir para crear un espacio donde la idea de una experiencia integrada resulte inteligible, donde las perspectivas interna y externa se fundan en una única percepción.

La percepción de la superfluidad del universo puede ciertamente afectar a la significación de nuestras vidas de varios modos. Uno de ellos está asociado con la incapacidad de los hijos del naturalismo para confiar en la existencia de un plan providencial, en la que se especificarían los medios por los que supuestamente uno alcanzaría un estado ideal de plenitud. Esta incapacidad debilita ciertamente nuestro acceso a la experiencia del sentido, pues nos priva de ciertos recursos que, en determinadas circunstancias, podrían ser cruciales para alcanzar tal experiencia. De hecho, la idea de un estado culminante de plenitud ha jugado, y sigue jugando, ese papel en las vidas de muchas personas, pues esa idea ayuda a tolerar los embates de la vida, el sufrimiento propio (y el de las personas amadas), el desasosiego que causan las masacres, etcétera. En algunas ocasiones, esa creencia puede llegar a transformar la experiencia, convirtiendo incluso el sufrimiento propio en una experiencia significativa; capacidad que se perdería si no se tuviese tal convicción. En otras ocasiones, esa creencia actuará simplemente como la promesa de una redención, garantizando una compensación futura de los esfuerzos presentes y, en consecuencia, el sufrimiento de hoy se concebirá como un mero instrumento para alcanzar tal recompensa. La combinación de

¹³ Cfr., por ejemplo, Nagel (1979a, 1986).

estas dos estrategias proporciona una poderosa red de seguridad contra el absurdo, pues ayuda a incrementar la significación de cualquier experiencia descorazonadora y, en todo caso, uno retiene la promesa de una generosa compensación futura. Sin embargo, nuestra condición de hijos del naturalismo nos obliga a vivir sin esa promesa, y el reconocimiento de este hecho ciertamente limita los materiales sobre los que construir una vida significativa. Este es, sin duda, un aspecto importante en el que nuestra experiencia del sentido se ve afectada por el naturalismo.¹⁴

Con todo, el argumento del absurdo que estamos considerando apunta en una dirección diferente. Su conclusión es que, una vez percibimos la carencia de sentido intrínseco del universo, nuestra experiencia se divide necesariamente en dos perspectivas en conflicto: una en cuyos términos la vida humana puede ser significativa y otra a la luz de la cual nuestra existencia aparece como vacía. No veo, sin embargo, que estemos condenados a instalarnos en esta experiencia dual, escindida. Nagel intenta motivar la inevitabilidad de esta división con un ejemplo. Afirma que, una vez que tomamos conciencia de la perspectiva externa, uno es como el marido que acoge a la esposa que decide volver a casa tras una aventura amorosa: nuestra experiencia, al igual que su relación, no puede ser ya la misma.¹⁵ Es difícil ver, sin embargo, cómo esta analogía pueda servir a los propósitos de Nagel. El hecho de que la relación no vuelva a ser la misma no implica que la experiencia de la relación vaya a cambiar constantemente entre dos percepciones: (a) la percepción de su fidelidad recíproca antes de la aventura, (b) la percepción del adulterio. Por el contrario, parece perfectamente plausible que surja una nueva relación, tal vez más profunda, a partir de este conflicto. La experiencia de esta nueva relación estará ciertamente condicionada por el adulterio y, en consecuencia, la significación de sus vidas variará respecto a la experiencia inicial, pero esta alteración difícilmente consistirá en una persistente alternancia entre dos experiencias en conflicto.

¿Por qué no podría ocurrir algo semejante con el enfrentamiento inicial entre las perspectivas internas y externas? Se podría replicar, como parece sugerir Nagel, que la percepción de la superfluidad de nuestras vidas para el universo alienta la experiencia de la ironía: “Si ‘sub specie aeternitatis’ no hay razón para creer que algo es importante, entonces no es en absoluto importante, y podemos plantearnos el absurdo de nuestras vidas con ironía en vez de con desesperación.”¹⁶ Podría insistirse en que la ironía es el tipo de actitud de alguien que vive dividido, que se siente a un tiempo comprometido y alejado de sus propios propósitos y actividades. No veo, sin embargo, por qué la ironía es la única respuesta disponible. De hecho, hay muchas activi-

¹⁴ Hay otro sentido importante en el que la ausencia de un dios personal cercena nuestra capacidad de generar sentido. Esta limitación tiene que ver con la necesidad de reconocer y de ser reconocido (cfr. Todorov [1995]), de mirar y de ser mirado, de querer y de ser querido. La confianza en la existencia de un dios al que no sólo admiramos y respetamos, sino que nos mira, nos ama o nos castiga, viene a cubrir esa profunda necesidad de reconocer y de ser reconocido que alienta en el alma humana, y que constituye una fuente importante del sentido (y del absurdo): Vemos en Dios de una forma magnificada la analogía entre la obra de arte y la persona; y Cristo en tanto que Dios nos proporciona tanto una personalidad como una historia. En relación con Dios esta unificación se da siendo observado así como observando. El magnetismo retorna.... El Bien platónico es tal objeto, y puede brillar a través de bienes menores, e incluso falsos; hay un lugar en el platonismo para una doctrina de la gracia. Sin embargo, Dios nos ve y nos busca, el Bien no. En el Cristianismo, es un asunto de fe que si nos imaginamos sinceramente que estamos rezando a Dios, lo estamos haciendo realmente (Murdoch [1992], pp. 81 y ss.).

¹⁵ Cfr. Nagel (1979b), p. 20.

¹⁶ Nagel (1979b), p. 23.

dades donde la percepción de su superfluidad desde un punto de vista externo no favorece la adopción de una actitud escindida o irónica. Los juegos y deportes parecen constituir un caso claro: uno puede estar jugando al fútbol con entusiasmo a pesar de la falta de importancia de esa actividad, incluso precisamente por esa falta de importancia. Sería bastante extraño afirmar que los que perciben la trivialidad del fútbol sólo pueden practicarlo con una actitud dividida. Ello no equivale a negar, por supuesto, que la percepción de su trivialidad contribuye a fijar la significación de esa actividad. Después de todo, el fútbol puede tomarse demasiado en serio y, para los que adoptan esa actitud, el fútbol tendría una significación muy diferente de la que tiene para los que la entienden de un modo menos dramático. Esta reducción en el dramatismo no impregna la práctica del fútbol de un distanciamiento irónico, sino de una especie de levedad gozosa.¹⁷

La experiencia de los juegos sexuales parece igualmente incompatible con la tesis de Nagel según la cual, dado que nuestros fines son irrelevantes desde una perspectiva externa, nuestras actividades se ven inevitablemente coloreadas con el tinte de la ironía. El interés que una persona pueda tener en la práctica de ciertos juegos sexuales es habitualmente relativo a la existencia de un deseo: si los sujetos se viesen privados de tal deseo, encontrarían tales juegos ridículos y aburridos. Sin embargo, el conocimiento de este hecho no permite al sujeto adoptar una actitud irónica respecto al juego sexual cuando se involucra en él a causa de su deseo; pues, tan pronto como surgiese una actitud distante e irónica, se desvanecería el encanto y el juego concluiría. Parece, pues, que los juegos sexuales son constitutivamente serios, incluso si forma parte de ciertas maneras de jugarlos que pretendan no serlo, pues la mera presencia de la ironía abole inevitablemente el hechizo. Nos encontramos, pues, con una actividad que no es en absoluto periférica en la vida de los seres humanos, y donde el hecho de que su valor se reconoce como relativo al deseo del sujeto no lleva a adoptar una actitud irónica o distante.

Podemos, pues, afirmar en general que la relación de un sujeto con los proyectos y actividades que articulan su vida puede ciertamente variar como resultado de la percepción de su superfluidad desde un punto de vista externo. Tales proyectos y actividades adquirirán una significación diferente en su vida, el sujeto se verá incitado a adoptar una actitud (interna) nueva, diferente, ante ellos. Tal actitud podría ser, como indica Nagel, la de la ironía, pero lo que trato de sugerir es que no es necesario que así sea. Existen, de hecho, múltiples recursos en nuestras prácticas a partir de los cuales puede articularse una actitud diferente, a saber: una actitud que, lejos de ser irreconciliable con la mirada externa, integre en la propia experiencia lo que tal mirada nos revela acerca de nuestra existencia. Hasta ahora he mencionado los deportes y juegos sexuales como parte de los materiales a los que podríamos apelar para este propósito, pero algunas de nuestras experiencias ante la ciencia podrían ser también de utilidad en este punto. Consideremos, por ejemplo, la actitud de admiración y respeto que puede acompañar al estudio de la astronomía, la física, o la biología. Desde esta óptica, los seres y materiales en el universo no son aprehendidos como instrumentos para nuestra satisfacción, sino como una invitación a aceptarnos a nosotros mismos como parte de un tejido, de una trama de seres con los que compartimos nuestra pequeñez e insignificancia. Y la aceptación de este hecho difiere de la mirada

¹⁷ Cfr. Marrades (1997) para una exploración de una idea cercana en los escritos de Schiller.

que sobre el mismo puede lanzarse desde la distancia y la ironía.

Parece, por tanto, que, en contra de lo que defiende Nagel, no estamos condenados a la experiencia del absurdo, a la colisión insuperable entre dos puntos de vista acerca de nosotros mismos. Si bien es cierto que, en un principio, se puede responder con la experiencia del absurdo ante la superfluidad de nuestros propósitos desde un punto de vista externo, acabamos de ver que no es la única respuesta posible, que la percepción de tal futilidad puede alterar nuestra experiencia, pero nada nos obliga a instalarnos en el conflicto que Nagel estima propio del absurdo, pues queda abierta la posibilidad de otorgarle a esa percepción una significación diferente.

Debo advertir, sin embargo, que no pretendo que las nociones de vínculo constitutivo y significación sirvan, al menos tal y como han sido presentadas hasta ahora, para enfrentarnos a otros argumentos en favor del carácter necesariamente absurdo de la existencia humana. Indiqué, así, en la primera parte de este trabajo cómo la experiencia del absurdo está íntimamente relacionada con la percepción de la arbitrariedad, con la falta de fundamento externo al sujeto de sus compromisos con actividades y proyectos. Y, a primera vista, puede parecer que la noción de significación no ayuda en nada a mostrar en qué medida podamos liberarnos de tal arbitrariedad ni, por tanto, a reconocer una forma de necesidad en nuestras vidas que sea capaz de engendrar sentido. Al fin y al cabo, la significación que una actividad pueda tener parece interna al sujeto, relativa al lugar que tal actividad ocupa en la vida del mismo; con lo que, de algún modo, parece que estemos condenados a un quehacer cuyo sentido se agota en el propio sujeto, que no se proyecta fuera de sí. Pienso, sin embargo, que esta conclusión no es inevitable, que un análisis adecuado de los elementos involucrados en algunas experiencias de significación nos permitiría reconocer ciertos límites en tal arbitrariedad. De hecho, he mostrado en otro lugar¹⁸ que existen modos de significación que involucran elementos normativos que, como tales, nos proyectan fuera de nosotros mismos, pues hay un sentido relevante en el que no dependen del sujeto, sino que se le imponen. Bastaría después con mostrar cómo la percepción de esta necesidad, de esa peculiar forma de imposición, reduce exactamente la arbitrariedad que nos inquieta y deja abierta la posibilidad de articular una vida que escape, hasta cierto punto, al absurdo.¹⁹

¹⁸ Cfr. Corbí (manuscrito).

¹⁹ Desearía ahora expresar mi agradecimiento a las personas e instituciones que de un modo u otro me han incitado a reelaborar, y entiendo que a mejorar, el trabajo que se presenta. En primer lugar, debo mencionar a Isabel Albella, Julián Marrades y Josep Lluís Prades por su esmerada lectura de las versiones iniciales. También ha recibido comentarios interesantes de Manuel García-Carpintero, Antoni Gomila, Tobies Grimaltos, Diego Marconi, Carlos Moya, Nicolás Sánchez y Vicente Sanfèlix. Me resultaron especialmente provechosas las discusiones suscitadas por los participantes en el curso de doctorado *Objetividad y absurdo* (curso 1996-97) y, en especial, por Joan Llinares, cuya compañía fue un estímulo constante. Me siento, finalmente, en deuda con las cuestiones que personas cuyo nombre ignoro me han ido planteando en los diferentes foros en los que este trabajo, de forma completa o parcial, se ha ido presentando.

En cuanto a las instituciones, me es grato reseñar que parte de la investigación que ha dado lugar a este artículo ha sido financiada por la DGES del Ministerio de Educación y Cultura, en el marco de los proyectos PB96-1091-C032-02 y PB96-1091-C03-01.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Block, N. (ed.). 1980, *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2 vols.
- Block, N., Flanagan, O. y G. Güzeldere (eds.) (en prensa), *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Essays*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Corbí, J. E. (manuscrito), 'Subjetividad y valor en un mundo natural'.
- Feinberg, J. 1978, *Reason and Responsibility*, Belmont, Cal.: Wadsworth Publishing Company.
- Heil, J. y Mele, A. 1993, *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. 1977, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora Nacional, 2 vols.
- Korsgaard, C. M. 1983, 'Two Distinctions in Goodness', en *The Philosophical Review*, XCII, No. 2, pp. 169-195.
- Lycan, W. G. (ed.). 1990, *Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell.
- MacIntyre, A. 1981, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press (edición en castellano: Barcelona, Crítica, 1987).
- Mackie, J. L. 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin.
- Marrades, J. 1997, 'A partir de Schiller: naturaleza, juego y libertad' en J. E. Corbí y C. J. Moya (eds.), *Ensayos sobre Libertad y Necesidad*, Valencia: Pre-textos.
- Murdoch, I. 1992, *Metaphysics as a Guide to Morals*, London: Penguin Books.
- Nagel, Th. 1979a, 'Subjective and Objective', en Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24-38 (edición en castellano: México, FCE, 1979).
- 1979b, 'The Absurd', en Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24-38 (edición en castellano: México, FCE, 1979).
- 1986, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. 1992, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press (edición en castellano: Madrid, Cátedra, 1994).
- Rosenthal, D. M. (ed.). 1991, *The Nature of Mind*, New York: Oxford University Press.
- Spinoza, B. 1975, *Ética*, Madrid: Editora Nacional.
- Steiner, G. 1970, *La muerte de la tragedia*, Caracas: Monte Ávila Editores.
- Taylor, R. 1970, *Good and Evil*, New York: Macmillan Publishing Co.
- Todorov, T. 1995, *La vie commune*, Paris: Éditions de Seuil (edición en castellano: Madrid, Taurus, 1995).
- Wiggins, D. 1975-6, 'Deliberation and Practical Reason' en *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXVI, pp. 29-51.
- 1987, 'Truth, Invention, and the Meaning of Life', en D. Wiggins, *Needs, Values, and Truth. Essays in the Philosophy of Value*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 87-184.
- Williams, B. 1978, *Descartes. The Project of a Pure Enquiry*, London: Penguin Books (edición en castellano: Madrid, Cátedra, 1978).
- 1981, 'The Truth in Relativism' idem, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 132-143.
- 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Winch, P. 1978, 'Text and Context' en P. Winch, *Trying to Make Sense*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 18-33.

“PESADO” Y “LIGERO” EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES

Juan de Dios Bares

1. En el *De Generatione et Corruptione*,¹ Aristóteles aborda la distinción entre los diferentes elementos y su derivación de unos principios comunes. Como es bien sabido, ésta procede a través de las *primae qualitates*, caliente frío, seco húmedo y sus posibilidades de combinación. En el contexto en que se realiza esta derivación, se está hablando de la generación de los cuerpos sensibles, y son entonces las cualidades básicas de lo sensible las que han de llevarnos a la distinción entre los diferentes elementos. Estas cualidades básicas son referidas al tacto.² Hacer consistir a los elementos en combinaciones de las *primae qualitates* es afirmar que todas las cualidades que podemos sentir a través del tacto son reconducibles a ellas o en términos de ellas. Se trata de una decisión interesante, sin duda, y problemática en muchos aspectos, que abre muchos interrogantes y que influyó bastante en la tradición filosófica posterior. No vamos a seguir a Aristóteles en ese camino, sino a tirar de un cabo suelto que podemos recoger a partir del siguiente pasaje del *De Generatione*:

Por consiguiente, debemos distinguir cuáles son las diferencias y contrariedades primarias de los cuerpos tangibles mismos. Las contrariedades correspondientes al contacto son las siguientes: caliente-frío, seco-húmedo, pesado-ligero, duro-blando, viscoso-desmenuzable, áspero-liso, grueso-fino.

De estas parejas, pesado y ligero no son ni activos ni pasivos, pues no deben su nombre al hecho de actuar sobre otra cosa o de padecer por agencia de ella. Pero es necesario que los elementos sean recíprocamente activos y pasivos, pues se combinan y transforman unos en otros.³

A Aristóteles le preocupa la posibilidad de explicar el cambio, hecho fundamental en el mundo físico. El cambio, el movimiento, las alteraciones de todo tipo es lo que constituye la entraña de la *φύσις*. Y el modelo en la física aristotélica es el movimiento local, que actúa por tracción y empuje.⁴ La serie de los movimientos que forma la trama de lo físico necesita del contacto entre motor y movido, y es esto pre-

¹ *De Gen. et Corr.*, 328 b 26 ss.

² *Id.*, 329 b 6.

³ *Id.*, 392 b 17 ss. Cito la trad. de Ernesto La Croce (Aristóteles, *Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. Ed. Gredos, Madrid, 1987).

⁴ *Fís.*, 260 a 26 ss. También, en el mismo *De Gen. et Corr.*, 336 a 14 ss.

cisamente lo que define un cuerpo físico, la posibilidad de entrar en contacto ⁵ con otros, y por tanto de ser perceptible y estar encuadrado en la cadena de movimientos. Es una operación teórica brillante el reducir todas las cualidades que tienen que ver con esta característica fundamental de todo cuerpo físico a dos pares de cualidades. Todas menos un par, que queda fuera de juego: ligero y pesado. ¿Por qué? De acuerdo con el texto que acabamos de citar, porque no entran claramente en el juego entre la acción y la pasión, en la interacción mutua. Son cualidades, por decirlo así, un tanto estáticas, que los cuerpos parecen tener sin más. Una explicación de los elementos a partir del peso y la ligereza no daría, en la perspectiva del *De Generatione*, mucho de sí, no podría explicar el hecho fundamental de las complejas interacciones entre los elementos y sus cambios respectivos de unos en otros. Lejos estaba el fundador del Liceo de imaginar que muchos siglos más tarde, Newton sería capaz de establecer una mecánica racional sobre la base precisamente de la ley de gravitación universal. Aristóteles permaneció aferrado a su física cualitativista.

Cabe, podría decirse, la ficción. ¿Qué hubiera pasado si Aristóteles hubiera concedido más importancia al peso y la ligereza y menos a las tan famosas *prae qualitates*? Después de todo, su derivación no es tal: el fuego no es sólo ser seco y caliente. No podría serlo, porque además iría contra la lógica aristotélica. Al definir no se puede partir al mismo tiempo un género por más de una diferencia.

Que Aristóteles no hiciera de lo grave y lo ligero un asunto central no quiere decir que no se ocupara de ellos, desde luego. Antes de abandonarlos, intentó extraer todo lo que pueden dar de sí. Llegó a explicar algunas propiedades, como la flotación, y llegó incluso a derivar los elementos de este par de cualidades, y dedicó a este tema un tratado interesante: el libro IV del *De Caelo*. A él es al que queremos dedicarnos en este trabajo. Entendemos que, como ocurre con el conjunto de esta obra, representa un estadio en el pensamiento aristotélico diferente al de la *Física* y las otras obras de Aristóteles, un Aristóteles más cercano, con una cercanía siempre crítica, al platonismo y al pitagorismo, una dimensión del aristotelismo tan genuinamente aristotélica como otras quizá más dominantes en las exposiciones de conjunto de este filósofo.

2. La desventaja explicativa de lo pesado y lo ligero es sólo relativa. Su lejanía de los procesos físicos concretos puede ser una muestra de su vinculación, no tanto con accidentes externos, como con la propia constitución de los cuerpos como tales, con lo esencial de ser un cuerpo. De hecho, Aristóteles afirma que la traslación de los cuerpos en virtud del peso o la ligereza es un movimiento hacia el *εἶδος* que le es propio: “el desplazarse cada cuerpo hacia su lugar natural es ir hacia su propia forma específica”.⁶ Esto sucede porque trasladarse hacia el lugar natural es trasladarse hacia lo semejante. El móvil se comporta entonces como la materia que tiende a una forma, y su movimiento es analizable en los mismos términos, del mismo modo que lo sanable que tiende a sanar, o lo aumentable a aumentar:

Sólo que algunas cosas parecen tener en sí mismas el principio del cambio (digo, por ejemplo, lo pesado y lo ligero), y otras no, sino que lo toman de fuera, como lo sanable y lo aumentable. A veces, sin embargo, también éstas cambian por sí mismas y, producido un pequeño movimiento en el exterior, una va hacia la salud y la otra

⁵ El término griego *αἴϛη* significa tanto el contacto entre dos cuerpos, como el sentido del tacto.

⁶ *De Caelo*, 310 a 34 ss. Cito, en adelante, por la trad. de Miguel Candel (Aristóteles, *Acercas del Cielo. Meteorológicos*. Ed. Gredos, Madrid, 1996). He introducido pequeñas modificaciones en algunos textos, de las que no creo necesario advertir.

hacia el aumento; y como lo sanable es lo mismo que lo receptivo de la enfermedad, si se mueve en cuanto sanable, va hacia la salud, si en cuanto capaz de enfermar, va hacia la enfermedad.⁷

La diferencia es, pues, de grado. Pero, ¿por qué se produce esto? Porque la traslación de los cuerpos en virtud del peso o la ligereza se da en cuerpos ya conformados, capaces de tener una actividad propia. Lo que actúa como materia es una estructura compleja que ya ha incorporado una forma:

Ahora bien, lo grave y lo leve parecen tener en sí mismos el principio del cambio debido a que su materia es la que está más cerca de la entidad, un indicio de ello es que la traslación es propia de cuerpos independizados y que, en el orden de la generación, es el último de los movimientos, de modo que, con arreglo a la entidad, es seguramente éste el primer movimiento.⁸

Por ello, prosigue Aristóteles, cuando una entidad se ha constituido como tal, tiende espontáneamente a su lugar natural, si nada lo impide. Naturalmente, ésta es una tendencia ínsita en el cuerpo, que se actualiza en la medida en que las condiciones externas lo permiten o posibilitan, con lo que no se niega la pertinencia de poner en juego aquí también las demás causas.⁹

Se trata de una advertencia importante, sin duda. Un mundo constituido por elementos acabaría siendo un conjunto de esferas ordenadas en reposo, y eso no sucederá nunca. Los elementos no explican todos los cambios que existen en la realidad física, sino sólo un aspecto del cambio, el material.¹⁰

El peso y la ligereza afectan a cuerpos ya constituidos, y les afectan como una tendencia a desplazarse hacia un lugar determinado. No son, pues, causas activas de cambios o alteraciones. Su acción no altera un cuerpo en un respecto determinado. Al menos, no primordialmente. Es, pues, comprensible, que se convierta en un asunto menor cuando se trata de explicar la generación y la corrupción, que se produce a partir de los elementos y hacia los elementos. Pero pueden ser muy útiles en otro campo: la cosmología. Poco pueden hacer lo caliente y lo frío, o lo húmedo y lo seco, para dar de sí la ordenación actual del cosmos, a pesar de los esfuerzos de algunos presocráticos.

La doctrina aristotélica del peso y la ligereza aparece, es bien conocido, en el *De Caelo* vinculada a los elementos y a la doctrina de los lugares naturales. El peso se define en términos de la tendencia al lugar natural que tiene un cuerpo. Se trata, por tanto de una doctrina cinética de los elementos, que los aborda desde el punto de vista del movimiento, del movimiento local, y por tanto, un capítulo de la física aristotélica, en la que el movimiento local es el primordial y el patrón sobre el que se modulan los demás.

Este tratamiento físico de los elementos, de la materia ya elaborada que entra a formar parte de los compuestos se presenta en dos libros del *De Caelo*, obra que prometía ocuparse precisamente, no tanto de los presupuestos del movimiento o de su definición, como de los cuerpos, y que centra naturalmente su atención en los princip-

⁷ *Id.*, 210 b 23 ss.

⁸ *Id.*, 310 b 31 ss.

⁹ Este extremo es importante. Es uno de los pocos lugares del *De Caelo* donde se abre la puerta a la acción de un motor juntamente con la tendencia ínsita en los cuerpos a ir hacia su lugar natural.

¹⁰ *Id.*, 306 b17 ss.

ios de los cuerpos, i.e., en los cuerpos simples (α|πλα σωματα) que forman parte, de hecho o potencialmente, de las mezclas y compuestos que encontramos en el mundo que nos rodea. En los primeros capítulos de esta importante obra, Aristóteles muestra como hay tres movimientos simples: parte de una división entre el movimiento circular y el rectilíneo, y distingue en éste el movimiento ascendente y el descendente. Son tres, pues, los movimientos simples: hacia el centro, desde el centro, y alrededor del centro ¹¹ (si se quiere, con denominaciones menos geométricas y más cercanas a la experiencia, arriba, abajo y en círculo) y argumenta que ha de corresponder a cada movimiento simple –el movimiento es acto inacabado, una propiedad, una tendencia de un cuerpo que se actualiza– un cuerpo simple.

La determinación de estos tres movimientos simples es uno de los rasgos más característicos y peculiares de la cosmología aristotélica, ¹² implican la conocida doctrina de los lugares naturales, que suponen un espacio con puntos de referencia absolutos ¹³ limitado y cualitativamente diferenciado. Pero lo prioritario no es el lugar, sino la tendencia al lugar, el movimiento.

Aristóteles asigna el movimiento rectilíneo al ámbito infralunar, y el circular al supralunar. El movimiento circular se correspondería con la existencia de un elemento muy especial, ¹⁴ el éter, que compone los cielos y es divino, inengendrable e incorruptible. De esta manera, aun manteniendo la separación entre lo celeste y lo terrestre, consigue un tratamiento unificado de ambos desde los principios de su física. Puede así desarrollar una cosmología física, y rescatar esta doctrina del peligroso dominio de la religiosidad o la fantasía.

Pero nuestro interés se restringe aquí a la parte de esta dinámica que afecta a esa pequeña parte del cosmos que es el mundo infralunar. Es claro, sin embargo, que la ubicación de estos textos sobre los elementos en el *De Caelo* no está fuera de lugar, sino que responde adecuadamente a la estructura del texto, y no a la indecisión o las prisas de un editor tardío ¹⁵ (y si así fuera, habría mostrado actuar con muy buen sentido).

3. El tratado sobre lo pesado y lo ligero que constituye el libro cuarto sorprende, de todos modos, al irrumpir un tanto bruscamente en la marcha del, parcialmente desordenado, libro tercero de esta obra. Aristóteles ha hablado de la generación y su posibilidad, y de cómo ésta lleva a hablar de unos elementos que están intrínsecamente en los demás cuerpos, y que se generan y disuelven mutuamente a su vez. Ha abordado, junto a críticas a la concepción atomista, anaxagórica y platónica de los elementos, el problema de cuántos hay, y tras establecer que no puede haber uno solo, ni infinitos, la cuestión queda abierta.

¹¹ *De Caelo*, libro I, cap. 2 y ss.

¹² Como “spekulativen kinetik” la bautiza O. Gigon “Aristoteles-Studien”, p. 370 (en G. A. Seeck (Ed.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975).

¹³ Soy consciente de que “Absoluto” es una denominación no demasiado apropiada. Aristóteles sólo habla de lugar, y el lugar es una propiedad de los cuerpos. Es imposible la existencia de un “locus sine corpore locato” como querían los atomistas al postular el vacío.

¹⁴ No cumple las mismas funciones el elemento “éter” en el *De Caelo* y el éter en el *De Philosophia*, donde es algo animado que abraza y gobierna el cosmos. Sobre el particular, A. P. Boss, *On the elements*. Ed. Van Gorcum, Assen, 1973, p. 138 ss.

¹⁵ La unidad del *De Caelo* constituyó un problema ya para los primeros comentaristas. Sobre el particular, P. Moraux, intr. a Aristote., *Du Ciel*. Ed. Les Belles Lettres, París, 1965, ap. I, “Object et structure du traité”, p. VII ss.

Para la mayoría de los estudiosos, la continuación natural de este libro se encontraría en el libro II del *De Generatione et Corruptione*, y su derivación de los elementos a partir de las cualidades sensibles. Sin embargo, aquí en el *De Caelo* este tratamiento está reemplazado por un breve tratado sobre lo pesado y lo ligero. Es inevitable, entonces, ver los dos textos como paralelos en su función, y buscar relaciones entre sus contenidos.

Lo primero a establecer es que no existe contradicción entre la doctrina expuesta en ambos pasajes, sino que se complementan. Pesado y ligero son dejados de lado en el esquema de *De Gen.* II, y lo mismo sucede con húmedo y frío, y caliente y seco en *De Cael.* IV. A mi juicio, este segundo texto es anterior a aquel, porque en *De Gen.* II se dan por buenos los resultados a que aquí se llega, i.e. la vinculación de los elementos con una determinada tendencia a moverse en una dirección. Sólo que el *Tratado sobre el Cielo* no se propone abordar la generación y la corrupción *in extenso*, sino sólo desde la óptica del movimiento local y la ordenación del cosmos que le corresponde.

Básicamente, el núcleo del libro se ocupa de una nueva concepción de lo pesado y lo ligero que permite asignar un movimiento propio a cada elemento. Puede ser contemplado, entonces, como un intento de derivación de los elementos a partir de las traslaciones que tienen lugar en la *fuvsu*. La mayoría de los comentaristas suelen coincidir en los grandes defectos de la mecánica del mundo infralunar que diseña aquí Aristóteles: confusión entre peso y aceleración en la caída, proporción entre cantidad de materia y tendencia al lugar propio, etc., grandes errores que tienen, a pesar de todo, una significación histórica, porque derrumbarlos fue el acta constitucional de la mecánica moderna.¹⁶ Es inevitable, entonces, enfrentarse al texto con cierto aire de superioridad, y una cierta actitud hipercrítica. En comparación con *De Gen.* II la derivación propuesta de los elementos es, para muchos, un absoluto fracaso, un ejemplo de razonamiento arbitrario y no concluyente.

Sin embargo, creo que el texto es bastante más coherente de lo que algunos comentaristas modernos pretenden, si se atiende a su encuadre en el método aristotélico y no lo asaltamos de un modo anacrónico. Vamos a seguir de cerca, pues, los pasos fundamentales que se operan en el libro IV del *De Caelo*.

Aristóteles critica a sus predecesores. Nadie ha enfocado adecuadamente la cuestión del peso. No lo ha conseguido Platón, por ejemplo:

Unos, en efecto, hablan de lo más ligero y lo más pesado como está escrito en el *Timeo*, a saber, que es más pesado lo que consta de mayor número de partes idénticas, y más ligero, lo que consta de un número menor, de la misma manera que un lingote de plomo es más pesado que otro lingote de plomo, y uno de bronce, más que otro de bronce... De la misma manera dicen también que el plomo es más pesado que la madera, pues sostienen que todos los cuerpos están compuestos de ciertas partes idénticas y de una única materia, pero no parece que sea así.¹⁷

Esta doctrina que hace consistir el peso en la acumulación de partes idénticas choca diametralmente con la aristotélica. Para él, el fuego iría a su región aunque no hubiera allí fuego, y además, una gran cantidad de fuego sería más pesada al contener

¹⁶ M. Candel, *op. cit.*, intr. ap. 6, p. 26 ss.

¹⁷ *De Caelo*, 308 b 4 ss.

más partes idénticas, e iría más despacio hacia arriba, cuando, cree Aristóteles, sucede justo lo contrario.

El otro gran enemigo es el atomismo democriteano, que parece algo más refinado, puesto que es capaz de explicar las diferencias de densidad. Dos cuerpos de igual volumen pueden tener diferente peso, porque los cuerpos contienen vacío, que es el responsable de su ligereza. Pero esto es también absurdo: una cantidad de plomo, por mucho vacío que contenga, será siempre más pesada que el fuego. Va, pues contra la experiencia, además, ¿cómo es posible que el vacío sea el causante de la ligereza, sin ser él ligero a su vez?

Ambas posturas, como las demás, caen, en el fondo, en el mismo error:

Pero por el hecho de establecer una única naturaleza para los elementos diferenciados por la magnitud, ocurre necesariamente lo mismo que con los que establecen una única materia, que no hay nada ligero sin más ni nada que se desplace hacia arriba, sino que lo ligero es, bien lo que se queda atrás, bien lo expulsado, y muchas pequeñas partículas son más pesadas que pocas grandes. Si ello es así, resultará que una gran cantidad de aire y fuego serán más pesadas que una pequeña cantidad de agua y tierra. Pero eso es imposible.¹⁸

La acumulación de partes semejantes, ya sea en el vacío o no, en realidad hace a todas las cosas pesadas, unas más que otras. Sólo en comparación con otros cuerpos con una cantidad de partes mayor o menor puede ser calificado un cuerpo como “pesado” o “ligero”. Sin embargo, para Aristóteles pesado y ligero no constituyen meramente una relación cuantitativa, sino que son dos cualidades:

Se dice, entonces, de algo que es pesado o ligero sin más o que lo es respecto a otra cosa; en efecto, de las cosas que tienen peso decimos que una es más ligera y otra más pesada, v.g. en comparación con la madera, el bronce. Pues bien, acerca de las cosas que se llaman ligeras o pesadas sin más, nada se ha dicho por los predecesores, sino sólo acerca de las que lo son con respecto a otra.¹⁹

Platón se negaba a dar ese paso por una razón importante: si el universo es esférico y la tierra se encuentra en su centro, no tiene sentido hablar de “arriba” y “abajo” como determinaciones absolutas.²⁰ Para nuestros antípodas, las cosas que están sobre nosotros están, sin embargo, bajo ellos. Por ello, prefería hacer consistir el peso y la ligereza en la facilidad con que una cantidad de un elemento se deja arrastrar al interior de una masa de otro. Aristóteles no presta atención a esto,²¹ porque niega la mayor: hay lugares absolutos en el cosmos: un centro y una periferia o extremo. Con “arriba” y “abajo” no se indica otra cosa que la doble posibilidad de un movimiento rectilíneo de tender, bien hacia el centro, bien hacia la periferia. Puesto que hablamos de movimientos simples, debe haber cuerpos que los tengan como potencia:

Así pues, llamamos “ligero” sin más a lo que se desplaza hacia arriba y hacia la extremidad, “pesado” sin más a lo que se desplaza hacia abajo y hacia el centro; en cambio, hablamos de “ligero respecto a algo”, y “más ligero” cuando, de dos cosas

¹⁸ *Id.*, 310 a 7 ss.

¹⁹ *Id.*, 308 a 7 ss.

²⁰ Platón, *Timeo*, 63 b ss.

²¹ Esta doctrina platónica es diferente a la que hace consistir el peso en la acumulación de triángulos elementales. Sí que la critica, desde la perspectiva aristotélica. Teofrasto en el *de Sensu.*, 88.

que tienen peso e igual volumen, una de las dos se desplaza más aprisa hacia abajo por naturaleza.²²

Esta distinción ya había aparecido antes, en el libro II.²³ Tomado al pie de la letra, podría decirse que el fuego, o la tierra, además de serlo en absoluto, son relativamente pesados o ligeros, si suben o caen más rápidamente que otros. De hecho, lo que Aristóteles quiere hacer es distinguir los cuatro elementos a partir de las diferentes maneras de ser pesado y ligero. Nótese que para ello necesita hablar aquí, no de dos maneras de emplear el término “ligero”, sino de dos maneras de ser “ligero”. Esto es, hay que sobreentender que la definición de relativamente pesado o ligero es lo que hace que la cosa lo sea. El fuego, que es absolutamente ligero, sube más aprisa que el aire, pero no es por eso por lo que es llamado ligero, mientras que el aire sí que lo es por su comparación con los elementos inferiores y no por otra cosa.

4. Aristóteles reformula su distinción entre pesado y ligero sin más en el cap. 4, al tratar de las diferencias y características de los cuerpos que tienen peso y ligereza. Ahora no se trata de tender al centro o al extremo del cosmos, sino de situarse bajo o sobre los demás cuerpos:

Definamos, pues, ...lo pesado sin más como aquello que queda por debajo de todo lo demás, y lo ligero sin más como aquello que se superpone a todo lo demás... llamamos en otro sentido pesados y ligeros a aquellos en los que se dan ambas cosas, en efecto, se superponen a algunas y subyacen a otras.²⁴

Lo ligero sin más lo es siempre. Lo ligero con respecto a algo lo es sólo en tanto haya otra cosa con la que compararlo, que en última instancia, ha de ser lo ligero sin más o lo pesado sin más. Los extremos (fuego y tierra), pues, son absolutos y determinan los intermedios (aire y agua).

Seeck²⁵ ha argumentado que la composición de estos dos sentidos de “pesado” y “ligero” abre una fractura en la estructura de la posición aristotélica, que la vuelve incoherente. Ciertamente, la teoría cinética de los elementos –la primera que hemos mencionado– cuenta con un problema serio a la hora de derivarlos: Aristóteles parte de dos movimientos rectilíneos diferentes: hacia arriba y hacia abajo, pero ha de arreglárselas para disponer de cuatro elementos diferenciados, cada uno con su movimiento propio. En principio, la teoría cinética es bipolar: sólo cabría la posibilidad de contar con dos elementos, uno que fuera hacia arriba y otro hacia abajo, o si se quiere, con dos grupos de elementos. Normalmente, cuando Aristóteles habla de elementos como resultado de las diferentes direcciones de su movimiento, menciona sólo los elementos extremos, lo que indica que guardaba para una ulterior diferenciación la situación de los intermedios. Pero en algunos lugares no tiene inconveniente en mencionar agrupados fuego y aire, por una parte, como elementos que tienden hacia arriba, y agua y tierra, como elementos que tienden hacia abajo, ambos de un modo absoluto.²⁶ Esto le da pie a Seeck para hablar de una primera teoría bipolar de los elemen-

²² Arist., *De Caelo*, 308 a 29 ss.

²³ *Id.*, 286 a 24 ss.

²⁴ *Id.*, 311 a 15 ss.

²⁵ G. A. Seeck, *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*, C. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1964, p. 95 ss.

²⁶ P. ej. 310 a 12 ss, 309 b 7, etc. Cf. Seeck, *op. cit.*, p. 110 ss.

tos, y una segunda, denominada “Schichtentheorie”, que los agruparía en cuatro capas diferenciadas. Ambas teorías no serían compatibles, y lo que es más importante, tendrían un acento diferente.

La incompatibilidad más clara se manifestaría en el caso del aire, que pasa, en la nueva disposición, a ser pesado y sólo relativamente ligero, de tal manera que sólo el fuego no tiene peso. En realidad, la nueva doctrina destruiría a la anterior, y agruparía de modo diferente a los elementos. Éstos ya no se diferencian por su tendencia hacia arriba o hacia abajo, sino por el lugar que ocupan en el cosmos.

...todos los cuerpos tienen gravedad excepto el fuego y todos tienen levedad excepto la tierra. Es, pues, necesario que la tierra y todas las cosas que contienen, sobre todo, tierra, tengan en todas partes peso, el agua, en cambio, en todas partes menos en la tierra, el aire en todas partes menos en el agua y en la tierra: en efecto, en su región propia, todos los cuerpos tienen peso excepto el fuego.²⁷

El nuevo sistema ya no es simétrico. El aire ya no tiende hacia arriba, sino que es pesado en su región propia. Aristóteles establece esto como consecuencia de un hecho de observación: un odre inflado pesa (*hillei*)²⁸ más que un odre vacío.²⁹ Sólo en el agua o en la tierra tiende el aire hacia arriba. Este hecho no podría ser compatible en modo alguno con la primera teoría, bipolar.

Este hecho tendría graves consecuencias. Stocks señala que así se rompe definitivamente la simetría del sistema, y se vuelve una doctrina *ad hoc*, bajo la presión de las observaciones empíricas que de otro modo resultarían intratables para la perspectiva aristotélica.

Se trata de un fenómeno difícil de explicar. Es verdad que afecta a la simetría del sistema: no sería correcto invertir la relación y afirmar que todos los cuerpos tienen ligereza en su región propia excepto la tierra. Aristóteles lo señala explícitamente:

Así pues, cada uno de los cuerpos que poseen gravedad o levedad tiene peso en su región propia (la tierra, en todas); levedad, en cambio, no posee, salvo en aquellas regiones a las que se superpone.³⁰

En su región propia el aire y los demás elementos excepto el fuego son, pues, pesados, y en consecuencia, tienden a ocupar la región que le es inferior:

Por eso, cuando se retiran los cuerpos que los soportan, se desplaza cada uno hacia la región inmediatamente inferior, el aire, a la región del agua, el agua a la de la tierra. En cambio, al quitar el fuego, el aire no ascenderá a la del fuego, a no ser por fuerza...³¹

Hay una buena cantidad de fenómenos meteorológicos que serían muy difíciles de explicar sin recurrir a este extremo. Aristóteles parece conceder una preponderancia al peso guiado por la observación,³² muy en contra de sus propósitos iniciales, que,

²⁷ Arist., *De Caelo*, 311 b ss.

²⁸ Este verbo griego significa “pesar” ya desde Heródoto. También puede significar “empujar” o “tirar”. Creo que el sentido de “pesar”, por el que se deciden Guthrie (*Aristotle, On Heavens*. Col. Loeb, Londres, 1939, ad loc.), O. Gigon (*Vom Himmel*, Ed. Artemis, München, ad loc.) es el único que da sentido al texto. Simplicio, que lo entendió así, ya advirtió que este “experimento” da resultados opuestos a los que pretende Aristóteles.

²⁹ J. L. Stocks, *Aristotle, De Caelo*. Ed. Clarendon Press, Oxford, 1922.

³⁰ Arist., *De Caelo*, 312 b 2.

³¹ *Id.*, 312 b 7 ss.

³² M. Candel, *op. cit.*, ad loc.

antes bien, habrían de primar la ligereza. En el libro II llama al peso falta de ligereza, y, en general, lo lógico sería que la tendencia hacia arriba, y por tanto hacia las partes más nobles del cosmos, fuera ontológicamente prioritaria.³³

En primer lugar, no debe olvidarse que caben dos posibilidades, o este hecho es resultado de la derivación de los elementos a partir de los movimientos simples, o es resultado de la observación, y esto último no constituye de por sí una descalificación. Incorporar una observación no es nada indigno en el método aristotélico, que no es, en modo alguno, deductivo a priori, sino explicativo. El problema se plantearía si, desde los presupuestos dados, el hecho en cuestión resultara inexplicable.

Algunos autores hablan de que el lugar natural de cada elemento es algo más amplio por abajo que la franja que le corresponde en el cosmos, solapándose con el lugar propio del elemento inferior, para asegurar así la cohesión del universo.³⁴ No se explica, sin embargo, por qué el fuego no posee esa característica, por más que constituya el extremo del mundo infralunar.³⁵

He aquí la explicación que da Aristóteles:

Así como la tierra no va hacia arriba, tampoco el fuego va hacia abajo al quitarle el aire de debajo, pues no tiene peso ninguno, ni siquiera en su región propia, así como tampoco la tierra tiene ligereza. En cambio, los dos intermedios se desplazan hacia abajo al retirar los cuerpos que hacen de soporte, porque mientras el cuerpo que subyace a todos tiene peso sin más, el que es pesado en relación con algo va hacia su región propia o la de aquellos a los que se superpone, por la semejanza de materia.³⁶

¿Qué quiere decir “la semejanza de materia”? Antes se había dicho que la forma específica del cuerpo que se mueve consiste “en cierto modo” en trasladarse hacia lo semejante, pues “las cosas contiguas son semejantes entre sí”, como lo es el agua con respecto del aire y el aire con respecto al fuego. Justo la relación inversa a la que ahora se menciona como preponderante. Es cierto que en los elementos intermedios la semejanza es recíproca, pero entonces sirve tanto como motivo para el ascenso como para el descenso.

Es la preponderancia del fuego, que es el más activo de los elementos, el que obliga a diferenciarlo de los demás. Todo elemento está determinado en su lugar. El cuerpo está contenido entre los límites que supone el extremo y el medio, que lo determinan. Y estos límites no son igualmente valiosos:

Decimos, por otro lado, que lo que contiene pertenece al ámbito de la forma, y lo contenido, al de la materia.... Y en lo tocante al lugar, igualmente, el “arriba”, pertenece al ámbito de lo determinado, y el “abajo”, al de la materia.

³³ No, claro está, en el sentido en que lo interpreta V. Gómez-Pin, que entiende que todos los elementos tienden hacia arriba, y llega a conclusiones tan peregrinas como la siguiente: “Pero entonces, puesto que la variación toponímica es correlativa de la transformación de lo grave en ligero, en lo que concierne a los cuatro elementos, bastaría que el agua cambie de lugar, se eleve hacia lo alto, para que devenga aire. Y el agua tiende a realizar esta transformación porque, grave en lo bajo, no es sino potencia de lo ligero y en lo alto, no es sino materia en relación con una forma más acabada. Esto es expresado por Aristóteles en diversos lugares...” (*El orden aristotélico*. Ed. Ariel, Barcelona, 1976, p. 300).

³⁴ L. Elders, *Aristotle's Cosmology*. Ed. Van Gorcum, Assen, 1965, pp. 351-2 y 358.

³⁵ Desde esta perspectiva, quedaría sin explicar por qué el fuego está presente en los estratos inferiores, si no hay nada que lo pudiera desplazar de su lugar natural. Elders (*op. cit.*, ad loc.) argumenta que el calor es una de las fuerzas básicas del cosmos en todos sus estratos.

³⁶ Arist., *De Caelo*, 312 b 15.

Lo que conforma primordialmente a un elemento es su límite superior, están determinados, por así decir, por arriba. Por eso la tendencia al centro es definida como una tendencia a hundirse y situarse debajo de los otros cuerpos. Aunque faltara una presión en el límite superior, un elemento no tendería a ir más allá de su forma específica, que es la que le corresponde. Pero si falta un elemento por debajo, el elemento superior ocupa sin problemas su lugar, pues lo que hay bajo el límite es materia, semejante a la del propio elemento, y que permite el corrimiento hacia abajo en virtud de esa semejanza. El peso de los elementos en su lugar propio es una indicación de que éstos están determinados y delimitados por el lugar superior, que es siempre el más valioso y actúa como forma. Esto, naturalmente, no puede aplicarse al fuego, porque se determina a sí mismo, ya que no hay un lugar fuera de él que lo conforme a su vez.³⁷ Una vieja herencia, en cierto modo, de las antiguas explicaciones de lo real, donde el fuego es siempre el elemento activo que modela a los demás, y la tierra el material modelado por excelencia.

En consecuencia, no cabe afirmar que el falso fenómeno del peso de los elementos intermedios en su lugar natural vaya en contra de la cosmología aristotélica, ni que resulte inexplicable en términos de ella, dado que es una muestra de la primacía ontológica del límite superior de las diferentes capas, entendido como forma de cada uno de los elementos.

¿No sigue, sin embargo, resultando una inconsistencia tratar unas veces al aire como ligero y semejante al fuego, y otras veces como pesado? Básicamente, creo que Seeck atribuye demasiada importancia a este hecho. El aire es pesado y ligero (como el agua, pero más ligero que el agua), y depende del contexto el que se subraye su semejanza con el fuego, o con los demás elementos que tienen peso.

Ninguno de estos dos (el aire y el agua, elementos relativamente pesados y ligeros, y no sin más), en efecto, es ligero o pesado sin más: pues ambos son más ligeros que la tierra, en efecto, cualquier partícula de ellos se superpone a ésta, y más pesados que el fuego, en efecto, cualquier partícula de ellos, del tamaño que sea, subyace a éste, entre sí, en cambio, el uno es pesado y el otro ligero sin más, pues el aire, en cualquier cantidad, se superpone al agua, y el agua, en cualquier cantidad, subyace al aire.³⁸

En aquellos contextos en que se comparan entre sí los elementos, se puede elegir, pues, en dónde poner la línea divisoria. El aire es siempre más ligero que el agua, por ejemplo, un hecho del que no puede dar cuenta una concepción relativa de los elementos. Por muchas partículas de aire que reunamos, nunca se situarán debajo del agua. No hay ninguna contradicción entre esta observación, realizada en el capítulo 2 contra Platón y el empleo de pesado y ligero en sí y relativo en el capítulo 4.

5. Volvamos, pues, a la derivación de los elementos, que procede apoyándose en la introducción de la distinción entre pesado y ligero en sí y relativos. Aristóteles comienza por recordar que existe lo pesado en sí y lo ligero en sí. Vemos que hay un cuerpo que se superpone siempre a los demás, y otro que siempre se sitúa debajo de éstos. De este hecho de observación podemos pasar a la determinación geométrica de

³⁷ Parece que en el libro IV la doctrina del éter no reviste ningún papel. Hay una separación entre el mundo supralunar y el infralunar, el corte entre ambas capas no es de la misma naturaleza que el que existe entre las cuatro de los elementos sublunares.

³⁸ *Id.*, 311 a 23 ss.

estos movimientos. Es claro que lo que cae cae hacia el centro, puesto que, entre otras cosas, los graves caen en ángulos semejantes y no estrictamente paralelos (y también el fuego asciende del mismo modo). Lo que cae no tiene más remedio que caer hacia el centro, y lo que asciende ha de ir a su extremo opuesto. Lo pesado y lo ligero son así diferentes, porque son diferentes el centro y el extremo. Se corresponden, ciertamente, estas cualidades con los lugares, pero lo que las hace pesadas o ligeras es el movimiento hacia esos lugares.

A continuación, se introducen los intermedios:

Pero existe también algún cuerpo en medio de éstos, que con relación a cada uno de ellos recibe el nombre del otro: en efecto, lo intermedio es como el extremo y el centro de cada uno de los otros dos; por ello existe también algún otro cuerpo pesado y ligero, v.g., el agua y el aire.³⁹

Los contrarios admiten intermedios. Arriba y abajo son al mismo tiempo direcciones y lugares. Como término del movimiento, entre arriba y abajo existe una gradación de lugares, un más y menos que dota a la gravedad de una estructura cuantitativa. Porque no sólo existen los cuerpos simples, sino los compuestos de ellos, cada uno de los cuales ofrece en virtud de su composición una tendencia determinada a elevarse hasta un cierto punto o descender.

¿No bastaría entonces partir de dos elementos, y considerar al aire y al agua como mezclas de lo absolutamente pesado y lo absolutamente ligero? ¿Qué puede dar lugar a admitir precisamente cuatro elementos, y no tres, o seis? Parece que Aristóteles cuenta ya de antemano con aquello que quiere generar, y procede de manera acomodaticia. La acusación es en cierto modo fundada. No, claro está, por el recurso a la observación, que es perfectamente legítimo. Nada obstaría a que la experiencia nos muestre los cuatro elementos y ello sea tenido en cuenta. La dificultad, a mi manera de ver es que los cuatro elementos son una herencia de la tradición, en modo alguno obvios. El mismo Aristóteles reconoce que no los encontramos jamás puros en la naturaleza, sino que lo que llamamos normalmente aire, o agua, etc., son mezclas en las que ese cuerpo simple resulta preponderante. Aristóteles puede postular que en todas las mezclas se parte de los elementos, y la destrucción acaba también en ellos, pero es muy difícil establecer esto como un dato de observación. El mismo concepto de mezcla es demasiado estrecho. En muchos casos no basta con una separación mecánica para determinar los componentes de un compuesto. Piénsese, por ejemplo, en las sustancias homogéneas, que no son cuerpos elementales, en las que los elementos no se hayan presentes en acto, pero en los que éstos están en potencia, y vuelven a separarse cuando se descomponen. En la naturaleza observamos una serie de cambios que nunca se detiene. ¿Cómo podemos saber que un estadio determinado corresponde a un homeómero, y otro, sin embargo, a un auténtico elemento? Máxime cuando los elementos mismos se transforman unos en otros y no son eternos. La ordenación del sustrato material que actúa de campo para la acción de las causas mecánicas en cuatro factores entendidos como cuerpos simples es algo que pone la teoría, no la observación. Posiblemente esto es mucho más fácil de decir hoy, cuando ya no contamos con cuatro elementos, sino con un centenar más, que entonces.

³⁹ *Id.*, 312 a 8.

Aristóteles parece incluso disculparse por introducir sus dos elementos intermedios en el sistema:

De modo que las materias serán necesariamente tantas como estos cuerpos, a saber, cuatro (pero cuatro en el sentido de que hay una común a todas, sobre todo habida cuenta de que se generan recíprocamente, pero que el ser de cada una es diferente). Nada impide, en efecto, que lo intermedio entre los contrarios sea uno o varios, como en los colores: pues lo intermedio y el medio se dicen de muchas maneras.⁴⁰

Lo pesado y ligero relativo no tienen por qué ser dos cosas, la relación supone una escala continua de cantidad entre dos polos, y determinar un elemento preponderantemente ligero y otro preponderantemente pesado es gratuito. Aristóteles parece ser consciente de esto. En cualquier caso, los elementos son una pieza irrenunciable en el sistema físico aristotélico. Es un craso error pensar que son las cualidades que poseen y que permitían aislarlos en el *De Gen. et Corr.* los auténticos elementos. Éstos son auténticos cuerpos simples y no mezclas, por más que puedan disolverse unos en otros. Aristóteles cree que la mezcla de un único par de elementos no explicaría adecuadamente la variedad de fenómenos que existe en la naturaleza:

Ahora bien, si son dos las materias ¿cómo podrán los cuerpos intermedios hacer lo que hacen el aire y el agua? (Como en el caso, por ejemplo, de que alguien diga que esas materias son el vacío y lo lleno: en tal caso el fuego sería vacío, por eso ascendería, mientras que la tierra sería lleno, por eso descendería; el aire, por su parte, tendría mayor proporción de fuego, el agua, en cambio, de tierra.) Podrá haber, en efecto, alguna proporción de agua que tenga más fuego que una pequeña porción de aire, y una gran porción de aire que tenga más tierra que un poco de agua, de modo que cierta cantidad de aire habrá de descender más rápidamente que una pequeña cantidad de agua. Ahora bien, esto no parece darse nunca en ninguna parte.⁴¹

Cambiado el vacío y lo lleno de los atomistas por lo pesado y lo ligero de la propia doctrina aristotélica, el argumento no es menos válido. Si el aire fuera una mezcla de tierra y fuego, y también lo fuera el agua, cabría que una gran cantidad de aire tendiera hacia abajo más aprisa que una pequeña cantidad de agua. Como él mismo indica, “está claro que hay que establecer un número de diferencias igual al de aquellos”.⁴² Aristóteles ha renunciado a una concepción geométrica de los elementos, en que éstos se corresponden con los poliedros regulares. El intento de establecerlos a partir del movimiento local y la tendencia a situarse en un lugar no constituye una derivación en sentido estricto. Puede saberse, por ejemplo, que sería inconveniente que fueran tres los elementos, i.e., que haya un solo intermedio, porque si han de generarse mutuamente, y la generación procede entre contrarios, su número habrá de ser par,⁴³ pero no mucho más. Por eso, la derivación que encontramos en el *De Caelo* (Aristóteles nunca la denomina así) ha de completarse con la determinación de los elementos a partir de las *primae qualitates*. El desarrollo teórico del libro IV alcanza a asegurar que a cada elemento le corresponde un movimiento propio hacia una región

⁴⁰ *Id.*, 312 a 31.

⁴¹ *Id.*, 312 b 24 y ss. El argumento, por supuesto, no es concluyente, pero lo importante es que sí lo sea para Aristóteles. Según su parecer, con sólo dos materias no puede explicarse la variedad de fenómenos que observamos a nuestro alrededor.

⁴² *Id.*, 312 b 20.

⁴³ Es una consecuencia de que un contrario tenga siempre un solo contrario. *Id.*, 286 a 25 ss.

determinada del cosmos, pero no determina de modo apriorístico cuáles y cuántas han de ser esas regiones. Eso es asunto de observación, o de observación e inferencia, como sucede en *De Gen. et Corr.* Con todo, lo que se hace en *De Caelo* IV es un desarrollo teórico necesario, porque el movimiento propio de los elementos es un factor importantísimo en el mecanismo del mundo físico aristotélico que de otro modo quedaría sin justificar.

En el fondo, Aristóteles está en un terreno fuertemente incómodo en el libro IV. Ha renunciado a la explicación pitagórico-platónica de los elementos en términos matemáticos, y con ello al proyecto posible de una física matemática que hubiera tenido un contacto más profundo con la experiencia que la platónica. Sin embargo, procede a determinar el concepto y estructura de elemento físico a partir de unas propiedades como lo son el peso y la ligereza, que deriva de manera directa de una consideración geométrica del movimiento y el lugar, del centro y el extremo en la circunferencia del cosmos. No en vano clasifica en varias ocasiones a lo pesado y lo ligero como determinaciones de la cantidad. No puede decirse que Aristóteles se adentrara profundamente en esa dirección, la línea que le es característica está mucho más centrada en los procesos a los que da lugar la interacción entre cualidades de otro tipo, como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, pero sí avanzó lo suficiente como para delinear los fundamentos de una mecánica, i.e., una doctrina de los cuerpos en movimiento que, con todos sus errores y dificultades, brindó el tema a los filósofos del Renacimiento que reaccionaron contra su sistema y crearon la ciencia moderna.

JOHN DEWEY: LA FALACIA FILOSÓFICA Y LA FALACIA ANALÍTICA

Miguel Catalán

JOHN Dewey (1859-1952), uno de los fundadores del pragmatismo norteamericano, mantuvo en sus escritos, a partir del primer decenio del siglo XX, una campaña polémica contra lo que él denominaba la “filosofía clásica” occidental.

A lo largo de esa campaña contra ciertas regularidades de la historia de nuestra filosofía recurrió con cierta frecuencia a la interposición de falacias; según Dewey, algunos tipos de razonamiento incorrecto con peligrosa apariencia de corrección habían viciado desde sus orígenes griegos los caminos del conocimiento humano en diversas áreas de nuestra tradición filosófica. El hábito de descubrir o inventar “falacias” con el fin de denunciar razonamientos inválidos es, de otra parte, característico de la tradición intelectual anglosajona. Recordemos en el ámbito estético la “falacia patética” que ya interpuso John Ruskin en su tratado *Modern Painters (Pintores modernos)*, a mediados del siglo XIX; Ruskin, en su idea de que la belleza despertaba sensaciones de tipo moral, aseguró que el hiloísmo, es decir, la figura poética que dota de alma a los seres inanimados (la furiosa tempestad, el remolino de hojas que baila un vals, etc.), se basaba en una falacia intelectual a la que impuso el marbete de falacia patética. En el ámbito de la filosofía moral, la conocida interposición a principios del siglo XX de la falacia naturalista de Moore llevó durante los decenios siguientes a una localizada floración de falacias de la que Dewey no se mantuvo al margen.

Quisiera fijar en esta aportación el sentido de las dos falacias más características de las acuñadas por el pensador de Vermont, no demasiado claro en su propia obra: la filosófica y la analítica. Al establecer sus significados, y delimitar por consiguiente sus relaciones internas, pretendo desbrozar el camino a aquellos estudiosos que, cada vez en mayor número, se enfrentan a la fascinante literatura de las primeras generaciones de pragmatistas.

1. LA FALACIA FILOSÓFICA

La falacia filosófica sería la más importante entre todas las confusiones epistémicas de la tradición filosófica: Dewey la denomina en ciertos *loci* “the ever-present philosophical fallacy” (la falacia filosófica omnipresente), y en otros “the most pervasive fallacy” (la falacia más extendida); su impronta habría sido tan profunda que

ninguna escuela a lo largo de la historia del pensamiento occidental se habría librado enteramente de sus efectos. La falacia filosófica representa la inversión de la relación causa-efecto en lo que atañe a los dominios del pensamiento y la realidad. Así, se concede el estatus de entidades existenciales previas a lo que son en realidad propósitos y constructos humanos: el fin de las acciones, las entidades lógicas y matemáticas, los conceptos universales de Verdad, Bien o Belleza, ciertos distingos clasificatorios. Según la definición de *Experience and Nature*,¹ la falacia filosófica consistiría en la “(...) conversión de funciones eventuales en existencia antecedente”. Esta falacia representa para Dewey el principal obstáculo a un posible método empírico que pudiera presentar la elección de valores o de criterios metodológicos como la elección que en realidad es, en vez de disfrazarla de necesidad o de experiencia previa. En otro lugar² afirma nuestro autor que la falacia reifica e hipostatiza lo que de hecho es funcional. En general, lo que hace de preferencia la falacia filosófica es convertir los productos en factores y los efectos en causas.³

Elegiremos como muestra de su funcionamiento la separación intelectual de medios y fines de una acción:

Si ciertos asuntos son en sí mismos y por sí mismos medios y sólo medios, y otras cosas son por necesidad, naturaleza o esencia, fines y sólo fines, todo lo que queda es un desarrollo dialéctico de ambos, con la presunción de estar fijados “por naturaleza” o en esencia, de tal forma que resultan inmunes a los resultados de la investigación.⁴

Los medios y los fines, por ejemplo, aparecen en Dewey como una pareja correlativa de entidades teóricas surgidas en cierto nivel de desarrollo del lenguaje abstracto; por supuesto, tales constructos no se encuentran “impresos” en la naturaleza de las cosas, pudiendo lo que es un medio convertirse en un fin, y viceversa, dependiendo de las condiciones y consecuencias del problema que abordamos. No hay, por tanto, realidad alguna que obedezca al título “fin en sí mismo” o “medio en sí mismo”, y *a fortiori* tampoco el fin en sí mismo es una entidad anterior (ni lógica ni empíricamente) a la relación fines-medios.

En su “The Field of Value” insiste Dewey en aplicar la falacia al ámbito práctico de los medios y los fines:

La idea de que las cosas pueden ser queridas, valoradas, apreciadas como fines, aparte de una valoración igualmente seria de las cosas que son medios para lograrlas es más que una falacia...⁵

¹ Dewey, *Experience and Nature*, O.C., LW 1: 34. En lo sucesivo, citaré por la edición crítica de Obras Completas de Dewey que Jo Ann Boydston viene llevando a cabo desde 1975: John Dewey, *Collected Works*, Illinois: Southern Illinois University Press, 1971-1993.

La edición se divide en tres ciclos biográficos:

- a) The Early Works, comprendiendo los años 1882-1898 (5 volúmenes): EW.
- b) The Middle Works, comprendiendo los años 1899-1924 (15 volúmenes): MW.
- c) The Later Works, comprendiendo los años 1925-1953 (17 volúmenes): LW.

Así, la fórmula *Experience and Nature*, LW 1: 34 indica que remito a la página 34 de *Experience and Nature*, una obra que se encuentra en el volumen primero de las Later Works (LW) de sus Obras Completas.

² J. Dewey y A. F. Bentley, *A Philosophical Correspondance. 1932-1951* (Ratner, Sidney, ed.), New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1964, p. 652.

³ He aplicado las consecuencias de esta definición a los dualismos epistemológicos en el capítulo I mi ensayo *Pensamiento y acción*, Barcelona: PPU, 1994.

⁴ J. Dewey y A. F. Bentley, *A Philosophical Correspondance. 1932-1951*, ed. cit., *ibidem*.

⁵ “The Field of Value”, LW 16: 349.

Lo que quiere decir Dewey es que resulta imposible no valorar en un sentido moral (no ya técnico, como se pretende normalmente), los medios que llevan a un fin querido si pretendemos valorar ese fin de forma completa y eficaz; también que ambas instancias son meras distinciones conceptuales diseñadas con el fin de dar cuenta de una relación temporal, de causa-efecto, entre ellas; extraer del contexto conceptual o verbal esas instancias para convertirlas en entidades con una existencia separada y polarizada no hace más que complicar la comprensión de su naturaleza.

Las consecuencias de la falacia filosófica en este ámbito se desarrollan bajo tres tendencias distintas: la primera, la de encerrar el fin moral en una cápsula de idealidad tan intachable como impracticable; la segunda, la de alentar un racionalismo monológico que descansaría sobre un valor “indiscutible” ajeno a los resultados de las investigaciones empíricas; la tercera, la de convertir los medios de la acción en meros instrumentos desmoralizados, de manera que puedan justificarse las mayores tropelías en función del fin “separado” al que se supone están dirigidos.⁶

Denunciando la falacia filosófica en el tópico medios-fines, concebida por Dewey como un *continuum*, no sólo se denuncian los fines utópicos e irreales que malgastan las fuerzas que precisamos para agotar los fines posibles en el campo de la acción práctica; Dewey también pretende preservarnos en otros órdenes de “las subsistencias matemáticas, las esencias estéticas, el orden puramente físico de la naturaleza, o Dios”,⁷ en una lista cuyo alcance y amplitud –las ciencias formales, la estética, la ciencia natural, la teología– da idea de la expansión multidisciplinar de la falacia.

Así, al no concebir la teoría como lo que es –es decir, como una forma altamente desarrollada de práctica– sino como una forma aparte y un factor que se encuentra al menos a su mismo nivel, convertimos lo que es un producto de la actividad en un factor de la misma, y lo que es un efecto en una causa; forjamos de esa forma una falsa dicotomía que degenera a largo plazo en un *puzzle* dialéctico irresoluble. En realidad, lo que aquí denuncia Dewey es una forma de “error categorial” semejante al denunciado por Gilbert Ryle en su *The Concept of Mind* respecto a la existencia polar de una mente que, enajenada del cuerpo, se opondría a éste. Pues, en efecto, si en lugar de buscar las relaciones entre lo físico y lo mental en “niveles de complejidad e intimidad creciente de interacción entre acontecimientos naturales”,⁸ damos en asignar a la materia y la mente dos reinos separados del Ser que deben explicarse por separado, de manera independiente, estamos cayendo en un error de atribución a cada realidad de su propio ámbito, que no es excluyente, sino inclusivo (de la mente en la materia, de lo mental en lo físico, etc.). Esta falacia, afirma Dewey en el mismo lugar, “convierte consecuencias de la interacción de acontecimientos en causas de la ocurrencia de esas consecuencias”, con lo cual se fuerza una reduplicación que impide comprender la naturaleza de las relaciones entre unas y otras. En Dewey, esta falacia emponzoña las visiones “independentistas” no sólo del idealismo, con una emancipación de las realidades superiores respecto a las inferiores, sino también del materialismo, para el cual las realidades superiores carecen de significado, salvo el de meros “efectos” de las causas “materiales”;⁹ y lo hace de tal forma que pone a un solo paso el riesgo de in-

⁶ *Idem*, p. 350.

⁷ J. Dewey y A. F. Bentley, *A Philosophical Correspondance. 1932-1951*, ed. cit., *ibidem*.

⁸ *Experience and Nature*, LW 1: 200.

⁹ *Ibidem*.

fravalorar el papel de las ideas, las decisiones o las creencias en la marcha de la historia.

La falacia es de orden metafísico, y aunque influya en infinidad de otros dualismos (como el de lo “normativo” y lo “descriptivo” en el campo de la metaética), incide sobre todo en la asignación de esencias inmutables a entidades y acontecimientos que dependen en realidad de relaciones espacio-temporales. La preordinación, temporal y lógica, de los acontecimientos (*events*) sobre los significados (*meanings*) en la metafísica naturalista de Dewey constituye la peana sobre la que reposa la importancia decisiva de esta falacia en el conjunto de su filosofía.

En resumen, los acontecimientos pueden ser inestables, en contraste con los significados ventajosamente estables, pero esto no significa que los segundos puedan dotarse de existencia en el mismo sentido en que la tienen los primeros. Para Joseph Blau la falacia filosófica consiste precisamente en transformar (ilícitamente) “el significado en existencia”.¹⁰

2. LA FALACIA ANALÍTICA

La falacia analítica, definida de manera sucinta, consistiría en la omisión del contexto a la hora de realizar un análisis lingüístico o fenoménico.

Para entender la magnitud de la transgresión que supone el olvido del contexto es necesaria una ojeada a la teoría deweyana de la investigación: según Dewey, cualquier análisis teórico que emprendamos se encuentra inmerso en una investigación (*inquiry*), que puede ser científica o filosófica, pero también del *sentido común*. La investigación, además de darle sentido y dirección, es previa al proceso cognitivo; digamos, un extranjero no interroga a los naturales por un domicilio que lleva escrito en un papel si no se encuentra previamente interesado en ir a ese domicilio: en general, nadie se hace una pregunta si no hay un problema que resolver. Pues bien, toda investigación presenta en Dewey, formalmente, los siguientes requisitos, entre otros que aquí pasamos por alto:

- a) se halla radicada en un contexto
- b) parte de una situación que viene dada de antemano
- c) se produce a causa de un problema específico (con frecuencia un conflicto interno de creencias o una disonancia entre lo que se sabe y lo que se experimenta).

Partiendo de estos tres requisitos necesarios –aunque no suficientes– de toda investigación, se generan en Dewey los procesos de razonamiento y aplicación de métodos inteligentes para la resolución de problemas. Es fácilmente colegible la envergadura de las limitaciones que impone la investigación deweyana a la descontextualización de las ideas, las cuales, a diferencia del empirismo clásico, no juegan en el sistema deweyano el papel de simples *memoranda* de hechos pasados, incompetentes para afrontar situaciones nuevas, sino al contrario, el de prospecciones hipotéticas que deberán ser puestas a prueba en una fase posterior de la investigación.

De tal manera que la situación en que se desenvuelve el análisis constituye el marco teórico de toda investigación. El propio Dewey lo expresó así: “en mi doctrina

¹⁰ Joseph Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, Englewood Cliffs, Nueva York, 1952, p. 351.

general acerca de los juicios y la verificación, situación es la palabra clave (...).¹¹ La situación es siempre única y concreta; en efecto, Dewey concibe la situación como “un todo existencial cualitativo de carácter único”.¹² Esta definición nos permite discernir las dos características de la situación *in genere*, como marco de toda investigación, nos pondrían a salvo de la falacia analítica.

a) *Unicidad y concreción de la situación*

Cada situación es cualitativa e inmediatamente única. Podemos habérmolas con situaciones parecidas, y podemos emplear hipótesis y soluciones semejantes en diferentes situaciones, pero a menos que nos dejemos arrastrar por la fuerza siempre poderosa de la rutina mental, lo primero que se experimenta al acceder a un problema nuevo es la cualidad única en la combinación de las condiciones de hecho y en la constelación de posibilidades que se abren ante nosotros.

Así, desde el punto de vista ético, cada situación exhibe su propio bien peculiar, que en principio no es aplicable a otra situación:

La cualidad extensiva [de la situación] es no sólo la que une a todos sus constituyentes en un todo, sino que es también única; constituye en cada situación una situación individual, indivisible e induplicable.¹³

En Dewey no se pueden diagnosticar las situaciones concretas mediante generalidades abstractas. La observación de condiciones y consecuencias específicas se torna necesaria para una lógica eficaz de la investigación.

Las situaciones son únicas, y los métodos de investigación han de medirse por la eficacia en el tratamiento específico, por mucho que ciertos métodos se utilicen con más frecuencia que otros: esto se debe a la razón de que se han mostrado más eficaces que otros en el diagnóstico de un mayor número de casos individuales, no a la excelencia intrínseca de sus hechuras. Desde el punto de vista moral, la unicidad de toda situación problemática conllevaría, no sólo la necesidad negativa de desechar los fines inmutables y los valores universales, sino la necesidad positiva de analizar cuidadosamente cada caso antes de proceder a la invención y aplicación de planes de acción.

b) *Contextualismo de la situación*

La concreción con que debemos considerar cualquier situación, incluyendo la situación moral, se explica a su vez por el contextualismo de todo problema, y por lo tanto de todo valor o fin propuesto. Dewey pone el ejemplo del médico que, al dejarse llevar por una regla general de medicina, olvida que está tratando un caso individual;

¹¹ “Valuation Judgments and Immediate Quality”, LW 15: 68.

¹² *Logic*, LW 12: 125. Vid. Th. Wendell, “Dewey’s Doctrine of the Situation”, *The Journal of Philosophy*, XXXVI (1939), pp. 581-584, para una descripción sumaria, pero satisfactoria, de la situación deweyana.

¹³ *Logic*, LW 12: 74. Obviamente, que las situaciones cualitativas y las cualidades sean únicas resulta, como indica de modo taxativo Paul Welsh en la p. 867 de su “Some Methaphysical Assumptions in Dewey’s Philosophy”, una idea empíricamente inverificable.

en ese caso, su ciencia se ha vuelto rutinaria y dogmática, y su capacidad se debilita debido precisamente a la rigidez de la teoría. En *Logic* afirma Dewey: “Lo que se designa con la palabra ‘situación’ no es un objeto o acontecimiento o conjunto de objetos y acontecimientos. Pues no experimentamos ni formamos juicios acerca de objetos y acontecimientos aisladamente, sino sólo en conexión con el todo contextual (...) En la experiencia real no se da nunca un acontecimiento u objeto singular aislado; un objeto o acontecimiento es siempre una parte específica, una fase, o aspecto, de un mundo ambiental experimentado –de una situación”.¹⁴

Dewey acuña precisamente el concepto de “falacia analítica” con el fin de denunciar la omisión del contexto en el análisis de los problemas. La falacia analítica consiste, por tanto, en pasar por alto la preeminencia de la situación existencial sobre cualquier análisis de términos o conceptos efectuado sobre ella. Al no tomar en cuenta el contexto, experimentamos una irresistible tendencia a la generalización, como si los significados no vinieran limitados por el momento y el lugar en que se toman o aplican.

Si bien cada situación es única, ninguna situación surge como aislada o separada del resto de acontecimientos, sino que pertenece a un todo contextual. No hay contradicción, sino complementariedad: precisamente la especificidad (concreción) de cada situación viene dada por su contexto, y es conociendo el contexto como conocemos lo que tiene esa situación de específica.

El contextualismo es tan importante en la filosofía de Dewey que Pepper la caracterizó en su conjunto con ese nombre. El propio Dewey habla en ocasiones de la experiencia como el contexto más inclusivo, lo que revela la dependencia mutua de una y otro. Ese contextualismo representa, pues, la base teórica de una falacia analítica cuyos rasgos, hasta aquí, aparecen como claramente definidos.

3. ¿FALACIA ANALÍTICA O FILOSÓFICA?

Si bien los campos semánticos de ambas falacias, tal como los hemos expuesto hasta aquí, parecen excluyentes en Dewey, hay un pasaje de su *Human Nature and Conduct*¹⁵ que nos va a persuadir de lo contrario, pues es el propio Dewey quien confunde una y otra. Esta inadvertencia (que en sí misma carece de más explicación¹⁶ que las peculiaridades del método de trabajo del propio Dewey) es en realidad el síntoma de un problema hermenéutico más hondo, y nos dará primera pista acerca de las relaciones internas entre ambos tipos de falacia.

Resumiendo el pasaje, Dewey hace un somero repaso histórico con la intención de señalar la pervivencia de una operación intelectual errónea: la extracción de un fenómeno de su contexto intelectual para darle carta de universalidad. Se refiere a la noción de perfección entendida como punto final, lugar de reposo que culmina un esfuerzo. Así, afirma Dewey al comienzo de su recapitulación histórica, Aristóteles concibe el fin como la realización completa, excluyendo de él cualquier nota de po-

¹⁴ *Logic*, LW 12: 72.

¹⁵ *Human Nature and Conduct*, MW 14: 122-3.

¹⁶ Dewey no era un autor formalmente impecable, y el ritmo febril de su asombrosa producción –sus obras completas constan de unas 17.000 páginas– probablemente le hizo caer en algunas inconsistencias que se hubieran evitado con una corrección y revisión de sus originales más cuidadosa.

tencialidad; cierta moral oriental concibe el Nirvana como el olvido de todo deseo y de todo pensamiento; en el cristianismo medieval, el ideal aparece como una visión celestial accesible sólo al alma inmortal redimida; Herbert Spencer, tan aparentemente alejado de los anteriores modos de pensamiento con su filosofía evolucionista, concibe el fin de la evolución en la adaptación perfecta de organismo y ambiente; para terminar, la aproximación de virtud y felicidad sólo se entiende en Kant desde la perspectiva de una relación futura de carácter eterno y estable. Concluye Dewey: “La falacia en estas versiones de la misma idea es quizás la más extendida de todas las falacias de la filosofía. Tan común es que uno se pregunta si no podría ser llamada la falacia filosófica”. Y prosigue: “Consiste en la suposición de que cualquier cosa que se encuentre verdadera bajo ciertas condiciones puede ser aseverada universalmente o sin límites y condiciones”. Esa suposición infundada representa, por tanto, un olvido de la especificidad. Pero este olvido, habría que responder a Dewey, corresponde a la falacia analítica, no a la filosófica. ¿Cómo se explica el aparente dislate? Pues Dewey está denunciando aquí con toda claridad una forma de la falacia analítica (otra forma sería, verbigracia, la de tomar los enunciados prescindiendo de su dimensión pragmática), no de la falacia filosófica. Veamos, si no: al caracterizar este olvido como “quizás la más extendida de todas las falacias” y preguntarse si no convendría darle el título antonomástico de la falacia filosófica, Dewey está señalando con nitidez la falacia filosófica; sin embargo, al caracterizarla como el olvido de las condiciones en que se encuentra la cosa –notoriamente, en su horizonte contextual–, está caracterizándola, no como la falacia filosófica, que consistía en una reificación de las funciones, sino como la falacia analítica, que consistía en una relegación del contexto. Cuando, no obstante, examinemos más de cerca el problema nos daremos cuenta de que entre ambas falacias hay más parecidos que diferencias, y que esa confusión resulta, hasta cierto punto, justificada:

a) En primer lugar, las falacias filosófica y analítica, aunque el propio Dewey no lo mencione, son dos fases de un misma acción intelectual: al separar la cosa del contexto mediante la falacia analítica, hacemos posible que en un paso posterior se produzca la reificación y la conversión de efectos en causas.

Retomemos como ilustración de este punto el propio ejemplo de *Human Nature and Conduct* respecto a la quietud del punto omega de la actividad: “Se olvida que el éxito es el éxito de un esfuerzo específico, y la satisfacción es la cumplimentación de una demanda específica, de manera que el éxito y la satisfacción devienen sinsentidos cuando se separan de las búsquedas y luchas cuya consumación son, o cuando se toman universalmente”.¹⁷ La satisfacción se produce siempre partiendo de una insatisfacción específica; al dejar de lado esta realidad contextual de la quietud satisfactoria mediante la falacia analítica, universalizándola [“(…) cuando se toman universalmente”], estamos cometiendo la falacia analítica; ahora bien, nos encontramos al mismo tiempo dando un paso instrumental que hará posible la reificación posterior del “fin en sí mismo” por medio de la falacia filosófica, es decir, la ilícita hipostatización de una fijeza final que no pone punto final a ningún movimiento específico, sino, por decirlo así, a un movimiento genérico y no empírico. La naturaleza metafísica de la falacia filosófica (reificadora) se ha de valer instrumentalmente de la naturaleza epistemológica de la falacia analítica (descontextualizadora) para cumplir su

¹⁷ *Human Nature and Conduct*, MW 14: 123.

cometido, pero las fronteras entre una y otra distan de ser, desde luego, irreprochablemente nítidas.

b) En segundo lugar, la condición negativa que permite rebatir tanto la incorrección epistemológica de la falacia analítica cuanto la incorrección metafísica de la falacia filosófica es idéntica: la temporalidad metafísica como marco deweyano de los acontecimientos. De tal manera que la descontextualización no se realiza sólo a partir de un proceso erróneo del “pensamiento clasificatorio” –analítico–, sino también a partir de una concepción (metafísica) errónea del fundamento (metafísico) de toda investigación. La relación lógica entre la falacia analítica y la metafísica (un problema en el que Dewey ni siquiera entró) es, pues, de subordinación de la primera a la segunda, no de exclusión, paralelismo o subyacencia.

Consideremos, en primer lugar, los efectos correctores de la temporalidad metafísica sobre la falacia filosófica.

Dewey denuncia la falsa dicotomía que, partiendo de la ontología griega, ha llegado hasta nuestros días entre la fijeza como forma superior y el cambio (cualitativo y, para nuestros intereses, sobre todo temporal) como forma inferior de los acontecimientos; nos referimos a la dicotomía entre el Ser y el Devenir. Dewey afirma que la dicotomía se configura con Platón (ideas/acontecimientos), continúa con Aristóteles (potencia/acto), atraviesa el cristianismo medieval, se reafirma en Spinoza (atributos/modos) para alcanzar el mundo moderno con la distinción (subsistencia/existencia). Esa dicotomía asocia la realidad con lo invariable y eternamente regular; la obsesión de la filosofía griega con el llamado “problema” del cambio es bien conocida, y Dewey señala así la relación del cambio temporal con la supuesta “falta” o “hueco” del ser: “Alteración, modificabilidad, mutabilidad, son ipso facto prueba de inestabilidad e inconstancia. Éstas a su vez son prueba de falta de ser en su sentido más pleno”.¹⁸

La importancia dada a los universales y a los conceptos sobre los particulares y las existencias, como si aquéllos precedieran y fundamentaran éstos, viene alentada por la creencia metafísica de que es necesario salvar los entes mudables y transitorios mediante algún orden superior escondido tras el velo de Maya de la naturaleza. He aquí el impulso intelectual de la falacia filosófica. La crítica a esta idea admite en Dewey dos vías diferentes:

a) Mediante las enseñanzas del evolucionismo.

Dewey nos recuerda que, tras el título de su principal ensayo, el “Origen de las especies”, Darwin impugna el fijismo y el teleologismo de la especie aristotélica. En *The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays*,¹⁹ Dewey indica que los griegos, en su afán por apartar de su vista el cambio desordenado, idearon una analogía entre la madurez de los seres vivos, hacia la que suponían estaba dirigido el proceso biológico, y la de la naturaleza como un todo, aplicando de esta manera la causa final al universo, y por lo tanto, asentando la condición irreal de todo cambio. Poniendo las bases para la constitución de la falacia analítica. Así, establecieron la fijeza de la especie (eidos = species = especie) como contrapartida a la variación individual, y genéricamente, como expresión de que todo aparente cambio podía pertenecer a una estructura comprensiva que le transmitiera su propia constancia.

¹⁸ *The Quest for Certainty*, LW 4: 213.

¹⁹ “By Nature and by Art”, en LW 15: 84.

La revolución darwiniana estableció definitivamente que la adaptación orgánica se debía a combinaciones y variaciones naturales, sin necesidad de apelar a ninguna fuerza causal inteligente. Esta tesis representó un duro golpe para la vieja idea de que el cambio y el origen eran signos de irrealidad o de tacha.

b) Mediante la defensa de la temporalidad metafísica, que resumimos en la frase “Toda existencia es un acontecimiento”.²⁰

Entre los caracteres comunes a toda realidad, Dewey resalta la “continuidad”. Esa continuidad es diacrónica frente a las “discontinuidades estáticas” que también caracterizan la existencia, pero que representan su lado pasivo. La existencia viene caracterizada en la metafísica deweyana por conexiones temporales que pueden no distinguirse a simple vista y que sólo aparecen a la luz del análisis genético: querer dar cuenta de la existencia como una obra acabada sin recurrir a la perpetua novedad que impone el diacronismo sería algo así como contemplar las cordilleras en un mapa sin disponer del conocimiento del efecto geológico que las placas tectónicas han tenido y siguen teniendo en su formación y desarrollo.

Frente al futuro cerrado de los griegos, con su concepción del hado, y de los judíos, con su esperanza en la llegada inevitable del Mesías, para Dewey (como, por otra parte, para Peirce y James) el futuro es fundamentalmente abierto. Todo cambia en todas direcciones, de manera que no hay diferencia de naturaleza, sino tan sólo de grado, entre el acontecimiento y la estructura en que se inserta. En *Experience and Nature* y otros lugares se argumenta que un sistema, una estructura, no es otra cosa que un cambio de larga duración; un acontecimiento relativamente fijo y estable, en el cual adquiere significado el grupo de acontecimientos de corta duración que denominamos procesos.

Entre las múltiples derivaciones morbosas que se siguen de la aceptación del dualismo entre el Ser fijo y el cambiante Devenir destacan el teleologismo –la idea de un diseño previo para el universo– y la teleonomía –la idea de una posición final y perfecta que justifica los procesos cósmicos–. Ambas promueven la hipóstasis de un Fin Último, previamente dado e inamovible, al que poder ajustar también la conducta humana.

Hasta aquí hemos examinado los efectos de la temporalidad deweyana sobre la falacia filosófica; vayamos ahora con los efectos sobre la falacia analítica.

En el análisis de la situación que hemos esquematizado, Dewey establece, además de las tres condiciones señaladas, un fondo (*background*) temporal como contexto de la investigación. El fondo temporal de los problemas implica la relevancia teórica de las condiciones culturales y sociales. Es un telón de fondo que acoge el desenvolvimiento del pensamiento y de los valores. Dewey habla en ocasiones (p. ej., en su artículo “Context and Thought”) de los fondos temporales de la física aristotélica, en un sentido pre-kuhniano de “paradigma”, como la estructura admitida comúnmente y dentro de la cual se encauzan todas las investigaciones científicas en un área determinada. También esto se explica a partir del fondo temporal de la situación, que impide el fácil recurso de universalizar las conclusiones.

La denuncia de la falacia analítica partiendo del contextualismo investigativo con un fondo temporal se puede resumir en las críticas al intuicionismo y al absoluto moral.

²⁰ *The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays*, MW 4: 3-14.

Respecto al intuicionismo, el valor de un objeto se pondrá a prueba, no atendiendo a la cualidad intrínseca revelada por alguna facultad privilegiada, sino atendiendo al contexto anteroposterior de causas y consecuencias, de problemas, placeres o intereses que son a la vez, y no por casualidad, contextuales (temporales) y objetivos:

Asumir que algo puede ser conocido aisladamente de sus conexiones con otras cosas es identificar el conocimiento con tener meramente algún objeto presente en la percepción o la sensación, y así perder la clave de los rasgos que distinguen a un objeto como conocido. Es fútil, incluso insensato, suponer que alguna cualidad directamente presente constituye el todo de la cosa que presenta la cualidad. (...) Tales cualidades [lo placentero, lo valiente] son, una vez más, efectos, fines en el sentido de cierres de procesos que suponen conexiones causales.²¹

Este párrafo significa en términos éticos tanto que es preciso examinar la causalidad de las condiciones cuanto que estas condiciones no vienen dadas ni son un punto inamovible e inexaminable de origen.

Respecto al absolutismo y la pretensión de certeza definitiva de los valores, los lindes impuestos a los valores se ciñen no menos al fondo temporal (cultural, histórico...) que a los cambiantes intereses del sujeto o la intrínseca unicidad de cada nueva situación. Estos requerimientos metafísicos y metodológicos cuentan tanto para las situaciones eminentemente prácticas como para las eminentemente teóricas.

El contextualismo pretende arrancar los problemas epistemológicos y morales de la ontología, concebida como una disciplina que difumina los contornos de las situaciones específicas (inscritas en una constelación de condiciones y actitudes propias de esa situación) mediante las distinciones necesarias y absolutas, para devolverlas así al plano empírico del que surgieron. De la misma manera, la eventualidad temporal de todo contexto, apoyado en el naturalismo metafísico como doctrina diferenciadora, es la clave que nos permite entender la deuda contraída por la falacia analítica respecto a la base metafísica deweyana que permite la eficaz interposición de la falacia filosófica.

4. CONCLUSIÓN

La defensa de la temporalidad implica por una parte la protección contra la reificación ontológica de lo perfecto, acabado e inmóvil que es propio tanto del Ser parmenídeo y de la Idea platónica como del Fin en sí mismo o de la Forma aristotélica, de la mónada leibniziana como del Reino de los Fines kantiano; contra la hipóstasis de un Alma que se enfrenta al Cuerpo como una sustancia separada del mismo, o de un Espíritu que precede a la Materia. Pero por otra parte también previene contra la descontextualización temporal de los fines de la acción –surgidos en el curso de la propia acción–, de la inteligencia humana –surgidos en el curso de la evolución biológica–, de la consecución artística de belleza –surgida en el curso de la evolución histórica de la sensibilidad–, entre otras.

En este punto se ve mejor que en ningún otro que la confusión de Dewey que aparece en *Human Nature and Conduct* es una confusión sistémicamente explicable,

²¹ *Experience and Nature*, LW 1: 63.

puesto que ambas falacias se solapan en sus funciones debido a la tenue frontera que separa la universalización de una función eventual respecto a la hipostatización de esa función en una realidad aparte; la separación y extrapolación de una función intelectual respecto a su reificación. Como un factor añadido a la superposición de significados, se da la circunstancia de que no es posible convertir un efecto en causa –inversión propia de la falacia filosófica– si antes no se ha separado ese efecto de la operación de que forma parte, separación analítica y clasificatoria en virtud de la cual actúa la falacia analítica. Diríamos que, para los efectos de los idealismos, intelectualismos y trascendentalismos que pretende denunciar Dewey, la falacia analítica no es en sí misma una operación suficiente, y que precisa del concurso de la falacia filosófica; también que, a su vez, la falacia filosófica no puede llevarse a cabo sin el paso previo de la descontextualización analítica.

Estimo que la forma más correcta de solucionar este problema hermenéutico, de manera que cada falacia siga explicando lo que antes explicaba sin dar lugar a la superposición de funciones a que daba lugar, es concebir la falacia filosófica como una única operación intelectual que se despliega en dos momentos o pasos lógicos diferentes: el momento descontextualizador de la falacia analítica y el momento hipostatizador de la falacia (hasta aquí filosófica) que bien podría denominarse reificadora.

Cuando, cumpliendo cada paso su función, la falacia filosófica aísla primero mediante el momento analítico un significado (digamos, el concepto de “inteligencia”) respecto al proceso en que naturalmente se encuentra inscrito (digamos, el proceso cognitivo), para luego dotarlo mediante el momento reificador de una sustancia intemporal (la idea de una “Razón” trascendente) que justifica –o “fundamenta”– el propio proceso, no estimo que haya ningún problema teórico en admitir, desde un punto de vista empirista y naturalista, a la nueva falacia filosófica como la más extendida falacia, esta vez sí, en la historia de la filosofía occidental.

EL PROGRAMA KANTIANO DEL AISLAMIENTO DE LA RAZÓN Y LA ELABORACIÓN DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL

María Jesús Vázquez Lobeiras

A la hora de interpretar a Kant parece producirse un cierto acuerdo general cuando se afirma que su preocupación fundamental reside en la búsqueda del método adecuado para la metafísica, el cual debe conducir a este saber por el camino seguro de la ciencia, liberándolo de lo que en el curso de su historia hasta la eclosión del pensamiento crítico no ha sido más que un andar a tientas lleno de contradicciones en el que unos sistemas han anulado a otros impidiendo el progreso efectivo y ordenado de una disciplina que parece, o bien desconocer cuál sea su propósito, o bien ignorar cuál sea el camino a seguir. Toda la obra de Kant, desde sus primeros escritos, obedece a la preocupación por el método de la metafísica, preocupación por otra parte muy presente en el ambiente intelectual de su época. Kant tardará sin embargo una buena porción de años en encontrar un camino propio, verdaderamente original, situado al margen de los debates de su época y capaz de aportar una solución innovadora.

Es usual referirse al pensamiento de Kant mediante tópicos de todos conocidos como el de ‘filosofía crítica’ o ‘filosofía trascendental’. El primero hace referencia a la tarea del autoenjuiciamiento de la razón pura, facultad que está obligada a determinar su alcance y sus límites en relación con la posibilidad de obtener conocimientos con independencia de la experiencia. Esta tarea es imprescindible de cara a la fundamentación y el desarrollo de la metafísica. Se trata de someter a examen “no los hechos de la razón, sino la razón misma” (*Crp*, A 761/B 789).¹ La razón ha de asumir la que Kant califica como “la más difícil de todas sus tareas” (A XII) consistente por una parte en el autoconocimiento y por otra en la institución de un tribunal que examine sus pretensiones, garantizando las legítimas y proscribiendo a su vez las ilegítimas.

La filosofía trascendental sería a su vez el primer resultado de la tarea crítica. Si nos atenemos a las definiciones que aparecen en la introducción global a la *Crítica de la razón pura* (A 12/B 26) y en la introducción a la parte de esta obra denominada ‘lógica trascendental’ (A 56/B 80) el adjetivo ‘trascendental’ se aplica en primera instancia a un tipo de conocimientos que versan, no directamente sobre objetos, sino

¹ Citaremos la *Crítica de la razón pura* por la edición de Pedro Ribas, Madrid 11995 (1978), según la paginación allí contenida correspondiente a la primera (A) y segunda edición de esta obra (B).

sobre nuestro modo de conocer objetos a priori. Se trata, por una parte, de identificar determinadas representaciones que no son de origen empírico y, por otra, de establecer si es posible y en cuyo caso cómo es posible que estas representaciones, que no proceden de la experiencia, se refieran no obstante a objetos de la experiencia (A 57/B 81).

El ahondar en el significado de estos tópicos y en la relación que guardan entre ellos proporcionaría sobrada materia para disquisiciones diversas. Nuestro propósito es, sin embargo, dar un paso atrás con el fin de identificar y analizar una estrategia metodológica estrechamente vinculada al punto de vista crítico y capaz de situar a Kant ante las cuestiones fundamentales de la filosofía trascendental. Estrategia que hemos dado en llamar el ‘programa kantiano del aislamiento de la razón’ y que bien merecería convertirse en un tópico más, de suma utilidad a la hora de abordar el pensamiento de este autor por cuanto que nos proporciona la clave de su reforma de la metafísica.²

Existen determinados contextos de la obra de Kant en los que este autor hace explícito su propio método de investigación utilizando el verbo ‘*isolieren*’ (aislar), lo que hace referencia a la separación –o aislamiento– de las facultades: sensibilidad (*Sinnlichkeit*), entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*) para su análisis, así como a la separación entre elementos puros y empíricos en el uso de las mismas.

Sirvan como muestra tres pasajes muy significativos, procedentes respectivamente de la estética trascendental, de la introducción a la lógica trascendental y de la dialéctica trascendental:

Así, pues, en la estética trascendental *aislaremos*³ (*isolieren*) primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede proporcionar la sensibilidad a priori (*Crp*, A 22/B 36).

En una lógica trascendental *aislamos* el entendimiento (al igual que hicimos antes con la sensibilidad en la estética trascendental) y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento que no procede más que del entendimiento (*Crp*, A 62/B 87).

¿Podemos *aislar* la razón? ¿Sigue siendo ésta, una vez aislada, una fuente específica de conceptos y juicios que surgen exclusivamente de ella y por medio de los cuales se refiere a los objetos? (*Crp*, A 305/B 362)

El programa del ‘aislamiento de la razón’ se inicia con la disertación latina escrita con motivo del acceso de Kant a la cátedra de lógica y metafísica de la universidad de su ciudad natal, escrito que lleva por título: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*.⁴ La *definición de metafísica* contenida en este escrito supone el distanciamiento definitivo de Kant con respecto a la tradición de la filosofía escolar de la

² Utilizamos aquí el sustantivo ‘razón’ en sentido amplio, como lo utiliza Kant en el título de su obra principal, refiriéndonos al conjunto de elementos formales de las facultades cognitivas.

³ Los subrayados en esta cita y las siguientes son de la autora.

⁴ Esta obra será citada en lo sucesivo por la última edición de la misma en castellano de José Gómez Caffarena, *Immanuel Kant. Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, versión castellana de Ramón Ceñal Lorente, estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena, ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1996. Se abreviará el título como *Disertación*.

ilustración alemana, representada para él de una manera inmediata por Alexander Gottlieb Baumgarten, discípulo de Christian Wolff y autor del manual de metafísica que Kant empleó durante años en el aula universitaria como hilo conductor de sus lecciones.⁵ La nueva definición de metafísica supone, además, la ruptura con el programa que Kant mismo había tratado de desarrollar en los escritos de la década de los sesenta según los cuales el método de la metafísica no es otro que el análisis o descomposición de los conceptos hasta llegar a los más simples y elementales.

Veamos a continuación los dos aspectos mencionados con cierto detenimiento.

1. LAS CORRECCIONES KANTIANAS A LA DEFINICIÓN DE METAFÍSICA DE BAUMGARTEN

En el párrafo octavo de la segunda sección de la *Disertación* de 1770 aparece la nueva definición kantiana de metafísica: “La Filosofía, que contiene los *primeros principios* del uso del *intelecto puro*, es la METAFÍSICA” (*Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est METAPHYSICA*).⁶ Si la comparamos con la definición de su predecesor, Baumgarten, observaremos un cambio decisivo. Baumgarten define la metafísica como la “ciencia de los primeros principios del conocimiento humano” (“*Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*”).⁷ Coincide en este respecto con Christian Wolff, quien califica a la metafísica como ‘ciencia principal’ (*Hauptwissenschaft*) dentro del sistema de la filosofía. El sistema de la filosofía consiste en el conjunto de todos los conocimientos deducibles a partir de los principios más generales del conocimiento de las cosas, principios que se exponen en la ontología o *philosophia prima*, que es a su vez la parte principal de la metafísica.⁸

Kant entiende que dicha definición es errónea y así lo pone de manifiesto en el aula, al hilo de su comentario del manual, tal como consta en los textos de apuntes de las lecciones de metafísica conservados. Esta concepción de la metafísica adolece, según Kant, de imprecisión. El problema reside en la imposibilidad de trazar límites al conocimiento metafísico. Se conoce el punto de partida de esta ciencia, pero no su punto final. Traduciremos a continuación un fragmento muy significativo de la *Leción de Metafísica Volckmann*, que según las estimaciones de los editores dataría de los años ochenta:

Una ciencia tal ha sido concebida hace ya tiempo, habiéndose denominado metafísica, por lo que se entiende una ciencia de los primeros principios de todo el resto del conocimiento humano. Pero la definición de una ciencia que ha de contener solamente los primeros principios de todo el conocimiento humano no puede ser su-

⁵ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1739. Kant utilizaba para sus cursos de metafísica la cuarta edición de esta obra (Halle 1757), editada junto con las anotaciones marginales de Kant conocidas como ‘Reflexiones’ en la edición de las obras completas de este autor de la Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores, *Kant’s gesammelte Schriften*, 29 vols., Berlin y Leipzig, 1900 y ss., que será citada aquí como AA, acompañada del correspondiente número del volumen en cifras romanas. La *Metaphysica* de Baumgarten se incluye en el vol. XVII (AA XVII).

⁶ Kant, *Disertación*, p. 13.

⁷ Baumgarten, *Metaphysica*, 1, AA XVII, p. 23.

⁸ Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* (= *Lógica Alemana*), Halle 1754 (1713), en: Wolff, *Gesammelte Werke*, vol. 1.1, ed. por Hans Werner Arndt, ed. Olms, Hildesheim 1965, *Vorbericht von der Weltweisheit* (= Informe preliminar de la filosofía), 14, p. 119.

ficientemente determinada ... no puedo saber hasta dónde alcanzará o si debe detenerse antes ... por consiguiente no se puede en absoluto pensar una ciencia conforme a un concepto tal, no estando definidos los límites. Ocurrió pues que se han incluido cosas en la metafísica, que sino no se podían colocar en parte alguna, p. ej. la elasticidad de los cuerpos, o aquello con lo que debe comenzar la ciencia natural.⁹

Frente a la definición de Baumgarten, la definición kantiana pone el acento sobre el adjetivo ‘puro’, que describe un determinado ‘uso’ del intelecto.¹⁰ De este peculiar uso de la facultad intelectual deberá derivarse la metafísica. Baumgarten la había definido como ciencia de los primeros principios del conocimiento en general. Kant advierte, sin embargo, que en esta ciencia no debe figurar conocimiento alguno procedente de la experiencia. Para mantener este criterio se sirve, por una parte, de la separación entre la facultad sensible y la intelectual y por otra de la teoría de un doble uso de la facultad intelectual: el uso lógico y el uso real. En estas distinciones es operativo ya el que hemos dado en llamar programa kantiano del aislamiento de la razón, como explicaremos más adelante.

2. RUPTURA CON EL PROGRAMA ANALÍTICO DEL PERÍODO PRECRÍTICO

En el debate de la época en el ambiente intelectual más cercano a Kant, el del racionalismo escolar de la ilustración alemana, se habían defendido en relación con el problema del método de la metafísica fundamentalmente dos posiciones: la que reivindica el método matemático como método de la metafísica y en contra de esta posición, la que el mismo Kant adopta en las obras del denominado período precrítico según la cual el método de la metafísica es analítico.¹¹ Este método, según definición del propio Kant en el escrito presentado al concurso de la Academia de las Ciencias de Berlín del año 1763, consiste en la descomposición o análisis de los conocimientos confusos, operación que nos proveerá de los primeros elementos constitutivos de lo real.¹²

En el anuncio de sus lecciones académicas *Nachricht von den Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*¹³ Kant compara el método de la matemática, que califica de sintético, con el método analítico propio de la metafísica-

⁹ Kant, AA XXVIII, pp. 357-358.

¹⁰ Nótese que el término ‘intelecto’ figura en este contexto como traducción del término latino *intellectus* en un momento en el que Kant no ha elaborado todavía la distinción entre entendimiento y razón.

¹¹ Acerca de los debates originados en relación con las diversas concepciones del método analítico y del método matemático en el marco del racionalismo véase el excelente estudio de Hans-Jürgen Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, ed. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.

¹² Traducimos aquí un fragmento del escrito *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*: “Lo más importante a lo que voy es esto: que en la metafísica hay que proceder por completo analíticamente ya que su negocio principal es, de hecho, descomponer conocimientos confusos” según la paginación de la primera edición como consta en la edición de Wilhelm Weischedel por la que citamos aquí, *Immanuel Kant. Werke in zehn Bände*, ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1983 (1956-1964), vol. 2, A 85. En este escrito Kant comparte sin restricción alguna la definición de metafísica de Baumgarten: “La metafísica no es más que una filosofía acerca de los primeros principios de nuestro conocimiento” (A 79).

¹³ Existe una traducción al castellano de este texto como *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, por Xabi Intxausti y Alfonso Freire en *Agora*, vol. 10 (1991), pp. 131-152.

ca. Mientras que en el primero lo simple y lo más universal se encuentra al principio (*Nachricht*, A 8), en el segundo se obtiene sólo al final, una vez recorrido el camino analítico. El punto de partida del análisis es la experiencia, entendida como el contenido de la conciencia empírica.

En el escrito de 1766: *Sueños de un visionario explicados mediante los sueños de la metafísica*, Kant alcanza un momento de escepticismo grave en relación con el programa de una metafísica analítica en la medida en que avista sus límites con toda precisión. Por medio del análisis se llega a ciertos conceptos que no son susceptibles de ulterior descomposición y que únicamente la experiencia puede probar. De este modo la experiencia parece representar el principio y el fin del proceder analítico.¹⁴ El escepticismo que emana de este texto se deriva de la imposibilidad de superar lo que podríamos llamar ‘los límites del empirismo’.

3. DE LA *DISERTACIÓN* DE 1770 A LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

Cuatro años más tarde, en 1770, Kant ofrece un diagnóstico de los problemas de la metafísica sesgado de una manera completamente nueva en relación con planteamientos anteriores. La causa de las vacilaciones y contradicciones en el seno de esta ciencia reside en lo que Kant llama el “vicio metafísico de subrepción” (24, p. 33: “*vitium subreptionis metaphysicum*”) consistente en el uso indistinto de principios intelectuales y sensibles en los axiomas de la misma.

La *Disertación* acerca de los principios formales del mundo sensible y del inteligible, postula, tal como indica su título, la escisión entre la facultad superior e inferior del conocer en base a la distinción de principios que dan lugar a estructuras formales diferentes en cada caso. La conciencia se escinde en dos órdenes heterogéneos e irreductibles entre sí que generan tipos diferentes de conocimiento. Como indica Kant en el § 3, p. 10 (sección segunda de la obra): “El conocimiento, en cuanto sometido a las leyes de la sensibilidad es sensible, en cuanto sometido a las leyes de la inteligencia, es *intelectual* o racional”. Los errores de la metafísica podrán ser subsanados de acuerdo con el siguiente precepto: “se ha de evitar cuidadosamente que los principios peculiares del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten a lo intelectual” (§ 24, p. 32).

Las ciencias, incluida la matemática como ciencia de lo sensible puro, quedan circunscritas al ámbito bien delimitado del conocimiento sensible. En el § 12 de su obra Kant da por resuelta, si bien de modo muy primitivo en comparación con el esfuerzo dedicado al mismo objetivo en la *Crítica de la razón pura*, la fundamentación de la física como ciencia de los fenómenos del sentido externo, de la psicología empírica como ciencia de los fenómenos del sentido interno y de la matemática pura en sus variantes de geometría, mecánica pura y aritmética. Frente a esto, el conocimiento intelectual es patrimonio de la metafísica. Queda planteada así una discontinuidad radical entre la metafísica y las otras ciencias, mediatizada a su vez por la discontinuidad existente entre el conocimiento sensible y el intelectual. Kant, que en los *Sueños de un visionario* se había quedado atrapado en el círculo de la experiencia, logra eludir el

¹⁴ Véase el siguiente fragmento de los *Sueños de un visionario*: “Por consiguiente, los conceptos fundamentales de las cosas como causas, los de las fuerzas y acciones, si no se toman de la experiencia, son totalmente arbitrarios y no pueden ni ser probados ni refutados” (*Sueños*, A 121).

problema planteado allí en relación con la posibilidad de la metafísica, en la medida en que desvincula metafísica y experiencia.

Con todo, la escisión entre sensibilidad e intelecto no es suficiente por sí sola para salvaguardar la especificidad de la metafísica y para asegurar a la vez la posibilidad de las ciencias empíricas. Es preciso dar un paso más. Kant recurrirá a la teoría del doble uso del intelecto para mantener con nitidez la línea divisoria trazada entre ambos dominios del conocimiento.

La sensibilidad nos proporciona en primera instancia simplemente una representación fenoménica que posee extensión y duración, es decir, que obedece al orden espacio-temporal. A esta modalidad de representación Kant la llama ‘apariencia’. Este sería el punto de partida del conocimiento sensible. Sobre este orden representacional ejerce el intelecto una actividad de tipo reflexivo mediante la cual accederíamos a un segundo orden de representación, ya de carácter cognoscitivo, conocido en el lenguaje de la *Disertación* como ‘experiencia’: “En lo sensible y en el fenómeno, lo que antecede al uso lógico se llama apariencia, y se llama experiencia el conocimiento reflejo originado a partir de múltiples apariencias comparadas por el intelecto” (§ 5, p. 12). Esta actividad consiste en el ordenamiento y sistematización de conceptos dados mediante operaciones lógicas. Kant la llama uso lógico del intelecto.

Las operaciones lógicas mencionadas en la *Disertación* son la comparación y subordinación de conceptos de acuerdo con el principio de contradicción. El intelecto en su uso lógico es incapaz de proporcionar contenidos por sí mismo, no produce representaciones, sino únicamente orden entre las representaciones que le son dadas, se trata de una actividad de carácter lógico-formal. Del uso lógico del intelecto procede no sólo la ya mencionada experiencia, sino que dicho uso da lugar también a la ciencia, la cual, tal como la presenta Kant en la *Disertación* (§ 5, p. 11; § 12, p. 16) constituiría un grado ulterior de sistematización conceptual de los fenómenos.

Kant contrapone la actividad intelectual puramente ordenadora a una actividad mediante la cual el intelecto se convierte por sí mismo en fuente de representaciones. Se trata del ‘uso real’ de esta facultad. En este caso los conceptos, “tanto de los objetos como de sus relaciones, se dan por la misma naturaleza del intelecto” (§ 6, p. 12). Mientras que el uso lógico del intelecto es común a todas las ciencias, el uso real es exclusivo de la metafísica y se orienta a la intelección de las cosas tal como son en sí mismas, actividad ésta que se sitúa completamente al margen del darse del objeto en la sensibilidad: “lo pensado sensiblemente es representación de las cosas como *ellas [se nos] aparecen*, lo pensado intelectualmente, de las cosas como *ellas son*” (§ 4, p. 10). La razón pura –el puro intelecto, si no queremos avanzar imprudentemente sobre la terminología de la *Disertación*– contendría principios de objetividad pura: “... todo lo que hay de sensible en el conocimiento depende de la índole especial del sujeto ... por el contrario, todo conocimiento que está exento de tal condición subjetiva sólo mira al objeto” (§ 4, p. 10).

Mediante el uso real Kant postula la capacidad completamente autónoma de la facultad intelectual para la obtención de conocimientos. Este es quizás el resultado más importante del programa del aislamiento de la facultad intelectual al servicio del nuevo proyecto de metafísica, del que la *Disertación* nos ofrece tan sólo los rasgos más esenciales.

Resulta difícil imaginar cual sería el contenido teórico de esta metafísica que podríamos llamar de lo ‘intelectual-real’. En el párrafo octavo de la *Disertación* cita

Kant algunos conceptos que formarían parte de la misma: “posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc.” (§ 8, p. 13). Estos conceptos se corresponden con algunas de las futuras categorías de la analítica trascendental pero también constituyen parte del contenido de la ontología de la tradición wolffiana. Kant se halla aquí en el filo de la oscilación entre el pasado y ‘una metafísica futura’. Sin ser capaz todavía de medir el alcance y las dificultades de sus propios postulados está desbrozando el camino hacia un nuevo campo de investigación: el de la conciencia en tanto que pura, es decir, vaciada de lo empírico y, sin embargo, cognoscente. Hay que destacar, no obstante, el hecho de que Kant en la *Disertación* no plantea el problema en términos de una ‘filosofía de la conciencia’, sino sólo del *modus cognoscendi*. La ausencia de esta dimensión acentúa el carácter lógico-metodológico de este escrito. La pregunta contenida en el acta fundacional de la filosofía trascendental: la famosa carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, acerca de cómo es posible la relación entre las representaciones intelectuales puras y los objetos, todavía no se ha presentado.¹⁵ Por el momento Kant se limita a distinguir los ‘usos’ del intelecto. Se trata de averiguar cómo conocemos en las ciencias y cómo conocemos en la metafísica. En el escrito de 1770 Kant no realiza grandes avances en el análisis de dichos usos o funciones intelectuales. Lo que podríamos llamar ‘la teoría del sujeto’ de la *Disertación* resulta bastante elemental. Aún así, lo poco que Kant nos ofrece en este texto abre paso ya a ulteriores elaboraciones de su filosofía.

Kant acompaña su descripción del uso real del intelecto de una nueva teoría del origen de las representaciones puras que si bien, debido a la brevísima exposición de la misma, resulta poco clara en el contexto de la *Disertación*, marca un hito en el avance hacia su filosofía madura. Se trata de la teoría de la ‘adquisición originaria’ de las representaciones puras.¹⁶ Los conceptos intelectuales puros, según esta teoría, no son innatos, sino que se generan a partir de las propias leyes inmanentes a la facultad intelectual en su uso con ocasión de la experiencia: “Así pues, no dándose en la metafísica principios empíricos, los conceptos en ella presentes no se han de buscar en los sentidos, sino en la misma naturaleza del intelecto puro, no como conceptos innatos, sino como abstraídos de las leyes connaturales de la mente (habida cuenta de su ejercicio con ocasión de la experiencia) y son por lo mismo *adquiridos*” (§ 8, p. 13).

Esta teoría es un añadido gnoseológico al nuevo proyecto de metafísica. Cabe preguntarse acerca de cuál es el vínculo entre dicho proyecto y la teoría de la adquisición originaria. ¿No podría Kant haber mantenido su idea de una metafísica como ciencia de los primeros principios del uso puro del intelecto vinculada a la afirmación de que tales principios fuesen innatos? Una vez verificada la separación entre las diferentes clases de conocimiento, es decir, una vez estipulado que estos conceptos no son de origen empírico y que no se puede acceder a ellos por vía de abstracción, ¿por qué no es posible mantener la hipótesis del innatismo? Tal como expresa Kant en un breve

¹⁵ “Y, si tales representaciones *intelectuales* reposan sobre nuestra actividad interna, ¿de dónde procede la concordancia que deben tener con los objetos? (pues que no son producidos por ella); y los *axiomas* de la razón pura sobre esos objetos, ¿cómo es que concuerdan con ellos, sin que la concordancia pueda recibir apoyo de la experiencia?” (Kant, *Carta a Marcus Herz del 22 de febrero de 1772*, traducida por José Gómez Caffarena como complemento a la disertación latina de 1770 en *Disertación*, p. 48).

¹⁶ Un estudio exhaustivo de esta teoría tanto por lo que respecta a la ‘adquisición originaria’ de las representaciones sensibles puras (espacio, tiempo) como de las representaciones intelectuales puras (los conceptos puros) se encuentra en Michael Oberhausen, *Das neue apriori*, ed. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1997.

pasaje de la ya mencionada carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 tras aludir a Platón, Malebranche y Crusius como representantes de distintas versiones del innatismo, lo que convierte a éste en inaceptable es la necesidad de recurrir a hipótesis metafísicas posteriores como el ‘influxo hiperfísico’ (intuición de las ideas en Dios) o la ‘armonía preestablecida’ para explicar el origen de los conceptos puros.¹⁷ Kant manifiesta una intención clara de explicar los distintos tipos de representaciones mediante recursos exclusivamente lógico-gnoseológicos y no metafísicos. Se trata de examinar el intelecto y sus funciones: “aquí [= en la metafísica] el recto uso de la razón establece los principios mismos, y tanto los objetos como los axiomas, que deben ser pensados acerca de los mismos, son conocidos en primer término por la sola índole de la misma mente, la exposición de las leyes de la razón pura es la génesis misma de la ciencia y la discriminación de estas leyes de las leyes subrepticias es el criterio de la verdad” (§ 23, p. 31).

La refutación kantiana del innatismo se puede examinar todavía desde otro punto de vista que nos permitirá quizás encontrar razones sistemáticas para justificar la necesidad de la nueva teoría de la adquisición originaria de las representaciones puras al margen del rechazo que manifiesta Kant al recurso a hipótesis metafísicas para explicar el origen de las mismas. Para continuar este análisis de un modo fructífero es preciso introducir una breve reflexión acerca de algo sobre lo que Kant insistirá constantemente en la *Crítica de la razón pura*, y que, pese a la precariedad de la teoría

d e l sujeto en la *Disertación*, parece que podemos dar por sentado también aquí. Se trata de la ‘unidad de la conciencia’. El intelecto, pese a su doble uso: lógico y real, es una única facultad. Lo equivalente en la *Disertación* a la conciencia empírica en sus diversas dimensiones: apariencia, experiencia y ciencia, es obra, como hemos visto, de la sensibilidad y del uso lógico del intelecto que ordena, clasifica y subordina conceptos dados. Si esta facultad fuese depositaria de ciertas ideas innatas, éstas formarían parte de la conciencia de modo inmanente. Para explicarlo de un modo gráfico: no sería posible recurrir a estas ideas con el fin de producir una metafísica, y luego guardarlas en un cajón mientras trabajamos en la ciencia. Una teoría coherente del doble uso del intelecto combinada con innatismo traería consigo el problema de la articulación de las representaciones innatas, ya no con el propio uso real, sino con el uso lógico del intelecto y por ende con la experiencia. Difícilmente se podría mantener un uso meramente funcional-formal del intelecto que no introdujese de modo subrepticio sus contenidos en la experiencia y en la ciencia. Nos hallaríamos, por así decir, en el brete de elaborar una física que no sólo dispusiese del aparato de la matemática sino que utilizase también conceptos metafísicos como p. ej. el de substancia. El ‘vicio de subrepción’ aparecería de nuevo. La indistinción entre ciencia y metafísica daría al traste otra vez con la coherencia en el seno de esta ciencia.

Paradójicamente el intento de conducir a la metafísica por el camino seguro de la ciencia da lugar, en 1770, a una nítida separación de vías. El gran resultado de la *Disertación* es que el camino seguro de la ciencia no es el camino de la metafísica. La consecuencia verdaderamente fructífera de la supresión del innatismo es que permite postular un uso lógico del intelecto al servicio de una teoría de la ciencia que, como bien indica José Gómez Caffarena en la introducción a su reciente traducción al

¹⁷ *Op. cit.*, p. 49.

¹⁸ José Gómez Caffarena, *Disertación*, introducción, p. XVIII.

castellano de la *Disertación*, podría ser suscrita sin graves objeciones por un empirista¹⁸ a la vez que se mantienen los conceptos tradicionales de la ontología al servicio de un tipo de conocimiento: el metafísico, totalmente heterogéneo respecto al empírico y cuyas claves están todavía por articular. Sin su teoría de la adquisición originaria de las representaciones puras Kant no hubiera roto el círculo de problemas en el que se habían debatido el empirismo y el racionalismo. Estos análisis son suficientes para objetar la calificación de la *Disertación* como un escrito dogmático. Pese al postulado de la cognoscibilidad de las cosas como son en sí mismas este escrito contiene elementos suficientes como para considerar que abre paso al criticismo.

La solución adoptada por Kant en la *Disertación* permite salvaguardar la cientificidad de las ciencias empíricas —es decir, la posibilidad de que éstas den cuenta de la experiencia y de que en ellas se contenga ‘verdad’—¹⁹ a la vez que intenta reconducir a la metafísica a un camino seguro, libre de contradicciones. Las representaciones puras surgen (son adquiridas) en la medida en que el intelecto opera en el ámbito fenoménico (con ocasión de la experiencia). El problema de la articulación de estas representaciones —ya no como representaciones innatas, sino como funciones intelectuales— con la experiencia abrirá paso a la elaboración de una ‘lógica trascendental’ en un complejo proceso evolutivo que veremos cristalizado en la *Crítica de la razón pura*. No vamos a detenernos aquí a explicar la evolución de Kant en este campo. Como muestra de la complejidad del planteamiento y de la eclosión progresiva de la terminología característica del Kant maduro baste la traducción del siguiente fragmento de una ‘Reflexión’ o nota de Kant, escrita según las estimaciones de los editores poco después de la *Disertación* de 1770, en la que se perfila el significado del término ‘categoría’. *Refl. 4276*: “Logica vel generalis ... vel speciatim transscendentalis. Categorías son las operaciones generales de la razón, mediante las cuales pensamos un objeto en general (en relación con las representaciones, fenómenos)”.²⁰

Resumiendo los resultados obtenidos hasta ahora: el programa del aislamiento de la razón se verifica en la *Disertación* de 1770 en dos etapas perfectamente identificables. Por una parte la escisión entre facultad sensible e intelectual y por otra la distinción de un uso del intelecto vinculado a los fenómenos (el uso lógico) y otro totalmente independiente de los mismos (el uso real) que es además el que hará posible la metafísica. Se abre el dominio de la conciencia pura y se postula la posibilidad de contenidos cognoscitivos en la misma.

La *Crítica de la razón pura* aparece presidida por la misma concepción de la metafísica que la *Disertación* de 1770, como muestra, p. ej. el prólogo a la segunda edición de esta obra: “La metafísica, conocimiento especulativo de la razón completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos ... donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma ...” (*Crp*, B XV).

El programa del aislamiento de la razón no va a dar lugar, sin embargo, a un sistema de conocimientos independientes de la experiencia, sino a un saber acerca de la posibilidad misma de la experiencia en general. La diferencia con respecto al punto de vista de la *Disertación* reside en que Kant ha logrado definir el ámbito de los

¹⁹ *Op. cit.*, § 11-12, pp. 15-16.

²⁰ Fragmento de la Reflexión 4276, AA XVII 492₂₃₋₂₆. Véase el texto original: “Logica vel generalis vel ... speciatim transscendentalis. Categorien sind die allgemeinen handlungen der Vernunft, wodurch wir einen Gegenstand überhaupt (zu den Vorstellungen, Erscheinungen) denken”.

conocimientos puros. Lo ha hecho recurriendo a una distinción que en cierto modo viene a sustituir a la distinción de 1770 entre el uso lógico y el uso real del intelecto y que resulta muy ilustrativa para explicar algunos de los cambios que han tenido lugar en el pensamiento de Kant entre 1770 y 1781. Se trata de la distinción entre el ‘pensamiento empírico’ y el ‘pensamiento puro’ de objetos, que abre paso a la lógica trascendental: “Ahora bien, al haber tanto intuiciones puras como empíricas (según demuestra la estética trascendental) podríamos igualmente encontrar una distinción entre el pensamiento puro de los objetos y el pensamiento empírico de los mismos. En este caso habría una lógica en la que no se abstraería de todo contenido de conocimiento, ya que una lógica que únicamente contuviera las reglas del pensamiento puro de un objeto excluiría sólo los conocimientos de contenido empírico” (*Crp*, A 55-56/B 80).

Tal como muestra este fragmento la estrategia del ‘aislamiento’ se verifica al igual que en la *Disertación* mediante la distinción entre representaciones sensibles puras y empíricas, y mediante la idea de un doble uso del entendimiento vinculado por una parte a representaciones empíricas en lo que respecta al pensamiento empírico de los objetos y por otra a representaciones sensibles puras en un uso que Kant denomina en este contexto pensamiento puro de objetos. El objetivo de este procedimiento, es, al igual que en la *Disertación*, el acceso a un ámbito de conocimientos al margen del mundo fenoménico.

Kant desatiende la cuestión del pensamiento empírico de objetos para centrarse en lo que le interesa verdaderamente: el pensamiento puro de objetos, puesto que esta es la cuestión que importa en relación con la posibilidad de la metafísica. Lo primero tiene la función en este contexto de un simple contraejemplo aclaratorio. Conviene no obstante prestar un mínimo de atención a las modificaciones ocurridas en relación con el planteamiento de la *Disertación*. Mientras que en la obra de 1770 el pensamiento empírico en general y la génesis de la experiencia se consideraban como el producto de la actividad lógico-formal del entendimiento en la *Crítica de la razón pura* la experiencia será producto no de una mera actividad lógico-formal sino de la actividad lógico-trascendental de la síntesis. Este hecho tiene consecuencias muy importantes en relación con la concepción de la lógica formal. En la *Disertación* esta disciplina poseía competencia suficiente para dar cuenta del conocimiento empírico. La *Crítica de la razón pura* la faculta únicamente para evaluar la corrección formal, pero no la verdad del conocimiento. Para esto necesita recurrir a planteamientos lógico-trascendentales, puesto que será la lógica trascendental quien rendirá cuenta ahora de la posibilidad de la experiencia y de la verdad del conocimiento. He aquí una de las claves de la tan debatida cuestión acerca de la relación entre la lógica formal y trascendental en la *Crítica de la razón pura*.²¹

El pensamiento empírico de objetos equivale al problema de la síntesis empírica mientras que el pensamiento puro de objetos se corresponde con el problema de la síntesis a priori, o lo que es lo mismo, de la posibilidad de pensar objetos independientemente del darse de los mismos. Este será el problema genuino de la lógica trascendental: “Con la esperanza, pues, de que haya tal vez conceptos que se refieran

²¹ Este y otros aspectos de la relación entre lógica formal y lógica trascendental se tratan por extenso en la tesis doctoral de la autora de esta ponencia que se publicará próximamente bajo el título: *Die Logik und ihr Spiegelbild. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, ed. Peter Lang, Frankfurt - Berlín - Nueva York - París (en prensa).

a priori a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino simplemente en cuanto actos del entendimiento puro –actos que son, por tanto, conceptos, pero de origen no empírico ni estético–, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del conocimiento puro intelectual y racional. un conocimiento a través del cual pensamos los objetos plenamente *a priori*. Semejante ciencia, que determinaría el origen, la amplitud y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental ...*” (*Crp*, A 57/B 82).

El uso real entendido como la posibilidad del intelecto de obtener conocimientos completamente al margen de la experiencia queda inutilizado por las conclusiones de la Analítica y de la Dialéctica trascendentales: sólo es posible obtener conocimientos con referencia a representaciones sensibles, sean éstas puras o empíricas. El uso intelectual real da paso en la *Crítica de la razón pura* a la lógica del pensamiento puro de objetos o *lógica trascendental*. Esta ciencia –al igual que el uso intelectual real de 1770– está al servicio del desarrollo de la metafísica. La parte constructiva de la misma: la Analítica trascendental, da cuenta de la posibilidad de objetos en general y justifica a la vez el conocimiento de los mismos. Kant la llama ‘*lógica de la verdad*’ (*Crp*, A 62/B 87) y la equipara a la ontología (*Crp*, A 247/B 303). La Dialéctica trascendental recibe el nombre a su vez de ‘*lógica de la apariencia*’ (*Crp*, A 61/B 86) y cumple respecto a la metafísica teórica una función catártica que abre paso a la metafísica práctica, el verdadero terreno donde se cumplirá el proyecto kantiano de una metafísica de lo intelectual-real.

**ESBOZO DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE PRESENTE
EN LA *FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN*
DE MAURICE MERLEAU-PONTY ***

Karina P. Trilles Calvo

Departamento de Filosofía
Universitat de València

A Coral, de entre las flores la más hermosa.

1. INTRODUCCIÓN

EL lenguaje, esa “*pluralidad de signos de la misma naturaleza cuya función primaria es la comunicación entre organismos*”¹ según definición de J. Hierro S. Pescador, es un tema que preocupó mucho a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), fenomenólogo francés que todos parecen conocer pero que nadie lee ya. Este interés por dicha temática fue *in crescendo* a lo largo de la vida de este pensador galo paralelamente a su preocupación por establecer una filosofía de la intersubjetividad, por superar el solipsismo y el dualismo cartesianos que se habían filtrado en distintas esferas de la Cultura. Esa focalización de la atención hacia el lenguaje es debida a que éste es aquello capaz de hacerme presente al sujeto que está a mi lado, transmitiéndome sus impresiones sobre temas más o menos banales o dejándome entrever sus sentimientos, sus inquietudes... La palabra posibilita mi entendimiento del prójimo así como que él me comprenda. Dialogamos, casi continuamente, y en esta plática él y yo creamos y compartimos un terreno que nos es común,² una concordancia en los temas, en los pensamientos, al tiempo que recurrimos a una base sintáctico-semántica que nos sobrepasa y que ambos hacemos nuestra. Construimos al par que retomamos, un “ser a dos”,³ una comunidad en la que se dan cita distintos yoos que intentan ponerse en contacto y establecer un intercambio de “dimes” y “escuchas”, de un “decir” y de un “oír” que nos hacen, si cabe, más humanos.

* Esta ponencia ha sido posible gracias a una beca pre-doctoral de Formación de Personal Investigador de la Consellería de Educación y Ciencia de la Generalitat Valenciana dentro del Plan Valenciano de Ciencia y Tecnología.

¹ J. Hierro S. Pescador, *Principios de Filosofía del lenguaje*. Madrid. Alianza Editorial. 1986, pág. 36.

² *Vid.* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. París. Gallimard. 1945, pág. 407. Citaré PP y la página.

³ PP, 407.

El lenguaje cruza nuestra existencia desde el momento en que abrimos los ojos a este mundo hasta aquel en que los cerramos definitivamente, y no son pocos los filósofos que se han preocupado de este fenómeno tan característico del hombre y aunque sería sumamente interesante hacer un repaso a gran parte de ellos, la ponencia que a continuación les presento se va a centrar exclusivamente en la obra de 1945 escrita por Maurice Merleau-Ponty titulada la *Fenomenología de la percepción*, ciñéndome en la novedosa relación que establece entre el lenguaje y el pensamiento (segundo punto) así como en su concepto de “gesto lingüístico” (tercer apartado). Paso, sin más dilación, a desarrollarlos.

2. EL LENGUAJE Y EL PENSAMIENTO: HACIA UNA SUPERACIÓN DEL SOLIPSISMO

Estamos contagiados por el virus del cartesianismo y Merleau-Ponty, cual médico que anhela sanar a sus enfermos, decide combatir con todas las armas que a su disposición ponen la Psicología de la *Gestalt*, las ciencias socio-humanas en general y, sobre todo, la Fenomenología, esta enfermedad que nos ha hecho disociar la realidad en dos, la *res extensa* y la *res cogitans*, y nos hace sufrir “alucinaciones” como la de creer que el yo que piensa en primera persona es el único sujeto existente y el otro que ante él se halla bien puede ser un artilugio con apariencia humana. Lograr establecer una filosofía de la intersubjetividad o de la comunicación entre los hombres es objetivo fundamental del pensamiento merleau-pontyano, un fin central para un filósofo comprometido con su tiempo y su situación, una circunstancia que hacía más urgente, si cabe, curar la enfermedad del solipsismo y definir filosóficamente el estatuto del otro hombre. Es ésta, desde luego, una tarea difícil. Sentimos que convivimos, que compartimos parte de nuestra existencia y, ya desde niños, tendemos la mano hacia el otro, hacia el compañero que está delante de nosotros y esperamos una respuesta a nuestros ruegos, a nuestros llantos o sonrisas. Damos por supuesto en todo momento, cuando nos encontramos en estado de bonanza, que ese ser que conmigo va es humano al igual que lo soy yo. Dialogo con él aguardando sus contestaciones, sus peticiones, confiando en que desarrollará un comportamiento que entre dentro de los límites de la normalidad. Mas si me alejo de la actitud natural, si “enfermo”, comienzo a ser plenamente consciente de mi particularidad y de la extrañeza que acompaña al otro. ¿Cómo saber con seguridad lo que él está pensando?, ¿cómo se siente?... son preguntas todas ellas sin respuesta. Lo que parecía una convivencia firme se convierte en problemática al intentar aprehenderla en términos filosóficos: *ego-alter ego* se trans-forman en conciencias que adquieren el rango de únicas por privadas. El otro se torna una existencia posible, en un desconocido al igual que yo lo soy para él, en lo ajeno, el enemigo, el objeto, la mirada alienadora, el ladrón... Este desolador paisaje únicamente puede cambiar si se construye una teoría que sea capaz de combinar la *soledad* con la *comunicación* o, en palabras de Fernando Montero, “explicar la constitución del *alter ego*, respetando su sentido de conciencia autónoma, análoga a la propia, y al mismo tiempo, mantener la primacía del *ego* que me pertenece”.⁴ Ha de conseguirse ese débil equilibrio entre la primera y la tercera persona para que, por fin,

⁴ F. Montero Moliner, *La presencia humana. (Ensayo de fenomenología sociológica)*. Madrid. G. del Toro. Colección “Molino de Ideas”. 1971, pág. 54.

se haga efectivo, como asevera Laín Entralgo, “ese derecho a hablar en plural”.⁵ En este proceso de dirigirnos hacia el prójimo va a jugar un papel determinante la novedosa relación que Merleau-Ponty va a proponer entre lenguaje y pensamiento.

La conciencia cartesiana puede ser entendida como un receptáculo de ideas que pululan en ese “recinto” cerrado como si de golondrinas se tratasen, puede ser concebida como un teatro cuyo espectáculo sólo es visible directamente por un único espectador: el yo. Esta *res cogitans* esconde un pensamiento pre-lingüístico, un conjunto de ideas innatas, de representaciones puras dadas a un solo individuo. El lenguaje pertenece al “mundo externo” y cumple una función característica: hacer presentes esas ideas que circulan por la mente del ser humano. La palabra en Descartes, y en el movimiento intelectualista en general, es un mero revestimiento, un ropaje que hace visible, más bien audible, lo que antes no lo era. En definitiva, aquélla carece de significación, “no [a] posee, es el pensamiento el que tiene un sentido y el vocablo es sólo una envoltura vacía. No es más que un fenómeno articular”,⁶ como afirma Merleau-Ponty. Se construye así una comunicación un tanto forzada, artificial, y que deja paso a la duda pues no poseo método alguno (salvo quizás el de llegar al extremo del más fiero malentendido) de saber que otra persona ha realizado la misma “conexión” que yo entre una determinada representación y un término preciso. El ropaje, la envoltura, puede ser transparente mas también puede tornarse un disfraz. La plática con el otro se vuelve un tanto quimérica y sus pensamientos siguen reposando en el abismo del misterio al igual que los míos para él. ¿Quién o qué me garantiza que cuando pronuncio “mesa” el “tú” que está a mi lado no esté pensando en una silla o viceversa? El Intelectualismo únicamente nos proporciona un sujeto pensante,⁷ pero no una persona hablante con la que establecer una conversación satisfactoria, fructífera, en la que podamos intercambiar datos con un cierto margen de seguridad pues dicho movimiento filosófico convierte a *la palabra en un saco vacío de significación*.

El Empirismo no se salva de la misma crítica aunque, evidentemente, por motivos diferentes. El pensador perteneciente a dicha corriente filosófica defiende que el lenguaje representa de manera nominalista al pensamiento y no la realidad, reduciéndolo a una serie de “huellas” o “marcas” inscritas en nosotros por palabras ya pronunciadas u oídas. Todo vocablo carece por sí mismo de sentido pues es sacado a colación en una situación determinada gracias a las leyes de la asociación o a una puesta en acción de la maquinaria nerviosa. El hombre se convierte en un mero expendedor de sonidos los cuales hacen su aparición merced a normas de asociación, quedando así anulada la idea de un ser humano que desea decir algo y sabe con certeza cómo expresarlo sin necesidad de recurrir a los vestigios, a los restos dejados en el pasado en nuestra mente por términos ya dichos. En el Empirismo, como asevera Merleau-Ponty, “nadie habla”,⁸ no hay un sujeto que podamos denominar “yo”, “tú” o “él” que sea consciente de la elección de sus palabras, de su propia expresión, sino una especie de ser que profiere vocablos gracias a una estimulación previa que pone en marcha un complejo mecanismo de dispositivos preestablecidos. El análisis de la afasia, ya realizado en *La structure du comportement* (1942),⁹ pone de manifiesto que bajo el au-

⁵ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Madrid. Alianza Editorial. 1988, pág. 171.

⁶ PP, 206. Las traducciones son mías.

⁷ Vid. PP, 206.

⁸ PP, 206.

⁹ Vid. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. París. PUF. 1990, págs. 68 y ss.

tomatismo supuesto por los empiristas existe una intencionalidad lingüística, que detrás del vocablo, como dice Merleau-Ponty, “se descubr[e] una actitud, una función de la palabra, que lo condicionan”.¹⁰

“[C]on la sencilla observación de que *el vocablo tiene un sentido*, superamos tanto al intelectualismo como al empirismo”.¹¹ Con esta aseveración, capaz de dejar atónito al lector que ha seguido atentamente la argumentación de Merleau-Ponty, este pensador deja, aparentemente, zanjada la disputa con racionalistas y empiristas, mas lo cierto es que la anterior afirmación esconde bajo su sencillez toda una nueva concepción del enlace existente entre el lenguaje y el pensamiento pues si este filósofo francés le confiere a la palabra una significación está negando que aquélla sea la envoltura de un pensar o que responda a estimulaciones externas y deje un rastro mental que es recuperado en cada diálogo. ¿Cuál es esta nueva relación propuesta por el fenomenólogo galo objeto de esta ponencia?

Merleau-Ponty se sitúa en el nivel del sujeto hablante y de la delimitación del sentido lingüístico puesto que su interés radica en demostrar que el pensamiento no se constituye en la conciencia con anterioridad a su hacerse palabra pues si esto sucediera, entonces habría que aceptar la existencia de un *ego* interno depositario del sentido, tendría que admitir ora los postulados racionalistas ora los empiristas, pero de ello, precisamente, huye nuestro pensador. Desea evitar a toda costa diferenciar un aspecto material de la palabra de unas significaciones que reposarían en un receptáculo fantasmal, de ahí que promulgue *la unión indisoluble entre pensamiento* (antes poseedor del sentido) *y lenguaje* que se convierten en las dos caras de una única moneda. No hay un antes de la palabra que se denomine “pensamiento” pues si así fuera, como afirma Merleau-Ponty, “no se comprendería por qué el pensamiento tiende hacia la expresión como hacia su consumación, por qué el objeto más familiar nos parece indeterminado mientras no hemos encontrado su nombre (...) el objeto sólo es conocido para el niño en el momento en que es denominado”.¹² El vocablo no es el signo del pensar, no es señal de su existencia como el humo lo es del fuego,¹³ no mantienen entre sí una relación exterior, sino que “en realidad están envueltos el uno dentro del otro, el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido”.¹⁴ El vocablo en aquel que hable no traduce ninguna representación, ninguna idea interna, sino que más bien realiza el pensar, lo lleva a su culminación, permite su trascendencia. Pero no todo término es capaz de llevar a cabo tal función de ahí que Merleau-Ponty establezca una diferenciación, sumamente problemática a mi entender, entre “palabra hablante” (*parole parlante*) y “palabra hablada” (*parole parlée*),¹⁵ siendo aquella la que se formula por primera vez, la auténtica, aquella que permite la trascendencia del pensar, y la segunda la que constituye el poso de vocablos ya pronunciados en alguna ocasión. Esta acumulación de términos que acaba formando una especie de lenguaje interior (y que crea la ilusión del pensamiento interno que precede a su expresión) recibe el nombre de *cogito* (el vocablo ya es de por sí significativo) *tácito*, una herramienta filosófica de la que prescindirá en enero de 1959¹⁶ pues se per-

¹⁰ PP, 204.

¹¹ PP, 206.

¹² PP, 206-207.

¹³ Vid. PP, 211.

¹⁴ PP, 212.

¹⁵ Vid. PP, 229

¹⁶ Vid. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Paris. Gallimard. 1964, págs. 224-225.

cató de que reproducía, aunque a distinto nivel, el esquema que pretendía superar: la diferenciación de lo externo y de lo interno. En nuestro cotidiano dialogar tenemos que recurrir a palabras ya hechas, memorizadas desde nuestra infancia y recogidas en múltiples diccionarios, pero este hecho tan normal hace que no seamos conscientes de la dificultad inherente al decir con sentido pues esta tarea se convierte, si seguimos la distinción realizada por Merleau-Ponty mencionada anteriormente, en sumamente difícil y un tanto paradójica y ello porque, por un lado, estamos forzados a hacer uso de un lenguaje institucionalizado para que el otro nos entienda más, por otro lado, hay que crear palabras para impactar a nuestro oyente y posibilitar que el pensamiento llegue a su consumación, un pensar que ya no consiste en representaciones que pululan en un *cogito* cerrado al modo cartesiano, sino que responde a la concepción merleau-pontyana de la conciencia como ser-en-el-mundo. El hombre está situado en un universo en el que habita y sus pensamientos están expuestos en cada palabra originaria de modo que pueden ser captados por el otro en ese diálogo en el que construyen un “terreno común”.¹⁷ Ya no cabe la duda que aparecía en la formulación racionalista de saber si mi palabra despertaba en el *alter ego* la misma representación que en mí, pues en la postulación merleau-pontyana han desaparecido las ideas innatas y los mecanismos asociacionistas para dejar paso a la comunicación entre los seres humanos. Ahora no hay un *ego* y extraños autómatas, sino varios sujetos con idéntico estatuto ontológico que batallan por hacerse entender.

El solipsismo férreo de Descartes ha desaparecido pero sigue quedando un poso de silencio, de mutismo, de misterio, que posibilita, por ejemplo, la mentira. Resta un solipsismo vivido inherente al hombre, una soledad existencial que ha de ser entendida como la otra cara de la comunicación.¹⁸ El silencio existe, sin duda, pero no supera al decir gracias a que la palabra se ha convertido en el cuerpo del pensamiento, una corporeidad que se comporta en su mundo circundante, una conducta en la que quedan recogidos los gestos dentro de los cuales existe uno muy especial que va a ser objeto de nuestro próximo apartado: el gesto lingüístico.

3. EL GESTO LINGÜÍSTICO: LA PALABRA HECHA CUERPO

En su afán por superar el solipsismo y el dualismo cartesianos, Merleau-Ponty ha fundido la palabra con el pensamiento con el fin de eliminar lo “interno”, idea acorde con su nueva caracterización de la conciencia como ser-en-el-mundo. Pero para sobrepasar las trabas impuestas por Descartes era necesario modificar, también, los contenidos tradicionales del concepto de “cuerpo” (el “cuerpo objetivo”) y convertirlo, como buen fenomenólogo, en una corporeidad fenoménica. Esta transformación afecta, asimismo, al lenguaje, a la palabra que, ahora, se torna un gesto¹⁹ como puede serlo levantar el dedo pulgar de la mano para indicar que una cosa está bien hecha, acabada. Pero, ¿por qué es un gesto?

El gesto posee sentido por sí mismo, remite a un mundo que nos es común y no a extrañas representaciones internas, hace referencia a un universo que compartimos desde la infancia y que manipulamos al tiempo que lo creamos. Desde los atónitos

¹⁷ PP, 407.

¹⁸ Vid. PP, 412.

¹⁹ Vid. PP, 214.

ojos de un niño la gesticulación adquiere un sentido, que con el tiempo se transforma en inmanente, al contemplar cómo los adultos actúan, cómo levantan el pulgar en señal de complacencia, cómo cierran los puños con fuerza y golpean una superficie cualquiera porque están enfadados, y no requieren, para la “interpretación” de tales comportamientos, recurrir a ideas innatas o a complejos mecanismos nerviosos que responden a leyes de asociación. Lo que es está delante de su mirada. Como afirma Merleau-Ponty, “leo la ira en el gesto, el gesto no *me hace pensar en* la ira, es la ira misma”.²⁰ La significación del gesto involucra al otro ser humano porque de él aprendo, gracias a él comprendo una conducta²¹ que, al principio, puede resultarme extraña, pero no es éste, desde luego, un conocimiento al modo tradicional. Mi prójimo me está abriendo mundo, me pregunta con su gesticulación y yo, casi inmediatamente, respondo con un gesto que posee un sentido concedido, forjado en un pasado que me sobrepasa.

Estas características del gesto se trasladan en la filosofía merleau-pontyana a la palabra, si bien cabe señalar alguna diferencia. El gesto “conductual” (permítaseme denominarlo así) apunta a un mundo sensible, mientras que la gesticulación lingüística remite a un universo cultural iniciado con el “primer hombre”. Por ello Merleau-Ponty defiende que el sentido de la palabra, en tanto que gesto, es todo un mundo²² silencioso, un mutismo que se rompe cuando emitimos un vocablo. En ese instante rasgamos el tejido de quietud y dejamos al descubierto el universo perceptivo. Compartimos con cada palabra, con cada frase, un mundo aunque, ciertamente, hay un sentido emocional que es propio de una persona²³ (incluso de una nación, de ahí la dificultad de traducir un término de una lengua a otra), que es intransferible. Igual sucede con un gesto pues puede acaecer que éste tenga en un país un sentido positivo y en otro uno negativo. Como bien asevera Merleau-Ponty, “la mímica de la ira o la del amor no es la misma para un japonés o para un occidental”,²⁴ mas esta diferencia no es debida a la posesión de distintas representaciones mentales, sino a la existencia de un ineludible poso histórico divergente.

La palabra se ha hecho comportamiento, se ha transformado en una gesticulación con un sentido inmanente que no le es conferido por la referencia a unas ideas innatas que vagan en un *cogito* cerrado. El hombre es, para este fenomenólogo, un ser abierto al mundo circundante y actúa sobre él así como lo siente gracias a un comportamiento que desarrolla desde el instante de su nacimiento hasta el momento de su muerte. El lenguaje no es ajeno a esta apertura primordial y la hace suya tornándose, en cierto modo, cuerpo, convirtiéndose en un gesto capaz de ser entendido por otro hombre, por otro sujeto con el mismo estatuto ontológico que yo.

4. CONCLUSIÓN

Maurice Merleau-Ponty afronta el problema del lenguaje con el objetivo de establecer una filosofía de la intersubjetividad sólida y plausible ya que aquel fenómeno

²⁰ PP, 215.

²¹ Vid. PP, 215.

²² Vid. PP, 214.

²³ Vid. PP, 218.

²⁴ PP, 220.

me hace presente al otro ser humano. De ahí la importancia que adquiere la nueva conexión que realiza entre el lenguaje y el pensamiento la cual supera las concepciones racionalistas que concedían al pensar el sentido convirtiendo al lenguaje en un simple ropaje, y las explicaciones empiristas que reducían a la palabra en una marca carente de significación dependiendo ésta de unas determinadas leyes de asociación. Merleau-Ponty confiere sentido al vocablo y une indisolublemente lenguaje y pensamiento los cuales se convierten en las dos caras de una misma moneda, acaban necesitándose mutuamente, envolviéndose el uno en el otro. Al hablar me hago presente al "tú" que se encuentra frente a mí, posibilito una comunicación que era, poco más o menos, una quimera en otras filosofías, pero, al mismo tiempo, conservo mis pausas, mis silencios, que me hacen parecer un sujeto misterioso, interesante, que a través de su decir, de su comportamiento, abro una puerta para que el otro individuo se introduzca en mi mundo. Y es que el lenguaje, unido al pensamiento, es conducta, es gesto, y ello porque la palabra posee en sí misma el sentido, una significación que remite a todo un mundo cultural común forjado lentamente en el devenir histórico. Al hablar nos damos al *alter ego*, reinventamos, recreamos el universo que compartimos.

Éstas son algunas de las tesis de la filosofía del lenguaje presentes en la *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty, aspectos que he esbozado (intención que ya queda patente en el título de esta ponencia) teniendo conciencia de la enigmaticidad y de la dificultad que acompaña al fenómeno lingüístico, la misma oscuridad que caracteriza al hombre que lo ha hecho nacer. Con los dos puntos tratados he intentado adentrarme en la cuestión del cordón umbilical que nos une al otro y a mí, que nutre las crisis de convivencia y la propia coexistencia, la guerra y la paz.

UNIFICACIÓN EXPLICATIVA Y CIENCIAS ESPECIALES *

Jesús Ezquerro y Agustín Vicente

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Instituto de Lógica, Cognición, Lenguaje e Información
Universidad del País Vasco/EHU

1. INTRODUCCIÓN

EN los años setenta, Dudley Shapere (1974) introdujo el concepto de *Dominio* como una alternativa a la fisura arracional que conlleva la forma de dar cuenta del desarrollo de la ciencia propuesta por Kuhn. De acuerdo con Shapere, un *Dominio* se establece cuando los científicos se percatan, sobre la base de *buenas razones*, de la existencia de alguna relación, todavía no bien conocida, más bien sólo intuida, entre varios campos que han llegado a conformar un cúmulo de información en una determinada etapa de la historia de la ciencia –por ejemplo, electricidad, luz y magnetismo– y contemplan dicha relación *como un problema*, como algo que merece la pena investigar. Con un poco de suerte, el resultado de su empeño acostumbra a ser una teoría más profunda que explica la relación en cuestión, consiguiendo de este modo *unificar* campos que hasta entonces estaban separados. Philip Kitcher, en su *The Advancement of Science* (1993) nos ofrece un tratamiento de la racionalidad, bastante más sofisticado, vinculado fuertemente de nuevo a la noción de unificación.¹

Siguiendo a Kitcher, los cambios en las prácticas individuales son racionales si y sólo si promueven un progreso en nuestro conocimiento de las clases naturales y de

* *Agradecimientos:* Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de un Proyecto de Investigación PS95-0098 del Ministerio de Educación y Ciencia. Agustín Vicente es becario de formación de personal investigador del Dpto. de Educación del Gobierno Vasco. Una primera versión de este escrito fue presentada en el XII Congreso de la Societat de Filosofia del País Valencià. Agradecemos a J. Corbí, M. Sabatés, S. Silvers y E. Sosa por sus comentarios a las primeras versiones de este escrito, y a J. Blasco y E. Casaban por su amable invitación y por la enorme paciencia que han tenido con nosotros.

¹ En realidad, el precedente más inmediato para Kitcher es M. Friedman (1974), habitualmente reconocido como el primero en proponer un modelo elaborado de explicación como unificación. Kitcher (1981 y 1989) critica los detalles del modelo de Friedman, pero comparte con este autor la idea básica de unificación como criterio. Aunque en un sentido genérico las nociones de explicación y racionalidad han ido tradicionalmente vinculadas, D. Shapere utiliza la idea de unificación directamente con vistas a caracterizar la racionalidad del desarrollo de la ciencia, más que con el propósito de elaborar un modelo de explicación en sentido estricto. Kitcher (1993) hace lo mismo, aunque se base en un modelo de explicación previamente elaborado por él mismo. Desde este punto de vista, la referencia a Shapere resulta relevante como precedente de las propuestas de Kitcher.

las dependencias en la naturaleza, y lo hacen por las razones adecuadas. En otras palabras, los cambios en las prácticas científicas son racionales si, y sólo si, nos proporcionan un mejor conocimiento de las propiedades de los objetos en el mundo y del orden causal de sus interacciones. El progreso conceptual, es decir, el progreso en el conocimiento de las clases naturales, se obtiene a base de ir ajustando la referencia de nuestros términos a las “articulaciones de la naturaleza”. Correlativamente, el progreso explicativo se consigue en la medida en que nuestras prácticas explicativas describen partes de la estructura causal del mundo no conocidas previamente. Esto podría igualmente expresarse de otra forma, aunque posiblemente no todo el mundo estaría dispuesto a admitir que equivale a lo anterior: *el progreso (tanto conceptual como explicativo) se consigue a base de hallar conceptos proyectables y de unificar fenómenos aparentemente diferentes*. Kitcher piensa, y así lo manifiesta abiertamente, que el progreso científico es interpretable tanto desde una perspectiva realista, como desde una perspectiva anti-realista (kantiana): no importa demasiado cual de estas dos perspectivas escojamos, ya que, según este autor, la unificación y la proyectabilidad en las prácticas científicas no tienen más remedio que corresponder al mundo que tratan de describir. Siendo esto así, está claro que para Kitcher la unificación se convierte en una condición necesaria para la racionalidad.

Quizá esta caracterización parezca demasiado sucinta, pero se ajusta bastante al planteamiento de Kitcher. A lo largo de este escrito, y especialmente en la Sección 2, trataremos de hacer más justicia a este autor. De momento, vaya un adelanto de objetivos: señalar un problema para este tipo de enfoques de la racionalidad vinculada a la explicación como unificación. No se trata de negar el importante papel que desempeña la unificación en la práctica científica, sino de hacer ver que el vínculo que Kitcher establece entre unificación y racionalidad resulta excesivamente fuerte y entra en tensión con las afirmaciones de compromiso con una opción realista fuerte que proliferan una y otra vez² a lo largo de *The Advancement of Science*. La razón es que puede haber cambios en las prácticas científicas que no son unificatorios, y que, no obstante, resulta plausible considerarlos como racionales. Caracterizar la racionalidad en términos de unificación, en el contexto de una opción por el realismo fuerte, carga innecesariamente la propuesta de supuestos metafísicos que producen tensiones difíciles de solucionar dentro del enfoque global que propone el autor. Alternativamente, si se sitúa la propuesta en el contexto de un realismo débil (más cercano al enfoque kantiano, y más acorde con la concepción “internalista” de la explicación que venía manteniendo en escritos anteriores),³ una interpretación con la que Kitcher titubea a lo largo del libro, entonces, además de debernos una explicación acerca de por qué resulta indiferente la concepción realista –fuerte o débil– que se prefiera, también deberá afrontar otros problemas epistemológicos, como por ejemplo, explicar por qué en unos casos la unificación procede vía reducción y en otros no, o cómo resolver la tensión evidente que existe en mantener simultáneamente una concepción puramente *internalista* de la explicación científica y una concepción realista acerca de la causalidad.

² La lectura del libro deja claro que Kitcher tiende a suscribir globalmente la posición realista fuerte, hasta el punto de sostener tesis que cualquier realista moderado se resistiría a admitir, como la existencia de clases naturales y de relaciones de dependencia, como las causales, objetivas e independientes de la mente. Daniel Attalla Pochón ha defendido recientemente esta misma interpretación. Ver D. Attalla Pochón (1997).

³ Por ejemplo, en Kitcher 1981 y 1989.

A este respecto, no es en modo alguno ocioso recordar la importancia que tiene el caso de las “Ciencias especiales” para el problema que nos ocupa. Kitcher recurre al desarrollo de la Psicología y las Ciencias Sociales para apuntalar su proyecto naturalista en filosofía de la ciencia y su fiabilismo en epistemología, en un claro intento de instalarse en un espíritu quineano:

My discussion of epistemological issues...is explicitly psychologist...[I] take justification of an agent's belief to depend not just on the logical structure of the belief system, but on the causal processes that generate and sustain the belief. (Kitcher, 1995, p. 663)

El problema, por consiguiente, es fácil de ver. A primera vista, Kitcher utiliza substantivamente las Ciencias especiales para dar cuenta de la racionalidad, que a su vez presupone la unificación como veremos a continuación. Pero estas mismas ciencias especiales son precisamente las que plantean problemas a su proyecto unificadorio. Por otra parte, como tendremos ocasión de ver, la afirmación anterior añade nuevas dificultades a la hora de hacer compatible su concepción *internalista* de explicación y el realismo aparente de la cita.

En la sección siguiente de este escrito se presentará la concepción de Kitcher acerca de la racionalidad, tratando de dejar claro cómo esta concepción presupone la unificación como condición *necesaria*. Seguidamente se presentarán dos enfoques alternativos para las relaciones internivel, ambas de talante no unificadorio: el enfoque realizabilidad múltiple con sobreveniencia, y el enfoque realizabilidad múltiple sin sobreveniencia. Se puede argumentar que estos dos enfoques suponen una visión del mundo como esencialmente no unificado. A este respecto, el problema no sólo estriba en si se trata o no de perspectivas anti-reduccionistas, ya que el propio Kitcher se ha manifestado claramente en esta línea, sino también en si la explicación puede darse entre niveles, algo que Kitcher defiende. Es posible que el primero de los casos mencionados pueda ser elaborado de forma que congenie con las ideas de Kitcher, aunque se podrá comprobar que esta vía no está exenta de dificultades. Después de mostrar estas dificultades, veremos el reto que plantean las propiedades de alto nivel, que son dependientes de contexto, y no capturables mediante relaciones de sobreveniencia. La existencia de estas propiedades no permite vislumbrar movimientos unificadorios en las ciencias que las utilizan. Así pues, si aceptamos que la unificación es una condición necesaria para la racionalidad de los desarrollos de la ciencia, el precio a pagar será admitir que algunos desarrollos científicos importantes y ampliamente compartidos no son racionales, precio que debe considerarse inaceptable. A la vista de estos casos, la alternativa es que no debe adoptarse la unificación como condición necesaria de la racionalidad, aunque bien pudiera ser condición suficiente.

2. EXPLICACIÓN Y RACIONALIDAD EN KITCHER

Kitcher nos presenta una concepción instrumental de la racionalidad, es decir, la de la racionalidad medios-fines. Un cambio en una *práctica* individual es racional *si y sólo si* es producido por medio de un proceso fiable, un proceso que es, en condiciones de normalidad, promotor de progreso. De este modo, no todo cambio progresivo es racional: no lo será si no está basado en las razones apropiadas. La propiedad de

“ser racional” aparece como una propiedad psicológica, caracterizada externamente, y restringida por objetivos que, de acuerdo con Kitcher, tienen que ser netamente epistemológicos.⁴

Todo esto se ve mejor examinando la caracterización que Kitcher hace de las controversias científicas. Nuestro autor intenta situarse en un punto medio entre los racionalistas puros y los defensores del Programa Fuerte. En los comienzos del debate entre la vieja y la nueva teoría, nos dice Kitcher, no se produce ningún argumento decisivo; ninguno de los contendientes posee garantías claras de su posición. No obstante, a medida que el debate evoluciona, se va decantando: sólo una de las partes es capaz de producir “una línea argumental que hace que todos los miembros de la comunidad emprendan procesos promotores de progreso superiores” (Kitcher, 1993, p. 201). Cuando este proceso culmina, la controversia se cierra.

Ahora bien, dado este planteamiento, ¿cómo debe entenderse la idea de “proceso promotor de progreso”? Kitcher afirma, *contra* Laudan, que ha de haber un objetivo permanente esencial en la ciencia con respecto al que medir el progreso. En lugar de hablar de teorías, paradigmas, programas de investigación o tradiciones investigadoras, como se había venido haciendo hasta ahora, Kitcher introduce el concepto de “prácticas”, que pueden ser individuales y de consenso. Una práctica individual está compuesta por un lenguaje (científico), un conjunto de problemas significativos y de enunciados aceptados, y un patrón de explicación o esquema explicativo. Las prácticas de consenso, por su parte, aparecen como el común denominador, por decirlo así, de las prácticas individuales, lo que comparten los miembros de la práctica, aunque cada uno de ellos tenga trayectorias intelectuales y académicas particulares. El conjunto o grupo social así formado queda estructurado por los reconocimientos de crédito y autoridad.⁵ Por último, una práctica es progresiva con respecto a otra si es progresiva al menos con respecto a uno de sus componentes. De hecho, hay dos aspectos especialmente relevantes a la hora de decidir si un determinado cambio es progresivo o no: el lenguaje científico y los *esquemas* explicativos. El objetivo del lenguaje es denotar clases naturales –“diseccionar la naturaleza por sus junturas”; el de los esquemas es conformarse a la estructura causal del mundo. Dado esto, el progreso conceptual tiene lugar cuando los términos introducidos por la práctica nueva denotan adecuadamente clases naturales que el lenguaje de la práctica anterior se mostraba incapaz de capturar.⁶ Por su parte, el progreso explicativo consiste en “mejorar nuestro conocimiento de las dependencias de los fenómenos” (Kitcher, 1993, p. 105).

Kitcher presenta dos ejemplos de cambio explicativo progresivo: la emergencia del darwinismo y sus consecutivos refinamientos hasta llegar al neo-darwinismo actual, y la evolución de la química daltoniana desde su aparición hasta los modelos predominantes de nuestros días. Como resultado de este análisis, Kitcher concluye que el progreso explicativo procede a través de cuatro pasos: en primer lugar se da la introducción de esquemas correctos; seguidamente, la eliminación de los esquemas incor-

⁴ Esta caracterización es compatible con una de las tesis más interesantes defendida por Kitcher, a saber, la contribución a la racionalidad global de la empresa científica de los factores no estrictamente epistémicos.

⁵ Kitcher distingue entre estos dos conceptos: el crédito depende de la trayectoria general de un científico, mientras que la autoridad es un reconocimiento basado en temas puntuales sobre los que se le considera experto.

⁶ La adecuación de la referencia es explicada por Kitcher en términos de los *potenciales de referencia*, en el contexto de una semántica no fregeana.

rectos; en tercer lugar, se generalizan los esquemas, haciéndolos capaces de abarcar correctamente una clase más amplia de instancias; por último, se da la extensión explicativa, cuando el conjunto de dependencias es introducido dentro de un sistema más amplio (1993, p. 111).

Parece evidente, a partir de esta caracterización, que el objetivo permanente de la ciencia, de acuerdo con Kitcher, es la búsqueda de verdades significativas acerca de las clases naturales que constituyen el mundo y su estructura causal. La consecuencia de esta concepción, con vistas a la caracterización de los procesos de decisión en ciencia es que, en condiciones de normalidad, serán racionales aquellos que contribuyan a la obtención de dicho objetivo. El problema es que quizá esto resulta demasiado fácil de decir en general, y muy difícil una vez que se entra en detalles. ¿Cómo podemos saber si un proceso concreto es promotor de progreso con un criterio tan escueto? ¿Cómo se puede llegar a conocer si un proceso nos conduce al descubrimiento de la realidad?

Debe notarse que este punto de vista no es fácilmente reconciliable con la concepción de explicación que Kitcher había venido elaborando en escritos anteriores,⁷ una concepción de la que no se desdice en *The Advancement*, al menos de forma explícita. Más bien parece lo contrario, puesto que todo indica que hace un uso sustantivo de la misma.⁸ En estos escritos, Kitcher defendía una concepción *internalista* respecto a la explicación.⁹ Es decir, concebía la explicación en términos puramente epistemológicos, sin tener en cuenta las situaciones objetivas que pueden fundamentar la relación entre *explanans* y *explanandum*. Esta concepción contrasta claramente con la que mantiene el *realismo* explicativo, para el que una buena explicación debe capturar alguna relación objetiva entre lo descrito en el *explanans* y lo descrito en el *explanandum*. Sin embargo, la lectura que se ha estado haciendo aquí, a partir de sus propias manifestaciones, sitúa claramente a Kitcher en el realismo explicativo, dadas sus constantes alusiones a clases naturales, dependencias objetivas y estructura causal del mundo. En este contexto encaja su respuesta a las preguntas anteriores, cuando afirma que un proceso es promotor de progreso si, en última instancia, genera predicados proyectables y unificación explicativa. Veamos el por qué de esta interpretación.

Ante esta especie de embrollo podríamos pensar en tres interpretaciones alternativas de lo que Kitcher tiene en mente: una, que estamos ante un caso de *epistemologización* de la causalidad. Es decir, que para Kitcher, la causalidad es una noción derivativa de la de explicación.¹⁰ Esta interpretación, sin embargo, cuadra mejor con los escritos anteriores a *The Advancement*, que con éste y posteriores. La razón es que parece más propia de una concepción *instrumentalista* de la ciencia que de una *realista*. No es posible encontrar en *The Advancement* argumento alguno que remita a una

⁷ Ver los citados en nota 3.

⁸ Véase, por ejemplo, la sección "Explanatory progress", en el capítulo 4 de *The Advancement of Science*.

⁹ Habitualmente estos enfoques de la explicación son conocidos como "epistemológicos". Sin embargo, siguiendo a Kim (1994), es preferible denominarlos "internalistas". La razón es la siguiente: si bien es cierto que, frente a los enfoques realistas, incluyen únicamente elementos epistemológicos, no está en modo alguno claro que satisfagan demandas epistemológicas básicas, como la pregunta acerca de en qué medida una explicación contribuye a la comprensión o la incrementa. Desde este punto de vista, los enfoques *internalistas* pueden ser tan deficientes como los *realistas*, o quizá más.

¹⁰ J. A. Díez y C. U. Moulines (1997, p. 260) son partidarios de esta interpretación, y la avalan con abundantes citas.

interpretación no-realista de la ciencia, y sí muchos en contra del anti-realismo. Hay que asumir, pues, que Kitcher es realista. Es más, ya hemos dicho que, puestas en una balanza, las manifestaciones que Kitcher hace en esta última obra en favor del realismo fuerte pesan mucho más que las que realiza en favor del realismo débil. Siendo así, otra alternativa podría ser pensar que para Kitcher resulta indiferente una lectura realista fuerte que una débil (o kantiana). Una ojeada rápida a su caracterización del progreso explicativo podría avalar la idea de que este es precisamente su punto de vista. En el capítulo que dedica al problema del realismo nos dice expresamente:

strong realism is not the only way of buttressing my talk of adequate concepts and objective dependencies. An alternative (Kantian in spirit) is to link the notions of natural kind and objective dependency to *our organization* of nature. The project of this book can go forward without choosing between strong realism and this alternative. (p. 171)

Y continúa insistiendo en la misma idea en la respuesta que da a Miller (1995):

After arguing that one component of progress consists in identifying correct causal dependencies in nature, I remain officially agnostic between the invocation of mind-independent non-Humean causation in nature, and a Kantian alternative, in which the causal structure of the world is that projected by our explanatory schemata in the limit of our attempts to unify the phenomena. (Kitcher, 1995, pp. 660-1)

Ante estas manifestaciones se siente la fuerte tentación de pensar que para este viaje no hacían falta tantas alforjas, y que Kitcher no necesitaba haber gastado tanta pólvora en combatir el anti-realismo precisamente en la forma en que lo hace:

Realism provides a picture of the genesis of perceptual belief that attributes a causal role to something beyond our cognitive systems. That picture has the advantages that it offers an explanation of the apparent fact that some of our beliefs come to us unbidden, it allows for the contents of our perceptual beliefs to be partially determined by our prior cognitive state, and it enables us to understand our seemingly ability to achieve greater cognitive harmony in terms of increased match between our representations and an independent reality. To demonstrate that the “hypothetical fixed nature” is unnecessary, antirealists must provide a rival picture that has similar virtues. (Kitcher, 1993, p. 132)

Una tercera alternativa podría ser pensar que Kitcher es, a la vez, realista acerca de las clases naturales y la causalidad, e *internalista* acerca de la explicación. Esta interpretación viene avalada por el hecho de que, en sentido estricto, su modelo de explicación como unificación, o mejor dicho, el criterio de elección de un determinado esquema explicativo frente a otro, tiene únicamente que ver con razones *internas* al sistema de creencias, y no con hechos objetivos acerca del mundo externo.¹¹ Por otra parte, si hemos de dar crédito a sus continuos manifiestos realistas, hemos de pensar que no se trata de mera retórica y que, efectivamente, Kitcher es realista. Es más, parece pensar, como hemos visto en la cita que aparece en la primera sección y en la última de la presente, que los verdaderos responsables de la formación y modificación de nuestro sistema de creencias son precisamente los procesos causales reales que

¹¹ Hablando con más precisión, el criterio de elección de una derivación como explicativa es su pertenencia a la *sistematización* que mejor unifica nuestro sistema de creencias. Ver Kitcher, 1989.

tienen lugar en nuestra interacción con un mundo independiente de nuestras mentes. Sin embargo, J. Kim (1987) ha manifestado sus dudas respecto a la plausibilidad de esta combinación entre realismo causal e internalismo explicativo. Según este autor, aunque no se trate de una posición estrictamente inconsistente, resulta un tanto incongruente y difícil de justificar, en el sentido de que a pesar de reconocer la causación como una relación genuina en el mundo, le niega cualquier papel esencial en la explicación:

What, then, would be the point of the causal relation? The concept of causation, of course, has many roles to play, but it seems that its explanatory role is a central one, being closely tied to its other important roles. I think that the combination of explanatory irrealism and causal realism, though logically consistent, is not a plausible position. (J. Kim, 1987, p. 237)

Algunos defensores de la teoría coherentista de la verdad mantienen que, si conseguimos forjar un sistema de creencias plenamente coherente, entonces no nos podemos equivocar. Seguramente Kitcher piensa, de modo análogo, que si se sigue el principio de unificación, el resultado inevitable será dar con las causas genuinas (y lo mismo sucederá con la proyectabilidad y las clases naturales). En una palabra, la unificación garantiza la adecuación explicativa. Por consiguiente, el vínculo entre racionalidad y unificación resulta obvio: serán procesos racionales aquellos que permitan avanzar en la unificación (aunque no todos, sólo los guiados por las razones adecuadas). En cualquier caso, parece claro que el enfoque unificacionista de Kitcher no es intrínsecamente internalista, y que puede, y debe, ser motivado desde una lectura realista, sea ésta fuerte o débil. J. Kim (1994) ha defendido esta opción, proponiendo la noción de *dependencia* como correlato propio de la explicación. Por otra parte, ya hemos visto el importante papel que esta noción desempeña también en *The Advancement*. Por ello, intentaremos poner a prueba el enfoque de Kitcher desde esta perspectiva. A la postre, los argumentos que se van a presentar constituyen un problema también para quienes como Kim, defienden una interpretación estrictamente realista de la unificación, en la medida en que, como veremos, lo que se pone en cuestión es precisamente el cumplimiento de las relaciones de dependencia que sirven de correlatos objetivos de la explicación.

Es conveniente, no obstante, hacer una aclaración. Tanto el modelo unificacionista de explicación de Friedman, como el de Kitcher, se centran en la explicación de regularidades y leyes, no en la de acontecimientos particulares. En este contexto, la medida de la unificación viene dada por la reducción del número de leyes independientes, en Friedman, y por la reducción de patrones argumentativos, en el caso de Kitcher.¹² Este planteamiento establece una cierta distancia a la hora de analizarlo desde el punto de vista ontológico y epistemológico, ya que parece no dejar lugar para las explicaciones de los acontecimientos particulares, y es quizá lo que le da esa impronta internalista. A fin de cuentas, como señala Kim (1994), en la práctica científica real las explicaciones se construyen y contrastan localmente. Sin embargo, esto no tiene porqué suponer un obstáculo serio, puesto que la explicación de hechos particulares puede obtenerse al subsumir los hechos particulares en los *tipos* correlacionados por

¹² Diferentes autores han expresado sus dudas acerca de la viabilidad del modelo de Kitcher para la elección racional. Pueden verse Marcelo H. Sabatés (1994), J. A. Díez y C. U. Moulines (1997, pp. 256-261) y J. Roorda (1997).

las leyes. De este modo, la contribución del enfoque realista de la explicación como unificación, al otorgar un papel primordial a las relaciones de dependencia, es que éstas reducen el número de hechos, propiedades, estados y acontecimientos independientes. En este contexto es donde hay que situar el análisis que viene a continuación.

En resumen, el argumento de Kitcher procede a través de dos pasos: en primer lugar, caracteriza la racionalidad en términos de promoción de progreso; a continuación pasa a identificar progreso con unificación. ¿Resulta aceptable esta forma de ver las cosas? Aunque la idea no puede sino suscitar simpatía, su aplicación resulta problemática en algunos casos que se examinarán en las secciones siguientes. El primero es la conocida tesis de la *realizabilidad múltiple*, compartida por buena parte de las *prácticas* actuales en ciencia cognitiva. La afirmación fundamental de este enfoque es que las propiedades de alto nivel pueden ser realizadas de muchas formas diferentes, por lo que no pueden ser identificadas con las correspondientes propiedades de bajo nivel. En este caso, si la unificación se entiende como reducción, no puede obtenerse, aunque este resultado podría paliarse en alguna medida recurriendo a alguna otra noción de dependencia. El segundo caso, sin embargo, es más fuerte, ya que afirma que las propiedades y clases detectadas a ciertos niveles de descripción no sólo son autónomas, sino que no es posible encontrar alguna relación de sobrevenida con sus bases. De este modo, aunque admitiésemos, por mor del argumento, la posición antirreduccionista de Kitcher (por ejemplo, los de su 1984) continuaría habiendo problemas con su propuesta de unificación. Es decir, si lo que argumentamos aquí es correcto, entonces hay límites a la unificación. El resultado es que las Ciencias Especiales son demasiado autónomas como para permitir la unificación, de modo que su integración en el marco de niveles más o menos básicos se torna imposible. La explicación (y la unificación) en los dos casos que se muestran a continuación queda confinada dentro de las diferentes ciencias en el sentido de que las rutas explicativas están cerradas de un nivel a otro, y esto es algo que Kitcher debe evitar para no echar por tierra su proyecto unificadorio.

3. PROPIEDADES REALIZABLES DE FORMA MÚLTIPLE LOCALMENTE SOBREVINIENTES

El cuadro metafísico que se desarrollará en esta sección tiene su punto de partida en el conocido escrito de Jerry Fodor (1974) “Special Sciences”. Fodor argumentaba aquí que las propiedades pertenecientes a un nivel alto de descripción (i.e. el nivel de descripción de la psicología o de la economía) no pueden ser reducidas a propiedades descritas a niveles más básicos (i.e. de la neurofisiología o de la física). La razón ofrecida por Fodor es que las primeras propiedades pueden ser realizadas de forma múltiple por las segundas. La consecuencia de este análisis es que las llamadas “Ciencias Especiales”, en la medida en que utilizan en sus generalizaciones propiedades descritas a un nivel alto, no tratan (ni deben hacerlo) con sistemas de implementación de dichas propiedades. En realidad, estos mecanismos son indiferentes para estas ciencias.

Es notorio el paralelismo entre la línea argumental de Fodor y la que Kitcher utiliza a la hora de caracterizar las relaciones entre la genética clásica y la Biología molecular:

The point I have been making is related to an observation of Hilary Putnam's. Discussing a similar example, Putnam writes: “The same explanation will go in any

world (whatever the microstructure) in which *those higher level structural* features are present”: he goes on to claim that “explanation is superior not just subjectively but methodologically if it brings out relevant laws” (Putnam “Philosophy and out Mental Life”)...

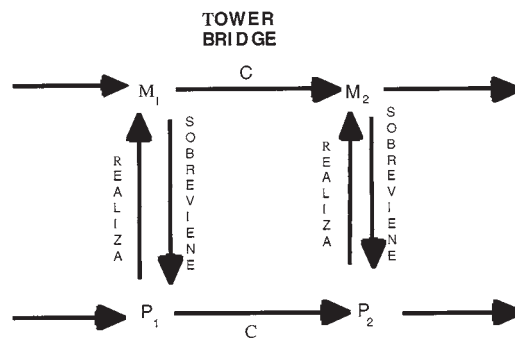
It is tempting to think that the independence of the “higher level structural features” in Putnam’s example and in my own can be easily established: one need only note that there are worlds in which the same feature is present without any molecular realization. (Kitcher, 1984, fn. n.º 20, p. 350)

Antes de continuar desarrollando este punto de vista, podemos ver cómo plantea un problema para el enfoque de Kitcher: si las ciencias que se mueven a estos niveles altos de descripción ignoran *de facto*, las propiedades de base que los realizan, es decir, los mecanismos de implementación, las perspectivas de su unificación con las ciencias básicas quedan bloqueadas. En concreto, el paso cuarto del proceso con el que Kitcher caracteriza el progreso explicativo (recordemos: “por último, se da la extensión explicativa, cuando el conjunto de dependencias es introducido dentro de un sistema más amplio”) no podría darse nunca.

El modelo de la realizabilidad múltiple más sobreveniencia, a pesar de que pasa la unificación a un segundo plano, no tiene por qué prohibirla. Una cosa es decir que la explicación en algunas áreas, por ejemplo, de la Biología (i.e. la genética clásica), no tiene por qué preocuparse de los mecanismos de implementación, como parece deducirse de la cita anterior, y otra completamente diferente afirmar que no existe ningún tránsito explicativo desde un nivel de descripción a otro, cosa que imposibilitaría la unificación. Kitcher (1984) parece reivindicar caminos de este tipo para las relaciones entre la genética clásica y la Biología molecular, con lo que propicia una unificación sin reducción. Pero, dejando de momento aparte las tensiones y dificultades de justificación que conlleva una posición de este tipo, no está en modo alguno claro que este procedimiento sea aplicable a la Psicología y otras ciencias especiales. Veamos a qué nos compromete este modelo.

La “concepción heredada” en materia de realizabilidad múltiple puede ser gráficamente descrita mediante el esquema “*Tower bridge*” propuesto por Cummins (1989) que se puede ver en la Figura 1 más adelante. Las líneas de abajo representan leyes causales descritas a nivel físico, con P_1 y P_2 representando dos propiedades físicas tal P_1 causa P_2 . En el nivel de arriba, o nivel macro-causal, tenemos la macropropiedad M_1 causando la macropropiedad M_2 , un proceso que instancia una ley causal tal que, por decirlo de alguna manera, “corre paralelo” al proceso $P_1 \longrightarrow P_2$. Las propiedades conectadas en este último proceso $\neg P_1$ y P_2 son, cabe suponer, combinaciones de clases microfísicas no-heterogéneas; realizan respectivamente M_1 y M_2 , y forman su base de sobreveniencia. Douglas Ehring (1996) ha denominado a esta relación “super-realización”: P_1 es un super-realizador de M_1 precisamente en el caso de que P_1 realiza M_1 , y M_1 sobreviene sobre P_1 .

Tenemos pues, que M_1 y M_2 están vinculados a P_1 y a P_2 por esta relación de super-realización en el sentido siguiente: siempre que P_1 ocurre, también tendrá lugar M_1 , pero no al revés; y cuando suceda P_2 , también tendrá lugar M_2 , aunque, de nuevo, la inversa no se da. Es más, de acuerdo con algunas interpretaciones del “*Tower bridge*”, que han tenido una influencia importante, por ejemplo, la que hace J. Kim (1993), la instanciación de M_1 depende asimétricamente de la instanciación de P_1 , y lo mismo sucede para las relaciones entre M_2 y P_2 . Es decir, las propiedades macro dependen de las propiedades micro, pero no viceversa.



Siendo esto así, la principal afirmación que hace la tesis de la realizabilidad múltiple es que las relaciones de super-realización no pueden ser en ningún caso relaciones de identidad. Los M_i no pueden ser idénticos a los P_i , ya que los M_i pueden ser realizados de diversas formas y, como nos dice Fodor (1974) *una disyunción heterogénea, y posiblemente infinita, de propiedades físicas no debería ser considerada como una propiedad física*. Si aceptamos esta afirmación de Fodor, entonces la reducción de las propiedades de alto nivel a propiedades de un nivel más básico es imposible.¹³ De este modo, la explicación en las ciencias especiales deberá moverse únicamente en el nivel alto de nuestro esquema anterior, de modo horizontal, por decirlo de algún modo, en tanto que la unificación requiere que la explicación pueda proceder *también* en dirección vertical. Fodor (1974) utiliza como ejemplo el caso de las transacciones económicas: de acuerdo con la caracterización que acabamos de hacer, una transacción económica es un proceso causal que tiene lugar a un nivel alto de descripción. Este proceso causal tiene su contrapartida en otro proceso causal que ocurre a un nivel de descripción más básico (físico). Es decir para toda conexión causal $E_1 \rightarrow E_2$, existe un proceso causal $P_1 \rightarrow P_2$, tal que P_1 super-realiza E_1 , y P_2 super-realiza E_2 . No obstante, como sucede que las propiedades y transacciones económicas pueden ser realizadas de forma múltiple, los sucesos económicos sólo pueden ser explicados *a su propio nivel*. Así pues, de acuerdo con esta forma de ver las cosas, los hechos económicos no pueden ser integrados *explicativamente* dentro del mundo físico, aunque la sobreveniencia nos permite integrarlos desde el punto de vista *metafísico*.

Ahora bien, Kim ha argumentado de diversos modos, en contra del carácter anti-reductivo de las relaciones de sobreveniencia, proponiendo considerarlas como instancias de leyes micro-macro. De ser así, el esquema *Tower bridge* no excluiría las explicaciones verticales, sino más bien las propiciaría. Merece la pena, pues, sopesar esta posibilidad, es decir, examinar si existe algún modo en que las relaciones de super-realización podrían funcionar como relaciones explicativas unificadoras.¹⁴ Para em-

¹³ Jaewon Kim (1993) pone en duda la afirmación de que una disyunción de propiedades de este tipo no pueda ser considerada como una clase natural.

¹⁴ Conviene advertir, no obstante, que en este análisis asumiremos la interpretación habitual de la realizabilidad múltiple, a saber, que las propiedades de alto nivel no pueden ser identificadas con sus bases. Kim se ha esforzado en convencernos de que las relaciones de super-realización son, de hecho, relaciones de reducción. Por ejemplo, ha tratado de mostrar que una disyunción de propiedades físicas heterogéneas debería ser considerada como una propiedad física de igual rango; después, ha propuesto hacer reducciones acotadas, es decir, específicas para cada especie, y por último ha ofrecido un argumento que intenta

pezar, habría que admitir lo siguiente: el esquema *Tower bridge* muestra que las propiedades de alto nivel y sus bases realizadoras *comparten* poderes causales. Y ello no es casual: las propiedades de alto nivel *heredan* sus poderes causales a partir de sus bases físicas. Es decir, los poderes causales de una instanciación de M_i son los poderes causales de la P_i que la realiza. Dado este contexto, se puede concluir que lo que se necesita para tener una explicación vertical es una explicación acerca del origen de los poderes causales que comparten los P_i y los M_i . Esto no parece plantear problemas, en principio, para los casos típicos de sobreveniencia mereológica. Por ejemplo, el caso de la sobreveniencia de la liquidez del agua a partir de su composición química: la macro-propiedad de la liquidez se explica mediante la combinación de diferentes hechos acerca de las moléculas del agua. Lo mismo sucede con las propiedades funcionales o disposiciones. Por ejemplo, “ser un carburador”. Esta propiedad, múltiplemente realizable donde las haya, quedaría situada en el nivel de las explicaciones horizontales según el esquema *Tower bridge*. No obstante, también es posible hallar una *explicación vertical* para sus propiedades, una explicación que nos proporcione detalles de los mecanismos que implementan o realizan el carburador, diciéndonos así en *qué consisten* estas propiedades.

Todo esto lleva a pensar que, a pesar de que las propiedades de alto nivel no puedan ser identificadas con sus bases, el hecho de que, si nos atenemos al esquema anterior, hereden los poderes causales de las bases que las realizan, hace posible algún tipo de unificación explicativa. Lo que se necesita para unificarlas es una explicación de sus poderes causales en términos de las propiedades microfísicas homogéneas que constituyen las bases sobrevinientes P_i y sus relaciones. Ahora bien, ¿quedaría satisfecho Kitcher con esta forma de ver las cosas? Seguramente no. La razón es que, presumiblemente, él quiere algo más. Por ejemplo, en su análisis acerca de la controversia reduccionismo/anti-reduccionismo, a propósito de las relaciones entre la Genética clásica y la Biología molecular, Kitcher distingue entre dos diferentes tesis reduccionistas, una fuerte y otra débil. Según la tesis fuerte, las explicaciones del resto de las teorías biológicas deberían poder ser reformulables en el lenguaje de la Biología molecular; la tesis débil, en cambio, se contenta con requerir que la Biología molecular proporcione una extensión explicativa del resto de las explicaciones biológicas. Descartada la tesis fuerte, Kitcher se inclina claramente a favor de la posición anti-reduccionista incluso cuando ésta se formula en su forma débil. La razón que ofrece es que las explicaciones pueden y deben circular tanto en dirección abajo-arriba, como en dirección arriba-abajo:

Even if reductionists retreat to the modest claim that, while there are autonomous levels of explanation, descriptions of cells and their constituents are always explained in terms of descriptions about genes, descriptions of tissue geometry are always explained in terms of descriptions of cells and so forth, anti-reductionists can resist the picture of a *unidirectional flow of explanation*. Understanding the phenotypical manifestation of a gene... requires *constant shifting back and forth across levels*... one sometimes uses descriptions at higher levels to explain what goes on at a more fun-

demonstrar que si no podemos considerar las disyunciones de propiedades físicas como *clases físicas*, entonces tampoco podríamos hacerlo con las propiedades de alto nivel. En la medida en que estos argumentos tienen consecuencias poco plausibles si se tienen en cuenta nuestras prácticas explicativas, no nos ocuparemos de criticarlos aquí, aunque utilizaremos algunas de sus premisas.

damental level. (Kitcher, 1984, p. 371. Las cursivas son nuestras)

Pero esto no tiene cabida en el marco presentado: las ciencias especiales no se preocupan de sus bases de sobrevenida. Por consiguiente, no pueden –ni lo pretenden– moverse hacia abajo en sus explicaciones. Para que fuera posible este movimiento, los mecanismos de implementación tendrían que ser comunes a todas las instanciaciones de las propiedades de alto nivel, y ello choca frontalmente con la instanciación múltiple, supuesto nuclear del mencionado marco. Por otra parte, si tenemos en cuenta la caracterización funcional de las propiedades biológicas de alto nivel que Kitcher parece adoptar (recuérdese la cita del principio de esta sección) al equiparar el estatuto de las propiedades biológicas al de las propiedades mentales que ofrece Putnam, ello debiera comprometerle más con un análisis al estilo *Tower bridge*, que con la tesis de que la explicación circula en ambas direcciones. Esta posición de Kitcher parece tener acomodo en una concepción puramente internalista de la explicación, donde la unificación se consigue solamente a nivel epistemológico, pero de nuevo, esta posición general genera tensiones con su realismo, particularmente, con su concepción realista de la causalidad, manifestada reiteradamente, como ya se ha dicho.

En conclusión, la aceptación del marco *Tower bridge* difícilmente resulta reconciliable con la concepción de Kitcher de la racionalidad como unificación. En otras palabras, esta concepción no permite considerar como racionales las explicaciones de las Ciencias especiales que tienen lugar a su propio nivel (alto) de descripción. A pesar de todo, alguien podría quedarse insatisfecho con esta línea argumental, bien porque mantiene dudas respecto a las consecuencias no-unificadoras del marco anterior (ya han sido mencionadas las de Kim al respecto), o bien porque piense que el marco no es aceptable. En la siguiente sección trataremos de despejar posibles dudas acerca de esta insatisfacción proponiendo otro marco para las relaciones inter-nivel.

4. PROPIEDADES REALIZABLES DE FORMA MÚLTIPLE DEPENDIENTES DE CONTEXTO: EL PUENTE SE ROMPE

En su libro *The Disorder of Things* (1993), John Dupré sostiene que las diversas ciencias, en la medida en que responden a intereses cognitivos diferentes, simplemente cruzan sus taxonomías unas con otras. Esto implica, en principio, que cualquier movimiento reductivo o explicación “vertical” en las ciencias que coordinan propiedades de alto nivel en función de propiedades pertenecientes a niveles más básicos, no resulta posible. En consecuencia, de acuerdo con Dupré, el puente *Tower bridge* se rompe, puesto que las relaciones de “super-realización” no pueden darse.

Sin necesidad de seguir a Dupré, es posible argumentar en favor de una concepción similar a partir de la constatación de que, en las Ciencias especiales, muchas de las propiedades de alto nivel son dependientes de contexto. A este respecto, conviene recordar que las relaciones de “super-realización” entre propiedades micro y propiedades macro son necesarias para el cumplimiento del marco *Tower bridge*. Esto supone que las propiedades de alto nivel tienen que ser sobrevinientes a partir de las propiedades intrínsecas de sus bases realizadoras. Sin embargo, es muy problemático admitir que las propiedades de alto nivel dependientes de contexto sobrevienen a par-

tir de propiedades intrínsecas. La razón es que sus bases de sobreveniencia son amplias, pero no homogéneas –por lo que no podrían constituir clases naturales– y, lo que es más importante, no causan lo que las correspondientes propiedades de alto nivel causan.¹⁵

Tomemos el ejemplo de las propiedades económicas que utiliza Fodor. Estas propiedades, a pesar de haber sido utilizadas como ejemplo de sobreveniencia, en realidad no sobrevienen a partir de sus bases físicas en el sentido habitualmente utilizado en los análisis de sobreveniencia. Consideremos, como hace Fodor (1994) la propiedad de “ser un billete de un dólar”. Esta propiedad no sobreviene a partir de ninguna de las propiedades físicas de la pieza de papel que lo instancia. De hecho, dos piezas de papel idénticas desde el punto de vista físico, pueden ser, respectivamente, un dólar y un dólar falso (es decir, un no-dólar). Las propiedades económicas de este tipo son *históricas*, es decir, su origen resulta determinante con respecto a la posesión o no de la propiedad en cuestión. Correlativamente, sus poderes causales varían según posean o no dicha propiedad. En lugar del *Tower bridge*, donde la relación $E_1 \rightarrow E_2$, va paralela a la relación $P_1 \rightarrow P_2$, lo que tenemos es una relación $E_1 \rightarrow E_2$ que no se refleja en la base realizadora, es decir, resulta autónoma. De otro modo, las propiedades realizadoras P_1 y P_2 no intervienen en generalización causal alguna que podría reflejarse en la ley de alto nivel.

Consideremos ahora un caso proveniente de la Ecología. Se trata de la propiedad, analizada por Wilson (1995), de “ser un organismo altamente especializado”. El modo de individuación de una propiedad como ésta es contextual, es decir, debe tomar substancialmente en cuenta al resto de los organismos de su entorno. En otras palabras: el hecho de que un organismo sea altamente especializado depende del grado de especialización de los demás organismos que, conjuntamente con él, forman su ecosistema. Si este análisis es correcto, entonces de “ser un organismo altamente especializado” es una propiedad que no sobreviene a partir de la base Física que la realiza. La razón es que dos organismos físicamente idénticos (un par de erizos, pongamos por caso) situados en entornos diferentes, pueden poseer asimismo diferentes grados de especialización: uno de ellos puede ser altamente especializado, mientras que el otro no. Por consiguiente, la propiedad de “ser un organismo altamente especializado” es una propiedad realizable de forma múltiple, aunque no es super-realizable. Ello tiene como consecuencia que la ciencia que haga uso de esta propiedad en sus explicaciones, en este caso, la Ecología, posee una taxonomía cruzada con respecto a la de la Física, o al resto de las áreas de la Biología que se mueven a niveles de descripción más básicos.

¿Qué es lo que sucede cuando no se dan las relaciones de super-realización? La concepción clásica nos dice que si no hay sobreveniencia local, entonces tampoco hay eficacia causal a nivel alto. Pero éste no parece ser el caso en nuestro ejemplo: a primera vista, la propiedad de “ser un organismo altamente especializado” *tiene* consecuencias físicas. La más aparente es que un organismo puede ser un firme candidato a morir si, por ejemplo, sucede una catástrofe ecológica. Es decir, la propiedad

¹⁵ Conviene tener en cuenta que la admisión de este caso no tiene por qué conllevar una concepción anti-materialista del mundo, ya que es compatible con la afirmación de que dos mundos exactamente iguales en lo que respecta a sus propiedades físicas, también serán idénticos respecto a sus descripciones de alto nivel.

relacional de “ser un organismo altamente especializado” puede figurar, y de hecho lo hace, en leyes o generalizaciones causales como: “*Ceteris paribus*, los organismos altamente especializados mueren en caso de catástrofe ecológica”. Siendo así las cosas, el problema que se plantea es el siguiente: ¿de dónde provienen los poderes causales para propiedades como estas? La respuesta es que, aparentemente, de ninguna parte. Si nos atenemos al análisis realizado en la sección segunda de este escrito, la eficacia causal de nuestra propiedad ecológica debería provenir, o ser heredada, a partir de su base realizadora, es decir, a partir de las propiedades intrínsecas de nuestro erizo (o del organismo que se trate). Pero aquí no sucede nada parecido. Ninguna de las propiedades no-relacionales del erizo explica su muerte *del modo que se supone debe hacerlo*. Podemos decir que el erizo murió de inanición, y que ello se debió a la desaparición del alimento, que el alimento desapareció porque ocurrió una catástrofe ecológica, que la catástrofe fue originada por un cambio climático repentino, etc... Pero, si procedemos de este modo, habremos perdido algo que es perfectamente razonable mantener, a saber, un tipo de generalizaciones que desempeña un papel importante en nuestro conocimiento del mundo: que los organismos altamente especializados mueren en situaciones de catástrofe ecológica. Y esto no es todo, puesto que también se nos escapará de las manos la causa que explica por qué murió nuestro erizo *concretamente*, en lugar de haberlo hecho otros organismos de su entorno.

Por consiguiente, cuando eliminamos las relaciones de super-realización, no se nos viene el puente abajo. Al contrario, el nivel alto de causación sigue en pie. Algunos autores, por ejemplo, J. Kim, nos dirían que esto es simplemente imposible: lo único que requiere la causación dependiente de contexto es la ampliación de la base. Así, el puente puede ser reconstruido cambiando los P, sus propiedades intrínsecas, y poniendo en su lugar una conjunción heterogénea de P_s y algunos P_s extrínsecos al individuo. Pudiera ser que la relación entre M_s y estas nuevas propiedades no fuese la de super-realización, pero seguramente se le parecería bastante. Sin embargo, existen al menos tres problemas con esta maniobra:

- (i) tira por la borda el supuesto de que las propiedades subvenientes tienen que ser *clases físicas*, o bien *conjunciones* de clases físicas homogéneas. Por consiguiente, este remedio tiene un coste aparentemente superior a la enfermedad que pretende curar: se aleja de cualquier tipo de práctica científica conocida;
- (ii) como corolario del punto anterior, las propiedades físicas pierden su prioridad explicativa;
- (iii) más importante todavía, estas bases subvenientes no causan lo que causan las propiedades sobrevenientes: un ecosistema completo descrito físicamente no explica causalmente la muerte de sus organismos más especializados.

En conclusión, puede afirmarse que la ampliación de la base de sobreveniencia no nos ayuda a mantener el *Tower bridge* bajo la interpretación ortodoxa.

Podemos encontrar ejemplos de este tipo a lo largo y ancho de las ciencias humanas y sociales. Pensemos, por ejemplo, en la propiedad de ser un tabú, o cualquier otra propiedad dependiente de las tradiciones. Especialmente, podemos encontrarlas en el programa de investigación más influyente de los últimos decenios en psicología: dos estructuras físicamente idénticas, por ejemplo, dos estructuras neuronales, pueden ser muy diferentes en cuanto a sus propiedades psicológicas, ya que pueden implementar funciones diferentes. Y con el mismo caso nos encontramos cuando adoptamos la perspectiva de las personas y sus propiedades, como muestran los experimentos mentales de T. Burge. La lección aparente en todos estos casos es que las *clases*

psicológicas no dependen de hechos físicos o neuronales.

En general, las propiedades funcionales, aunque encajan en el esquema *Tower bridge*, no sobrevienen localmente, tal y como el esquema requiere. McClamrock (1995) nos recuerda que la propiedad de ser una muerte por ahogamiento, en lugar de serlo por estrangulamiento, depende del contexto. De modo análogo, para los funcionalistas, el hecho de que un pensamiento sea acerca-de-*p*, en lugar de ser acerca-de-*q*, no depende del estado neuronal que constituye la base del estado mental correspondiente, sino del resto de las propiedades con las que dicho pensamiento está relacionado: nuevamente, dos estructuras físicamente idénticas pueden poseer diferentes propiedades funcionales.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos: ¿Son suficientes las taxonomías cruzadas y la falta de cumplimiento de la sobrevenida local para hacer fracasar los intentos unificatorios? Parece claro que son suficientes para descartar el reduccionismo y también el modelo *Tower bridge* de relaciones inter-nivel, pero quizá no constituyan un obstáculo imposible de salvar para el proyecto unificador de Kitcher.

Pero debemos observar que los ejemplos tratados aquí pertenecen a una clase diferente que las propiedades que son sólo parcialmente dependientes de contexto, como puede ser la propiedad de tener un determinado fenotipo. En estos casos, los mecanismos de implementación sí que importan, de modo que, con seguridad, la interacción entre mecanismos y entorno debe constituir uno de los puntos de máximo interés para la biología. Así pues, este tipo de propiedades parcialmente dependientes de contexto no presenta, a primera vista, obstáculos insalvables para Kitcher, aunque todo depende de que se pueda hallar un criterio de unificación adecuado que sea respetuoso con los niveles. En cualquier caso, conviene insistir, el caso presentado aquí trata con propiedades completa o esencialmente dependientes de contexto, es decir, propiedades cuya individuación depende de aspectos extrínsecos al individuo. Si es razonable admitir este tipo de propiedades, y parece bien difícil no hacerlo, ya que su uso está bien *atrincherado* en diferentes prácticas científicas, entonces el proyecto unificacionista tiene delante un obstáculo muy serio. Alternativamente, Kitcher podría condenar como no-rationales los desarrollos científicos que utilizan propiedades de este tipo, pero ello supondría un coste que difícilmente Kitcher mismo estaría dispuesto a pagar. Pensemos en una propiedad como “ser el individuo más débil de la manada”. Esta propiedad, aparentemente, tiene proyección causal. De hecho, parece muy importante para cualquier individuo de una manada no instanciarla, puesto que, de hacerlo, será un firme candidato a ser atrapado por sus depredadores naturales. Ello hace razonable pensar que propiedades como ésta merecen ser incluidas en las ciencias correspondientes. Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿deben estas ciencias tener en cuenta los mecanismos de implementación de dichas propiedades? Pues parece que no. Pero no por el hecho de que estas propiedades sean realizables de forma múltiple, sino porque son, como ya hemos dicho, propiedades esencial o completamente dependientes de contexto.

5. CONCLUSIONES

Se han presentado dos casos que pueden contar como contra-ejemplos a la concepción de Kitcher de la racionalidad como unificación. Con objeto de enmarcar la argumentación, hemos desarrollado el modelo *Tower bridge* de un mundo multi-nivel.

De acuerdo con este modelo, las ciencias especiales tratan con propiedades sobrevenientes a sus bases, aunque no son reducibles a éstas. Esto supone casi con seguridad que no es posible un marco explicativo unificado del mundo incluyendo las ciencias especiales y las básicas. Hemos visto posteriormente que este marco no hace completa justicia a las relaciones inter-nivel, por lo que hemos propuesto un enfoque alternativo, centrado en el hecho de que muchas de las propiedades de alto nivel son dependientes de contexto. El resultado es que la sobreveniencia local es incapaz de ofrecernos unas relaciones de dependencia apropiadas para la unificación. En cualquier caso, la crítica realizada al modelo *Tower bridge* no es, simultáneamente, una objeción a la concepción unificatoria de Kitcher, al menos *simpliciter*, puesto que este autor admite la existencia de propiedades dependientes de contexto. Sin embargo, las propiedades dependientes de contexto que Kitcher parece tener en mente no son las que aquí hemos denominado “completa” o “esencialmente” dependientes de contexto. Y es precisamente la presencia de estas propiedades lo que plantea serios obstáculos a esta visión unificada del mundo. Así pues, si como mantiene Kitcher, la unificación es condición necesaria para la racionalidad, la consecuencia sería tener que considerar los desarrollos habidos en estas ciencias especiales como irracionales. Irónicamente, este es el resultado que ha estado tratando de evitar buena parte de la filosofía post-kuhni-ana de la ciencia, incluido el propio Kitcher. Hay, no obstante, un atisbo de razón en este resultado. Precisamente por ello resulta siempre tan difícil de aceptar, tanto desde el punto de vista filosófico como del científico, cualquier propuesta desunificadora.

REFERENCIAS

- Attalla Pochón, D. (1997) “Dos escepticismos y desafío escéptico en *The Advancement of Science*”, *THEORIA*, vol. 12/2, pp. 317-35.
- Cummins, R. (1989) *Meaning and Mental Representation*. MIT Press.
- Díez Calzada, J. A. y Moulines, C. U. (1997) *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona, Ariel.
- Ehring, D. (1996) “Mental Causation: Determinables and Property Instances”, *Noûs* 30: 4, pp. 461-80.
- Dupré, J. (1993) *The Disorder of Things*. Harvard University Press.
- Fodor, J. A. (1974) “Special Sciences: or the disunity of Sciences as a Working Hypótheses”, *Synthese* 28: 77-115 (reimp. en J. Fodor, 1983: *Representations*).
- (1994) *The Elm and the Expert*. MIT Press.
- Friedman, M. (1974) “Explanation and Scientific Understanding”, *The Journal of Philosophy* 71, 5-19.
- Kim, J. (1987) “Explanatory Realism, Causal Realism, and Explanatory Exclusion”, *Midwest Studies in Philosophy*, 12, pp. 225-39 (repr. en David-Hillel Ruben (ed.) *Explanation*. Oxford, Oxford University Press, pp. 228-45).
- (1993) *Supervenience and Mind*. New York, Cambridge University Press.
- (1994) “Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence”, en E. Villanueva (ed.) *Philosophical Issues, 5: Truth and Rationality*, Ridgeview Publ. Co.
- Kitcher, P. (1981) “Explanatory Unification”, *Philosophy of Science* 48, 507-31.
- (1984) “1953, A Tale of Two Sciences and All that”, *Philosophical Review* 43: 335-73.
- (1989) “Explanatory Unification and the Causal Structure of the World”, in P. Kitcher and W. Salmon (eds.), *Scientific Explanation*. Minneapolis, University of Minnesota.
- (1993) *The Advancement of Science*. New York, Oxford University Press.
- (1995) “Author’s Response”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, n.º 3: 653-673.
- McClamrock, R. (1995) *Existential Cognition*. The University of Chicago Press.
- Miller, R. W. (1995) “The Advancement of Realism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, n.º 3: 637-45.
- Roorda, J. (1997) “Kitcher on Theory Choice”, *Erkenntnis* 46, pp. 215-39.
- Sabatés, M. H. (1994) “Problems on Kitcher’s Account of Explanation”, en Villanueva (ed.) *Philosophy*

PROGRAMACIÓN LÓGICA Y CAMBIO DE TEORÍA *

José Pedro Úbeda Rives
Juan Manuel Lorente Tallada
Enric Casaban Moya

Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad de Valencia

EN este trabajo analizamos el modelo *AGM* de cambio de Teoría desde la perspectiva del lenguaje PROLOG y presentamos algunas estrategias para realizar dichos cambios. El trabajo se divide en tres apartados. En el primero ofrecemos una panorámica de los modelos de cambio de teoría. En el segundo establecemos los presupuestos básicos para aplicar dichos modelos sobre bases de conocimientos y en el tercero describimos una estrategia para el análisis de dichos cambios. El instrumento formal sobre el que se materializan estas ideas es el lenguaje PROLOG.

I. MODELOS DE CAMBIO DE TEORÍA

El modelo ya clásico de cambio de teoría sobre el que se continúan haciendo modificaciones y generalizaciones es el *AGM* (Alchourrón-Gärdenfors-Makinson [85]). En este modelo, se considera que una teoría, T , es un conjunto de enunciados cerrado bajo un operador de consecuencia Cn ($T = Cn(T)$). En general, una teoría T se define a partir de un conjunto de enunciados b , denominado base de T , de forma que $T = Cn(b)$. Además, usualmente Cn cumple las propiedades de los operadores de consecuencia de Tarski:

$$\begin{aligned} X &\subseteq Cn(X) \\ Cn(X) &= Cn(Cn(X)) \\ X \subseteq Y &\rightarrow Cn(X) \subseteq Cn(Y) \end{aligned}$$

En *AGM* los cambios son representados por operaciones de cambio *mínimo* sobre un conjunto de enunciados. Estas operaciones son la *expansión*, la *contracción* y la *revisión*.

* La investigación presentada en este trabajo se ha realizado en parte con cargo al proyecto de la DG-ICVT PB96-0764.

a) *Expansión*: se incrementa la teoría T con un enunciado a consistente con T , obteniéndose la teoría T^* , de modo que

$$T^* = Cn(T \cup \{a\})$$

En este caso, si el operador de consecuencia Cn es de Tarski y b es una base de T , se cumple

$$T^* = Cn(b \cup \{a\})$$

Así, es indiferente realizar la expansión sobre la base o sobre la teoría.

b) *Contracción*: un enunciado x perteneciente a la teoría T es rechazado, obteniéndose una teoría que no implica a x . En el modelo *AGM* la forma básica de contracción, denominada contracción de *intersección parcial*, se basa en *funciones de elección* aplicadas sobre subconjuntos máximamente consistentes.

Sea $K \perp p$ el conjunto de subconjuntos máximos de K tales que no impliquen a p . Una *función de elección* γ para K es una función tal que para todo p se tiene:

$$\begin{array}{ll} \emptyset \neq \gamma(K \perp p) \subseteq K \perp p & \text{si } K \perp p \neq \emptyset \\ \gamma(K \perp p) = \{K\} & \text{si } K \perp p = \emptyset \end{array}$$

Entonces, una operación \div es una *contracción de intersección parcial* si existe una función de elección γ para K tal que para todo p se tiene

$$K \div p = \bigcap \gamma(K \perp p)$$

Dos casos extremos pueden destacarse: las *funciones de elección máxima*, que eligen un único elemento y la *identidad* que eligen todos. En el primer caso se elimina lo menos posible pero se puede demostrar que si K es una teoría y se hace esta revisión, se obtiene una teoría completa, sea K completa o no (en cierto sentido se elimina demasiado poco); en el segundo caso se elimina demasiado. (Véase D. Makinson [85]).

En Alchourrón-Gärdenfors-Makinson [85] se demuestra que toda contracción de intersección parcial cumple los siguientes postulados de Gärdenfors (el operador de consecuencia es el de Tarski, e incluye la implicación tautológica clásica (exigida para $6\div$), es compacto (exigida para $4\div$) y además satisface la introducción de la disyunción):

- (1 \div) $K \div p$ es una teoría si K lo es (cierre).
- (2 \div) $K \div p \subseteq K$ (inclusión).
- (3 \div) Si $p \notin Cn(K)$, entonces $K \div p = K$ (vacuidad).
- (4 \div) Si $p \notin Cn(\emptyset)$, entonces $p \notin Cn(K \div p)$ (éxito).
- (5 \div) Si $Cn(p) = Cn(q)$, entonces $K \div p = K \div q$ (preservación).
- (6 \div) $K \subseteq Cn((K \div p) \cup \{p\})$, si K es una teoría (recubrimiento).

También se demuestra que, si K es una teoría, entonces toda operación \div que cumpla los postulados de Gärdenfors es una contracción de intersección parcial sobre K (Teorema de representación).

Además, estudian clases especiales de contracción, al exigir que las funciones de elección tengan ciertas propiedades. Así, se define una función de elección sobre K como *relacional* si y sólo si existe una relación R sobre el conjunto potencia de K tal que para todo $x \notin Cn(\emptyset)$,

$$\gamma(K \perp x) = \{B \in K \perp x : B' R B \text{ para toda } B' \in K \perp x\}$$

y *transitivamente relacional* si R es transitiva. Para estas clases de contracción se establece además un teorema de representación, mejorado por Rott [93]. Para otros teoremas de representación que no exigen la condición de que K sea una teoría, véase Hansson [93].

Hay otras formas de contracción que se ha demostrado que son contracciones de intersección parcial; se basan en ‘ordenaciones’ sobre el conjunto de enunciados o entre subconjuntos de enunciados (Alchourron & Makinson [82]), dando lugar a las contracciones *seguras* (*safe*).

c) *Revisión o actualización*: Dada una teoría T y un enunciado x inconsistente con T , se obtiene una teoría $T + x$ que implica x , es consistente y elimina lo “menos” posible de T . Este tipo de cambio puede reducirse a los casos a) y b) anteriores en virtud de la identidad de Levi:

$$T + x = [Cn((T \div \neg x) \cup \{x\})]$$

Las generalizaciones del modelo *AGM* analizan estas operaciones cuando se aplican a conjuntos de enunciados, y no a un único enunciado como lo hace el modelo *AGM*. Además analizan las contracciones y revisiones iterativas. Por último, consideran lo que sucede cuando el operador de consecuencia no cumple las condiciones citadas anteriormente.

II. PROLOG: CONCEPTOS BÁSICOS

El estudio de cambios de teorías escritas en PROLOG nos ha planteado una serie de cuestiones acerca del PROLOG. La primera es definir el operador de consecuencia. Para ello, necesitamos establecer la gramática del PROLOG:

Def. de Literal^{PRO}:

- Una constante es un literal^{PRO}.
- Una constante, seguida de “(”, seguido de n ($n \geq 1$) literales^{PRO} o variables separadas por comas, seguido de “)” es un literal^{PRO}.

Def. de fórmula:

- Si L es un literal^{PRO}, L y (L) son fórmulas.
- Si A y B son fórmulas A , B es una fórmula, $A ; B$ es una fórmula y $\text{not}(A)$ es una fórmula.

[conjunción, disyunción y negación de fórmulas, son fórmulas]

Def. de fb^{PRO} (*cláusula*):

- Un literal^{PRO} es fb^{PRO}.
- Si A es un literal^{PRO} y B es una fórmula, $A :- B$ es una fb^{PRO}.

[léase “ A si B ”, o $B \rightarrow A$]

Def. de Programa-PROLOG:

- Si A es una fbf^{PRO} , A es un programa^{PRO}.
- Si A y B son programas^{PRO}, $A . B$ es un programa^{PRO}.

[La conjunción de programas, es un programa. Puede comprobarse que han sido definidos dos operadores de conjunción: “;” conjunta fórmulas mientras que “.” conjunta programas. Recaltar también que diferenciamos claramente entre fórmula y fbf^{PRO} .]

El concepto de consecuencia en PROLOG puede definirse de varias formas:

i) Una fórmula P es *consecuencia* de una base o programa, si el programa contesta *yes* ante la pregunta

$$?P.$$

Esta caracterización del concepto de *consecuencia* no es muy satisfactoria, ya que se nos presenta el resultado como surgiendo de una *caja negra* y, además, elimina la posibilidad de que una cláusula sea consecuencia de una base, ya que una cláusula no puede estar en el lugar de P . Sin embargo, parece evidente que la cláusula

$$a:-c$$

es una consecuencia de la base:

$$\begin{array}{l} a:-b. \\ b:-c. \end{array} \quad (\beta)$$

ii) Una definición *semántica* de consecuencia tiene que tener en cuenta la forma de las fórmulas y fbf^{PRO} . Uno de los problemas con este tratamiento se plantea en la definición de consecuencia para el caso de una cláusula. No podemos considerar como ocurre en las definiciones semánticas usuales en lógica clásica que ‘ $a:-b$ ’ sea equivalente a ‘ $\text{not}(b);a$ ’, ya que en ese caso debería considerarse que la cláusula

$$e:-f$$

es una consecuencia de la base (β) , lo que no parece correcto. Esto puede solucionarse estableciendo que la cláusula $P:-Q$ es consecuencia de una base, si *añadiendo* Q a la base, entonces P es una consecuencia de la nueva base. (Su caracterización en PROLOG exigiría usar el predicado *assert* aunque sea de forma indirecta).

iii) Para una definición que supere los problemas señalados establecemos tres conceptos de consecuencia estrechamente relacionados: *consecuencia* de una base, *consecuencia* de una base y unas premisas y *consecuencia simultánea* de una base y un conjunto de conjuntos de premisas.

/* CONSECUENCIA EN PROLOG */

/* CONSECUENCIA de una base */
consecuencia(X) :- cn(X,[]).

/* CONSECUENCIA de un conjunto de premisas L */
cn(true,L). /* true es consecuencia de cualquier cosa */

```

cn(P,L) :- pert(P,L).
cn(P,L) :- P=..[';',P1,P2], cn(P1,L), cn(P2,L).
cn(P,L) :- P=..[';',P1,P2], (cn(P1,L); cn(P2,L)).
cn(P,L) :- P=..[not,P1], not(cn(P1,L)).
cn(P,L) :- clause(P,Q), cn(Q,L).
cn(P,L) :- P1=..'(:-)',P,Q], pert(P1,L), cn(Q,L).
cn(P,L) :- P=..'(:-)',P1,P2], find_dcha(P2,A), incrementa(L,A,L1),cnmul(P1,L1).

/* CONSECUCENCIA simultánea de una lista de conjuntos de premisas*/
cnmul(P,[L|[]]) :- cn(P,L).
cnmul(P,[L|L1]) :- cn(P,L), cnmul(P,L1).

/* pertenencia a una lista */
pert(X,[X|L]).
pert(X,[L|L1]) :- pert(X,L1).

/* halla la forma normal disyuntiva asociada por la derecha */
find_dcha(A,B) :- find(A,C), enlistar(C,L), deslistar(L,B).

/* halla la forma normal disyuntiva de una expresión con not, y, o*/
find(A,B) :- int_not(A,C), disyuntiva(C,B).

/* transforma una expresión en otra con el not afectando a literales */
int_not(A,B) :- A=..'(',A1,A2], int_not(A1,B1), int_not(A2,B2),B =..'(',B1,B2].
int_not(A,B) :- A=..'(',A1,A2], int_not(A1,B1), int_not(A2,B2),B =..'(',B1,B2].
int_not(A,B) :- A=..[not,A1], A1 =.. [not,A2], int_not(A2,B).
int_not(A,B) :- A=..[not,D], D=..'(',A1,A2], B1 =..[not,A1],B2=..[not,A2],
    C=..'(',B1,B2], int_not(C,B).
int_not(A,B) :- A=..[not,D], D=..'(',A1,A2], B1 =..[not,A1], B2=..[not,A2],
    C=..'(',B1,B2], int_not(C,B).
int_not(A,A).

/* si A solo tiene la negación con literales, la pone en forma disyuntiva */
disyuntiva(A,B) :- A=..'(',A1,A2], disyuntiva(A1,B1), disyuntiva(A2,B2),
    B=..'(',B1,B2].
disyuntiva(A,B) :- A=..'(',A1,A2], A1=..'(',B1,B2], C1=..'(',B1,A2],
    C2=..'(',B2,A2], disyuntiva(C1,D1), disyuntiva(C2,D2), B=..'(',D1,D2].
disyuntiva(A,B) :- A=..'(',A1,A2], A2=..'(',B1,B2], C1=..'(',A1,B1],
    C2=..'(',A1,B2], disyuntiva(C1,D1), disyuntiva(C2,D2), B=..'(',D1,D2].
disyuntiva(A,B) :- A =..'(',A1,A2], disyuntiva(A1,A3), disyuntiva(A2,A4),
    C=..'(',A3,A4], not(A=C), disyuntiva(C,B).
disyuntiva(A,A).

/* transforma en lista los elementos de una disyunción */
enlistar(A,L) :- A=..'(',A1,A2], enlistar(A1,L1), enlistar(A2,L2), union(L1,L2,L).
enlistar(A,[A]).

/* union de dos listas */
union([],L,L).
union(L,[],L).
union([L|L1],L2,L3) :- pert(L,L2), union(L1,L2,L3).
union([L|L1],L2,[L|L3]) :- union(L1,L2,L3).

/* transforma una lista en una disyunción asociada por la derecha */
deslistar([L|[]],L).
deslistar([L|L1],A) :- deslistar(L1,A1), A =..'(',L,A1].

```

```

/* si A es disyuncion crea tantos conjuntos de premisas como miembros en A */
incrementa(L,A,[L1|L2]) :- A=..[';',A1,A2], aumenta(L,A1,L1),incrementa(L,A2,L2),
incrementa(L,A,[L1]) :- aumenta(L,A,L1).

/*aumenta una lista de premisas con los elementos de una conjunción A */
aumenta(L,A,L1) :- conlista(A,L2), union(L,L2,L1).

/*transforma en lista los elementos de una conjunción*/
conlista(A,L) :- A=..[';',A1,A2], conlista(A1,L1), conlista(A2,L2), union(L1,L2,L),
conlista(A,[A]).

```

Otra cuestión que se plantea es la definición de *consistencia*. En las bases de conocimientos en PROLOG no puede aparecer la contradicción y así todas las bases son consistentes. Las cláusulas en PROLOG son del tipo Horn (tienen, a lo sumo, un literal afirmado). Para introducir hechos “negativos” que permitan el tratamiento de la “contradicción” debe recurrirse a “estrategemas”, tal como el uso del operador *neg* de la máquina inferencial *CNV* (Covington, Nute & Vellino [88] o Sacks [90]), la que se trata en Lorente & Úbeda [93] o el uso del operador *no* (Lorente & Úbeda [97]). Así, en el primer caso, *neg p(X,Y)* corresponde a la negación de *p(X,Y)*; en el segundo, *p(si,X,Y)* tiene como negación la fórmula *p(no,X,Y)* y en el tercero *no(p(X,Y))* es la negación de *p(X,Y)*. Por todo ello establecemos un predicado *contradictorio* en PROLOG, a través de las siguientes reglas:

```

contradictorio(P,Q) :- Q =..[neg,P].
contradictorio(P,Q) :- P =..[neg,Q].
contradictorio(P,Q) :- P =..[P1|[si|L]], Q =.. [P1|[no|L]].
contradictorio(P,Q) :- P =..[P1|[no|L]], Q =.. [P1|[si|L]].
contradictorio(P,Q) :- Q =..[no,P].
contradictorio(P,Q) :- P =..[no,Q].

```

que permite usar todas las estrategias mencionadas y, entonces es posible postular que una base es consistente si no existe ningún literal *P* tal que *P* y su contradictorio sean consecuencias de la base.

En Lorente & Úbeda [93] se presenta un algoritmo que detecta si una base de conocimientos es contradictoria e indica los predicados contradictorios, así como los argumentos para los que se da la contradicción. Además se desarrolla un algoritmo para que, cuando *p* sea contradictorio respecto a los argumentos a_1, \dots, a_n , produzca como output dos listas: una que indica a partir de qué reglas y hechos y con qué unificaciones se deduce *p(si, a₁, ..., a_n)* y otra que establece lo mismo para *p(no, a₁, ..., a_n)*. Estos algoritmos son fácilmente trasladables al caso de las otras estrategias.

En el modelo de cambio de teoría es esencial encontrar subconjuntos máximos que no impliquen un enunciado. Es decir, calcular

$$K \perp p$$

siendo *K* un conjunto de enunciados y *p* un enunciado.

Desde el punto de vista del PROLOG, *K* es un conjunto de cláusulas y *p* es una fórmula o una cláusula y existen varias formas de especificar *K*:

a) $K = Cn(B)$, donde *B* es una base. En ese caso *K* es infinito y es imposible describir en general y efectivamente los subconjuntos máximos de *K* tales que *p* no sea consecuencia de ellos.

b) K es una base. Comprobar que cada uno de los subconjuntos de K no implican a p es una tarea costosa (exponencial en el cardinal de K). Un procedimiento más efectivo consiste en realizar todas las derivaciones de p a partir de K (en cada derivación se usa un conjunto de cláusulas de K). Si se elimina una sola cláusula de cada derivación, se obtienen subconjuntos máximos de K que no implican a p . Para realizar esto se define el predicado *camino*, que permite saber a partir de qué cláusulas se obtiene p :

```
camino(P,[[P]]) :- clause(P, true).
camino(P,[[ ]]) :- P=..[not,Q], not(Q).
camino(P,[[L|L1]]) :- P=..['',Q,R], camino(Q,L), camino(R,L1).
camino(P,[[P|Q]|L1]) :- clause(P,Q), camino(Q,L1).
```

En caso de que p sea una cláusula, habrá que modificar el predicado utilizando el concepto de consecuencia definido anteriormente.

c) K se obtiene a partir de una base B añadiendo a B sus consecuencias, bajo las siguientes condiciones: que éstas se formen con las mismas constantes (predicados y hechos) que aparecen en B , y que no sean cláusulas tautológicas tales como ' $p:-p$ ' y tampoco ninguna de sus *subcláusulas* (P es una subcláusula de Q si ambas tienen la misma cabeza y si el conjunto de antecedentes de P es un subconjunto de los antecedentes de Q). (Véase Büning [87] y Schätz [88]).

III. ESTRATEGIAS PARA LA REVISIÓN DE BASES CONTRADICTORIAS

Realizar una expansión en una base de conocimientos de PROLOG es muy sencillo: se inserta el enunciado en la base utilizando el predicado *insert*. La contracción y revisión, por otra parte, exigen calcular $K \perp p$, lo que hemos visto que es computacionalmente costoso. Por ello los cambios de teoría que realizamos en PROLOG se basan en 'ordenaciones' de cláusulas (dichas ordenaciones pueden basarse en su grado de certeza, de fiabilidad, de aceptabilidad, etc.), que permiten definir funciones de elección y, de este modo, también contracciones. El procedimiento consiste en elegir los subconjuntos máximos a los que se halla eliminado las cláusulas minimales relativas a dicha ordenación.

De este modo, si lo que interesa es saber si un enunciado pertenece a la contracción o revisión de una teoría, sólo se precisa ver si es deducible de la base después de eliminar las cláusulas minimales.

En el caso de bases de conocimientos contradictorias, que es el más interesante y con mayor repercusión práctica, hemos desarrollado la siguiente estrategia: establecer unas "meta-reglas" que modifican automáticamente dicha base.

El funcionamiento o estructura de las "meta-reglas" es el siguiente:

i) Se observa si existen contradicciones en la base (para lo que se usa el algoritmo establecido en Lorente & Úbeda [93]).

ii) Si no hay contradicciones, la meta-regla no hace nada más. En caso contrario, establece para cada par de enunciados contradictorios las cláusulas que permiten su derivación (se utiliza el predicado *camino*).

iii) De acuerdo con la 'ordenación' de las cláusulas, se seleccionan las cláusulas minimales de entre las relacionadas en el punto ii).

iv) Una vez detectadas las cláusulas minimales, se modifica automáticamente la base. Estas modificaciones son de tres tipos y es el usuario el que las elige:

1) Cambiar el operador :- del PROLOG en “ciertas” cláusulas por el operador := de Sacks (que corresponde a reglas que pueden tener excepciones). En este caso, las meta-reglas indican cuáles son dichas cláusulas (las minimales en la ‘ordenación’ de cláusulas).

2) Elegir uno de los términos contradictorios como deducible. Dicha elección se realiza después de haber establecido las derivaciones de cada uno de ellos y haber observado cual es la derivación en la que se usa la cláusula o las cláusulas minimales.

3) Cambiar la base de datos *eliminando* cláusulas, primitivas o derivadas, de forma que en la nueva base no pueda deducirse una contradicción (se eliminan las cláusulas minimales que se usan en la derivación de una contradicción).

Las ‘ordenaciones’ que se usan en las meta-reglas y, que pueden ser elegidas por el usuario son:

1) La relación de *dependencia*: a partir del retículo de dependencia de los predicados de una base (se usa un algoritmo que obtiene dicho retículo y que se describe en Úbeda & Lorente [93]) se realiza una ordenación de cláusulas, de modo que una cláusula es menor que otra si el predicado de la cabeza de la primera está en un nivel menor del retículo que el predicado de la segunda. Intuitivamente, una cláusula es menor en esta ordenación si es menos ‘general’; se da preferencia a las leyes sobre los hechos.

2) La relación de *dominación*. Se obtiene de forma análoga a la de dependencia, pero invirtiéndose el orden. Intuitivamente, una regla es menor en esta ordenación si es más ‘general’; se da preferencia a los hechos sobre las leyes.

3) Relación arbitraria. En este caso, el usuario introduce una relación entre las cláusulas por medio de una lista de pares.

CONCLUSIONES

En línea con otros autores, por ejemplo Nute [1988], usamos el lenguaje PROLOG para analizar conceptos y teorías. El análisis de conceptos se realiza estableciendo los predicados que los definen, de tal modo, que éstos permiten tanto la representación como la experimentación y dando además lugar con ello a la posibilidad de estudio de la complejidad conceptual. Esto ha ocurrido, en nuestro caso, con el concepto de consecuencia.

El análisis de teorías, en este caso el de cambio de teoría, se realiza al modelizarla sobre las bases de conocimientos tal como se representan en PROLOG (i.e., PROLOG se utiliza como un laboratorio en el que se experimentan las teorías). Dicho análisis puede permitir conocer tanto las dificultades de aplicación de una teoría como las posibles deficiencias de las representaciones usuales en PROLOG, dando lugar a nuevas pistas formales para la representación del conocimiento.

Finalmente, se ha presentado una forma de utilización de bases contradictorias, ya que este fenómeno ocurre muy frecuentemente al actualizar bases de conocimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alchourrón, C. E. & Makinson, D., 'Hierarchies Of Regulations And Their Logic', en R. Hilpenin (ed): *New Studies in Deontic Logic*, Reidel, 1982, pp. 125-148.
- Alchourrón, C. E., Gärdenfors, P. & Makinson, D., 'On the logic of theory change: Partial meet functions for contraction and revision', *Journal of Symbolic Logic* 50 (1985), pp. 510-530.
- Covington, M., Nute, D. & Vellino, A., *Prolog Programming Techniques*, Scott-Foresman, Glenview, Illinois, 1988.
- Hansson, S. O., 'Reversing the Levi Identity', *Journal of Philosophical Logic* 22 (1993), pp. 637-669.
- Lorente, J. M. & Úbeda, J. P., 'Detector of negation as failure in PROLOG', 3er Congreso Internacional de Ciencia Cognitiva, San Sebastian, 1993.
- , 'Tipos de negación en PROLOG', *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Barcelona, 1997, pp. 444-447.
- Makinson, D., 'How to give it up: A survey of some formal aspects of the Logic of Theoy Change', *Synthese* 62 (1985), pp. 347-363. 'Errata', *ibidem* 63 (1986), pp. 185-186.
- Nute, D., 'Defeasible reasoning: a philosophical analysis in PROLOG', en *Aspects of Artificial Intelligence*, ed. by J. H. Fetzer, Kluwe, 1988, pp. 251-288.
- Rott, H., 'Belief contraction in the context of the general theory of rational choice', *Journal of Symbolic Logic* 58 (1993), pp. 1426-1450.
- Sacks, G. E., 'Prolog Programming', en Homer, Nerode, Platek, Sack & Scedrov (eds): *Logic and Computer Science*, Springer, 1990, pp. 90-110.
- Úbeda, J. P. & Lorente, J. M., 'Circularidad en PROLOG', Primer Congreso de Lógica, Filosofía y Metodología de la Ciencia, Madrid, 1993.

L'ARGUMENTACIÓ EN MATEMÀTIQUES

*Jesús Alcolea Banegas**

Universitat de València

A *The Uses of Argument*, S. Toulmin¹ va introduir un model d'argumentació que representa el que anomenava el "traçat (*layout*) dels arguments". Aquest model s'ha convertit en un clàssic de la teoria de l'argumentació i ha estat utilitzat en l'anàlisi, l'avaluació i la construcció d'arguments. La principal tesi de Toulmin és que, en principi, es pot reclamar racionalitat per a qualsevol tipus d'argumentació i que els seus criteris de validesa depenen de la naturalesa dels problemes en qüestió. Toulmin rebutja la idea que hi haja normes universals per a l'avaluació de l'argumentació i que siga la lògica formal la que proporcione aquestes normes. L'abast i funció de la lògica és massa restringit per a tal propòsit. Hi ha una diferència essencial entre les normes que són rellevants per avaluar l'argumentació quotidiana o l'argumentació en diverses disciplines, per una banda, i els criteris de validesa formal emprats en la lògica formal, per l'altra. Toulmin està convençut que els criteris formals són irrellevants per a valorar l'argumentació tal com es presenta en la pràctica. La demostració lògica és una cosa i l'establiment de conclusions en la vida quotidiana n'és una altra de ben diferent.

En aquest treball comencem passant revista al model d'argumentació de Toulmin, centrant-nos en allò que s'anomena elements dels arguments; tractarem d'aplicar, després, el model a l'argumentació en matemàtiques i en traurem algunes conseqüències que connectaran amb algunes idees de la recent filosofia de la matemàtica.

1. EL CONCEPTE D'ARGUMENTACIÓ

Argumentar és una acció específica de la interacció social que es produeix en qualsevol tipus de debat. Si un o diversos participants en un debat enuncien alguna cosa, en realitat es declaren partidaris de la validesa d'aquest enunciat. Amb la seua proposta, mostren la seua disposició a actuar racionalment i a establir la seua afirma-

* Estic molt agraït a En Ferran Fabregat per corregir i millorar el meu valencià.

¹ S. E. Toulmin: *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958, reimpressió, 1974. Les referències a aquesta obra es fan citant-ne només la pàgina.

ció amb més detalls, si calgués. Anomenarem *argumentació* les tècniques o mètodes per establir un enunciat. En el procés, un enunciat qüestionat desemboca en un enunciat consensuat i acceptat pels participants en el debat. No és necessari que el desenvolupament d'una argumentació procedesca d'una manera harmoniosa. Podrien sorgir disputes en parts d'una argumentació que podrien dur a correccions i modificacions. Així, el conjunt d'enunciats de l'argumentació finalment consensuada es conforma pas a pas en vèncer la controvèrsia. El resultat d'aquest procés es pot reconstruir i s'anomena *argument*. En la reconstrucció, es posen en relleu els aspectes funcionals de l'argumentació que mostren que els enunciats, que en conjunt constitueixen una argumentació, tenen diferents papers en l'estructura interna d'un argument i en el seu establiment.

Ben sovint, l'argumentació s'entén com una activitat metacomunicativa que segueix una acció quotidiana quan es dubta de la seua pretesa validesa. Tanmateix, per als nostres propòsits, sembla més apropiat fer ús del concepte d'argumentació quan es descriuen determinats aspectes de l'acció quotidiana. Per al cas de les matemàtiques, en intentar resoldre un problema i dur a terme per a tal fi un mètode comprensible de raonament, tot aquest procés ja conté trets argumentatius. De vegades, la solució del problema ja és una argumentació i no cal que quede assegurada amb un procediment metacomunicatiu addicional i separat. Això és així, per exemple, quan es tracta d'un procediment de càlcul. En aquest cas, el procés d'obtenir una conclusió i el de produir un argument que el serveixi de suport solen coincidir. Però, en parlar del concepte d'argumentació en matemàtiques, es pot tendir a lligar-lo, en general, amb el de demostració. Sol creure's aleshores erròniament que l'anàlisi de l'argumentació només té a veure amb la demostració. Però, s'hauria d'observar que no és necessari que tant el concepte d'argument com el d'argumentació es troben exclusivament connectats amb la lògica formal tal com se'ns presenten en algunes demostracions matemàtiques. Hi ha més activitats humanes, fins i tot en matemàtiques, que són argumentatives. Però no en un sentit estrictament lògic. Així, la seguretat en matemàtiques no procedeix de la comprovació formal d'arguments formals, sinó, com diu W. Thurston, del fet que "els matemàtics pensem acuradament i críticament sobre idees matemàtiques" i que "demostrarem coses en un contexte social i les dirigim a una determinada audiència".² Com Toulmin assenyala, si les conclusions logicoformals fossen l'única forma legítima d'argumentació, aleshores el domini de la comunicació racional es veuria extremadament restringit i l'argumentació, com a forma possible de comunicació, seria prou irrellevant. Una deducció lògicament correcta, per exemple, no conté res en la seua conclusió que no siga ja part potencial de les premisses. Explica aspectes del significat de les premisses mitjançant la deducció. Per a Toulmin, tal argument és *analític*. Amb aquest contrasta l'anomenat argument *substancial*, el qual estén el significat de les premisses en la mesura que relaciona coherentment amb elles un cas específic mitjançant actualització, modificació o aplicació. Així, l'argumentació substancial és informativa en el sentit que el significat de les premisses augmenta o canvia amb l'aplicació d'un nou cas a elles, mentre que l'argumentació analítica és tautològica, és a dir, un aspecte latent de les premisses s'elabora de forma visible. Habitualment, els tipus d'argumentacions substancials no tenen la rigidesa

² W. P. Thurston: 'On Proof and Progress in Mathematics', *Bulletin of the American Mathematical Society*, 30 (1994), pp. 170 i 175.

lògica de les deduccions formals, la qual cosa no ha de considerar-se com un signe de debilitat, sinó més aviat com un signe que hi ha camps de problemes que no són accessibles a la lògica formal. Per a Toulmin, “els únics arguments que podem jutjar amb imparcialitat mitjançant patrons ‘deductius’ són els que s’ofereixen com, i hom considera que ho són, analítics, necessaris i formalment vàlids.” (p. 154). Com ell ressalta, una argumentació substancial no hauria d’estar subordinada o relacionada amb una analítica com si aquesta última fos el tipus ideal d’argumentació. La substancial té el seu propi paper. Amb ella es dona suport gradualment a un enunciat o decisió.

Aquest suport no està dirigit per una conclusió formal, lògicament necessària, ni per l’arbitrarietat, sinó que està motivat per l’assoliment d’una presentació convincent dels contextos, les relacions, les explicacions, la justificació, etc. Des d’aquesta perspectiva, hi ha una forma d’entendre la demostració matemàtica com una argumentació substancial. La idea descansa sobre l’obra més filosòfica del matemàtic R. Hersh, per a qui una demostració és una explicació, sobretot quan es tracta de transmetre comprensió, i per a qui el significat pràctic de demostrar és convèncer. Un matemàtic arriba a una demostració a través d’un argument que li resulta convincent i on intervenen altres elements que no solen incorporar-se a la demostració publicada. Per això, en la pràctica, la demostració és un argument que convenç l’expert competent. K. Gödel ho expressava d’aquesta manera: En el seu significat material, “‘demostració’ no significa una successió d’expressions que satisfà determinades condicions formals, sinó una successió de pensaments (o millor de formes de pensament) que crea convicció en una m e n t raonable”.³

La distinció traçada ens serveix, doncs, per clarificar el marc conceptual triat per a l’anàlisi de l’argumentació en matemàtiques i creiem que és l’argumentació substancial la més adequada per a la reconstrucció, sense que això implique que aquestes argumentacions siguin pobres o febles. En aquest punt, es donen almenys dues raons per recolzar aquesta decisió: (1) Generalment, el matemàtic no actua sobre un sistema formal. D’acord amb la filosofia de la matemàtica més recent, el coneixement matemàtic posseeix un estatus empíric i teòric, i els enunciats matemàtics inclouen el significat d’una actuació sobre objectes matemàtics experimentalment reals, i (2) Els matemàtics no sempre extrauen conclusions de tipus analític. L’argumentació heurística, la plausible i la probable hi compten també com a activitats matemàtiques, com l’obra de Polya, per exemple, posa en relleu.

2. ELEMENTS CONSTITUENTS DE L’ARGUMENTACIÓ

Pel que hem dit, una argumentació és una tècnica per establir un enunciat. Una tècnica del discurs, però, i no un tret del subjecte que raona. Es pot caracteritzar com l’intent de transformar quelcom qüestionat en quelcom acceptat amb mitjants comparatius, en principi, pels participants en un debat. Cal, doncs, atendre el tipus d’enunciats i la seua funcionalitat per aconseguir una argumentació. Per això, Toulmin proposa el que anomena “traçat d’un argument”, és a dir, un esquema que representa el model

³ Vegeu R. Hersh: ‘Prove – Once More and Again’, *Philosophia Mathematica*, 5 (1997), pp. 153-165, i K. Gödel: *Unpublished Philosophical Essays*, Birkhäuser, 1995, p. 197.

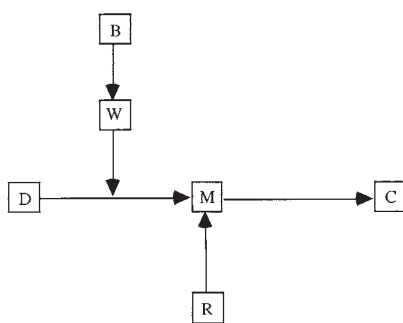
ideal d'una argumentació substancial. Del traçat se'n pot dir que (1) descriu una base comuna per als intents d'argumentació; (2) serveix per reconstruir la lògica informal d'una argumentació i el tipus d'explicació convenient per resoldre un debat, i (3) posa en relleu els diferents papers que els enunciats tenen en una interacció quan es disposen de manera que sorgesca un argument substancial. Globalment, una argumentació funciona de forma que l'afirmació qüestionada quede finalment assegurada en presentar-la com a conclusió a partir de fets indubtables. Això implica un pas inferencial dels fets a la conclusió, que els participants han d'acceptar com a indubtable.

La idea bàsica de la funcionalitat d'una argumentació consisteix precisament en el suport que es confereix a una afirmació qüestionada quan s'infereix d'un altre enunciat. La força argumentativa, que comença per emanar d'aquest últim, radica en l'amplitud amb què s'accepta la inferència. Si anomenem la *conclusió*, afirmació o tesi que tractem d'establir *C* i els enunciats que li donen suport *D* (per *dades*), aleshores podem representar aquesta part de l'argument com '*D*, per tant *C*'. Les dades són els fets o raons a què apel·lem com a fonament de l'afirmació *C*. Qualsevol argumentació necessita d'aquest punt de partida sobre el qual pot fundar-se la conclusió. Toulmin afirma que "s'han de produir dades d'algun tipus, si ha d'haver argument: Una simple conclusió, sense cap dada produïda en el seu suport, no és argument." (p. 106). Dependent del tipus de tesi en discussió, les dades poden comprendre observacions experimentals, dades estadístiques, testimonis personals, tesis prèviament establertes o altres dades fàctiques. La solidesa i la fiabilitat de la tesi depenen de les raons, però una tesi no pot ser més forta que les raons. És obvi que se'n pot dubtar, d'aquestes, i si no hi hagués acord sobre la seua validesa, seria necessària una altra argumentació per dotar-la d'evidència acceptable, la qual cosa duria a una aplicació recursiva de l'esquema general d'argumentació. Pot, fins i tot, passar que un estiga d'acord amb les dades, però no s'adone que presten suport a la conclusió. L'acceptació de les dades implica un compromís amb un determinat pas cap a la conclusió. Perquè el pas siga apropiat i fiable s'han de presentar enunciats que són d'una naturalesa funcionalment diferent a la de les dades i que actuen com a ponts sobre els quals conduir el pas inferencial particular, ja que funcionen com a llicències d'inferència. Toulmin els anomena "garanties" (*W*) (*warrants*) i afirma que en cert sentit posseeixen un caràcter explicatiu i que "la seua tasca consisteix simplement a registrar explícitament la legitimitat del pas involucrat i remetre's a una classe més ampla de passos la legitimitat dels quals s'està pressuposant" (p. 100). Per això, atorguen diferents graus de força a les conclusions. No obstant, cal precisar que per a Toulmin "sempre que es faça servir la garantia correcta, qualsevol argument es pot expressar amb la forma 'Dades; garantia; per tant, conclusió' i així esdevenir formalment vàlid." (p. 119). És clar que els passos de les dades a la conclusió es garanteixen de forma diferent en cada camp de raonament. Les dades depenen de la garantia que es trie. Per això, s'ha de tenir en compte quines dades se suposa que reforcen el terreny sobre el qual ha de construir-se l'argument. Com a contrast, "les garanties són generals, certifiquen la coherència de *tots* els arguments del tipus apropiat, i així s'han d'establir de forma diferent als fets que produïm com a dades." (p. 100). Aleshores, no és gens extrany que les garanties prenguen la forma de lleis de la naturalesa, fórmules, regles, principis, etc.

La coherència del pas de les dades a la conclusió pot ratificar-se mitjançant garanties. Però, encara hom pot preguntar per què ha d'acceptar-se una garantia com si tingués autoritat. Per a Toulmin, darrere de les nostres garanties normalment "hi haurà alguna altra seguretat, sense la qual aquestes garanties no posseirien ni autoritat

ni valor –a aquestes altres coses podem referir-nos com a *recolzament* (*B*) (*backing*) de les garanties” (p. 103). La idea de recolzament remet a les conviccions i a les estratègies que es poden expressar en forma d'enunciats categòrics i posa en connexió les dades, les garanties i la conclusió amb els supòsits bàsics que sol acceptar la comunitat. A més a més, les garanties requereixen diferents tipus de recolzament i cal esbrinar el context general d'informació, en el qual se situa el recolzament. Hom pot observar aleshores que es podran oferir recolzaments diferents a determinades garanties tot depenent de la seua rellevància des del punt de vista en qüestió. A més a més, pot succeir que la informació subministrada per la conclusió ja aparega en el recolzament, en aquest cas estarem segons Toulmin davant un argument analític: “Un argument de *D* a *C* es dirà analític si i només si el recolzament per a la garantia que l'autoritza inclou, explícitament o implícitament, la informació transmesa en la conclusió mateixa.” (p. 125). És obvi que no tots els arguments presten suport a les seues tesis o conclusions amb el mateix grau de certesa. Uns condueixen a conclusions probables, d'altres a presumptes, etc. Així, caldrà examinar acuradament els diferents tipus de frases *qualificadores modals* (*M*) característiques dels diferents tipus d'argument pràctic i caldrà prendre en compte que, encara que resulte difícil preveure les refutacions, tots els arguments, excepte els necessaris, estan oberts a la *refutació* (*R*).

Ja hem dit que aquest model d'argumentació està dissenyat per a concentrar-se sobre els aspectes de l'argumentació i el raonament que es poden trobar en tots els tipus de discussions racionals i es pot il·lustrar amb qualsevol camp de raonament pràctic. El sistema d'anàlisi recull els elements que acabem d'assenyalar i que ara resumim: (1) la tesi o conclusió *C* proposada i criticada en un context particular; (2) les dades o raons *D* que presten suport a la tesi; (3) les garanties *W* mitjançant les quals es connecten dades i tesi i donen raó de la legitimitat de la inferència aplicada de *D* a *C*; (4) el recolzament *B* disponible per establir la coherència i acceptabilitat de les garanties; i (5) els qualificadors modals *M* que indiquen la força o condicions de refutació *R* de la tesi proposada. El traçat general d'una argumentació es mostra en la següent figura, que cal llegir d'aquesta manera: “Donades les raons, *D*, podem apel·lar a la garantia, *W*, que té el seu suport en el recolzament, *B*, per justificar la tesi



C o la presumpció, *M*, que *C*, en absència d'alguna refutació o impediment específic, *R*”. L'esquema pot variar quant a la interacció concreta i permet reconstruir la racionalitat emergent, és a dir, la lògica informal, del debat en qüestió.

Hi ha una qüestió molt important en l'obra de Toulmin que ell mateix descriu com la “dependència del camp” dels arguments. Un camp es pot identificar com una institució social, un tribunal de justícia, una societat científica, etc. i cadascú posseeix els

seus propis canons específics. Les distincions de camps que fa Toulmin “són molt amples i un examen més estricte podria certament traure a llum distincions més detallades, que millorarien la nostra comprensió de les formes en què es relacionen els arguments en diferents camps.” (p. 42). Aquest examen més estricte és atacat per Toulmin i els seus col·laboradors en una altra de les seues obres,⁴ en la qual tracta camps especials de l’argumentació, entre els quals la ciència, sense abordar directament el camp de les matemàtiques. Atès que, com vaig assenyalar al principi, desitge dur el model de Toulmin a l’argumentació en aquest últim camp, tot seguit tractaré de posar el meu problema en la perspectiva adequada, per a la qual cosa faré ús d’algunes de les seues idees.

3. LA NATURALSA DE L’ACTIVITAT MATEMÀTICA

Amb independència del seu contingut, la matemàtica de qualsevol època exhibeix tres trets molt generals, que determinen en gran mesura l’àmbit de l’argumentació i la crítica racional:

(1) S’ha d’ocupar de determinades qüestions sobre els objectes i fenòmens matemàtics, de la naturalesa dels quals hom pot esperar una explicació. Quins tipus d’objectes hi ha?, quines en són les propietats, funcions i relacions característiques?, etc. són exemples de qüestions que els matemàtics tracten de respondre en elaborar les seues teories.

(2) Ha de proporcionar un conjunt d’idees que permeten explicar el curs dels fets matemàtics, juntament amb procediments admissibles per criticar i millorar aquestes explicacions. Els matemàtics desenvolupen procediments sistemàtics per representar el món matemàtic i la seua estructura, procediments que inclouen teories, conjectures, axiomes, mètodes d’inferència, tècniques de càlcul, programes d’ordinador, etc. Hom pot considerar que el sistema de representació acceptat en un determinat moment defineix el contingut de la seua tradició matemàtica, és a dir, el millor intent fins aquell moment de generar concepcions realistes sobre el món de la matemàtica.

(3) Hi ha d’haver grups de persones en la societat que tinguen la responsabilitat de preservar i transmetre aquesta tradició crítica. Quan una comunitat matemàtica exposa les seues idees a la discussió crítica, es manifesta la relació entre l’argumentació i els objectius de la matemàtica. La crítica millora de forma efectiva les idees establertes sobre els objectes matemàtics, alhora que permet el desenvolupament de noves idees carregades d’implicacions, que seran al seu torn avaluable per tal d’incorporar-ne les valuoses a la tradició matemàtica vigent. Toulmin i els seus col·laboradors indiquen que “aquelles idees que sobrevisquen a aquesta avaluació crítica seran ‘bones’ com a idees científiques. Si es produeixen raons suficients i arguments prou sòlids per demostrar els seus mèrits clarament, això significarà que la seua base científica també és “coherent”. On l’avaluació crítica mostre el compliment d’ambdós requisits, podem estar satisfets que l’argumentació pràctica ha demostrat la base “racional” d’aquestes noves idees.” (p. 232).

El propòsit general de la matemàtica assegura que els problemes, el raonament i l’argumentació apunten al consens o acord racional entre les parts implicades. Per ex-

⁴ S. E. Toulmin, R. Rieke & A. Janik: *An Introduction to Reasoning*, Macmillan, 1979.

emple, quan un matemàtic proposa una nova idea, una conjectura o un axioma, sempre hi ha diferències d'opinió entre els matemàtics implicats en el tema. En grup o individualment argüeixen sobre si s'hauria d'acceptar o rebutjar, o fins i tot si s'hauria de modificar d'alguna manera. Tot i que els conflictes són sempre transitoris i els matemàtics cerquen objectius i interessos comuns, l'acceptació de les idees de Cantor o l'acceptació explícita de l'axioma d'elecció són exemples de la forma en què es poden rebre determinades qüestions en el camp de la matemàtica.

És clar que els arguments i explicacions matemàtics són de molts tipus. De manera que pot semblar una tasca complicada indicar el caràcter general dels elements involucrats en l'argumentació. Si se suposa, a més, que l'objectiu general de l'activitat matemàtica consisteix en millorar la correspondència entre les idees i les teories dels matemàtics i l'experiència que aquests tenen del món matemàtic, aleshores sorgiran qüestions adequades per a la investigació i l'argumentació, ja que es podran identificar llacunes en les concepcions matemàtiques que podran omplir-se amb l'activitat apropiada. Com a mostra, només mencionarem dues grans qüestions que els matemàtics s'han plantejat en l'últim segle: la primera és sobre la possibilitat d'estendre una teoria matemàtica perquè explique fets matemàtics encara inexplicats i la segona és sobre la possibilitat de reestructurar un conjunt de teories matemàtiques a fi d'aconseguir una explicació total més ordenada i millor organitzada del món matemàtic. L'extensió de la teoria de conjunts amb l'addició de nous axiomes, per a la primera qüestió, i la introducció i sistematització de la teoria de conjunts mateixa o la creació de la teoria de categories, per a la segona, són exemples de les solucions que els matemàtics han brindat i que han proporcionat abundant material per a una determinada classe de tesis matemàtiques, en el sentit que discutim en el marc del model de Toulmin.

Ara bé, no hem de passar per alt una distinció important i que cobra especial relleu en el cas de les matemàtiques. Ens referim a la distinció entre aquells arguments, incloent-hi les demostracions pròpiament dites, que els matemàtics presenten en el si d'una determinada teoria, i aquells altres arguments mitjançant els quals els matemàtics desafien les idees vigents i tracten de presentar refinaments o alternatives en el seu lloc. Els exemples per a aquest cas abunden en el si de la matemàtica. Hi ha prou de recordar, a tall d'exemple, l'obra geomètrica de Gauss a Riemann per donar lloc a la geometria no euclidiana o la no menys provocadora activitat argumentativa de Brouwer per crear la matemàtica intuïcionista. Prendrem de Toulmin els noms per a referir-nos als primers arguments com a *regulars* i als segons com a *crítics*, i considerarem que ambdós són arguments substancials en el sentit que s'ha discutit més amunt, tot i que els matemàtics més motivats per la lògica considerarien que, en general, els arguments regulars són analítics. Els arguments matemàtics regulars donen per suposat que les idees del marc d'argumentació són coherents i rellevants i que es poden aplicar als fets en estudi. Per això, són arguments que es conformen a la teoria i a les regles en vigor, sense introduir cap tipus de desafiament. Els arguments matemàtics crítics sorgeixen precisament en desafiar aquelles idees vigents en el marc, les quals perden la seua fiabilitat, la seua rellevància o la seua total aplicabilitat i queden obertes a la discussió crítica, al rebuig o al reajustament. Però, també són crítics els arguments que el matemàtic ha d'oferir a favor de les coses no demostrades (axiomes, postulats, problemes, hipòtesis i conjectures), ja que o bé les dona la intuïció o bé el matemàtic ha de donar-ne raons a favor o en contra. Aquest argument no és necessàriament reductible a una demostració que actuaria com a justificant de la veri-

tat de l'afirmació demostrada. És obvi que hi haurà diferències sistemàtiques importants entre ambdós tipus d'arguments matemàtics. Hom pot precisar, no obstant, que pot haver-hi arguments regulars prou interessants i nous com per provocar la discussió crítica quan es presenten en societat. La demostració del teorema dels quatre colors o la més recent demostració de l'últim teorema de Fermat són exemples d'arguments regulars que han suscitat arguments crítics. En el primer cas, per exemple, perquè es va obrir el debat sobre la legitimitat o no, des del punt de vista matemàtic, de l'ús d'ordinadors per obtenir demostracions no assolibles d'una altra forma i, en general, com a eines per a l'exploració matemàtica i, el que és més interessant, perquè es va donar pàbul als matemàtics i filòsofs per debatre sobre el que ha de ser una demostració matemàtica. En aquest context, m'agradaria assenyalar simplement que, en qualsevol cas, la demostració hi té el paper de peça important de l'argumentació matemàtica crítica, perquè es converteix en una via per produir idees i relacions entre idees i com una via per comunicar-les i contrastar-les críticament.⁵ Cal precisar, a més, que l'argumentació crítica mateixa també provoca l'elaboració d'arguments matemàtics regulars. Per exemple, la introducció crítica de l'axioma d'elecció en la teoria de conjunts va motivar les demostracions d'independència i consistència de l'axioma respecte de la resta d'axiomes de la teoria. Tot i que sembla que els arguments crítics de la matemàtica són "menys" matemàtics i més discursius que els arguments regulars, l'adequació dels quals pretenen ajustar, queda clar que l'argumentació crítica i la regular es complementen mútuament i no es pot sostenir que els matemàtics es limiten exclusivament a elaborar arguments regulars. El fet de posar èmfasi sols en aquesta activitat dels matemàtics ha donat lloc a la creença que la matemàtica és una ciència a priori, com han sostingut els corrents fundacionals en filosofia de la matemàtica. Quan es considera la capacitat d'argumentar críticament dels matemàtics, ens trobem més a prop d'entendre les similituds de la matemàtica amb la ciència en general i així considerar-la com una ciència quasi-empírica. La història de la matemàtica, que precisament afavoreix aquesta concepció quasi-empírica, ens en subministra els testimonis més febaents.

4. ARGUMENTS MATEMÀTICS REGULARS I CRÍTICS

A continuació mostrarem l'adequació del model d'argumentació de Toulmin per a la matemàtica. En els arguments regulars, l'objectiu és establir una conclusió apel·lant a idees matemàtiques habitualment acceptades. Aquests arguments donen suport a conclusions més o menys simples recolzant-les amb altres raons o fets matemàtics. Examinarem la conjectura dels quatre colors⁶ demostrada amb l'ajuda d'un ordinador i que diu:

(C) Hi ha prou amb quatre colors per colorar qualsevol mapa planar.

Com a raons o dades necessàries podem disposar de resultats teòrics o d'informes fàc-

⁵ He desenvolupat aquestes idees amb més detall al meu treball 'Demostración como comunicación', recollit en les *Actas del II Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, Barcelona, 1997, pp. 73-77.

⁶ Vegeu K. Appel & W. Haken: 'La solución del problema del mapa de cuatro colores', *Investigación y Ciencia*, 15 (1977), pp. 78-90.

tics que donaran evidència a favor de la tesi. Així:

- (D.) Tot mapa planar pot colorar-se amb cinc colors.
- (D.) Hi ha mapes per als quals tres colors són insuficients.

Aquestes raons o dades matemàtiques són teoremes de la teoria de grafs que han estat justificats a partir dels axiomes, les definicions i els altres teoremes de dita teoria. Per consegüent, han estat les conclusions d'altres arguments matemàtics. Disposem, a més, d'un informe fàctic:

- (D.) Un ordinador analitza cada tipus de mapa planar i verifica que cadascú és 4-colorable.

Com es posarà un matemàtic a justificar el pas d'aquestes dades o altres raons (D) a la tesi o conclusió original (C)? Necessita la garantia per a aquest pas. Com es pot estar segur, per exemple, que l'ordinador ha fet el treball que s'esperava que fes? La garantia que ens autoritzaria a donar un suport racional a la nostra tesi seria:

- (W) L'ordinador ha estat adequadament programat i el seu hardware manca de defectes.

L'argumentació procedeix amb certa confiança perquè l'acumulació d'experiència anterior presta suport a la seguretat de la garantia presentada. És a dir, la garantia és fiable i es pot usar en la pràctica perquè descansa sobre el recolzament apropiat:

- (B) La tecnologia i la programació d'ordinadors són prou fiables.

Hom pot observar en aquest punt que la tasca de mostrar com les garanties particulars troben recolzament adequat en les teories, les observacions o els experiments de la ciència és una tasca més científica que no lògica. En el nostre cas, la representació del nostre argument no garanteix totalment la rellevància de B per a W , però posa en relleu que les nostres teories han d'incorporar determinats requisits per a deixar-nos amb la seguretat que les garanties estiguen ben fundades. Un d'aquests requisits, per exemple, és la verificació dels programes d'ordinador. Amb tot, l'argument presentat en suport de la conjectura dels quatre colors no és únic, en el sentit que es poden utilitzar, com ha estat el cas, altres ordinadors i programes per verificar la conjectura, però que òbviament donarien lloc a altres arguments. Això reforça el caràcter *presumible* de la conclusió del nostre argument. A més a més, atès que no es disposa d'una garantia estrictament matemàtica, sempre pot quedar la porta oberta a un contraexemple específic, és a dir, que es trobe un mapa particular que no pugui colorar-se amb quatre colors. Més que no en la conclusió que estableix, la importància d'aquest argument regular rau en el fet que posa en relleu, com ja hem assenyalat, el tema de la demostració assistida per ordinador de teoremes matemàtics des d'un punt de vista crític. Els matemàtics es troben en la incòmoda situació d'haver d'acceptar tant la fal·libilitat com la indispensabilitat de l'ordinador. Mentrestant, alguns encara cerquen les raons satisfactòries que farien vertadera la conjectura.

El matemàtic no solament ha d'usar aquestes maneres regulars d'argumentar, sinó que també ha de criticar-les i millorar-les. Per això, la necessitat dels arguments crítics. En certa manera representen la forma que els matemàtics tenen d'argumentar

sobre les seues pròpies formes regulars d'argumentar. És a dir, quan ens traslладem al nivell crític, cauen sota escrutini els procediments racionals d'explicació, justificació, etc. usats en els nostres arguments matemàtics regulars. Per consegüent, la matèria dels arguments crítics no solament és formada pels objectes i fets del món matemàtic, sinó també per les teories matemàtiques sobre aquests objectes i fets. Les qüestions immediates en litigi en aquests arguments no tenen res a veure tant amb l'univers matemàtic mateix com amb la suficiència o idoneïtat de les idees actuals dels matemàtics sobre aquest univers.

Com a exemple d'argument matemàtic crític, tractarem de reconstruir, aquesta vegada amb major detall, el que anomenarem argument de la indispensabilitat de l'axioma d'elecció. L'obra de Zermelo sobre l'axiomatització de la teoria de conjunts de Cantor demostrava que aquesta última podia emmarcar-se en termes més simples i sense les dificultats plantejades per les paradoxes. Per dotar de sentit els conceptes matemàtics fonamentals, la idea original de "conjunt" (que era massa ampla) va haver de ser reemplaçada per la idea zermeliana de "conjunt" en termes axiomàtics i amb totes les seues implicacions. Examinada la qüestió des del punt de vista que estem adoptant en aquest treball, el problema més important amb què Zermelo es troba el constitueix la introducció de l'axioma d'elecció d'una forma explícita en el marc de la teoria. Atès que el concepte de conjunt ben ordenat resultava essencial en la teoria de conjunts de punts de Cantor i, a aquest, li semblava que tot conjunt ben definit hauria de posar-se sota la forma d'un conjunt ben ordenat, molt prompte es va adonar de la necessitat de demostrar aquest fet. En 1904, Zermelo⁷ va aconseguir la demostració del que s'anomenaria teorema de la bona ordenació. El seu argument es basava en una suposició nova, és a dir, l'axioma d'elecció. No es pot dir que l'axioma siga senzill per als qui no són matemàtics, però a Zermelo li va semblar que no podia reduir-se a un principi més simple i que era autoevident. A més a més, en la seua defensa Zermelo apuntava que era necessari per a la matemàtica, per explicar i establir un bon nombre de fets elementals i fonamentals i que ja s'havia usat d'una forma implícita per a aquest propòsit. Tanmateix, la recepció de l'axioma per la societat matemàtica va ser d'allò més diversa. No entrarem nosaltres "en el gran debat que causa la nota de Zermelo [1904]", fent ús de les pròpies paraules de R. Baire, un dels crítics de l'axioma, en el moment de la seua publicació. Només indicarem que, en 1927, N. Luzin encara manifestava la seua creença que "tots els arguments que poden inventar-se en suport d'aquest axioma són de naturalesa psicològica ...", i mantenia la perspectiva psicològica que des de la seua introducció havien adoptat matemàtics com l'esmentat Baire, E. Borel i H. Lebesgue.

El problema forma part d'una classe de qüestions científiques generals, és a dir, un conjunt de fenòmens o problemes matemàtics que no es poden explicar, o l'explicació dels quals és molt difícil, sense l'axioma, i que podrien encaixar perfectament en aquest major teixit de la matemàtica com resultats dels canvis conceptuals ara proposats per Zermelo amb l'axiomatització. Per això, la *tesi* de Zermelo adoptarà la forma

(C) L'axioma d'elecció és indispensable. (1908a, pp. 187-188)

⁷ Les obres de Zermelo a què ens referim es troben en *From Frege to Gödel*, Harvard University Press, 1967, i ens remetem a la seua data de publicació i paginació en aquest llibre. La citació de Luzin de més avall procedeix de G. H. Moore: *Zermelo's Axiom of Choice*, Springer, 1982, p. 288.

Quin tipus de *raons* són necessàries per donar suport a la tesi? Si invitem els matemàtics a canviar la seua forma regular d'argumentar, és a dir, fent un ús explícit de l'axioma d'elecció, ens preguntaran per què han de fer-ho així, és a dir, quins avantatges reportarà l'adopció dels canvis proposats, etc. Els tipus de raons més directament rellevants per a aquest tipus de tesi matemàtica crítica comprenen demostracions que la teoria axiomatitzada presentada per Zermelo pot ser usada per tractar fenòmens i problemes que no es poden explicar sense el concurs de la tesi. La millor evidència que Zermelo podia oferir per a mostrar les virtuts dels seus nous conceptes i de la seua nova presentació axiomàtica de la teoria de conjunts, per exemple, era mostrar com l'ús d'aquests conceptes dona compte d'una forma més simple de fenòmens que l'explicació de Cantor deixava en suspens o envoltats de misteri, com és el cas de la teoria de cardinals transfinitos, la teoria de funcions reals i dels conjunts projectius o fins i tot la teoria de conjunts finits de Dedekind. I per això mateix la nostra codificació de raons:

(D) Són nombrosos els problemes i fenòmens que es poden tractar amb l'axioma d'elecció. (1904, p. 141; 1908a, pp. 188-189)

Per això, aquests arguments matemàtics crítics tenen un caràcter *pragmàtic*. La matemàtica té un treball que fer, una missió que complir, i els canvis proposats en els procediments matemàtics han de justificar-se mitjançant demostracions de com contribueixen a aquesta missió. D'acord amb això, els arguments matemàtics crítics porten *garanties*. En el nostre cas la garantia podria dir el que segueix:

(W) Encara que posseezca principis no demostrats, una teoria axiomàtica de conjunts que pot dotar de sentit els fenòmens matemàtics mereix ser acceptada en vista dels fets. (1908a, p. 187)

En cadascú dels nostres possibles exemples, les millors raons per a modificar les nostres idees sobre el tema concret consisteixen en demostrar el fruit real dels canvis proposats, és a dir, demostrar com més es pot explicar, o explicar d'una forma més elegant i comprensible, en termes d'aquestes idees modificades. En aquest sentit, la introducció de l'axioma fa que la teoria siga millor i més efectiva.

Si procedim ara a buscar un *recolzament* per a la garantia presentada, no està gens clar que la seua fiabilitat o coherència necessite un recolzament. Presentar les raons que aquests arguments crítics exigeixen ja basta per mostrar que els canvis teòrics suggerits donarien lloc a una contribució realment matemàtica. Això no significa que una garantia tal com la que ha estat presentada manque d'un recolzament que pugui exigir-se correctament. De fet, en l'obra de Zermelo podem trobar més d'un recolzament. Per exemple, se'ns diu que la teoria de conjunts "constitueix un component indispensable de la ciència de la matemàtica" (1908b, p. 200) i que "els principis han de ser jutjats des del punt de vista de la ciència" (1908a, p. 189). Potser el recolzament més adequat, el que està més en consonància amb l'esperit del treball de Zermelo, i el que adoptarem ací, siga el següent:

(B) Les nostres teories matemàtiques han d'explicar la major parcel·la de l'univers matemàtic.

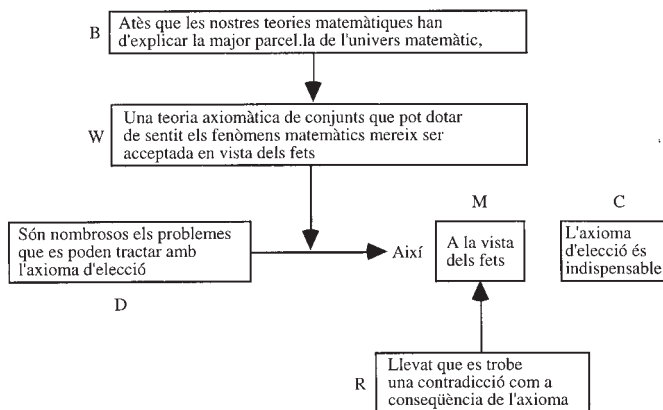
Si la missió bàsica de la matemàtica ens convenç d'alguna manera, aleshores les garanties de què depenen els arguments de Zermelo també duran convicció. Més enllà d'això, no hi ha molt més a dir sobre el recolzament d'aquest argument matemàtic crític. D'altra banda, la força dels qualificadors *modals* debilitarà la conclusió tot indicant la possibilitat d'excepcions o refutacions. Per al nostre argument, el qualificador modal més adequat es, sense cap mena de dubte,

(M) A la vista dels fets.

Però, a pesar dels èxits de la teoria axiomàtica de Zermelo, amb les modificacions i addicions que altres matemàtics en van fer més tard, ningú no ha aconseguit demostrar la seua consistència, encara que tampoc l'existència d'una contradicció. Per això, en presentar una anàlisi completa del nostre exemple, hem de preveure possibles i concebibles refutacions. En la seua obra, Zermelo n'és conscient, de manera que cal indicar:

(R) Llevat que es trobe una contradicció com a conseqüència de l'axioma. (1908a, p. 189)

Així, complint amb els requisits de la pràctica matemàtica, es completa el patró d'argumentació que dona convicció a la tesi de Zermelo. L'esquema corresponent, que ara representem, s'ha de llegir en aquests termes: Atès que són nombrosos els problemes i fenòmens que es poden tractar amb l'axioma d'elecció, i perquè la teoria axiomàtica de conjunts pot dotar de sentit els fenòmens matemàtics, ja que les nostres teories matemàtiques expliquen la major parcel·la de l'univers matemàtic, a la vista



dels fets, l'axioma d'elecció és indispensable, llevat que es trobe una contradicció com a conseqüència de l'axioma.

5. CONCLUSIONS

La pràctica matemàtica ha estat el punt de partida i el punt d'arribada de la nostra aplicació del model argumentatiu de Toulmin. Amb això hem tractat de mostrar com

es pot traçar i analitzar l'estructura dels arguments sense emprar la noció tradicional de forma lògica. Com tots els éssers humans, els matemàtics estan en principi compromesos amb les seues idees i opinions, però tots comparteixen un interès comú en l'establiment de resultats matemàtics coherents i ben fundats i que no depenguen de les peculiaritats dels matemàtics que els han proposat. Per això, el debat d'aquestes idees i opinions en la comunitat matemàtica és una forma de ressaltar el seu caràcter racional i científic. Sempre que s'explicita el contingut d'un argument matemàtic i s'exposa a la crítica, no és necessari que els procediments d'argumentació en les discussions matemàtiques siguin tan formals i rígids. Ja no parlem de validesa formal dels arguments, sinó de la seua rellevància, de la seua suficiència i de la seua acceptabilitat, les quals depenen de la força que les garanties transmeten des de les dades a la tesi que es pretén establir i de la capacitat de convèncer els participants en el debat. L'argumentació matemàtica real rep així nova llum. És possible que la interpretació de les demostracions com a argumentacions no serveixca per a generar nou coneixement als matemàtics, però en canvi sí que els pot permetre avançar en la comprensió de determinats aspectes de la matemàtica i obtenir una ruta alternativa al seu coneixement de les tesis establertes. A més, la capacitat explicativa que inclou el model argumentatiu presentat sí que pot permetre que els no matemàtics adquireixen coneixements matemàtics que d'altra manera quedarien en la foscor.

Finalment, l'aplicació del model de Toulmin al cas de la matemàtica posa una vegada més en relleu el paral·lelisme entre aquesta i la ciència natural. Si s'atén a l'argument regular que establia la conjectura dels quatre colors i es repara en la naturalesa experimental d'una de les dades i de la garantia, o si es considera que no hi ha una diferència profunda entre la forma que Zermelo té de justificar la introducció del seu axioma d'elecció i la forma d'introduir altres principis en la ciència, difícilment es pot mantenir que la matemàtica siga una ciència totalment diferent de les altres ciències. Els arguments matemàtics, especialment els crítics, recolzen d'una forma clara la naturalesa quasi-empírica de la matemàtica. Els matemàtics han de buscar les raons a favor d'una tesi que sols apareixen en examinar la seua potencialitat per al desenvolupament d'una teoria. Així, és possible imaginar els científics i els matemàtics lluitant per aconseguir teories de gran poder explicatiu i predictiu, que siguin simples i fructíferes, i aquesta imatge pot ser compartida pels científics i els matemàtics de tots els temps. Mentre es busca la simplicitat, l'eficàcia i la idoneïtat de l'explicació i la predicció, es detecta un desenvolupament racional de les idees sobre explicació i predicció a través de l'argumentació crítica. Aquestes idees són metodològiques i sempre van unides als objectius més generals de la ciència i a les teories que es presenten per assolir-les, i sorgeixen en reflexionar sobre la forma en què la investigació matemàtica ha tingut més èxit, esforçant-se per localitzar el secret de l'èxit i per usar-lo com a patró en l'activitat matemàtica. Queda clar que en un cas i en l'altre l'argumentació exerceix un paper fonamental.

EL PROBLEMA DE LA INCOMPLETUD EXPRESIVA EN LA SEMÁNTICA DEL PUNTO FIJO *

José Martínez Fernández

Departament de Lògica i Filosofia de la Ciència
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

DADO un lenguaje (al que llamaremos lenguaje objeto) compuesto de oraciones que hablan acerca del mundo, una teoría de la verdad construida en otro lenguaje (el metalenguaje, que debe contener los nombres de las oraciones del lenguaje objeto) es aceptable, según la famosa caracterización tarskiana, si es formalmente correcta y si es materialmente adecuada, es decir, si de ella se deducen todas las oraciones de la forma

X es verdadera si, y sólo si, p

donde X es el nombre en el metalenguaje de una oración del lenguaje objeto, y p es la traducción de esa misma oración al metalenguaje. Si no se trabaja con teorías axiomáticas, sino con lenguajes interpretados, la condición suele debilitarse exigiendo que la definición de la verdad debe hacer verdaderos a todos los bicondicionales de la forma anterior. A la condición de adecuación material, sea en su versión sintáctica o semántica, se la llama también Convención T.

El ideal filosófico es crear una definición de la verdad identificando el lenguaje objeto y el metalenguaje con el lenguaje ordinario. Supongamos que hemos conseguido nuestro objetivo y estamos en posesión de una definición del predicado verdad del lenguaje ordinario que cumple la condición de adecuación material de Tarski. Entonces nos vemos enfrentados al siguiente problema: supongamos que alguien dice: “esta oración es falsa”, y que intentamos averiguar si su enunciado es verdadero o falso. Razonaríamos así: si la oración fuese verdadera, entonces lo que dice es el caso, luego es falsa. Pero, si fuese falsa, entonces se cumple lo que la oración dice de sí misma, luego es verdadera. En cualquier caso hallamos que la oración es verdadera y

* Este trabajo ha sido financiado mediante una beca de F.P.I. de la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana, y forma parte de un proyecto de investigación sobre “Razón, Lenguaje y Mente”, financiado por el Ministerio de Educación y Cultura (Ref. PS95-0120).

falsa. Dicho de otro modo, esa oración no puede tener ni valor de verdad verdadero ni falso pues en ambos casos se produce una situación contradictoria: debería poseer el otro valor.

Varias vías de solución son posibles, dada esta situación:

– Negar que la condición de adecuación material de Tarski sea exigible a una teoría de la verdad.

– Concluir que en aquellos lenguajes en los que la paradoja del mentiroso es construible la verdad no es definible, y restringir la definición de la verdad a lenguajes no dotados de la autorreferencia semántica necesaria para producir las paradojas. Esta es la esencia de la solución tarskiana a la paradoja.

– Alterar la semántica del lenguaje o la lógica con la que se opera, de modo que pueda tratarse con esas oraciones sin que se produzcan contradicciones.

En esta última vía, un intento importante de solución (no el único) es el que representa la semántica de punto fijo, propuesta inicialmente por Kripke, y desarrollada después por otros autores.¹ Desde la obra fundacional de Gödel se sabe que basta la aritmética elemental para construir oraciones autorreferentes en la lógica de primer orden. Las teorías que incluyen a la aritmética elemental han sido las más estudiadas en el intento de crear definiciones de la verdad para lenguajes autorreferentes. Pero posteriormente a la obra de Gödel se han ensayado otros medios más sencillos de construir lenguajes autorreferentes. Aquí utilizaremos para discutir el problema de la incompletud expresiva de la semántica de punto fijo una lógica autorreferente proposicional, construida por Albert Visser,² que permite expresar con precisión y sencillez todos los elementos teóricos de la semántica de punto fijo. Presentamos aquí una generalización de sus definiciones:

2. LA LÓGICA DE ESTIPULACIONES

Sea V un conjunto infinito numerable de variables proposicionales, a las que representaremos con las letras $x, y, z, x_1, x_2 \dots$. Por *signatura proposicional* entenderemos un par (S, ar) , donde S es un conjunto, a cuyos elementos los llamaremos símbolos de operadores o conectivas lógicas, y ar es una función de S en los números naturales que asigna a cada conectiva su ariedad. Abusando de la notación, nombraremos con el mismo símbolo a la signatura y a su conjunto de conectivas. Por ejemplo, la signatura de la lógica proposicional clásica será $S_{cl} = (\{\neg, \wedge, \vee, \rightarrow\}, ar_{cl})$, con $ar_{cl}(\neg) = 1$, $ar_{cl}(\wedge) = ar_{cl}(\vee) = ar_{cl}(\rightarrow) = 2$. Dada S , definimos $L(S)$ como el conjunto de las fórmulas bien formadas construido a partir de V mediante la signatura S al modo usual.³

Dado un lenguaje $L(S)$, para interpretarlo necesitamos primero dar una interpretación a sus símbolos de operación. En este artículo estudiaremos sólo las interpretaciones veritativo-funcionales. Sea Λ un conjunto, a cuyos elementos llamaremos

¹ Véase S. Kripke, "Outline of a Theory of Truth", *The Journal of Philosophy*, 72, 1975, pp. 690-716; M. Fitting, "Notes on the mathematical aspects of Kripke's theory of truth", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 27, 1986, pp. 75-88; M. Kremer, "Kripke and the logic of truth", *The Journal of Philosophical Logic*, 17, 1988, pp. 225-278.

² En "Semantics and the Liar Paradox", en Gabbay y Guenther (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, 1985, t. IV, pp. 617-706.

³ Formalmente, $L(\Sigma)$ es el conjunto subyacente del álgebra libre construida sobre la signatura Σ a partir del conjunto de generadores V .

valores de verdad. Definimos un *esquema proposicional* para S como una función s que a cada $\sigma \in S$ de aridad n le asigna una función $\sigma_s: \Lambda^n \rightarrow \Lambda$. Por ejemplo, el esquema proposicional clásico, al que denotaremos cl , utiliza como valores de verdad al conjunto $2 = \{0, 1\}$, donde el 0 representa el valor “lo falso” y el 1 el valor “lo verdadero”. Las interpretaciones son las dadas por las tablas de verdad habituales: $\neg_{cl}(0) = 1$, $\neg_{cl}(1) = 0$, $\wedge_{cl}(0, 0) = 0$, etc. Llamaremos *lógica* a todo par (S, s) , donde S es una signatura y s un esquema proposicional para S .

Por *estipulación* para S entenderemos toda función de un conjunto $W \subseteq V$ en $L(S)$. A un par formado por una lógica (S, s) y una estipulación para S lo llamaremos un *sistema autorreferente*. Dada una estipulación e , una variable $x \in W$ y una fórmula proposicional p , para indicar que $e(x) = p$ escribiremos $x:p$. Intuitivamente $x:p$ quiere decir que estipulamos que la proposición x y la proposición p deben identificarse. Veamos, como ejemplo, cómo se expresa la oración del mentiroso en la lógica de estipulaciones. Llamamos m a la oración del mentiroso, con lo cual la podemos reescribir como “ m es falsa”, o lo que es lo mismo “ m no es verdadera”. Por la Convención T esto equivale a afirmar $\neg m$, luego la oración del mentiroso puede verse proposicionalmente como una oración m que dice de sí misma que es $\neg m$. De ahí que la expresemos mediante la estipulación $x:\neg x$.

Para interpretar un sistema autorreferente $((S, s), e)$ es preciso dar un valor a las variables libres, mediante una función de asignación. Por *asignación* entenderemos toda función de $V \setminus W$ en Λ , donde W es el dominio de definición de e . Supongamos que completamos la función a hasta obtener una función i de V en Λ . Entonces i puede extenderse a una función de $L(S)$ en Λ por recursión: si $\sigma(t_1, \dots, t_n) \in L(S)$, con $\sigma \in S$, $ar(\sigma) = n$ y $t_1, \dots, t_n \in L(S)$, entonces $i(\sigma(t_1, \dots, t_n)) = \sigma_s(i(t_1), \dots, i(t_n))$.⁴ Utilizaremos el mismo nombre para la función y para su extensión. Por último, una *interpretación* del sistema autorreferente $((S, s), e)$ respecto a la asignación a será una función $i: V \rightarrow \Lambda$ tal que para toda $x \in V \setminus W$, $i(x) = a(x)$ y para toda $x \in W$, $i(x) = i(e(x))$. Esta exigencia puede verse como la versión proposicional de la Convención T, donde el papel que en la lógica de predicados juega la definición de la verdad, lo juega aquí la definición de interpretación. Si estamos en un sistema construido sobre el conjunto de valores de verdad clásico, la Convención T exige, por analogía con el caso de la lógica de predicados, que si x se identifica a $e(x)$, entonces x y $e(x)$ han de ser verdaderas en las mismas interpretaciones. Generalizando, en un conjunto cualquiera de valores de verdad, la Convención T exige que el valor semántico de x y el de $e(x)$ deben coincidir. Por tanto, dada la definición de interpretación, podemos decir que una función $i: V \rightarrow \Lambda$ es una interpretación si, y sólo si, cumple la Convención T. Nuestro objetivo es determinar, dado un sistema autorreferente $((S, s), e)$, y una asignación a , si el sistema tiene interpretaciones posibles.

En el caso de la lógica proposicional usual (i.e., $((S_{cl}, ar_{cl}), \emptyset)$), una asignación y un esquema proposicional aseguran la existencia de interpretaciones del lenguaje. De hecho, las interpretaciones del lenguaje son todas las asignaciones, 2^V . Sin embargo al hacer al lenguaje autorreferente mediante las estipulaciones la existencia de interpretaciones no está garantizada en general. Por ejemplo, la situación descrita al comienzo respecto a la paradoja del mentiroso tiene su reflejo en el hecho de que

⁴ Nótese que $(\Lambda, \{\sigma_s: \sigma \in \Sigma\})$ es un álgebra del mismo tipo que el álgebra libre $(L(\Sigma), \{\sigma_s: \sigma \in \Sigma\})$, luego la existencia de la extensión de i queda garantizada por la propiedad universal de las álgebras libres.

cualquier sistema autorreferente de la lógica clásica que tenga como estipulación a $x:\neg x$ no puede tener ninguna interpretación. Esto es trivial, pues si existiese debería cumplir $i(x)=i(\neg x)\neg_{cl}(i(x))$, lo que es imposible.

3. LA SEMÁNTICA DE PUNTO FIJO

Dado que no es posible en la lógica bivalente clásica definir una interpretación si el sistema contiene estipulaciones paradójicas, la solución de Kripke propugna sustituir el conjunto de valores clásico de verdad por uno trivalente, donde el tercer valor se asigne a aquellas oraciones que carecen de valor de verdad. Este tercer valor no debe interpretarse filosóficamente como una modalidad de la verdad, sino como una marca de la carencia de valor de verdad: se asigna a aquellas oraciones que, debido a su circularidad, no consiguen decir nada del mundo, y que por tanto no poseen medio de decidir su verdad o falsedad. Utilizaremos, por tanto, el ordinal $3=\{0,1,2\}$ como el conjunto de valores de verdad, donde 2 representa la carencia de verdad. El problema que se plantea inmediatamente es el de cómo traducir los valores de las conectivas clásicas en esta nueva lógica. Para ello se utilizan los esquemas de Kleene fuerte y de Kleene débil (los denotaremos como Kf y Kd). Estas lógicas tienen la misma signatura de la lógica clásica ($S_{Kf}=S_{Kd}=S_{cl}$), pero cambian la interpretación de las conectivas, ajustándolas a las tablas de Kleene fuerte y débil.⁵

Estas nuevas interpretaciones cumplen las siguientes condiciones:

– Las conectivas, al aplicarse a valores clásicos de los argumentos, tienen el mismo valor que en la interpretación clásica de la conectiva (requisito de normalidad). Esto se justifica en el hecho de que estas lógicas pretenden ser modificaciones minimales de la lógica clásica. Esto determina, por ejemplo, que $\neg_{Kf}(0)=\neg_{Kd}(0)=1$, y $\neg_{Kf}(1)=\neg_{Kd}(1)=0$.

– Las interdefiniciones usuales de las conectivas deben preservarse, así como la conmutatividad del conjuntor y del disyuntor, basándose en el mismo principio de alteración mínima de las propiedades de la lógica clásica.

– Los operadores son monótonos respecto al orden sobre 3 determinado por $2\leq 0$, $2\leq 1$. Este orden representa el grado de información acerca de una proposición que transmiten los valores de verdad: si sabemos que una proposición carece de valor de verdad tenemos menos conocimiento que si sabemos que es falsa o que es verdadera, siendo en estos dos casos la cantidad de información equivalente. Al conjunto 3 así ordenado lo denotaremos como 3^i .

Puede comprobarse fácilmente que las únicas definiciones veritativo-funcionales de las conectivas clásicas sobre el conjunto 3 que cumplen simultáneamente estas tres condiciones son los esquemas de Kleene fuerte y débil. Los esquemas vienen determinados por los valores: $\neg_{Kf}(2)=\neg_{Kd}(2)=2$; $\wedge_{Kf}(0,2)=0$, $\wedge_{Kf}(1,2)=\wedge_{Kf}(2,2)=2$; $\wedge_{Kd}(0,2)=\wedge_{Kd}(1,2)=\wedge_{Kd}(2,2)=2$. El resto de casos se derivan atendiendo a las condiciones de normalidad, interdefinición y conmutatividad.

Los valores de estos esquemas pueden derivarse según consideraciones filosóficas, dependiendo de la interpretación que se dé al valor 2. Si este valor se entiende

⁵ Introducidas por primera vez en Kleene, *Introducción a la metamatemática*, Tecnos, 1974, § 64, en el ámbito de la teoría de la recursión.

como indeterminación del valor de verdad, entonces tenemos las tablas de valores de Kleene fuerte, y si se entiende como carencia de significación, tenemos las tablas de Kleene débil. Por ejemplo, si una proposición p es falsa y otra q es indeterminada, basta la falsedad de p para concluir que $p \wedge q$ es una proposición falsa, al modo de Kleene fuerte. Sin embargo, si q no tiene sentido, es natural concluir que tampoco la proposición $p \wedge q$ tiene sentido, lo que da un resultado acorde con el esquema de Kleene débil. Estas dos lógicas aparecen así como un marco adecuado para tratar el problema de las paradojas, pues poseen un tercer valor al que esas oraciones pueden ser asignadas, y respetan el funcionamiento normal de las conectivas lógicas clásicas cuando las oraciones no son paradójicas.

La clave para hallar una interpretación de un sistema autorreferente la constituye la función salto, que se define del siguiente modo:

Supongamos un sistema autorreferente $((S,s),e)$ y una asignación a . Sea Λ el conjunto de valores de verdad del esquema s . Llamamos *salto* para ese sistema, y lo denotamos como $\rho_{s,e}$ a la función $\rho_{s,e}: \Lambda^V \rightarrow \Lambda^V$ tal que si $f \in \Lambda^V$,

$$\begin{aligned} \rho_{s,e}(f)(x) &= a(x), \text{ si } x \in V \setminus W \\ \rho_{s,e}(f)(x) &= f(e(x)), \text{ si } x \in W \end{aligned}$$

La función salto es importante por la siguiente proposición, que se sigue inmediatamente de las definiciones:

Proposición 1: $f \in \Lambda^V$ es una interpretación del sistema $((S,s),e)$ respecto de la asignación a si, y sólo si, f es un punto fijo de la función salto (es decir, $\rho_{s,e}(f)=f$).

El problema de hallar interpretaciones a los sistemas autorreferentes queda así traducido al problema de hallar puntos fijos a las funciones salto. Diremos que una lógica (S,s) cumple la *propiedad de punto fijo* si para todo sistema autorreferente $((S,s),e)$ y toda asignación a , el salto $\rho_{s,e}$ tiene un punto fijo. Podemos reformular el objetivo de la semántica de punto fijo de Kripke diciendo que busca una lógica trivalente que sea una generalización de la lógica clásica adecuada desde el punto de vista filosófico y que cumpla la propiedad de punto fijo.

No expondremos aquí la construcción original de Kripke de un punto fijo mínimo, sino que deduciremos la existencia de puntos fijos como corolario de resultados más generales, desarrollados principalmente por Gupta, Belnap y Visser.⁶ Para ello necesitamos algunos conceptos teóricos:

Definición: Un par (X, \leq) es un *conjunto ordenado* (o un *orden*) si X es un conjunto y \leq una relación definida sobre X que es reflexiva, antisimétrica y transitiva.

Definiciones sobre órdenes: Sea (X, \leq) un orden, y sea $x \in X$, $Y \subseteq X$. Entonces:

– x es una *cota superior* (*cota inferior*) de Y si $y \leq x$ ($x \leq y$) para todo $y \in Y$.

– x es *maximal* (*minimal*) en Y cuando para todo $y \in Y$ tal que $x \leq y$ ($y \leq x$) se cumple que $x=y$.

– x es *máximo* (*mínimo*) de Y si $x \in Y$ y para todo $y \in Y$, $y \leq x$ ($x \leq y$).

– x es *supremo* (*ínfimo*) de Y si es mínimo (máximo) de las cotas superiores (inferiores) de Y .

⁶ Véase A. Gupta y N. Belnap, *The Revision Theory of Truth*, MIT Press, 1993, caps. 2 y 3, y Visser, *op. cit.*

– Y es un conjunto coherente si para todo $x, y \in Y$, el conjunto $\{x, y\}$ tiene una cota superior.

– (X, \leq) es un orden coherente si todo conjunto Y coherente tiene supremo.

Definición: Sea (X, \leq) un orden, y $f: X \rightarrow X$. Diremos que f es una función monótona cuando cumple que para todo $x, y \in X$, si $x \leq y$, entonces $f(x) \leq f(y)$.

Proposición 2: Sea (X, \leq) un orden coherente, y sea Y un conjunto. Definimos sobre el conjunto X^Y el siguiente orden: sean $f, g \in X^Y$, entonces $f \leq g$ si, y sólo si, para todo $x \in Y$ $f(x) \leq g(x)$. Entonces (X^Y, \leq) es un orden coherente.

Teorema 1: Sea (X, \leq) un orden coherente, y $f: X \rightarrow X$ una función monótona. Entonces el conjunto de los puntos fijos de f en X es un orden coherente.

Nótese que el conjunto vacío es un conjunto coherente, y por tanto en un orden coherente debe tener supremo, que es el mínimo del orden. Esto implica que los órdenes coherentes son no vacíos, y por tanto el teorema anterior implica como corolario que f tiene al menos un punto fijo.

Para aplicar este teorema a los sistemas autorreferentes basados en las lógicas de Kleene basta destacar que 3^i es un orden coherente, lo que implica por la proposición 2 que 3^v , con el orden inducido por el de 3^i , es un orden coherente. Vimos que los esquemas de Kleene fuerte y débil eran monótonos para el orden 3^i , y de ahí se sigue fácilmente que el salto para esos esquemas, dadas cualesquiera estipulación y asignación, es una función monótona sobre 3^v . Por tanto, de acuerdo con el teorema 1 el sistema autorreferente tiene siempre al menos un punto fijo. Y por tanto podemos concluir que las lógicas de Kleene fuerte y débil poseen la propiedad de punto fijo.

Veamos un ejemplo de cómo las interpretaciones de las estipulaciones reflejan adecuadamente las asignaciones intuitivas a las oraciones autorreferentes: sea la estipulación

$$\begin{aligned} x: y \quad \neg y \\ y: y \\ z: z \rightarrow w \end{aligned}$$

Si trabajamos con el esquema de Kleene débil, se tiene que para cualquier asignación a se cumple que y puede valer cualquiera de los tres valores. y es la formalización de la llamada “oración del veraz”: “esta oración es verdadera”, ejemplo de oración ambigua, pues puede tener consistentemente cualquier valor de verdad. x es la formalización de la oración: “la oración del veraz es verdadera o falsa”, y es un ejemplo de las oraciones llamadas “sólo verdaderas”, pues su valor es o bien 2 o bien 1, pero nunca 0. Estas interpretaciones de las variables x e y pueden hacerse sea cual sea la asignación con la que se trabaje. No sucede así con el valor de z , pues depende del valor de w , que es una variable sin estipular, y por tanto depende de lo que se asigne a esa variable. z se puede ver como la traducción de “si esta oración es verdadera, entonces w ”. Veamos lo que sucede con su valor: si a es una asignación tal que $a(w)=0$, entonces z se convierte en una oración paradójica (según la lógica clásica), pues si $i(z)=0$, entonces $i(e(z))=i(z \rightarrow w) = \rightarrow_{kd}(i(z), a(w)) = \rightarrow_{kd}(0, 0)=1$, y si $i(z)=1$, entonces $i(e(z))=0$. Por tanto $i(z)=2$ en todos los puntos fijos. Si a es una asignación tal que $a(w)=1$, entonces z se convierte en una oración del tipo “sólo verdadera”, pues si $i(z)=0$, entonces $i(e(z))=1$, pero los otros dos casos son consistentes, con lo que $i(z)$ puede valer 1 o 2. Si a es una asignación tal que $a(w)=2$, entonces z se convierte también en una oración paradójica, con lo que $i(z)=2$.

4. EL PROBLEMA DE LA INCOMPLETUD EXPRESIVA

Hemos visto que los esquemas de Kleene fuerte y débil tienen la propiedad de punto fijo. Con ello podría pensarse que el problema descriptivo de los lenguajes autorreferentes está resuelto, pues tenemos dos extensiones “naturales” de la lógica clásica que pueden ser hechas autorreferentes sin caer en contradicciones. Parecería pues que el fragmento del lenguaje ordinario que puede ser formalizado con lógica proposicional clásica se ha extendido hasta incluir oraciones autorreferentes, dado que poseemos un medio de interpretar los sistemas resultantes. De hecho poseemos generalmente muchos modos, uno por cada punto fijo: se trataría de encontrar el que más se ajuste a las intuiciones cotidianas, y proponerlo como la extensión de la verdad. Algunas críticas a la teoría de punto fijo se centran en la pretensión de elegir un punto fijo determinado como extensión de la verdad, por considerar que las valoraciones de las proposiciones que efectúa no se corresponden con las intuitivas.⁷ Pero nos centraremos aquí en críticas más generales, que afectan a la capacidad expresiva de las lógicas de Kleene.⁸

Hay una diferencia fundamental entre la lógica clásica y las lógicas de Kleene fuerte y débil que hace que estas no puedan sin más verse como soluciones definitivas al problema de las paradojas en lenguajes autorreferentes. En la lógica proposicional clásica, los operadores \neg_{cl} y \wedge_{cl} permiten definir todos los operadores clásicos, es decir, estos operadores permiten definir cualquier función booleana $f:2^n \rightarrow 2$, con n un número natural. Si queremos que la capacidad expresiva de las nuevas lógicas trivalentes sea análoga, todos los posibles operadores trivalentes deberían ser definibles a partir de los esquemas de Kleene. De un teorema de Rosser y Turquette⁹ se sigue que para todo número natural n , cualquier función $f:3^n \rightarrow 3$ (es decir, cualquier operador proposicional n -ádico en lógica trivalente) puede obtenerse como combinación de n variables mediante los operadores \neg_{kf} , \equiv y k_2 , donde k_2 es el operador monádico que a todo argumento le asigna el valor 2, y \equiv es el bicondicional de Lukasiewicz, que es normal respecto al bicondicional clásico, conmutativo y $\equiv(0,2)=\equiv(1,2)=2$, $\equiv(2,2)=1$. Es fácil ver que ninguno de los esquemas de Kleene basta para definir estos tres operadores, pues por el requisito de normalidad, para cualquier combinación de las conectivas de Kleene, cuando los argumentos son clásicos el valor lo será también, y por tanto, no puede expresarse el operador k_2 , y cuando todos los argumentos valen 2, el resultado es siempre 2, por lo que no puede expresarse el operador \equiv . Un modo de conseguir la completud expresiva sería considerar este sistema máximo, añadiendo las conectivas pertinentes. El problema es que ese sistema no cumple la propiedad de punto fijo. Más aún, cualquier lógica que contenga al bicondicional de Lukasiewicz no tiene la propiedad de punto fijo. Para demostrarlo basta estipular

$$x: x \equiv y$$

y elegir una asignación a tal que $a(y)=2$. Buscamos una extensión i de a que interprete el lenguaje. Si $i(x)=0$, entonces $i(x \equiv y)=2$; si $i(x)=1$, entonces $i(x \equiv y)=2$, y si $i(x)=2$, en-

⁷ Puede verse una síntesis de los contraejemplos principales en Hellman, Review of Martin and Woodruff “On Representing ‘true-in-L’ in L”(…), *The Journal of Symbolic Logic*, 50, 1985, pp. 1069-1071.

⁸ Véase Gupta y Belnap, *op. cit.*, pp. 91-97.

⁹ *Many-valued Logics*, North-Holland, 1958, teorema 2.5.

tonces $i(x \equiv y) = 1$. En ningún caso se cumple que $i(x) = i(x \equiv y)$, luego no existe ninguna interpretación del lenguaje.

No es posible, por tanto, definir una lógica trivalente totalmente expresiva que tenga la propiedad del punto fijo. Se podría argumentar que esto no es grave, desde un punto de vista filosófico, si se muestra que el lenguaje natural es incompleto, es decir, si los operadores que provocan que las lógicas de Kleene pierdan la propiedad de punto fijo no pueden usarse como traducción de ninguna oración del lenguaje ordinario. Sin embargo, hay contraejemplos a este intento. Veamos los principales:

4.1. El bicondicional de Lukasiewicz

Puesto que, dada una estipulación e , y $x \in W$, x se identifica con $e(x)$, la proposición $x \leftrightarrow e(x)$ debería ser siempre verdadera, para alguna extensión del bicondicional clásico a un bicondicional trivalente. Al fin y al cabo, esto es la expresión de la Convención T en lógica proposicional, y si queremos una lógica máximamente autorreferente, debería ser capaz de expresar las consecuencias de su propio análisis semántico: en particular, debería poder expresar que cumple la Convención T. El problema viene porque el bicondicional definido al modo usual en las lógicas de Kleene no sirve, pues $\leftrightarrow_{Kf}(2,2) = \leftrightarrow_{Kd}(2,2) = 2$. El bicondicional de Lukasiewicz sí que permite expresar la Convención T correctamente, sin embargo ya hemos visto que no puede expresarse sin perder la propiedad de punto fijo. Otro bicondicional que podría cumplir ese papel es el operador \Leftrightarrow definido por las propiedades de normalidad respecto al bicondicional clásico, conmutatividad y $\Leftrightarrow(0,2) = \Leftrightarrow(1,2) = 0$, $\Leftrightarrow(2,2) = 1$. Pero tampoco una lógica con este operador puede cumplir la propiedad de punto fijo (piénsese en la estipulación $x: x \Leftrightarrow y$).

Cuando se formula una teoría de la verdad de punto fijo, nos guiamos por el requisito básico de que la lógica resultante debe cumplir la Convención T. Pero hemos visto que este requisito esencial no puede ser recogido explícitamente en el lenguaje: ha de ser construido en el metalenguaje. Esta imposibilidad de expresión es una carencia grave de las teorías de punto fijo.

4.2. El operador “ni verdadero ni falso”

Puesto que en la nueva semántica que hemos introducido hay oraciones que carecen de valor de verdad, es obvio que en el metalenguaje podemos predicar de una oración que carece de valor de verdad. Puesto que el objetivo es crear una lógica máximamente autorreferente, debemos introducir un operador que indique las oraciones que no son ni verdaderas ni falsas. Creamos, por tanto, el operador \downarrow con la semántica $\downarrow(0) = \downarrow(1) = 0$, $\downarrow(2) = 1$. Si añadimos este operador a la lógica de Kleene fuerte entonces no se cumple la propiedad de punto fijo, debido a la estipulación:

$$x: \neg x \vee \downarrow x$$

Entonces si $i(x) = 0$, $i(\neg x \vee \downarrow x) = 1$; si $i(x) = 1$, $i(\neg x \vee \downarrow x) = 0$ y si $i(x) = 2$, $i(\neg x \vee \downarrow x) = 1$, con lo que no puede existir una interpretación del sistema. Sin embargo, si se añade este operador a la lógica de Kleene débil sí se cumple la propiedad de punto fijo, como veremos más adelante.

4.3. La negación fuerte

El negador de las lógicas de Kleene es tal que si una proposición carece de valor de verdad su negación también. Esta es la negación que necesitamos para resolver la paradoja, pero hay autores que sostienen¹⁰ que en el lenguaje ordinario existen dos modos diversos de negar las oraciones: en un caso (negación débil) la negación de la oración supone comprometerse con la afirmación de la oración negada, y en el otro (negación fuerte) la negación de la oración no implica la afirmación de la oración negada, sino que es compatible con el rechazo de esta última. En la negación débil se niega el predicado de la oración, mientras que en la negación fuerte se rechaza la frase misma, su pretensión de establecer una conexión de hechos. La negación débil corresponde al operador de negación de Kleene, mientras que la fuerte puede verse como un operador monádico \sim tal que $\sim(0)=\sim(2)=1$, $\sim(1)=0$. Nótese que con esta definición, si una proposición p carece de valor de verdad, entonces tanto $\sim p$ como $\sim\sim p$ son verdaderas, es decir, podemos rechazar tanto la oración como su negación, que era lo que se pretendía expresar en la negación fuerte. Si en la teoría del punto fijo la oración del mentiroso queda clasificada como ni verdadera ni falsa, entonces *a fortiori* esa oración no es verdadera. Por tanto la oración “la oración del mentiroso no es verdadera” debe ser verdadera, lo que no es posible si el “no” de la frase se entiende en sentido débil. Para poder expresar esta frase es preciso añadir el operador de negación fuerte a la lógica, pero de nuevo una lógica con este operador no puede cumplir la propiedad de punto fijo: basta considerar la estipulación $x:\sim x$. Hay que notar que esta estipulación es la traducción de la oración “esta oración no es verdadera”, con el “no” de la negación fuerte. A esta oración se la conoce como “paradoja reforzada del mentiroso”, pues se produce al expresar el resultado de nuestra solución de la paradoja del mentiroso: al decir que, como resultado de nuestro análisis, la oración del mentiroso no es verdadera volvemos a construir una paradoja.

En conclusión, podemos sostener que las teorías de punto fijo son aceptables como solución al problema de crear lógicas autorreferentes si nos restringimos a lógicas cuyos operadores tienen una capacidad “moderada” de expresión. Si pretendemos ampliar los recursos de la lógica de tal modo que incluyan distinciones del lenguaje ordinario relevantes para la teoría de la verdad (como la negación fuerte) o relevantes para la propia teoría de punto fijo (como el bicondicional de Lukasiewicz), entonces la semántica de punto fijo deja de ser aplicable, pues las lógicas resultantes no cumplen la propiedad de punto fijo.

5. EL PROBLEMA DEL PUNTO FIJO

Ya que la lógica trivalente que expresa todos los operadores trivalentes no posee la propiedad de punto fijo, un problema interesante, planteado por Gupta y Belnap, es el de caracterizar la clase de las lógicas trivalentes que poseen la propiedad de punto fijo. El problema puede ser generalizado para un conjunto arbitrario Λ de valores de

¹⁰ Ver especialmente T. Parsons, “Assertion, Denial and the Liar Paradox”, *Journal of Philosophical Logic*, 13, 1984, pp. 137-152, aunque su marco teórico es muy diferente del nuestro.

verdad. Resolverlo implica caracterizar el ámbito de aplicación de la semántica de punto fijo, determinando qué conjuntos de operadores admiten todo tipo de sistemas autorreferentes y cuáles no.

La situación de la lógica clásica podría llevar a pensar que las lógicas bivalentes (esto es, las construidas sobre el conjunto 2 de valores de verdad) no cumplen nunca la propiedad de punto fijo. Esto no es así, como muestra la siguiente proposición, que resuelve el problema del punto fijo para las lógicas bivalentes. Para enunciarla consideramos al conjunto 2 con el orden generado por $0 \leq 1$. Este orden refleja el grado de verdad, de ahí que lo denotemos como 2^v .

Proposición 3: Una lógica bivalente (Σ_s) cumple la propiedad de punto fijo si, y sólo si, para todo $\sigma \in \Sigma$, σ_s es una función monótona respecto al orden 2^v .

*Demostración:*¹¹

El orden 2^v es un orden coherente, luego 2^v , con el orden inducido por el de 2^v según la proposición 2, es un orden coherente. Como los operadores son monótonos respecto a 2^v , es fácil demostrar que el salto es monótono, y por el teorema 1 se cumple la propiedad del punto fijo. Por el contrario, supongamos que existe $\sigma \in \Sigma$ con ariedad n tal que σ_s no es monótono respecto a 2^v . Entonces existen, reordenando las variables sin pérdida de generalidad, un número s , $1 \leq s \leq n$, tal que $\sigma_s(a_1, \dots, a_n) = 1$, cuando $a_1 = \dots = a_s = 0$, $a_{s+1}, \dots, a_n \in 2$, y $\sigma_s(a'_1, \dots, a'_n) = 0$, cuando $a'_1 = \dots = a'_s = 1$, y $a'_i = a_i$, para todo $s+1 \leq i \leq n$. Entonces la estipulación

$$x: \sigma(x, x, \dots, x, x_{s+1}, \dots, x_n)$$

donde las s primeras variables de σ son x , no tiene punto fijo bajo la asignación $a(x_i) = a_i$, para todo $s+1 \leq i \leq n$.

Esta proposición permite ver que del mismo modo que en la lógica trivalente la propiedad de punto fijo se cumplía porque se limitaba la capacidad expresiva del lenguaje, también en la lógica clásica se puede cumplir la propiedad de punto fijo si se restringe el lenguaje de tal modo que sólo contenga conectivas monótonas respecto a 2^v . Así, por ejemplo, la lógica positiva, que consta del conjuntor y el disyuntor clásicos, cumple la propiedad del punto fijo.

En el caso de las lógicas trivalentes ya conocemos un resultado parcial: si todos los operadores son monótonos respecto al orden 3^i entonces la lógica cumple la propiedad del punto fijo. El teorema 1 nos permite generalizar trivialmente este resultado al caso en que los operadores son monótonos para cualquier ordenación de 3 que forme un orden coherente. Sin embargo, Gupta y Belnap han demostrado¹² que esta condición no es necesaria, pues hay un esquema no monótono para 3^i que cumple la propiedad de punto fijo: se trata de la lógica de Kleene débil, ampliada con el operador “ni verdadero ni falso” de la sección 4.2, que no es monótono. Sin embargo, cabría pensar que otra ordenación de los elementos de 3 podría hacer a los operadores de esta lógica monótonos. Esto no es así: es fácil comprobar que sólo hay nueve órdenes coherentes sobre el conjunto 3 (a saber, los dos órdenes de la misma forma que 3^i , pero con los valores 0,1 de mínimo, y los seis órdenes lineales que pueden construirse sobre 3) y ninguno de ellos hace monótonos a todos los operadores de esta lógica.

¹¹ La condición suficiente la señalaron Gupta y Belnap, *op. cit.*, teorema 3B.3.

¹² *Op. cit.*, teorema 2E.1.

El problema de hallar condiciones suficientes y necesarias para que se cumpla la propiedad de punto fijo en lógica trivalente está abierto.

En conclusión, creemos que la semántica de punto fijo no puede verse como una respuesta satisfactoria al problema de proporcionar una teoría de la verdad para un lenguaje, como el lenguaje ordinario, máximamente autorreferente. Esto es debido a que las lógicas para las que puede dar una definición de la verdad han de ser necesariamente pobres en recursos expresivos. Sin embargo, la semántica de punto fijo constituye una de las técnicas formales más potentes para crear lógicas autorreferentes en las que las paradojas no destruyan la consistencia del sistema. Avanzar en la resolución del problema del punto fijo permitiría comprender más profundamente el alcance de estas técnicas.

LOS PROGRAMAS DE FUNDAMENTOS DE LA MATEMÁTICA A LA LUZ DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA DE KANT

Fernando-M. Pérez Herranz

Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

1. LOS PROGRAMAS DE FUNDAMENTOS DE LA MATEMÁTICA

HA quedado establecido ya –como si de una verdad inapelable se tratase– el hecho de que los grandes programas o escuelas o tradiciones sobre Fundamentos de la Matemática son tres: platonismo (realismo), intuicionismo (construccionismo) y logicismo-formalismo.¹ Los defensores de esta clasificación apelan a criterios de tipo histórico más que sistemático: el platonismo se asocia a Platón; el intuicionismo, a Kant o a Brouwer; y el logicismo-formalismo, a Hilbert o a los Bourbaki. Incluso, a veces, se tiene la impresión (¿hegeliana?) de que el programa formalista absorbería a los otros dos. Por ejemplo, incorporando al sistema formal ciertos axiomas intuicionistas como hace Kleene² o suponiendo que “a la inteligencia matemática no se le ponen fronteras y de que es capaz de escudriñar las leyes del propio pensar”, en palabras de Hilbert.³

Sin ánimo de negar el interés que entraña esta manera de clasificar los programas de fundamentos –puede servir como una guía que permita orientarse fácilmente a través de redes bibliográficas o cosas por el estilo–, la intención de esta ponencia es la de proponer un criterio diferente para justificar *internamente* las tres escuelas mencionadas, como resultado de las coordenadas epistemológicas y gnoseológicas (operatorias) que estableciera Kant y que, aun hoy, permiten organizar sistemáticamente las distintas maneras legítimas de operar que tiene el matemático. Así pues, este trabajo se enmarca en la línea de aquellos que rechazan la visión ortodoxa de que la Filosofía de la Matemática comienza con Frege y de que todo lo anterior no sería más que pre-

¹ Quizá hubiera que incluir también al *materialismo* al socaire del desarrollo de los ordenadores, programa que estaría comenzando a tomar sus posiciones, desplegando el concepto kantiano de “construcción simbólica”. Véase G. Bueno, “Operaciones autoformantes y heteroformantes”, *El Basilisco*, n.ºs 7 y 8, 1979. Para quienes sólo se encandilan con lo foráneo, Brian Rotman, *Ad infinitum. The Ghost in Turing machine*, Stanford University Press, Stanford, 1993.

² S. Kleene, *Introducción a la metamatemática*, Tecnos, Madrid, 1974.

³ D. Hilbert, *Fundamentos de la Geometría*, CSIC, Madrid, 1991, p. 319.

⁴ Entre nosotros, esta posición es la defendida por J. de Lorenzo, *Kant y la matemática*, Tecnos, Madrid, 1992 y por C. Cañón Loyes, *La matemática: creación y descubrimiento*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1993, p. 202.

historia.⁴

2. ENTRE KANT Y PLATÓN

Si, como dice Ortega,⁵ cada filósofo hace su filosofía para algo distinto a la filosofía misma, podríamos decir que Platón filosofa para hacer inteligibles (*intelligere: comprender*)⁶ las matemáticas y Kant para hacer inteligible la física. Por decirlo rápidamente: Kant estableció las coordenadas en las que ha de debatirse el problema de la física en la modernidad, de la misma manera que Platón las estableció para las matemáticas en la antigüedad. Platón parte de la *certeza*, no de la *duda*; de la certeza de un saber concreto, el matemático. Por eso ha jugado un papel tan básico hasta que irrumpió otra ciencia, la física. El papel jugado por Kant en los siglos XIX y XX es, en este sentido, paralelo al jugado por Platón –y Aristóteles– hasta el siglo XVII.

El lugar cognoscitivo en que Kant sitúa las matemáticas –la intuición– no sólo se encuentra separado del lugar que ocupa la física –el concepto–, sino que su valor epistemológico es menor, pues, si bien la necesidad de la deducción (de la legitimación, de la *quid juris*) es imperiosa para la física, no lo es de la misma forma para los conceptos de espacio y de tiempo, porque “*la geometría sigue su camino seguro utilizando conocimientos enteramente a priori, sin necesidad de pedir a la filosofía un certificado de la procedencia pura y legítima de su concepto básico de espacio (...) todo conocimiento geométrico es inmediatamente evidente por basarse en una intuición a priori*” (B 120).⁷ Con los conceptos puros del entendimiento –las categorías– no ocurre lo mismo, pues al tratar los objetos mediante predicados del pensamiento puro a priori, que no se basan en la experiencia, “*despiertan sospechas acerca de su validez objetiva y acerca de los límites de su empleo*” e incluso “*convierten también en equívoco dicho concepto de espacio al tender a emplearlo más allá de las condiciones de la intuición empírica*” (B 120). De ahí las dificultades en este terreno: “*tal es la razón de que aparezca en este punto una dificultad que no hemos hallado en el terreno de la sensibilidad, a saber, cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar, cómo pueden éstas proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos, ya que, desde luego, pueden darse fenómenos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento*” (B 122).

Si se parte de esta formulación, que separa epistemológicamente la intuición del concepto, entonces nos encontraríamos en una situación muy cómoda para, desde la filosofía kantiana, trazar una línea divisoria entre las matemáticas y la física, y sacar sus consecuencias antropológicas o, mejor, etnológicas. Una epistemología de este tipo permite defender la tesis de que las matemáticas pudieron darse muy pronto no ya en las diferentes culturas neolíticas –Egipto, Babilonia, India...–, sino incluso en los pueblos paleolíticos, precisamente porque los conocimientos aritméticos y geométricos no exigen un tipo de legitimación (“deducción” escribe Kant; “institu-

⁵ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VIII, Alianza, Madrid, 1988, p. 156 (abrev. *O.C.*).

⁶ “Comprender –según René Thom– es inmunizarse contra el estímulo formado por la percepción del mensaje, adoptar la buena actitud frente a la nueva situación que se nos ha revelado”, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Ch. Bourgois, París, 1980², p. 173.

⁷ Citamos, de la manera habitual, por la traducción de Pedro Ribas, I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.

cionalización”, podrían decir los postkuhnyanos) tan absoluta como lo habría de exigir la física newtoniana (incluso la aristotélica), lo que requiere de una legitimación (“deducción”) de los conceptos del entendimiento y, por tanto, de un desarrollo de la terminología conceptual y de su exposición metalingüística en un sistema científico. Así se explicaría que en todas las culturas puedan encontrarse vestigios del saber matemático –como ha puesto de relieve G. Gheverghese–,⁸ mientras que esto ya no es válido para el saber físico.⁹

Lo cual no quita para que Kant, una vez deducidas las categorías, vuelva al planteamiento originario y demande la conceptualización de las matemáticas, porque también ellas exigen su legitimación (“deducción”) desde los principios trascendentales: “*Las matemáticas exhiben tales principios, pero su aplicación a la experiencia y, consiguientemente, a su validez objetiva –es más, la posibilidad de semejante conocimiento sintético a priori (la deducción del mismo)– descansa siempre en el entendimiento puro*” (B 199).

Ahora bien, la deducción platónica de las Ideas –si es que se nos permite el arcaísmo–¹⁰ y la deducción kantiana de las Categorías son muy diferentes por relación a la ciencia (el *faktum*) de referencia: las matemáticas, el primero, y la física, el segundo.¹¹

3. LA EPISTEMOLOGÍA PLATÓNICA

La deducción platónica de las Ideas por mediación de la verdad matemática, tal es la tesis que defiendo, es el invento mismo de la Filosofía (que, si bien es cierto no fue la única raíz, sí fue la decisiva¹² si es que desde Platón estamos instalados en la cuestión ontológica radical que comporta la decisión entre el idealismo o el realismo). Reflexionando un momento sobre la llamada “teoría de la línea” platónica, puede observarse que el elemento alrededor del cual se articula toda la teoría es el saber matemático. Son los objetos matemáticos (ontología frente a mitología) los que inauguran una nueva forma de conocer (epistemología frente a doxografía). Pero el *alma* (*psyché*) siempre es la misma tanto para lo que hace a la opinión (*dóxa*) como para lo que hace a la ciencia (*epistéme*). Esta posición se puede defender incluso desde posiciones evolucionistas si, como señala Sherwood L. Washburn, el cerebro del hombre actual es el mismo que el de nuestros ancestros de hace treintamil años:

Antes de que la información recibida por el cerebro de nuestros antepasados em-

⁸ G. Gheverghese Joseph, *La cresta del pavo real. Las matemáticas y sus raíces no europeas*, Pirámide, Madrid, 1996.

⁹ Lo más parecido a esto sería suponer que todo lo escrito en los textos de la antigüedad posee un componente real-físico y que los mitos, las leyendas, etc., camuflan una explicación en términos de la física contemporánea. Cf., v.gr., “¿Se llevan bien la Biblia y la Ciencia?”, *Mundo Científico*, n.º 166, 1996, pp. 240-247.

¹⁰ Así podría interpretarse el diálogo platónico *El Sofista*.

¹¹ Estamos de acuerdo con Felipe Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, en que el *faktum* no es un hecho, sino la “legitimación del conocimiento”, pero no en general, sino la “legitimación de un conocimiento específico: la Física”; y ello por razones internas a la propia Física: porque reemplaza la Física aristotélica del *sentido común* y exige, por lo tanto, el componente apriorístico para escapar del círculo teológico.

¹² Alain Badiou, por ejemplo, apela, además, a las verdades artística, política o amorosa. Véase *L'être et l'événement*, Seuil, París, 1990.

pezase a poder ser refinada por los avances tecnológicos, la vida se desarrollaba en un mundo que a sus ojos era plano, de escasas dimensiones y que tan sólo podían captar bajo un prisma puramente personal. Su mundo se hallaba poblado de dioses, fantasmas, monstruos. Y, sin embargo, el cerebro creador de estos conceptos era idéntico al que hoy se enfrenta a las sutilezas de la matemática y de la física. Es precisamente este progreso tecnológico el que nos permite comprender en la actualidad la evolución humana.¹³

Lo que cambia no es, por tanto, el “alma” (léase: el sujeto operatorio, gnoseológico),¹⁴ sino lo que es operado por él, los objetos, y, entre éstos, uno de ellos: el especialísimo objeto matemático –del que hemos dicho que Platón no duda, del que posee certeza, porque es su punto de partida– y que le obliga a trazar una ruptura, un *jorismós*, una catástrofe entre el mundo de lo sensible y el mundo de lo inteligible matemático. Lo que quiero destacar no es simplemente el lugar en el que Platón sitúa las matemáticas, suficientemente conocido, sino el de entender que todo su pensamiento estriba en justificar, legitimar y valorar ese saber de cuño pitagórico tan extraño al sentido común, al saber ordinario, al saber de los políticos y de los sofistas y, *a fortiori*, de justificar, legitimar y valorar ese saber que Platón utilizará como modelo de organización política y ética, lo que realmente era su objetivo. Por eso Platón recurre precisamente a la filosofía y no a la política para resolver los problemas políticos del conflicto civil (de la *stásis*, no del *pólemon* o guerra exterior). Por esta razón, el ateniense propone la Ciudad Ideal como aquella en la que es posible la filosofía y el nuevo saber matemático.¹⁵

El momento en el que se inicia la filosofía –según esta argumentación– es el momento en el que Platón se pregunta por qué las matemáticas han dejado de ser una técnica (*dóxa*) y se han convertido en una ciencia (*epistéme*). Es cierto que existen artilugios aritméticos y técnicas de agrimensura antes de los griegos; sin embargo, no hay ciencia matemática. Las grandes civilizaciones coetáneas al mundo griego clásico configuraron técnicas numéricas y de medición que no se pueden confundir –sin caer en anacronismo– con las matemáticas, cuyos objetos no sólo hay que utilizar, sino justificar ontológica y epistemológicamente. El criterio es el siguiente: la ciencia se desvincula inmediatamente del cuerpo y del grupo social para crear un *mundo nuevo*, que exige el estudio de *sus* condiciones de posibilidad, es decir, de las condiciones de posibilidad de esos objetos y de esos saberes. Eso es lo que investigó Platón según sus propias palabras en *La República*, VII, 525 d-527 c:

–Y he aquí que al haberse hablado ahora de la ciencia relativa a los números, observo también cuán sutil es ésta y cuán beneficiosa en muchos aspectos para nosotros con relación a lo que perseguimos; eso siempre que uno la practique con miras al conocimiento, no al trapicheo (...)

–¿Y qué? ¿Has observado que a aquellos a los que la naturaleza ha hecho calculadores les ha dotado también de prontitud para comprender ...

Para Platón, las matemáticas y su lenguaje no pueden plasmarse empíricamente:

¹³ Sherwood L. Washburn, “La evolución del hombre”, *Investigación y Ciencia*, n.º 26, 1978, p. 128.

¹⁴ En el sentido de Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, 5 vols., Pentalfa, Oviedo, 1993.

¹⁵ F. Châtelet, *El nacimiento de la historia*, FCE, México, 1978, p. 257.

¹⁶ Platón, *Carta VII*, 342 b-343 e. En *El Filebo* 56 c, Platón se refiere a las matemáticas del vulgo y a las matemáticas de los filósofos, de la ciencia; tesis que pueden reforzarse en *Fedón* 746 d o *Teeteto* 198 a.

“cuadrar, prolongar, añadir...”, sino que pertenecen al pensamiento y éste lo es de la cosa en sí, cognoscible y real.¹⁶ En resumidas cuentas, Platón está justificando (“deduciendo”) el mundo nuevo descubierto por los pitagóricos, como tan claramente lo ha señalado Ortega que, con su espléndido lenguaje, excusa cualquier comentario:

Un ejemplo aclarará esto que digo: para los primitivos pensadores de Jonia no existían más objetos que los corporales o físicos. Ninguna otra clase de objetos habían entrado aún en el campo de su intelección. Consecuentemente, para ellos no existía la distinción, tan obvia para nosotros, entre el ser y el ser físico o corporal. Solo este último conocían, y, por tanto, en su ideario cuerpo y ser valen como sinónimos. El ser se define por la corporeidad, y su filosofía es *fisiología*. Mas he aquí que Pitágoras, errabundo en Italia, hace el dramático descubrimiento de unos objetos que son incorpóreos y, sin embargo, oponen la misma resistencia a nuestro intelecto que los corporales a nuestras manos: son los números y las relaciones geométricas. En vista de esto, no podremos, cuando hablemos del ser, entender la corporeidad. Junto a esta, como otra especie del ser, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. Conocíamos lo específico de la corporeidad, pero no lo que de ser en general hay en ésta.¹⁷

Platón abrió y cerró caminos que seguramente reconocemos en Mill o en Poincaré.¹⁸ Pero ésta es mera cuestión formal; *materialmente*, sin embargo, son dos operaciones muy diferentes las realizadas por uno y otros. El primero, trata de encontrar el criterio gnoseológico que discrimine entre las matemáticas (*epistème*) y la opinión (*dóxa*), el lenguaje común y la técnica, mientras que los segundos tratan de encontrar las características de ese saber frente a otros saberes (la física...). Nada de extraño tiene entonces que el planteamiento de Platón sea fuertemente ontológico, si, como parece de rigor, está descubriendo el mundo matemático. Aristóteles y *a fortiori* Mill o Poincaré realizan un estudio de tipo metodológico y lingüístico de las matemáticas, una vez que éstas han adquirido el estatuto ontológico pertinente. Con Platón, las matemáticas se habían convertido en objetos *naturales*, los hombres comenzaban a confiar y rendirse ante estos *objetos* que dejaban de ser asunto de audacia para convertirse en asuntos de cotidianidad.

4. LOS DISPOSITIVOS MATEMÁTICOS DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

Pues bien, el planteamiento kantiano de la *Crítica de la razón pura* está dirigido hacia la justificación del nuevo objeto: la física. En apretado resumen (que sólo pretende señalar el tipo de lectura en el que se mueve este trabajo):¹⁹ Kant tiene presentes los dos tipos de discurso, el filosófico y el matemático. Que se hayan confundido matemáticas y filosofía no es algo desdeñable para Kant. Hay que distinguir

Vale la pena señalar que otro tanto le ocurre a Descartes, para quien “nuestros sentidos no nos dan a conocer la naturaleza de los cuerpos, sino que sólo nos enseñan lo que nos es útil o perjudicial”. *Los principios de la filosofía*, II, 3.

¹⁷ J. Ortega y Gasset, *O.C.*, VI, p. 317.

¹⁸ Así lo sugiere Cañón Loyes, *op. cit.*, pp. 71-77.

¹⁹ Mi acercamiento a Kant fue a través de las clases de D. Fernando Montero Moliner en los difíciles años académicos que van de 1972 a 1975. Valga la mención de su libro *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, 1973, manual de referencia inexcusable, como una manera de mostrar *in memoriam* mi reconocimiento y consideración a su magisterio.

ambos saberes porque tanto unas como otra se han convertido en saberes “naturales”, mientras que los principios y leyes de la física son los que piden ahora su reconocimiento, justificación y validez. El círculo kantiano queda dividido por un diámetro cuyos extremos son los siguientes: al iniciar el trazo, el *faktum* de la ciencia –matemáticas y física (B 22)– y, al concluirlo, la filosofía –“*Ni siquiera el matemático puede ignorar las advertencias de la filosofía...*” (B 755)–, que es un saber de segundo grado, pues parte de los conceptos ya dados. El centro del círculo (revolución copernicana) está ocupado por el sujeto de conocimiento, el yo pienso o forma de la apercepción, previo a toda experiencia y fundamento de las categorías. El papel de elemento mediador lo juega el método trascendental, común a la filosofía y a las ciencias, que declara que los saberes –en este caso, matemáticas y física– tienen que ser así, tal como son, porque si no, la ciencia toda se desmorona, y eso no puede ser. Los comentaristas suelen dedicar su esfuerzo a ordenar los dispositivos trascendentales de Kant y a resolver diversas cuestiones de epistemología general, entre las que destaca el doble problema de cómo se justifica que intervenga un elemento particular (intuición) en la demostración matemática y de cómo, a pesar de ese elemento particular, pueda darse paso a una conclusión universal a través de los esquemas trascendentales (imaginación).

Los principios constitutivos de la razón funcionan como condiciones de la validez de los esquemas, que son reglas que permiten la posibilidad de elaboración de la obra misma –la ciencia física–. Los dos supuestos de la Razón Pura son: el sujeto de conocimiento conformado por las facultades y el objeto de conocimiento posible conformado por los fenómenos de la naturaleza. En la naturaleza todo se produce según reglas a priori geométrico-aritméticas y lógicas (categorías), pero existen otros ámbitos del ente: los de la moralidad, los del arte y las morfologías, y los de la historia.

E l filósofo estudia las reglas a priori que conforman el conocimiento. La ciencia que estudia las reglas de la sensibilidad es la estética y la ciencia que estudia las reglas del entendimiento, la lógica (B 76). Y el problema fundamental –insuperable para racionalistas y empiristas– es el de cómo esas reglas a priori y necesarias se pueden poner en contacto con los fenómenos particulares y contingentes de la naturaleza, es decir, de cómo es posible la ciencia.

Pero no será la cuestión central sobre la naturaleza de la física lo que indagaremos –que es la que ocupa y preocupa a Kant en la *Crítica de la razón pura*–, sino la cuestión lateral, desde la perspectiva abierta aquí, de cuál es el lugar que ocupan las matemáticas (el otro de los *faktum*) en el sistema kantiano. Y como la Aritmética tiene que ver con el “tiempo”, y la Geometría con el “espacio”, debemos recuperar esas nociones.

I. *Las formas de la intuición: Espacio-Tiempo.* Una de las fuentes del conocimiento que no es ni empírica ni conceptual es la *intuición pura* que suministra las representaciones del espacio y del tiempo. La forma de los fenómenos del sentido externo es el espacio y la forma de los fenómenos del sentido interno es el tiempo. Estas formas a priori de la intuición hacen posible ordenar de una cierta manera la *multiplicidad* –o diversidad sin estructura– fenoménica y no dependen de las características individuales del fenómeno (no son abstracciones de la percepción), sino del aspecto universal de nuestra representación, de la actividad del sujeto trascendental. La sensación se subordina, pues, a la intuición que es conocimiento inmediato de un
o b j e t o
individual y, en consecuencia, el espacio y el tiempo no son objetos, sino formas del

sujeto, por lo que, a la vez que se le imponen al sujeto, éste aporta las formas del espacio y del tiempo a los fenómenos. De esta manera, las formas de la intuición funcionan a modo de *pre-juicios*: “[El espacio] *tiene que ser originariamente una intuición, ya que de un simple concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto*” (B 47).

La Geometría determina las propiedades y las relaciones de las configuraciones espaciales y la Aritmética, las temporales. Las matemáticas, en conjunto, describen la estructura del espacio y del tiempo. El conocimiento matemático es un conocimiento formal –no depende de la materia del fenómeno– e intuitivo –no se puede reducir a discurso, a relaciones lógicas–. El estudio de un teorema geométrico, el de las “contrapartidas u homólogos incongruentes”, le sirve de ilustración empírica (no de demostración).²⁰ El espacio es una entidad *sui generis* que condiciona el modo de ser de los cuerpos que hay en él; la incongruencia sólo puede darse en la intuición, sería inaccesible a nuestra facultad intelectual. Más tarde, Kant utilizará otro ejemplo, el de una figura encerrada entre dos rectas (B 268).

La certeza de los principios de la geometría y de la aritmética se funda sobre la *necesidad* del espacio y del tiempo. Así que para Kant lo primero en el sistema es la intuición pura del espacio y del tiempo, cuyo reconocimiento lo señalan las disciplinas de la geometría y de la aritmética. Una cosa es la necesidad (v. gr., las propiedades, etc.) del espacio y, otra, la necesidad del juicio. Las verdades de la geometría no pueden establecerse como mero análisis de los conceptos geométricos; por eso dice Kant que las verdades geométricas son proposiciones *sintéticas* cuyo contenido informativo rebasa su combinatoria, su lógica. Y además son *a priori*, pues, por ejemplo, podemos imaginar el espacio sin objetos, pero no objetos sin espacio, etc.

Ejemplos de verdades sintéticas y a priori: “*La línea recta es la más corta entre dos puntos*” (B 16). “*Dos lados juntos en un triángulo son mayores que el tercero*” (B 39). “*El espacio sólo tiene tres dimensiones*” (B 41 y B 299). “*Dos líneas rectas no pueden encerrar espacio alguno*” (B 65 y B 268). “*Tres líneas rectas permiten construir una figura*” (B 65). “*Entre dos puntos no hay sino una recta única*” (B 299). “*Dos líneas rectas no cierran un espacio*” (B 204). “*Tres puntos se hallan siempre en un plano*” (B 761).

Por una parte, se encuentra la declaración kantiana de que la necesidad conceptual de las verdades geométricas y aritméticas no puede fundamentarse en el conocimiento sensible ni en el intelectual –ni es una sensación ni es un concepto–, sino en la intuición formal del espacio y del tiempo.²¹

Por otra, parece plausible defender que Kant apela a la intuición en cada paso de este método “constructivista” de los teoremas (método tan denostado por logicistas y formalistas). En este proceso de construcción de los conceptos matemáticos ha de “*exhibir una intuición que les corresponda a priori*” (B 741). Así que la intuición formal del espacio percibe las relaciones geométricas que para Kant coinciden con la geometría euclídea. La intuición formal del espacio y del tiempo no es una intuición pura o *a priori* que dependa de las características particulares, ni mucho menos es una

²⁰ Figuras sólidas de forma y tamaño idénticas, pero asimétricas. Por ejemplo, las manos derecha e izquierda; el giro hacia la derecha del tallo de la mandrágora y el giro hacia la izquierda del tallo de la enredadera, etc. Véase *Prolegómenos*, § 13.

²¹ Véase Lorenzo, *op. cit.*, p. 37.

cosa en sí (substancia), sino que es una forma de la sensibilidad humana y el fundamento de toda verdad en la Sensibilidad (interna y externa). Si la forma de la intuición se entiende, por tanto, como una estructura de *buena ordenación* para coordinar la multiplicidad fenoménica (estructuras de orden), parece que los teoremas geométricos y aritméticos habrán de limitarse a tomar nota de las características que se van mostrando evidentes a partir de la multiplicidad espacial y temporal, por lo que se aceptarán esas evidencias como axiomas o puntos de partida de las demostraciones matemáticas. Kant, por consiguiente, parece aceptar que el tiempo y el espacio –ya que son las fuentes del conocimiento (B 56)– habrán de ser suficientes para el saber matemático, lo que nos permite volver al párrafo 1 en el que apelábamos a las consecuencias etnológicas de esta posición.

Si alguien sigue hasta aquí a Kant, sin tener presente la declaración de Kant de (B 161) (véase *infra*), puede inferir que para el prusiano las matemáticas son independientes de la física; algún platónico, leibniziano, etc. se vería tentado a sacar la conclusión de que el conocimiento de la geometría y de la aritmética –que son el conocimiento de configuraciones espaciales y relaciones temporales, las cuales determinan las propiedades y relaciones de esas configuraciones– equivale a conocimiento del espacio y del tiempo, es decir, a tomar nota de las características evidentes de la multiplicidad espacial o temporal y, entonces, podría defender que *cualquiera* puede ser matemático, simplemente poniendo atención, trabajando lo suficiente, etc.

Y esta tentación no es arbitraria o gratuita, porque así puede entenderse el Axioma de la Intuición: “*Todas las intuiciones son magnitudes extensivas*” (B 202). Como el mundo (la cosa-en-sí) es incognoscible, el mundo fenoménico queda sometido a algún principio matemático, por lo que el hombre conocerá según principios matemáticos. Y aun va más lejos, porque los principios matemáticos son constitutivos de la experiencia, mientras que los principios dinámicos (los físicos) son regulativos. Este argumento permite sacar la conclusión de que *ya somos matemáticos*, porque conocemos la realidad matemáticamente (y que la pensamos filosóficamente). Es cierto que, entonces, el sistema kantiano se re-convierte al platonismo de *El Menón*. Y, en consecuencia, las matemáticas podrían formularse en el lenguaje ordinario de la pregunta socrática y la respuesta del esclavo.²²

II. *La Lógica Transcendental*. El planteamiento kantiano de las condiciones del conocimiento –que exige los elementos intuitivo y conceptual– implica que, si bien el entendimiento puede pensar un objeto, necesita de la intuición para *conocerlo*. El conocer es un problema arduo para la Lógica: ¿cómo es posible que la lógica trascendental –“*que determina el origen, la amplitud y la validez objetiva de los conocimientos*” (B 81)– se refiera al mundo? Pero la interrogación sobre la posibilidad del conocimiento es, precisamente, la pregunta kantiana, porque conocer no equivale a *pensar*. Pensar tiene que ver con *cogitare*, pero del *cogito* (cartesiano) no se puede deducir ningún mundo. Pensar es una actividad espontánea del entendimiento; pensar es poner bajo reglas las representaciones de los sentidos y su modo de representación son los conceptos. La ciencia que estudia las reglas apriorísticas del entendimiento puro –que dicen no cómo pensamos, sino cómo hemos de pensar– es la lógica. Y como un concepto es un universal, cuyas notas son intensionales (será Frege

²² Me parece que el libro de V. Gómez Pin, *Filosofía. El saber del esclavo*, Anagrama, Barcelona, 1993, podría leerse en este registro.

quien las entienda extensionalmente), a la vez que una regla de construcción, la cuestión a delimitar es: ¿hasta dónde puede llevarse el proceso de explicitación de notas? En principio, se responderá, no hay límite alguno, la posibilidad sólo es lógica o formal (juicios analíticos) y no real (juicios sintéticos), y cuyo principio (negativo) es el de no-contradicción. En consecuencia, podría hacerse la operación analítica sin referencia a la síntesis pura y, entonces, las categorías no serían más que funciones lógicas.

Nada de extraño tiene que se hayan propuesto dos lecturas desde la lógica formal de Kant: Una, según la cual pudieran reducirse las matemáticas a la lógica; las matemáticas se reducirían a juicios analíticos, lo que conllevaría una penosa consecuencia para las matemáticas, pues ahora esta disciplina no sería ya conocimiento, sino pensamiento (y tendría razón Russell al definir las matemáticas como “la ciencia en la que no sabemos de lo que estamos hablando ni si lo que decimos es verdad”). Pero aunque Kant no identifique lógica con juicios analíticos, esta lectura no es descartable como un posible proyecto de investigación.

Otra, según la cual fuera posible construir sistemas lógico-formales diferentes y, más tarde, tratar de encontrar su posibilidad real y dotar a los sistemas formales de significación con validez objetiva. Así podría incluirse a Kant aun entre los filósofos de las geometrías no euclídeas, como muchos comentaristas y estudiosos de Kant han defendido en contra de la posición clásica de Carnap y los neopositivistas. Javier de Lorenzo defiende que esta posición es insostenible, porque para Kant el espacio no es un concepto, sino una forma de la intuición y, por consiguiente, no puede atribuírsele el adjetivo de euclídeo o de riemanniano o de gaussiano...²³

Esta posibilidad, sin embargo, no hay que descartarla porque la lectura kantiana no es circular, sino direccional: no es lo mismo comenzar con el concepto e ir hasta la intuición que viceversa. Se permite, en este caso, la posibilidad de desarrollar una axiomática como conceptual –postura defendida por Ridjörd–²⁴ y, en consecuencia, las matemáticas se podrían formular en el lenguaje de la lógica.

III. *El saber matemático: Aritmética y Geometría.* Pero, como señala Torretti en un clarificador artículo, la concepción I, que pudiera desprenderse de la *Disertación* de 1770, no es compatible con la doctrina crítica kantiana, pues aunque las formas de la intuición hacen posible ordenar la multiplicidad fenoménica, no son un principio de orden.²⁵

Hay muchos pasajes en donde Kant aclara explícitamente la necesidad de la síntesis del entendimiento para adquirir el conocimiento del espacio y del tiempo: (B 137), (B 150-152) y (B 160-161); pero especialmente importante es la nota *k* de (B 161):

El espacio, representado como *objeto* (tal como lo requiere efectivamente la geometría), contiene algo más que la mera forma de la intuición: es una *fusión*, dentro de una representación *intuitiva*, de la variedad dada según la forma de la sensibilidad. De modo que la *forma de la intuición* sólo suministra variedad a la representación, mientras que la *intuición formal* le proporciona la unidad. Con el fin de hacer notar que esta unidad precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la estética, a la sensibilidad, pero, de hecho, presupone una síntesis que, sin pertenecer a los sentidos, es la que hace posible todos los conceptos de espacio y

²³ Lorenzo, *op. cit.*, p. 37.

²⁴ M. Ridjörd, “The sensible foundations for mathematics: a defense of Kant’s view”, *Stud. Hist. Phil. Sci.* vol. 21, n.º 1, 1990, p. 135.

²⁵ R. Torretti, “La geometría en el pensamiento de Kant”, pp. 9-60.

tiempo. En efecto, es a través de ella (dado que el entendimiento determina la sensibilidad) como se *dan* el espacio o el tiempo en cuanto intuiciones. Por eso pertenece la unidad de esa intuición *a priori* al espacio y al tiempo, no al concepto del entendimiento.

Los comentaristas suelen destacar hasta la saciedad que sensibilidad y entendimiento no son dos formas de conocimiento, sino las dos caras de un único conocimiento; pero no deja de ser curioso que Kant se vea obligado a remarcar esta importantísima cuestión en una nota a pie de página, reconociendo que en la Estética no se ha abundado en la síntesis: “*Con el fin de hacer notar que esta unidad precede a cualquier concepto, sólo la había atribuido, en la estética, a la sensibilidad*”. La presentación kantiana deja pues abierta la posibilidad de un “camino abreviado” para la intuición pura. Con este término F. Marzoa²⁶ define un tramo en el estudio de los conceptos puros que no tiene en cuenta el todo de la obra; nada parece impedirnos utilizarlo también para las intuiciones puras.

Hay que distinguir, por tanto, la *fuerza de conocimiento* –que es la intuición formal– y la *legitimación de la geometría*. R. Torretti resume espléndidamente la cuestión:

No es fácil conciliar con otros pasajes de la *Crítica* esta idea de una representación cuya *unidad es preconceptual*. Pero esta dificultad no afecta a la conclusión a que queremos llegar. Kant nos dice aquí claramente que su exposición de la doctrina del espacio en la Estética trascendental tiene carácter provisorio, pues la intuición del espacio atribuida allí a nuestra receptividad sensible sólo puede darse “en cuanto el entendimiento determina a la sensibilidad”. La “intuición pura”, que según la *Disertación* de 1770 exhibe la estructura común a toda intuición empírica, se analiza ahora en dos componentes: la multiplicidad dada *a priori* con nuestra sensibilidad y la unidad estructurante que la impone el entendimiento. Las leyes del espacio, tema de la geometría, sólo vienen a estar dadas con el segundo de estos componentes.²⁷

La argumentación de Torretti se desvía hacia la concepción II, por su interés en la defensa de Kant en la polémica sobre geometrías euclídeas y no euclídeas; su estrategia le conduce a la apertura kantiana a las otras geometrías, incluso a legitimar, a partir de un espacio genérico, una pluralidad de geometrías, lo que convertiría a Kant en un precursor de Riemann.²⁸

Aparte la exageración, lo que me interesa destacar es, sin embargo, el modo en que, según Kant, el entendimiento determina la forma del sentido para constituir la intuición formal del espacio. El entendimiento determina la multiplicidad sensible cuando le refiere a la unidad objetiva de la apercepción, combinando lo múltiple en una síntesis regida por las *categorías* de la cantidad a través de los *esquemas trascendentales* del número (de los números reales): “*El esquema puro de la magnitud (cantidades), entendida como concepto del entendimiento, es, en cambio, el número, el cual constituye una representación que comprende la sucesiva adición de unidades homogéneas*” (B 182).

²⁶ *Op. cit.*, p. 69.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 40-41. Véase también pp. 42-43.

²⁸ *Ib.*, p. 47. Torretti se refiere al texto de Kant de 1746, *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*, en el que aún defiende el concepto de espacio según Leibniz, y no según Newton, como hará más tarde.

²⁹ F. Montero, *El empirismo kantiano*, *op. cit.*, p. 167. F. Marzoa, *Releer a Kant*, *op. cit.*, pp. 26, 38 y 39.

Si somos fieles a la literalidad del texto, tiene razón F. Montero al señalar que Kant complicó esa entidad mediadora, pues hay que apelar a su origen, que no es otro que las “profundidades del alma humana”, y se da vía libre a la interpretación kantiana de una imaginación más o menos irracional. Ahora bien, si estamos de acuerdo en que el recurso kantiano a las “facultades” es un recurso “mítico”,²⁹ entonces se requiere una reinterpretación gnoseológica: ¿A qué tipo de operaciones se está refiriendo Kant? Por ejemplo: ¿cómo se materializa el esquema de “número (real)”?

Los esquemas permiten franquear la línea de demarcación de lo intuitivo a lo discursivo. Kant propone para cada categoría un esquema que efectúe en el registro espacio-temporal las relaciones en las que se desenvuelve el concepto. El esquema es un modelo general para las intuiciones o una regla de producción de imágenes, que posee la siguiente propiedad: permite *homogeneizar* (B 177) el material empírico –que procede de la sensación– y el concepto –que procede del entendimiento–, en la medida en que ambos poseen una estructura temporal (es decir, una estructura algebraica dotada de una topología unidimensional que es la responsable de que las sensaciones no puedan volver atrás: toda sensación tiene lugar con arreglo a la intuición del tiempo).³⁰ Y ésta es una cuestión en verdad interesante, porque para Kant el conocimiento comienza con la experiencia “*en el orden temporal*” (B 1) que es, efectivamente, una cuestión de hecho.

Tomando dos sugerencias: una de Roberto Torretti y otra de Jean Petitot, me permitiré establecer la siguiente hipótesis: *la intuición en que se apoya la demostración geométrica no es la intuición espontánea, sino la intuición estructurada por el entendimiento.*

Según Torretti –si es que el esquema sólo tiene sentido construyéndose en alguna figura, aunque ésta sólo sea ejemplo de algo y no la figura misma– Kant estaría identificando el *esquema* con el método de *coordenadas* cartesianas: cada punto del espacio se representa por los tres números reales (x, y, z) y, por tanto, el esquema hace muy compleja y difícil la adquisición del concepto. Y aunque Kant no mencione, en todas las ocasiones en que se refiere a la Geometría, que las intuiciones están estructuradas por el entendimiento a través de los esquemas, nosotros no podemos ignorarlo. El método de construcción de conceptos se desenvuelve ahí.

Según Petitot el juego kantiano no se despliega en la dualidad: matemáticas - experiencia, sino en la triadidad: matemáticas - esquemas - experiencia. Pues bien, esos esquemas están incorporando la imaginación matemática, mientras que los principios tendrían la responsabilidad de la explicación físico-matemática.³¹ Por tanto, no ocurre que la matemática se *aplique* al mundo empírico, sino que se *conoce* matemáticamente.

Ahora bien, la geometría o espacio conceptualizado, pertenece al campo de estudio gnoseológico, pertenece al mundo del *saber*: “*En efecto, las proposiciones de la geometría son todas apodícticas, es decir, van acompañadas de la conciencia de su necesidad, como, por ejemplo, la que afirma que el espacio solo tiene tres dimensiones*” (B 41). Así que hay una necesidad de formularla en el juicio, en el plano lógi-

³⁰ No puedo desarrollar aquí la consideración del espacio y del tiempo estructurados topológicamente, idea que abre caminos novedosos a la filosofía postkantiana y a la que volveré en otra ocasión. Véase nota 1.

³¹ Jean Petitot, “Structuralisme et Phénoménologie: la théorie des catastrophes et la part maudite de la raison”, editado en *Logos et Théorie des Catastrophes*, Patiño, Genève, 1988.

co-discursivo, en el lenguaje de la ciencia matemática.

Esta operación constructiva limita las posibilidades del espacio y del tiempo que son, en principio, infinitas (B 268). Lo que nos interesa encontrar es, entonces, el concepto mismo de construcción de estos teoremas geométricos verdaderos y no sólo de los posibles. Mas, espacio y tiempo se convierten en elementos conceptuales; las intuiciones puras del espacio –que tiene tres dimensiones– o del tiempo –que es unidimensional–, etc., nada significan si no existe la actividad del matemático que ha de hacerlos presentes en los fenómenos. Y esto lo realiza el matemático a través del concepto –para evitar la proliferación de monstruos, etc.–.

Nos encontramos, pues, con una dificultad gnoseológica que nos remite a otra ontológica: Los conceptos matemáticos han de ser contruidos a través de los *esquemas trascendentales*, que pertenecen al *tiempo*, forma común a la intuición y a lo empírico. Mas, ¿el plano lógico es capaz de dar cuenta de todo lo que corresponde a la intuición? Pero la intuición “no habla”, sino por medio del concepto. Además, lo intuido se representa por medio del infinito. Ciertamente, lo que hizo Kant fue identificar la geometría euclídea con la intuición pura; pero también podía haber tratado la intuición y el concepto como inconmensurables, lo que le hubiera llevado a plantearse una cuestión importantísima que es la relación entre lo geométrico finito y lo numérico infinito, en cuyas consecuencias no podemos detenernos.³²

En este momento, el método constructivo toma un cariz muy distinto: pues el matemático al construir sus objetos ha de desplegar una actividad del entendimiento que determina los conceptos de espacio y tiempo. Así que no hay nada como un carácter no-lógico de la intuición, porque la intuición está determinada por el concepto.

IV. *Filosofía y matemáticas*. En todo caso, la complejidad del asunto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿Cómo contextualizar esta cuestión tan problemática de la intuición y el concepto, de los esquemas y de los principios, en definitiva entre las fuentes de la verdad y la legitimación de la ciencia matemática? Ahora nos salimos fuera del texto, para exigir un contexto, pero no de cualquier tipo, sino filosófico.

Con las cuestiones muy complejas, en general, se toman dos actitudes límites: a) la convencionalista (sofística y pragmática): las cosas funcionan y esto es suficiente. b) Y la esencialista: bueno, Dios lo ha querido así; así son las cosas.

¿Y cuáles son los puntos desde los que establecemos el criterio? Como es de sobra conocido, Kant divide la *Crítica de la razón pura* en dos partes: una doctrina trascendental de los Elementos –que se ocupa de los materiales de la construcción del edificio que es la razón– y una doctrina trascendental del método –que no se ocupa de los materiales, sino del plan, del proyecto que corresponde a los materiales de que disponemos (B 735). La primera se divide, a su vez, en Estética y Lógica. Lo curioso es que el método se suele pasar por alto y, sin embargo, ofrece una clave fundamental: la definición de los límites propios, porque “*la filosofía consiste precisamente en conocer los límites propios. Ni siquiera el matemático puede ignorar las advertencias de la filosofía ni situarse por encima de ellas en los casos en que su talento no esté circunscrito por la naturaleza o ceñido a su especialidad*” (B 755).

Y es justamente en esta segunda parte metódica donde Kant lleva a cabo el análisis del operar matemático, es decir, en la parte que reprime la inclinación a apartarse

³² Cfr. J. Salanskis, *L'herméneutique formelle. L'infini-Le continu-L'espace*, CNRS, París, 1991.

de ciertas reglas y que refrena sus extravagancias y evita sus ilusiones (B 737-B 823).

5. LOS CUATRO NIVELES GNOSEOLÓGICOS (OPERACIONALES)
DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

Hemos encontrado, entonces, cuatro preprogramas o posibles proyectos de investigación, cuatro niveles diferentes de *inteligir* y justificar el conocimiento matemático que se pueden poner en correspondencia con las cuatro grandes escuelas de fundamentos de las matemáticas; lecturas, al menos, posibles, en tanto en cuanto lecturas parciales –*camino abreviados*– de la Crítica:

1. La forma de la intuición *sin necesidad del concepto*: el espacio y el tiempo son presuposiciones de la experiencia. Ésta es la posición filosófica-especial defendida por los platónicos. Los conceptos serían los soportes de la intuición, los cuales *reflejarían* las formas a priori del espacio y del tiempo, que constituyen la trama del mundo, porque los objetos ideales matemáticos poseen existencia real y a priori.³³ Por eso puede haber matemáticas –saber científico– en cualquier pueblo paleolítico, neolítico o industrial.

2. Los conceptos *sin necesidad de la intuición*: logicismo y formalismo. Ésta es la posición filosófica defendida por formalistas y logicistas y cuyo representante máximo es Frege: el pensar pudiera convertirse en conocer. El formalismo supone que los objetos no existen a priori sino que se pueden fabricar axiomáticas en lenguajes codificados que, una vez aceptados, pueden interpretarse como objetos matemáticos mediante el uso adecuado del Axioma de Elección. Para salvar el problema de las geometrías no euclídeas muchos pos-kantianos suponen que el espacio es una forma pura y, en consecuencia, el espacio no es por naturaleza ni euclídeo ni riemanniano... En este caso, se necesitaría una cultura que haya desarrollado ciertos mecanismos de abstracción para desplegar las tareas matemáticas.

3. La forma de la intuición *sintetizada* con el elemento conceptual: espacio y tiempo se transforman en geometría y aritmética, respectivamente. Ésta es la posición filosófica-especial defendida por intuicionistas y constructivistas: no es primero representar y luego conceptualizar, ni viceversa; es un acto simultáneo, único, sintético, del sujeto, cuyas construcciones están mediadas por los esquemas operatorios: métodos que producen de modo efectivo objetos individuales. La demostración sería un conjunto de síntesis que se despliegan en el tiempo. En este sentido, no se puede hablar de una verdad tautológica, sino de diversos cursos operatorios que confluyen en un teorema sintético. Así se entendería la famosa definición de Kant: “*Construir un concepto significa presentar la intuición a priori que le corresponde*” (B 741). Ahora, las matemáticas necesitarán de herramientas “imaginativas”, lo que exige una cultura no sólo de la abstracción, sino *morfologista*.

4. La filosofía como marco en el que se integran ambos componentes: aritmética y geometría se transforman en matemáticas. Ésta es la posición filosófica-general que exigiría una reestructuración de las matemáticas en el conjunto del saber, de las culturas y de la civilización. Y es el propio proyecto kantiano el que *comprende* todas las posibilidades, toda la combinatoria, a partir de los elementos de conocimiento hu-

³³ Un tratamiento reciente sobre las matemáticas en Platón, M. Panza y J. M. Salanskis (dirs.), *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles*, Masson, París, 1995.

mano. Pero es este desdoblamiento de la filosofía como *texto*: los puntos 1, 2 y 3, y como *contexto*: el punto 4, el propio ejercicio crítico de la razón.

METÁFORA Y SEGUNDO PRINCIPIO ¹

Miguel Hernández

VOLVIENDO a la época de la racionalidad clásica. Los problemas básicos del proyecto de un sistema de principios se ven, quizá, con mucha claridad en conexión con los puntos de vista mantenidos por la Ciencia racional de los siglos XVII y XVIII. Su fundador, René Descartes, trató de explicar las funciones en toda suerte de sistemas mecánicos y, entre ellos, los correspondientes a los organismos vivos tales como los que afectan al sistema perceptivo y nervioso.

Para empezar diremos que el proyecto de un sistema de principios está planteado con mucha claridad en relación con los puntos de vista mantenidos por Descartes. Descartes trató de explicar las funciones en toda suerte de sistemas mecánicos y, entre ellos, los correspondientes a los sistemas de los organismos vivos tales como los que afectan al sistema perceptivo y nervioso. Las repercusiones que tuvieron esta clase de indagación filosófica científica lo prueba el hecho de que parte de las ideas actuales sobre el sistema neurológico todavía siguen recordando mucho a los que en su día propusiera el propio Descartes. El enrarecimiento en la comunicación entre ciencia y filosofía habría de desembocar en el siglo XIX a su mutuo aislamiento. Las investigaciones de Descartes relativas al comportamiento de la circulación de la sangre puestas en analogía con la de los fluidos vivió también su crisis, pues andaba muy desacertada y en determinados puntos de su práctica científica, seriamente equivocado. Su error de reducir lo complejo a lo simple será, sin embargo, fecundo en otro sentido que pasaremos a estudiar.²

Descartes, como es de todos conocido, era un dualista en el más estricto sentido del término. La mente tenía para él sus propias características y sus leyes, y también las tenía el cuerpo. Las características y las leyes del cuerpo le parecía que diferían profundamente de las de la mente.³ Distintos filósofos posteriores a Descartes sostu-

¹ El segundo principio al que me refiero es a la “Segunda ley de la termodinámica”. Una ley que ha tenido una amplia difusión, sólo en esto, comparable a las leyes de la evolución biológica. C. P. Snow contribuyó en gran medida a esta difusión con la publicación de su conferencia *Las dos culturas* (1959), entre otras cosas sugería una cierta comprensión de la ley por los no científicos que tengan, o pretendan tener, una razonable cultura científica.

² Bertalanffy, Ludwig. *General System Theorie*. New York, 1968, p. 10.

³ No quiero decir con esto que tal elemento estuviera ausente hasta entonces sino que con Descartes se descorrió algún telón que le permitió desvelar su juego.

vieron como él puntos de vista estrictamente dualistas por fundadas razones. Pero, sobre todo, en reconocimiento a una promesa de perfección que desde Descartes se cumplía siempre que se observara la estricta aplicación de leyes deductivas de regularidad infalible. Los procesos que llevaba a cabo la mente les parecían tan superiores a los procesos que ocurren en la naturaleza que había que hacer hincapié continuamente en ellos para acentuar esa diferencia que a ellos siempre les pareció fundamental. Con toda prudencia Descartes había introducido en sus Discursos el elemento más audaz de su sistema, el de la mente. Antes de Descartes, los conceptos psicológicos no estaban sobrecargados por las limitaciones de la mente, ni fueron siempre considerados como un estorbo sino que algunos de esos conceptos contribuyeron a desempeñar un papel muy importante en las explicaciones dadas, a la sazón, por otras ciencias incipientes como la Biología y la Cosmología Moderna, porque ciertos hechos cosmológicos y en Biología parecía estaban en claro isomorfismo con los que se regían por principios similares a aquellos que regían los hechos psicológicos.⁴ Descartes consideraba el comportamiento orgánico era un estorbo para el desarrollo de la concepción mecánica de su física, se impacientaba con el comportamiento de lo vivo. Según él, el cuerpo era distinto a la mente, de ahí que los fenómenos ubicados fuera de ese lugar tal como sucedía con los psicológicos tenían que dejarse de lado cuando se estudiaban en relación con el cuerpo. Suponemos el desasosiego que le producía a Descartes ser asaltado por la idea de tener que ubicar el pensamiento en algún lugar de la cabeza y que tal asiento de la conciencia tuviera que ser en la glándula pineal, punto de vista éste mantenido y heredado de la tradición aristotélica. Los dos venían a coincidir en que una criatura de tanta dignidad como el hombre no podía albergar una morada de dificultades transitorias cuyo espíritu se viera permanentemente sofocado por el problemático amasijo de acontecimientos psíquicos tanto como su no menos problemático acomodamiento en una morada estable pero lo suficientemente ubicua como para ser receptiva a los sentimientos. El ideal de la ciencia racional consistía en descubrir, detrás de la trama compleja de los fenómenos, el orden legislador perfecto.⁵ Las cosas perfectas, para Descartes y los cartesianos, así lo creyeron, fueron siempre, impenetrables y sólidas.

La interpretación del organismo humano era, pues, una concepción audaz para su época (clasicismo), en cierto modo vergonzosa. Por eso Descartes se muestra cauteloso en la exposición de esta idea. Finge y a menudo la expone ocultándose tras ella, la enmascara para mejor hacerla pasar por hallazgo ajeno. En otras dice estar interesado sólo en la construcción de un modelo mecánico que “*sorprendentemente se parece al del cuerpo humano*”.

Voy a citar unos cuantos párrafos de su tratado *De l'Homme*⁶ y de otra obra, *Les Passions de l'Âme*.⁷ He procurado que las alteraciones en el texto de la traducción afecten sólo al estilo personal y barroco de Descartes. Pero en ningún caso he tratado

⁴ Siguiendo a este respecto el consejo de Goethe (Arnheim, 1954, 494) se obtendría una mejor comprensión de la percepción humana (expresión) al considerarla parte integrante de la ciencia. La percepción la estudió dentro de la necesidad de recorrerla (extensiva e intensivamente, en pensamiento y acción desde sistemas abiertos, como si esta fuera un caso particular del comportamiento orgánico e inorgánico.

⁵ Lejos, como vemos, de aquella que propugnaran los epicúreos que suponían un clinamen en sus apreciaciones metafísicas.

⁶ Descartes, R. *Oeuvres. Tratado del Hombre*, Artículo 106.

⁷ Descartes, R. *Les Passions de l'Âme. Oeuvres*. París, 1974, pp. 333-334.

de alterar el significado original de sus afirmaciones. Si no lo he conseguido soy el único responsable.⁸

Deseo que te des cuenta de que todas las funciones que atribuyo a esta máquina son consecuencia natural de la forma en que sus “órganos” están conectados y dispuestos –exactamente como los movimientos de un reloj u otra cosa automática se originan de la disposición de ciertos pesos y ruedas. Esto sirve para la manera en que nuestra máquina digiere; para la forma en que laten su corazón y sus venas, en que respira, esté despierta o dormida; sirve para la estimulación de sus órganos sensoriales externos por la luz, el sonido, el olor, el sabor, el calor y similares; para la retención de tales impresiones en la memoria, y también para las emociones internas llamadas apetitos y pasiones. Finalmente, es válido también para los movimientos externos de sus miembros. Hasta tal punto están estos movimientos de la máquina de acuerdo con las acciones de los objetos externos, y también con las pasiones e impresiones almacenadas en la memoria, que “la imitación de un ser humano auténtico” es casi perfecta. Evidentemente, para entender la máquina, no es necesario referirse a un principio anímico especial vegetativo o sensitivo. Tenemos que referirnos solamente a la sangre y al espíritu animal, que son agitados por el calor permanente del corazón Y este ardor es, desde luego, exactamente idéntico al calor que se encuentra en cualquier objeto inanimado.

Recordemos que los principios anímicos vegetativo y sensitivo, mencionados y rechazados por Descartes, eran conceptos biológicos pertenecientes a la historia natural utilizados por la tradición clásica como datos extraídos no de la experimentación empírica sino de la observación natural, del comportamiento de las máquinas naturales y de sus salvajes comportamientos de las turbulencias, torbellinos y demás meteoros.⁹

Descartes, por el contrario, utiliza explicaciones causales; el éxito y la certeza que se derivan de ellas fue, sin duda, por el recurso de las explicaciones como comparación con las máquinas hechas por los hombres. Si seguimos la lectura de los textos que siguen, Descartes pasa a describir otros sistemas más próximos a los intereses del cuerpo humano. Así pues nos encontramos con el relato de la anatomía en el que se nos muestran todas las razonables consecuencias derivadas de la comparación entre el hombre y la máquina. Analogía que Descartes lleva más lejos cuando aborda el comportamiento de los sistemas circulatorio y nervioso. Así viene a parar en la descripción del sistema vivo como un conjunto de receptáculos y tubos en los que “este fluido”, al que llama el espíritu animal, se almacena o circula. Descartes extiende su sueño hasta el punto de situar su visión cósmica dentro de su concepción espacial. ¿Dónde situar esos receptáculos? Se pregunta.¹⁰

⁸ Descartes estaba convencido de lo que expuso, y elaboró lo que hoy llamaríamos un discurso científico de explicaciones causales más allá de las analogías. Las explicaciones causales se revelaron “necesarias” para describir el mecanismo mediante el cual el fenómeno es resultado de supuestas causas.

⁹ De paso recordaremos que los principios anímicos vegetativo y sensitivo, mencionados y rechazados por Descartes, eran conceptos pertenecientes a la historia natural, hoy los llamaríamos biológicos. Los antiguos los utilizaron como datos extraídos de la observación natural, de las máquinas naturales y sus salvajes comportamientos, de los torbellinos y de los fluidos; insistimos en recordar que no habrá indicios de aquella ciencia antigua en las categorías de Descartes hasta que las encontremos transformadas en las indagaciones del mundo natural llevadas a cabo por Goethe.

¹⁰ Al llegar a este punto los textos científicos de Descartes, las descripciones se prodigan en determinados defectos de forma, sobre todo cuando lo que llama prueba no es más que una evidencia anticipada de su sistema. Con todo fue la de Descartes, tal vez, la idea más fecunda del siglo XVII, la que inauguraron las difíciles y profundas interrelaciones entre el alma y el cuerpo. Son las Meditaciones, meditaciones psicofísicas apropiadas a la descripción de su mente interviniendo en un cuerpo, en cierto modo extraño, que

Aunque nosotros consideramos el tejido del cerebro como fundamental viene a decir, este tejido forma parte principalmente de las paredes que encierran los receptáculos, y estos receptáculos son lo que llamamos los ventrículos, tejido cerebral rodeado por la fluidez de lo venéreo. Para el método científico ensayado por Descartes el carácter neurológico de estos fluidos es de la mayor importancia porque c o n t i e n e el *espíritu animal*, la sustancia que hace que la máquina humana funcione. Cito de nuevo: “Hay poros en las paredes de los receptáculos cerebrales a través de los cuales el *espíritu animal* pasa a los nervios, y según por qué poros y por qué nervios entre en un caso dado, puede cambiar la forma de los músculos en los que termina el nervio, de forma que los miembros de la máquina se mueven lo mismo que el aire de un globo hace que el globo se dilate y se endurezca”.¹¹ Descartes nos hace otra sorprendente revelación:

Sucedee esto de igual modo que acontece en las conocidas grutas artificiales y las fuentes de los jardines reales, en las que el simple poder del agua, conforme escapa, basta para poner en acción un mecanismo u otro, o incluso para hacer que ciertos instrumentos toquen música u otros pronuncien algunas palabras enteramente de acuerdo con la disposición de las tuberías que conectan la fuente con estos mecanismos. Ciertamente se pueden comparar los nervios de nuestra máquina con tales tuberías, y sus músculos y tendones con los mecanismos y resortes de los artefactos que el agua acciona, y el espíritu animal con el agua misma. Aún más: los objetos exteriores que en nuestra máquina impresionan los órganos sensoriales, y así, indirectamente, causan la actividad muscular, son como visitantes que se aproximan a una de estas grutas o fuentes y, sin darse cuenta, pisan cierta loseta escondida en el suelo, después de lo cual la estatua de una Diana que se está disponiendo para el baño, se retira con sigilo a los arbustos cercanos, Y cuando tratando de seguirla pisan otra loseta, un Neptuno amenazador se aproxima con el tridente, si se encamina hacia otra parte surgirá un monstruo marino que les arrojará un chorro de agua en el rostro. Finalmente, si se colocase un alma racional en nuestra máquina, habrá de estar localizada en medio de su cerebro, desempeñaría la misma función que la del hombre responsable de tales fuentes y, por lo tanto, debería estar en el centro mismo, el lugar desde el que parten los diversos tubos hacia los receptáculos especiales que acabo de mencionar.

A este cuadro lleno de ingeniosos artilugios neurofisiológicos le siguen otras explicaciones que prueban la decidida apuesta que Descartes hace del predominio de la mente sobre el cuerpo en todas sus explicaciones neurológicas y fisiológicas. Así, por ejemplo, confía más en que la transmisión nerviosa sea exclusivamente una tarea del *espíritu animal* que en cualquier otra forma de conceptualización empírica que probara su desplazamiento a través de los conductos en analogía con los fluidos. La mente interviene libre de las contradicciones lógicas derivadas de la experiencia. De

no se pertenece a sí mismo (sino construido para ser regulado desde fuera, es decir, al modo de las máquinas). El cuerpo lo describirá moldeado a la manera de un *espíritu sustancial* que él identifica con el cuerpo de un animal. Para Descartes no puede ser cuerpo vivo y terminará siendo en la formulación posterior que le diera Malebranche “máquina animal”, algo privado de la capacidad analógica y metafórica propia del sujeto de las cogitaciones.

¹¹ Después de esta interpretación en el más puro estilo académico. De la que más tarde dará cumplidas pruebas la Escuela de medicina iatromecánica. Recordemos que se servía de los modelos mecánicos para explicar el funcionamiento de los músculos y los huesos, explicaciones que no eran otra cosa que aclaraciones terminológicas aplicadas analógicamente al movimiento de la sangre y otros fenómenos fisiológicos.

ahí que los mecanismos que explican las funciones de la mente funcionen tan bien. Un ejemplo lo constituye la válvula que Descartes hace intervenir tanto en la activación como en la interrupción de la atención en las funciones de la vida. Esto, según le parece, sucede sólo cuando nuestros músculos son empujados a la acción; esto es, cuando la transmisión nerviosa ocurre hacia la periferia. La transmisión en la dirección opuesta, que tiene por causa un estímulo periférico, sigue un principio diferente. En medio de cada tubo nervioso hay un filamento a modo de campana que se prolonga desde el órgano sensorial hasta el extremo central del tubo en el cerebro. El estímulo de cualquier parte de un órgano sensorial significa una ligera sacudida de esta fibra, sacudida que se transmite al cerebro a través de la fibra, y como resultado, cierto poro de la pared ventricular se abre temporalmente.

En este momento, claro está, hay algo del espíritu animal que se cuele por el tubo o cañería, viaja en dirección opuesta y activa algún músculo, de forma que las acciones reflejas son para Descartes un modo que permite a la mente evadir los límites inmediatos del cuerpo. Por lo que respecta al cuerpo su acción es tan impulsiva que le impedirá tomar conciencia de su actuación. Descartes habla de la retirada automática del pie que se ha arrimado demasiado al fuego del brasero.

Es curioso que este extraño cuadro de acción de los nervios fuese totalmente aceptado durante casi ciento cincuenta años, esto es, hasta las postrimerías del siglo XVIII, sin ser seriamente contestado. La idea principal de Descartes y una de las tesis más características de su modelo teórico era que el organismo de nuestro sistema sensorial es un molde seguro y cerrado que se comporta como una *máquina*.¹²

Debemos, pues, intentar aclarar que las máquinas cartesianas tienen una historia muy dilatada y en el sentido que las vindicamos están caracterizadas por un comportamiento sumamente especial. Recurriendo a su historia podemos recordar que el ideal del conocimiento científico clásico era descubrir, detrás de la complejidad aparente de los fenómenos, un orden legislador que funcionara como una máquina perfecta.¹³ La exposición de esta máquina perfecta está también presente en otros modelos de la época, así el movimiento de las extremidades del cuerpo se pone en analogía con la construcción de palancas, el funcionamiento del ojo como una cámara oscura y el cerebro como un tablero eléctrico lleno de complejos conmutadores.

¿Qué es una máquina? De las muchas voces del término examinaré el significado de “*máquina*” como aquel para el cual los sistemas están determinados por causas dadas cualquiera que sea el grado de complejidad de las funciones que realizan. La diferencia entre la máquina artificial y otros sistemas de la naturaleza funcionó de

¹² Las explicaciones científicas de la ciencia racional moderna, las que resultan de aplicar el método discursivo resultan ser, a menudo, tan cartesianas hoy en día, como en los tiempos de Descartes, bastaría ensayar el tejido complejo de los fragmentos que investiga y que toma como realidades; modificar los detalles de su exposición metodológica y luego realizar una lectura al margen de su trabajo científico. Nos daríamos cuenta de lo poco consistente que resultan sus argumentos y lo muy alejados que éstos se encuentran de la evidencia que él mismo postula. Esta forma de acercamiento a las explicaciones fisiológicas funda el rigor de su evidencia en la aplicación de principios físicos a fenómenos biológicos. Principios, que por su naturaleza, están más firmemente asentados que los biológicos en la positividad de la medida y el cálculo. Cuando actuamos en esta actitud, ejercemos una forma de inteligibilidad cartesiana en la que se consideran como realidades las fórmulas y a las ecuaciones que gobiernan las entidades se las llama cuantificadas. De la misma manera que extrapolamos a partir de sus ensayos filosóficos lo que Descartes pensaba del método científico.

¹³ Así lo encontramos expuesto en el modelo de Harvey para explicar la circulación de la sangre, el cual comparaba el corazón con el funcionamiento de una bomba hidráulica.

manera clara en la física clásica en donde los modelos se dejaban descomponer en elementos simples para mejor facilitar los encadenamientos causales, reduciendo la interacción de sus órganos a un mínimo de variables intervinientes. Para mejor estudiar la mutua interacción entre la mente y el cuerpo y sus efectos Descartes hace entrar la máquina en la escena de sus discursos científicos al modo de un “*larvatus prodeo*”, y en este sentido procede a establecer incontables analogías con las máquinas hechas por el hombre. El “*animal máquina*” cartesiano constituía un principio desde el que poder organizar las categorías dinámicas de las máquinas, y luego auxiliar sus explicaciones científicas más comprometidas recurriendo al puerto seguro del “*Deus est machina*”. Mientras nos sean, pues, de utilidad podemos hacer un amplio recuento del *enmascaramiento científico* experimentado por las categorías dinámicas que han sido incluidas en los sistemas científicos desde Descartes. Entre ellas están acciones tales como la atracción de la gravedad, las atracciones y repulsiones eléctricas y magnéticas, las corrientes eléctricas, las corrientes térmicas, las corrientes de difusión, las reacciones químicas. Mientras ignoremos los hechos minúsculos o corpusculares en la Naturaleza y tratemos sólo de hechos de magnitudes medias, estaremos en condiciones de extraer conocidas consecuencias de hechos bien conocidos por todos nosotros.¹⁴

Para la ciencia racional cartesiana el sistema de una máquina es compatible con firmes enlaces materiales. Sus componentes pueden contener partes sólidas que sean tan rígidas y estén tan fuertemente trabadas que se haga difícil su desplazamiento. Ninguna transferencia a las acciones dinámicas internas cabría esperar por la solidez de las partes que no puedan ser desplazadas, plegadas o destruidas. Estas partes de la máquina no se ven nunca alteradas por los hechos dinámicos y por tanto no pueden incorporarse a las explicaciones cuando ésta las considera como partes excluidas de la totalidad.¹⁵ ¿Qué ocurriría si sólo la dinámica tuviese que decidir sobre el plan total del sistema cartesiano? Recordemos que el modelo explicativo de Descartes funciona por las imposiciones derivadas de la existencia de estas partes. Así al referirse a las partes rígidas que a diferencia de las más blandas o débiles, se incorporan a su sistema impidiendo el avance de ciertos desplazamientos llevados a cabo por aquellos componentes de la acción dinámica que sólo sean compatibles por la posición y la ori-

¹⁴ Prueba de que en un modelo determinista la entropía carecería de sentido es que, en un sistema tan global como el termodinámico, observado desde magnitudes estrictamente dinámicas tendería al estado de equilibrio, y por tanto al desorden, todavía con mayor rapidez que si estuviese sujeto al principio determinista. En la interpretación clásica del calor y en la termodinámica estadística las magnitudes del sistema, los llamados parámetros y sus magnitudes, están tan estrictamente ligadas a las funciones que sus componentes, átomos o moléculas, dejan de ser sensibles a su propia autoconstrucción y a la invención, transformándose en trayectorias y magnitudes sobre la velocidad de cambio.

¹⁵ Y esto es motivo de reflexión para la ciencia contemporánea, para las modernas ciencias biosociales porque en un sistema dependiente de estas trabazones e impedimentos no pueden efectuarse todos los desplazamientos previsibles al reducirse los grados de libertad de las variables.

¹⁶ Sírvanos poner un ejemplo experimental aplicado a la caída de un sólido, su trayectoria es conocida. Éste es un caso de dinámica experimental, el objeto no está sujeto a restricción alguna. Al menos éste era el comportamiento propio de lo que el racionalismo entendía como dinámica libre. Pero si colocamos el mismo objeto sólido en un plano inclinado, rígido y en posición oblicua, el objeto ya no puede seguir el curso directo de aquellas explicaciones. En cada punto de su trayectoria la componente de gravitación se complica, tendrá que ser desdoblada y sólo queda la componente en línea con la dirección de la superficie de deslizamiento; en otras palabras, el objeto sólido seguirá ahora una dirección contingente, derivada de un plano imaginario.

entación de esas partes rígidas e inalteradas. Estas partes rígidas del sistema de Descartes juegan un papel determinante y las denomina forzadas o compulsivas.¹⁶

La lectura que Descartes realiza del comportamiento de los fluidos es igualmente rígida (estática) por cuanto el agua circulante lo hace en “*imposición*” forzada, impulsos ya que sus paredes compactas impiden cualquier movimiento del agua en cualquier otro tipo de trayectoria. Naturalmente, si le damos a la conducción otra forma, el fluido circulante se verá obligado a adoptar esa forma y esa figura de su propio caudal. Cualquiera otra posibilidad distinta a la que afecta al estado de su solidez en el sistema mecánico queda, pues, forzosamente excluida.

El grado en el que la dinámica de un sistema se encuentra limitada por pulsiones o compulsiones sabemos que puede variar enormemente. Los componentes de la dinámica clásica tal como los entendía Newton pueden ser eliminados sólo en determinados lugares pero en el caso de Descartes estas eliminaciones van muy lejos. El caso más extremo, el más *claro y distinto*, será el de un sistema en el que, en todas sus partes, la “*imposición*” excluya a todos los componentes de la dinámica excepto uno. En tales condiciones, la forma de acción de los elementos del sistema estará enteramente dictada por las imposiciones de la mente. Cualquier desviación de esta forma se hace imposible porque la reducción que lleva implícita conllevaría la eliminación de los elementos componentes determinantes de esta desviación tanto si proceden de los experimentos realizados como de las explicaciones resultantes. Cuando se alcanza este extremo, el sistema es una máquina perfecta; en ella vemos realizado el ideal mismo del símbolo cartesiano “*máquina*”.

Las máquinas en este sentido se han revelado muy útiles y su éxito no se ha visto amenazado en tanto que sus “*imposiciones*”, “*coerciones*”, “*restricciones*”, o “*límites*”, como quiera llamárselos, están bien elegidas. Cuando el hombre barroco deseaba subrayar su racionalidad o conseguir una forma particular de acción dinámica y, por tanto, impedir cualquier otra forma de desviación construirá una máquina, seguro de que, él quizá no, pero una máquina construida por él lo conseguirá.¹⁷ El método reductivo cartesiano se muestra particularmente eficaz, en la introducción de limitaciones a la hora de establecer las condiciones de cualquier planteamiento. Según él, es el medio de que se valen nuestras elaboraciones más artesanales para obligar a la Naturaleza a hacer lo que está de acuerdo con las cogitaciones de un propósito humano.

No todas las máquinas evolucionaron siguiendo la idea cartesiana, no les sucedieron pues, en este sentido teórico, máquinas perfectas, esto es, sistemas con un solo modo de acción posible. Nosotros nos prodigaremos en este uso del término “*máquina*” y lo seguiremos manteniendo mientras nos siga siendo de utilidad. Desde una perspectiva más amplia y general podríamos decir que entre el ideal teórico del tipo “*máquina*” cartesiana y los sistemas sin ninguna limitación en la imposición de sus variables hay una serie continua de sistemas intermedios que se corresponden con el desarrollo interno de la visión mecánica y con la evolución de esta idea en sus inventores a lo largo de su historia reciente. Veremos que las máquinas que suceden a las cartesianas proceden como aquéllas de innovaciones teóricas ratificándose en más de una sola forma de acción. Las máquinas térmicas de vapor, por ejemplo, dispusieron de más de una acción libre, fueron posibles en ellas dos, ligadas ambas a la

¹⁷ Así lo creía el vitalismo, para el que “sólo los seres racionales construyen máquinas” (Bertalanffy, L. *General System Theorie*. New York, 1968, pp. 91, 64).

acción interna por dos niveles térmicos, uno de calor y otro de frío, en su funcionamiento.

Insisto, en todos los sistemas, tanto de las máquinas como los de la naturaleza, siguen principios de organización isomórfica; en todos ellos ciertas condiciones producen acciones dinámicas que pueden ser anticipadas científicamente por simple analogía. Se puede llamar libre a un sistema que no es una máquina en tanto que es libre de coerciones, impedimentos, limitaciones ya que probadamente en ausencia de condicionamientos externos se organizan espontáneamente para mejor contribuir a su mantenimiento o se transforman en sistemas libres para mejor seguir los principios inherentes a su propia dinámica. Una máquina de calor como la concebida por Carnot no puede ser identificada como termodinámica si no se admite la influencia que tiene en su comportamiento su propia actividad, las perturbaciones internas, los componentes internos, todos los cuales sirven al mantenimiento y sostén de su dinámica. Las limitaciones impuestas por sus coerciones para mantener la coherencia de su solidez no producen por sí mismas ninguna acción, se limitan a intervenir impidiendo otras acciones.

Podemos volver ahora a reinterpretar lo que Descartes hizo de las funciones del organismo humano y especialmente de su curiosa manera de percibir la fisiología. Podría muy bien pasar por una teoría de la máquina porque Descartes deduce, de una manera obvia, formas ordenadas de las disposiciones configuradas anatómicas del cuerpo humano dentro de un transfondo físico de objetividad matemática, las cuales no permiten otras formas de acción que las que se encuentran en analogía forzada por las imposiciones de la mente y de sus cogitaciones. Estas configuraciones se supone que asumen el mismo papel en el organismo que las constricciones o restricciones sólidas de nuestros dispositivos mecánicos. En efecto, es todavía una premisa importante del pensamiento mecánico sobre fisiología que el curso verdadero y ordenado de los procesos deba estar dictado en su totalidad por los ordenamientos anatómicos y por las limitaciones funcionales que este modelo encierra. Ahora bien, como consecuencia de esto mismo ¿es el cuerpo humano una máquina hasta tal punto que toda su fisiología se vea obligada a seguir el curso interno de los condicionamientos anatómicos? La tentación de volver al curso de las explicaciones cartesianas es muy fuerte y ello por algunas de las razones avanzadas por el momento.¹⁸

Quedaba pendiente de explicación el que hechos pertenecientes a la vida de todos los organismos superiores pudiesen explicarse en los términos en que funcionan las máquinas. Hay que revisar, aunque sólo sea someramente, dos problemas en la historiografía de las relaciones entre la mente y la materia. El primero como resultado de

¹⁸ Por lo menos esta es la clase de explicación a la que está acostumbrado nuestro pensamiento. Hay que admitir como igualmente presuntuoso rechazar el sentido de estas ideas. No se trata por tanto de una cuestión de autoridad o de sugestión aceptada acríticamente. Muchos hechos de esta naturaleza asumen un papel de mecánica forzada, de compulsión mecánica, de limitación. Esto no es atribuible a los personales prejuicios que aporta el sujeto de la observación sino al necesario control que la mente ejerce sobre las funciones, una forma de entendimiento que va de suyo y que acompaña a cualquier observador en situación objetiva. Hay que adoptar, sin embargo, una actitud cautelosa porque las explicaciones deterministas de las funciones ordenadas no son ciertamente aplicables a todas las situaciones biológicas, bastaría citar como ejemplo el caso de la reproducción y el crecimiento.

¹⁹ Configuración gestáltica.

²⁰ Isomorfismo de las explicaciones que van de la máquina térmica a la celular o químico-dinámica.

que la distribución de ciertos elementos en el organismo no se perciba regulada en su totalidad por tales condiciones.¹⁹ Por ejemplo, el plasma, la corriente fluida que encontramos en todos los tejidos, que rodea a todas las células²⁰ y que, por tanto, es el medio en el que tienen que vivir, tiene que ser distribuido adecuadamente para su sobrevivencia. Pero no hay apenas ninguna disposición histológica especial que la determine, que impulse la distribución adecuada del fluido celular del plasma. A pesar de todo se observó que las condiciones adecuadas continuaban manteniéndose. Por tanto la conclusión fue clara, éstas tendrán que explicarse aduciendo razones puramente dinámicas y no como resultado de impulsos anatómicos. Admitir tales explicaciones forzaría al plasma celular a circular de forma direccional y poco seleccionada. El declive de los modelos mecánicos comienza cuando los hechos biológicos no pueden explicarse por disposiciones anatómicas especiales o, dicho de otra manera, la forma de explicación biológica no se centraba en la concepción cerrada de tales hechos. Hoy sabemos que había de entenderse en complementariedad con las explicaciones aportadas por otras ciencias afines. Por tanto la persistencia en tales explicaciones ponía en crisis la dinámica de los sistemas aunque para ello recurriera a la más avanzada de todas las ciencias mecánicas, es decir, a las aportadas por las explicaciones físicas. Lo que empezaba a ser manifiesto en la comprensión de la máquina no era tanto el contraste entre Naturaleza y no Naturaleza sino el contraste entre la naturaleza de lo cerrado, conjunto de fuerzas básicas e impactos y procesos abiertos o diferencias. Segundo, había una diferencia fundamental entre el organismo y las máquinas hechas por el hombre. Difícilmente una configuración anatómica del organismo se puede tomar como un objeto (o una cosa) en el sentido cartesiano, antes apuntado, ese es, más bien, el sentido que corresponde a las máquinas que actúan como objetos sólidos o cosas. La firme ordenación material interna de las máquinas está compuesta de elementos dados, de rígidas ligaduras, el mismo principio de explicación que se generalizaba en el comportamiento de los minerales o cualquier trozo de metal. La idea de solidez mecánica se erige en analogía con la del comportamiento sólido de otros cuerpos siguiendo el modelo de incorruptibilidad inorgánica y de impenetrabilidad.²¹ Es precisamente al carácter positivo de los sólidos y de su estado a los que tradicionalmente se ha venido confiando a la hora de proyectar o construir una máquina. En efecto, cuando aparecen indicadores de que la cohesión de los sólidos no soporta las estructuras del proyecto, éste es desechado o reemplazado por otro más acorde con las condiciones iniciales.

Esto no se da en los organismos vivos, apenas existen estructuras orgánicas que pueden ser examinadas como una cosa u objeto y darle el tratamiento similar y propio de los sólidos. En el trabajo experimental se comprueba que el paradigma cartesiano de reducir y resolver los procesos de los fenómenos complejos a otros más simples y elementales, aún está vigente, y es práctica habitual de la ciencia objetiva en sus laboratorios. Se observa que la actividad analítica es dependiente de procesos que tienden a conformarse en el equilibrio, lugar en el que los estados son estructuralmente reconocibles por su simetría permanente. Así ocurre en un proceso biológico como el de la digestión en el que los componentes podrán ser eliminados de forma lenta y

²¹ El alejamiento, la expulsión de los sólidos de las explicaciones mecánicas ha acarreado un mayor trastorno en la historia de las ideas científicas y sus consecuencias, que la erradicación de los mitos. ¿Podemos comprender estos argumentos sin necesidad de recurrir a la fábula cartesiana?

gradual y, al tiempo que se renuevan, son reemplazados por otras actividades funcionales del metabolismo. Son solamente las estructuras, la forma de estos tejidos y las distintas clases de ingredientes que los conservan, los que no variarán. Las moléculas y otros agregados son sólo los que se disgregan y desaparecen, pero mientras sus juegos biológicos sean sustituidos por otros nuevos de las mismas sustancias, las formas de sus estructuras no se verán alteradas. Ahora bien, a pesar de este intercambio constante de materia, a pesar de que las estructuras anatómicas no son objetos sólidos permanentes, estos estados fijos son, a menudo, tan estables y resistentes que pueden servir de limitación, por medio de la cual muchos hechos dinámicos que suceden en el organismo se ven obligados a tomar un giro determinado. De aquí que en numerosas situaciones el organismo puede y, de hecho, se sigue comportando en analogía con la máquina de Descartes.

Aun así es un hecho muy notable el que, anticipándonos a las conclusiones que han de seguirse, y hablando en términos generales, apenas queden “*cosas*” percibidas en las máquinas que no se hayan transformado enteramente en procesos químicos, o si se quiere estrictamente hablando, no haya apenas “*cosas*” en el organismo que no sean casi enteramente procesos.

Pero abordemos el punto justo donde lo hemos dejado y pasemos a plantear la pregunta: ¿Por qué las partes de un organismo fluctúan a ritmo fisiológico y nervioso y luego pasan a mantenerse bajo el aspecto de formas determinadas y esto durante períodos considerables, a pesar del intenso dinamismo de los continuos procesos de transporte, constitución y degradación? ¿Cómo consiguen mantenerse en estos niveles tan elevados de “*estabilidad*” sin arruinarse?

En el examen de una experiencia controlada, la observación de un fenómeno de la dinámica natural, el análisis de las coherencias internas, la solidez del sistema y la instrumentalización suponen un freno a la percepción y observación de los procesos espontáneos. Pasan desapercibidos y al rechazarlos por su insignificancia los confirmamos intemporalmente al ámbito de lo imperceptible. Pero el hecho de que sean destruidas sus correlaciones no significa que no se transformen los sucesos internos. Sin coerciones, los acontecimientos evolucionan en el tiempo de tal forma que pueden hacer surgir nuevas posibilidades. Pero antes de abordar este tema pasemos a complementarlo con su evolución, examinándolo vinculado a su historia, que es, en definitiva, la propia historia de la naturaleza humana.²²

²² Las máquinas son la clase de sistemas que mejor podemos comprender. Del análisis de sus estructuras podemos llegar a un mejor conocimiento de cómo se relacionan estructura y comportamiento; qué clases de estructuras están asociadas a determinados tipos de comportamiento. De ahí la fecundidad del estudio de las máquinas para el estudio de los sistemas. Hemos visto cómo los distintos tipos de máquinas que se encuentran a lo largo de la historia suministran modos de comportamiento de complejidad creciente. Las máquinas que siguieron a la de Descartes fueron máquinas térmicas, en general asociadas a las ideas de los sistemas que estudian la termodinámica. Representaron formas de comportamiento más complejas en las que, por primera vez, aparece una nueva magnitud física, la entropía, que en analogía con el organismo vivo está sometida a sus propias leyes internas de la evolución. Su valor intrínseco siempre creciente para un sistema aislado y cerrado, permite asociarla a una dirección privilegiada. Además, el comportamiento de estos sistemas pone de manifiesto propiedades globales, relacionadas con el sistema como totalidad, cuya reducción o derivación de las de sus componentes representa el principal desafío planteado a la mente desde su concepción. La máquina termodinámica como la mente en la concepción cartesiana no ocupa espacio, representa una máquina mediadora entre la de Descartes y la máquina cibernética, mediante el cual podemos estudiar los comportamientos asociados a cualquier tipo de estructura que podamos concebir, siempre que seamos capaces de formalizarla. Con todos estos elementos estamos en disposición de hacer una primera valoración de la importancia del estudio de las máquinas para una mejor comprensión de los sistemas en general.

La idea de evolución de las máquinas la encontramos presente en las ideas filosóficas del físico Ludwig Boltzmann (1844-1906). Boltzmann desentrañó el misterio que envolvía la concepción dinámica de Carnot. Boltzmann fue un ferviente admirador de la obra de Darwin aunque teóricamente justificó el paso de la concepción dinámica a la termodinámica en términos antitéticos a los propuestos por Darwin en biología. Para Darwin el problema de la evolución es de orden natural, para Boltzmann la evolución es de orden térmico y en lugar de ponerla en comparación con la evolución del hombre respecto de los animales, Boltzmann la pone en relación con la de las máquinas.²³

Por eso el intento explicativo de Boltzmann, en el ámbito de la física, se compara con el que Darwin había llevado a cabo en biología. Para Boltzmann se trataba de dar un sentido dinámico a la entropía y un signo al tiempo de la evolución física. Pero su intento fracasó al plantear la evolución en el nivel de descripción dinámico. Este rebrote de cartesianismo reminiscente le iba a llevar a un callejón sin salida y finalmente a abandonarla.²⁴ La Naturaleza como máquina hecha por un “Deus non fallax”, tal como Descartes la concibió, se reveló en el siglo de Darwin como una máquina fuertemente contradictoria. Se la observaba como una máquina maquinada, repetición de sí misma en sí misma, en la que junto al dogmatismo enraizado de su modelo se dejaba entrever la libre voluntad de vivir y con ella el cambio de actitudes que marcan el cambio y el estilo de otra época. El sistema de Descartes, recordémoslo, dio muy poco juego metafórico entre el orden natural y el térmico. El espíritu que alentaba la vieja máquina, “la bête machine”, sólo desempeña en el sistema de Descartes el papel de un fluido o hálito extremadamente ligero calentado por el corazón y que Descartes atribuye al “espíritu de los animales”.²⁵

Darwin había introducido igualmente principios que alentaban las explicaciones metafóricas en términos físicos. Había mostrado, por ejemplo, que cuando se estudian las organizaciones vivas en unidades configuradas, en *poblaciones vivas* y estas mismas, vinculadas a su historia, y no sólo en relación con la de los individuos aislados, se hacía posible percibir variables funcionales sujetas a selección. Generativamente

²³ Para iniciar la segunda idea tendremos que volver al principio de evolución porque se supone que este principio explica la forma en que las distintas especies han adquirido su anatomía característica y sus funciones correspondientes. Tampoco parece ofrecer resistencia si incorporamos a la Teoría de la evolución la versión que de ella hace la genética molecular. Sobre todo una vez que sabemos que existen pequeños organismos con genes en sus células y que sabemos también que los genes y los sistemas genéticos tienden a autoorganizarse por mutaciones. De manera análoga, el orden explicado de los organismos abarcó un amplio campo tanto de las estructuras macroscópicas como microscópicas, con un denominador común: imaginar el orden como producto de la dinámica y de los eventos aleatorios. Boltzmann fue quien impulsó una nueva concepción de las máquinas. Con ellas habría mostrado que la irreversibilidad era su ruina y que la única forma complementaria a las ideas de Darwin consistía en no desconocer la naturaleza automática del hombre tanto, al menos, como la exigencia de filosofía que reclamaba para la formación de su espíritu.

²⁴ Desde entonces se han planteado imponentes similitudes isomórficas (Bertalanffy, 1975, 81). Los organismos vivos y los inanimados acumulan energía pero funcionalmente lo hacen en una dirección, que en el caso de los organismos vivos, es contraria a la del crecimiento de la entropía. Fue Darwin quien mostró que la ontología del orden natural no era ajena a la invariabilidad, la constancia de las formas perceptivas organizadas tal como las encontramos en las especies vivas, era sólo una apariencia, un disfraz.

²⁵ Bateson nos advierte de los inconvenientes derivados de formular los conceptos psicológicos en términos de energía. Para él constituye una mala metáfora articular el comportamiento en términos cuantitativos, o si se quiere, del paralelismo forzoso que se detecta entre la actividad descrita en términos psicofísicos y el psicoanálisis.

²⁶ Ordenamientos por correlaciones.

esto significaba la aparición de una “*deriva*” o individuación perfecta y acabada que no era examinada como un objeto preformado por el entendimiento sino como neologismo de la especie. Análogamente Boltzmann trataba de demostrar que en una colección de partículas, el efecto dinámico de las colisiones²⁶ puede dar un sentido inesperado al crecimiento y, con esta “*deriva*”, asentar un duro golpe a la idea tan firmemente establecida desde Descartes según la cual hay que asociar la máquina dinámica al orden, la reversibilidad y la repetición.²⁷

Recordemos que el segundo principio de la Termodinámica, tal como fue enunciado por Clausius (1865) introdujo un término cuya epistemología es de la mayor importancia en la interpretación de la naturaleza, me refiero a la entropía. Por primera vez, se produce también un fenómeno central en el intento de establecer una distinción entre las máquinas y los procesos naturales. Repasemos sus principales enunciados. Para el primer principio de la Termodinámica la energía del Universo es invariable. Para el segundo la entropía del Universo crece hasta alcanzar un valor máximo.²⁸

¿Cómo conciliar estos dos principios? ¿Cómo conciliar la actividad dinámica productora de entropía con la actividad biológica? Es un problema que nos ha legado el siglo XIX. Por primera vez el estado de la naturaleza como totalidad se encontraba enfrentado, por una parte, los físicos mostraban al mundo un principio de desorden que tendía a arruinar toda cosa organizada; y por otra, los historiadores y los biólogos (Darwin entre ellos) mostraban en el mundo viviente un principio de progresión de las cosas organizadas que llevaba implícito una magnitud de orden desconocida.²⁹ La entropía pasó a significar medida de desorden, magnitud que, sin embargo, mostraba una ambigua caducidad. En la observación de los sistemas materiales tendía a la decadencia, y la misma magnitud observada en el desarrollo del mundo biológico tendía al progreso. Llegados a este punto cabe preguntarse cómo la misma magnitud podía estar impresa en las dos caras antagónicas de una misma realidad.

Para los físicos los hechos fisiológicos que funcionan según el principio de las cosas organizadas estarían condicionados a seguir por este mismo principio la misma regla, y esta no era otra que la regla cartesiana, de que las cosas sólidas dejan siempre sus principios de evolución ocultos.³⁰

El estudio de los sistemas naturales (abiertos) al crecimiento de la entropía no ha dejado de plantear, tal como hemos visto, problemas filosóficos tan de nuestro pasado histórico como de nuestro pasado reciente, tanto en el campo de la Lógica como en el de la Psicología. Estas contradicciones fueron aireadas, entre otros, por los psicólo-

²⁷ De la termodinámica de Boltzmann dirá Prigogine que lleva implícito en sí misma la abolición entre pasado y futuro.

²⁸ Sin embargo, las reacciones químicas, los fenómenos de transporte, de difusión o de propagación de ondas todas ellas correspondientes a evoluciones con entropía creciente eran, para el dinamismo fundamental de la comunidad científica, formas que pueden ser idealizadas constreñidas o, forzados como si fueran procesos reversibles. Las nuevas máquinas sintéticas de origen químico eran productos de reacciones irreversibles. Idéntico al comportamiento de las máquinas de vapor, en ellas el calor se difunde de un punto caliente a otro más frío. Sin embargo, el segundo principio, que explica el comportamiento de la máquina, en el sentido termodinámico explicado por Clausius, definía esta actividad energética como una actividad dinámica. El proceso desembocaba inevitablemente en su propia extinción. La lectura del fenómeno en términos cartesianos significaba volver al equilibrio del estado inicial, a la eliminación de la actividad dinámica.

²⁹ Bergson lo llamaría *principio vital*.

³⁰ En Descartes innatos.

gos de la Teoría de la Forma. Para los gestaltistas el nuevo paradigma darwiniano era compatible con estos dos dominios extraños el uno al otro. Ambos se consideraban antagónicos, no por una necesidad de relación inteligible entre la mente y el cuerpo, sino por que comparten aspectos de la realidad en la que están implicados ambos hacia una naturaleza común, un sentido de tránsito y un estado de organización más elevado. Si observamos un sistema vivo evolucionar desde el equilibrio el sistema se reduce a un modo de percepción invariable entre la mente y el cuerpo que no tiene un equivalente aumento de la entropía. Basta recordar el significado que del principio de evolución hace Köhler: “*las leyes de la naturaleza inanimada son válidas para explicar la biología y la anatomía de todas las funciones vivientes*”.³¹

El segundo principio de la Termodinámica fue fecundo en otro sentido. Forma parte del bagaje cultural de nuestro pasado reciente. Ha llegado a formar parte de la observación de fenómenos cotidianos y en otro orden de cosas de las hipótesis de la contemporánea teoría del caos y de la termodinámica de los procesos irreversibles. Ha servido para reexaminar la validez del principio de complejidad por el que se asimilan al nuevo darwinismo molecular la idea de herencia en Mendel, de recurrencia en Poincaré y de invariabilidad de la forma en Köhler.

Siguiendo un orden programático, consideraremos, en primer lugar, la importancia de la complejidad de la máquina en la versión clásica de Boltzmann para volver luego al problema de la máquina y de su relación psicofísica. A nadie extrañe esta última relación que la vincula a la máquina, pues en el caso de Freud, es paradójico constatar que sus primeros modelos psicofísicos eran modelos mecánicos de equilibrio, tal como los delata su terminología, en muchos casos todavía deudora de las aclaraciones conceptuales, entonces vigentes, en los modelos dinámicos de Fechner y de las concepciones “*fisicalistas*” de Helmholtz.

En la compleja máquina de Boltzmann está implícita la descripción³² modificada de la herencia biológica en términos del segundo principio. Pero a pesar de ser un reconocido defensor de la Teoría evolucionista retrocedió ante la idea de universalizar la evolución física, resistiéndose a que ésta alcanzara también al dominio de la física matemática. La entropía comportaba la imposibilidad de un ordenamiento de las partículas en cuanto partículas correlacionadas, la breve incidencia de sus choques hubiera supuesto no sólo una intromisión en la explicación del orden viviente sino también una amenaza a la por entonces bien consolidada teoría de la unidad celular. Por tanto, antes de revelar el misterio de una unidad ilimitada dio un giro ideológico al segundo principio y asoció la entropía a un principio de desorden; lejos de entrever, como hoy sabemos, que en la materia hay una emergente modalidad de cooperación autosostenida, propia y característica de los procesos evolutivos en aumento (en la primera concepción Boltzmann asignó a la entropía un incremento en la dirección temporal de crecimiento, es decir, en la flecha de tiempo). La claudicación de Boltz-

³¹ *La Psicología de la Forma*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid (1972).

³² Viene a restituir las relaciones jerárquicas de la descripción científica. La mecánica estadística, en su primera formulación, procede de una innovación teórica, la aceptación de una flecha del tiempo objetiva, es decir, la entropía tiende a incrementarse en la dirección de esta flecha temporal, esto le puso a las puertas del descubrimiento de que la descripción mecánica clásica, que sus contemporáneos juzgaron de manera realista y objetiva, era de hecho una idealización, es decir una construcción, y que esta idealización encuentra sus límites en el dominio de sus elementos constitutivos, en la propia formulación inicial.

mann ante los logros de la mecánica estadística supuso una marcha atrás ante la idea de evolución entrópica, significó, no sólo renuncia a la explicación subjetiva de los fenómenos entrópicos de la naturaleza sino adhesión y militancia con su entorno social y académico.³³

Es verdad que la concepción de Boltzmann no es la de Augusto Comte, de Hegel o de Marx.³⁴ Lo es por lo que tiene de renuncia a las condiciones de posibilidad de un ordenamiento natural y por la renuncia a dar entrada a nuevas magnitudes en términos en los cuales la entropía aumente. Boltzmann transformó el nivel de descripción entrópico para mejor ajustarlo al orden aparente de las entidades mensurables y deterministas, a magnitudes clásicas de la dinámica (atomismo) que se resuelven en espacios donde las trayectorias o velocidades son más o menos individuales y aisladas.

Hemos visto, pues, cómo la descripción dinámica de la termodinámica restauró la idea de un orden que sólo desaparece de forma evanescente en el desorden pero que al final cede y lo restablece.

¿Pero qué ha pasado con el segundo principio como enunciado de nuevas unidades? ¿Cómo identificar las magnitudes que envuelven globalmente a los sistemas y que afectan a grandes grupos números en cantidades y proporciones muy elevadas? Estas unidades que entran a formar parte del bagaje de nuevas terminologías eran bien conocidas de los antiguos atomistas griegos.³⁵ Es el caso de ciertos parámetros sensibles al aumento de la entropía, las magnitudes meteóricas que afectan a grandes colectividades como la temperatura o la presión, eran parámetros que en la época de Boltzmann también estaban en franca homología con los de la biología, los cuales hablaban en términos de selección y de evolución. Por ejemplo, se hablaba en términos externalistas de la “presión de vida”, es decir, de la necesidad de libertad y crecimiento para alcanzar la expresión de la naturaleza interna. Se aplicaba a las colectividades vivientes en las que igualmente se observaban isomorfismos de selección y evolución. Además, el sistema biológico tomaba un carácter predictivo con relación a lo observado, así cuando el mundo viviente se aislaba del mundo exterior tendía al estado de mayor desorden con mayor rapidez que el mundo inanimado sujeto a las leyes y a los principios dinámicos.

En el periodo de transición de la máquina mecánica de Descartes a la termodinámica de Clausius se observa que los llamados parámetros deterministas y sus magnitudes asociadas experimentan una descontrolada velocidad que ponía en riesgo sus bien trazadas trayectorias. Y es igualmente significativo que al introducir magnitudes globales como la energía, las componentes elementales, llámense: átomos, molécu-

³³ Karl R. Popper (1974). *Búsqueda sin término*. Editorial Tecnos, S. A. Madrid.

³⁴ Por cuanto éstas pertenecen a una ideología evolucionista. Boltzmann tenía, sin embargo, presente la teoría de Darwin.

³⁵ Demócrito, y posteriormente Epicuro, tuvo la intuición precientífica de hablar, por primera vez, de los *kosmoi*, mundos plurales formados por agregaciones de seres vivos en convivencia armónica con minúsculos seres inanimados. Estas agregaciones, en la física de nuestros días, estarían descritas en términos termodinámicos, pues sus agregados no tienen reposo ni unidad última, sino diversidad y actividad.

³⁶ Aquí hemos de recordar lo que admitía la Teoría de la Forma y su hipótesis del Isomorfismo psicofísico entre la materia y el cerebro del fundamento causal entre procesos fisiológicos de la misma forma o, dicho en sus propios términos, el isomorfismo entre la organización física inorgánica y la orgánica. El principio cartesiano de la descomposición de toda forma organizada en elementos simples encontró las unidades que miden el orden en una realidad distinta de donde se encuentra la entropía. Ponia límites al entorno en donde se da la organización libre y espontánea de los procesos. Al desviarlos de su curso entrópico, Descartes forzaba a que las explicaciones fisiológicas de la materia tomaran el curso anticipado por la mente. Cualquiera que sea el modo de que ha de tomar el curso de las descripciones uno había de

las, células o libidos, que tradicionalmente se pensaban derivadas del azar y del caos, tendiesen también a un comportamiento regular.³⁶

El planteamiento termodinámico clásico se mostraba tan enmascarado como la máquina de Descartes. Hoy, por el contrario, sabemos que cuando se quiere mostrar la complejidad orgánica y sus posibilidades hemos de recurrir a las magnitudes termodinámicas y a sus gradientes que son, y no los hechos, los que mejor la describen. Desde esta perspectiva lo que se percibe como realidad primaria no son ya los hechos dinámicos sino los acontecimientos.³⁷

El modo cartesiano representa un reencuentro con el enfoque que aúna el esfuerzo conjunto de las ciencias y de las artes y humanidades. La máquina cartesiana es el resultado de un método como transfondo que supone una cantidad de artes y técnicas experimentales que desde luego se formaron sin su ayuda. Sin embargo contribuyeron a que la filosofía se convirtiera en una cosa mecánica. En este sentido Descartes andaba desencaminado y desde nuestra perspectiva seriamente equivocado. Sus explicaciones se quedan en pretensiones, puesto que falla en el objetivo de encontrar no en el equilibrio de los sistemas sino en su evolución la estructura fundamental que orienta la visión de realidad.

Las “nuevas” unidades entrópicas que sustituyen a las más substanciales y estática de Descartes aún conservan su influencia y se dejan describir como unidades formadas por elementos. Ahora las unidades por muy elementales que sean son agrupaciones mínimas de organización que no tienen existencia observable al examinarlas una a una en sus fragmentos. La nueva genealogía nos llevaría a percibir esta realidad en otros modelos como los “disipativos” propios de las nuevas concepciones de la termodinámica.

No es posible referirnos a los procesos estocásticos sin mencionar al premio Nobel de química Ilya Prigogine, quien establece un nuevo tipo de desorden visto desde el equilibrio y que invalida el tratamiento que hasta el presente se ha dado a la segunda ley (como una ley meramente estadística). Para Prigogine, por el contrario, en los “sistemas disipativos” lo fundamental no es lo determinado sino lo estadístico. Una ley estadística es una ley de no equilibrio que desde su fondo inescrutable se satisface siempre.

Aceptarla es mostrar que las nociones funcionales de los sistemas de la ciencia en general comienzan a entrar en relación interna con el problema del ser de las máquinas naturales.³⁸ Para este nuevo enfoque, el indeterminismo no es una exigencia subjetiva desmesurada, está instalado en el corazón mismo de la *physis* y, por tanto, forma parte implícita e irrenunciable de su historia. Nuestra secular incapacidad para predecir el movimiento futuro de las componentes de un sistema complejo no tiene ya que pensarse como una limitación instrumental o de cálculo, sino como un nuevo modo de descripción probabilística, como un error asociado al observador que afecta, por esto mismo, a las concepciones deterministas de la naturaleza. La nueva lectura estriba en que en lugar de referir esas leyes fundamentales a procesos dinámicos reversibles,

ser metafísico o a priori, el otro fenomenológico a posteriori; el uno dinámico, el otro termodinámico.

³⁷ Prigogine, I. “Order out of Chaos” (*El orden a partir del caos*). Tusquets Editores, p. 179. “Tradicionalmente las ciencias (desde Descartes) se ocuparon de universales, y las humanidades de acontecimientos. Actualmente, es la interpretación humanista de la naturaleza en términos de acontecimientos lo que se difunde en la propia ciencia. Por lo tanto, no es sorprendente que algunos conceptos que recientemente hayan sido puestos de relieve encuentren explicación simultánea en las ciencias y las humanidades.”

³⁸ Me refiero a la capacidad de autoorganización de los sistemas abiertos. Las máquinas naturales como

propios de las máquinas, correspondería, en su lugar, a las leyes irreversibles y sus diferencias ser consideradas como fundamentales. La repetición asociada a los elementos componentes y la herencia asociada a un solo individuo, son útiles convenciones, hábiles estructuras, pero sólo pueden ir asociadas a soluciones aproximadas. Reparemos por ejemplo en el tipo de incertidumbre probabilística que nos enseña la física cuántica. Para resolver un problema cuántico o relativista el observador queda emplazado a intervenir directamente en él, que es tanto como invitarle a participar en un evento relativo a un nosotros, en todo caso a la libertad de tener que elegir, cuanto menos, entre estos dos tipos de descripción (reversible y estocástica) en una forma de diálogo sólo en apariencia irreconciliables con ambas descripciones:³⁹

Una vez aceptado el paradigma termodinámico y su modelo de descripción conviene revisar las categorías y las medidas precisas de sus variables. Para acontecimientos de gran alcance del tipo de los procesos históricos, o de la evolución biológica o de los procesos termodinámicos “*disipativos*” las condiciones de posibilidad son del orden de las características globales del universo. Estas magnitudes no son en absoluto extrañas, son del orden y del tamaño, de la concentración, de la duración y de la temperatura, etc., por tanto nos afectan, concuerdan con nuestra sensibilidad, mientras que un sistema organizado dinámicamente, por muy elemental que sea el modo

el ser de las cosas organizadas exige, en cada nivel, una revisión completa del sistema de descripción.

³⁹ Digamos que la entropía participa de la innovación teórica de la mecánica cuántica y relativista, en tanto se abandona el punto de vista de *Science* como ciencia experimental, despreocupada de los fenómenos que afectan a la vida. Ciencia objetiva (arrogante, nociva, insensible, decadente, falta de sentido). La entropía como la información sólo es relativa a nosotros, la posición y la velocidad, es decir, los límites de su dominio teórico (átomos) son en ella relativos a nosotros, por tanto *este carácter relativo no puede ser definido o reorientado desde ningún punto de vista exterior*.

⁴⁰ He llamado la atención sobre el interés de la irreversibilidad como fuente de orden. Es comprendiendo mejor los fenómenos irreversibles que podemos tender un puente entre materia y vida. Es debido a que la materia lejos del equilibrio presenta propiedades nuevas que podemos hoy en día adivinar mejor las transiciones posibles entre esta materia activa y los fenómenos organizados que caracterizan la vida. Pero, lo que me parece muy importante, la teoría microscópica que hemos presentado permite ver la irreversibilidad como fuente de orden aun en el nivel fundamental, el nivel microscópico.

Podemos ahora distinguir entre diferentes tipos de orden: entre el orden de un cristal, por ejemplo, y el orden de una célula viviente. Un cristal puede ser descrito como un sistema en equilibrio: basta encerrarlo en una caja: está allí y queda tal cual, es un estado ordenado de equilibrio.

Pero, un estado de equilibrio debe corresponder a un desorden máximo en una descripción que incluye el segundo principio.

Hemos visto que la descripción dinámica habitual no incluye el segundo principio, porque en la descripción dinámica la entropía S sigue siendo constante. Hemos visto también que para incluir el segundo principio debemos pasar a nuevas unidades, en términos de las cuales la entropía aumente. En este marco, el orden del cristal es, de algún modo, un orden aparente, porque podemos adoptar unidades nuevas, en las cuales el cristal en equilibrio se encuentre en un estado de desorden máximo. En el caso del cristal, estas unidades nuevas son bien conocidas por los físicos: son los modos normales.

Un cristal en equilibrio está desordenado en el modo normal en el que percibimos. Bien entendido, permanece ordenado en lo que concierne a las partículas; pero las partículas no son las unidades en términos de las cuales se expresa la entropía. Ocurre algo completamente distinto en el caso de las celdas de Bénard o en los sistemas biológicos, donde el orden sólo existe en tanto el sistema está acoplado al mundo exterior y entonces está impedido de alcanzar un estado de equilibrio termodinámico. Y así, cualquiera que sea la descripción adoptada, estamos aquí en presencia de un orden intrínseco y no (como en el caso del cristal) de un orden aparente. Para acentuar esta distinción, puede ser útil introducir un neologismo. El que me parece más apropiado es el de “hipnón”, los hipnones son las unidades en la descripción termodinámica (los modos normales en el caso del cristal).

Estos hipnones en analogía con las mónadas están desordenados en el equilibrio y escaparían a nuestra percepción sin alterarla; se comportan como sonámbulos. Pueden ser muy complejos en sí mismos, así como un modo normal puede ser muy complicado, pero se ignoran entre sí, carecen de las ventanas propias a las mónadas en estado de equilibrio. Al contrario, cuando despiertan en presencia de condiciones de no equilibrio, dejan entonces de ignorarse y se comunican y alteran en interacción con sus correlaciones; es así

de su interacción carece de parámetros entrópicos definidos.

La libertad en el mundo físico empieza a progresar evolutivamente, sus formas organizadas afectan a nuestra sensibilidad y no el extrañamiento de las máquinas dinámicas, empezamos a percibir a estos nuevos inquilinos del Universo⁴⁰ que “*se comportan*”, “*eligen*”, “*perciben*”, “*se comunican*” y afectan estéticamente a su comunidad monádica decidiendo “*su propio tamaño intrínseco*”.⁴¹ La incapacidad para captar y predecir el movimiento futuro de un sistema organizado no tiene ya que pensarse como una imitación forzosa de nuestra capacidad repetitiva sino, más bien, como una consecuencia del diálogo que hayamos elegido mantener con la naturaleza.⁴²

Tanto Bateson como Prigogine postulan modelos complejos de coexistencia temporal de distinta incidencia en las máquinas. Si la descripción termodinámica es la apropiada a la descripción de los fenómenos no cabe dar explicaciones precisas de las variables dinámicas, mientras que un sistema organizado sencillo como el tipo de máquina postulada por Descartes puede convertirse en un sistema complejo al intentar describirlo dinámicamente, es decir, tomando como real las colisiones, la interacción entre sus choques, el nivel de las fluctuaciones derivadas del caos térmico y su movimiento. Un ejercicio que, bien mirado, supone modificar nuestra personal actitud frente a él, ya que se trata de apostar por la transformación de sus parámetros dinámi-

que el no equilibrio puede ser fuente de orden, tanto en el nivel microscópico como en el macroscópico.

⁴¹ Todo ello nos lleva a afirmar que la concepción reversible y la idea de tiempo que conlleva no son las adecuadas para expresar la entropía. O dicho de otra manera, todo sistema fundado en la idea de la reversibilidad es sólo una aproximación a la irreversibilidad, y no lo contrario, como nos lo explicaba el lenguaje determinista de las ciencias. La fuente que suministra orden desde la irreversibilidad está en la base de nuestra concepción actual del universo (Bateson 1977). Esto nos permite decidir acerca de los límites de lo que observamos. Todos los sistemas biosociales, referidos a condiciones iniciales elegidas por el observador están visiblemente sujetos a las leyes de la termodinámica. Experimentalmente se comprueba que evolucionan “degradándose” hacia un principio de desorden. El diálogo entre la mente y su objeto expresada en términos recurrentes no tendrá lugar en el tiempo. Incluso aunque esperemos muchísimo tiempo, jamás veremos su cumplimiento. La elección individual tomada como punto de partida es una ficción matemática que pone cerco al objeto dinámico. Toda capacidad para restituir la recurrencia nos remitirá al objeto implicado en los planteamientos iniciales. El eterno retorno y cualquiera otra visión filosófica construida en analogía con el comportamiento de los sistemas materiales e inmatereales ha fracasado en este intento.

⁴² Del diálogo que mantenemos con el estado de la naturaleza y no de la naturaleza en su totalidad tal como afirmaban las leyes mecánicas de la naturaleza. El segundo principio está sujeto a la historia de la naturaleza, corresponde una interpretación de la ley de evolución al equilibrio que se autoafirmaba como Universal. Hoy la lectura que hacemos de aquel estado de la naturaleza es otro, se nos aparece como un caso límite asociado al comportamiento de los sistemas cerrados. En el sentido que lleva a anticipar las formas de un devenir degradado desde un origen organizado, del que no cabe esperar más que recurrencia o invariable constancia. Tampoco el tiempo de la termodinámica reversible ha servido para explicar el estado de la naturaleza dinámica asociada al de las máquinas (Boltzmann). El tiempo de degradación energética, como el tiempo de degradación histórica, varía excesivamente para tomarlo como referencia de cualquier medida. Un sistema energético varía notablemente de un sistema a otro, el terrón de azúcar que se disuelve en la taza de la filosofía de Bergson es un diálogo que dura unos pocos segundos, un bloque de hielo en agua caliente dura algo más; pero pasarán unos cuantos millones de años antes de que el sistema solar sea destruido por el sol, y todavía más, para que nuestra galaxia colapse y aún más para que por último el universo llegue a un diálogo e hipotético final.

Nuestra capacidad para predecir el comportamiento futuro de los sistemas físicos aumenta en los grandes sistemas. Somos incapaces de predecir la trayectoria futura de las moléculas de un fluido más allá de unas pocas colisiones y esta incertidumbre aumenta cuando sabemos que el tiempo es inobservable. Sin embargo, podemos prever con considerable aproximación cómo se moverán los planetas en torno al sol en los próximos miles y hasta millones de años. Para el tiempo del que podemos dar un personal testimonio las únicas cosas de las que podemos estar seguros son del orden de los parámetros globales del universo, su tamaño, masa, temperatura, etc., y el hecho de que no podamos predecirlos hoy con exactitud se debe

cos en termodinámicos. Advirtamos que en el juego la eventual morfogénesis que tiene lugar no es el resultado de afincar los objetos en entidades matemáticas o producto de las combinaciones en las que se ejercita la mente sino, ya lo dijimos más arriba, de sucesos y diferencias. Este cambio de énfasis resulta tan radical como el que en su día propusiera Descartes, tanto si se le enfoca desde el punto de vista metodológico como psicológico y, sin embargo, es perfectamente consistente con el tipo de percepción que alcanzamos cuando dialogamos con la mente.

Los sucesos y las diferencias forman parte del patrimonio que tenemos de nuestra experiencia directa, estética.⁴³ Es la experiencia que tenemos del universo que se resuelve en acciones, en gradientes, en diferencias, en repliegues, todos ellos entroncados en isomorfía con procesos termodinámicos irreversibles y abiertos. Dicho en palabras del propio Prigogine:

El punto de vista de la termodinámica tradicional era el siguiente: primero las trayectorias y las velocidades y después la segunda ley, es decir, el ser antes que el devenir. Hoy se está revisando este punto de vista y al llegar a los niveles fundamentales se introduce primero la segunda ley. ¿Significa esto anteponer el devenir al ser? Sin duda (admitirlo) esto supone una desviación radical de la concepción clásica, pues pasaríamos, pongo por caso, del sistema astronómico solar al estudio del clima, del comportamiento racional y su razón canónica a la topología de los sucesos inciertos, después de todo una trayectoria única, al contrario de lo que su nombre indica, no es un objeto "dado" sino algo que debemos construir con hipótesis para que sea y, no es inverosímil, por tanto, que en esta construcción el devenir, la participación de las partículas (de las velocidades y las trayectorias en la evolución del mundo físico), juegue un papel esencial.

probablemente a la inexactitud de nuestros datos y no a las limitaciones de los sentidos.

⁴³ Sorell, Tom. *Scientism. Philosophy and the infatuation with science*. Editorial Península/Ideas, p. 137. Prigogine, I. *Entre el tiempo y la eternidad*, p. 199.

De acuerdo con esta perspectiva la ciencia de los procesos irreversibles procede poniéndonos ante una concepción del mundo físico cada vez más dependiente de nuestras capacidades estéticas, particularmente relacionadas con el modo de diálogo y el mundo percibido. Más allá de las *cogniciones confusas* de la estética de las que, según Leibniz, hablaba el racionalismo cartesiano.

SOBRE LA VERDAD DE LA PROPOSICIÓN “LA ÉTICA Y LA ESTÉTICA SON UNA”

Amelia Valcárcel

Universidad de Oviedo

HAY un *dictum* de Wilde que cada vez aparece más citado en los escritos éticos y en ocasiones, como es el caso de *La imaginación ética* de Victoria Camps las encabeza: “manners before morals”. ¿Corren malos tiempos para la ética? Ferlosio se queja de la utilización abundosa de su nombre en vano hasta preferir que se lo silencie.¹ Sin embargo nuestro siglo lo cierto es que nos da dos rasgos igualmente verdaderos y conflictivos entre sí. La filosofía moral del siglo XX no se ha distinguido por su capacidad de propuesta, sino que las corrientes más afirmadas y en las que nos hemos formado recalaron en un cultivo casi obsesivo de la metaética. Incluso las llamadas éticas comunicativas o narrativas desdeñan bajar a la práctica y se mantienen fabricando su suelo reflexivo en un nivel sumamente abstracto. Pero de otro lado ese siglo que no ha dejado hasta hace muy poco que el nombre de ninguna virtud o cualidad fuera usado sin riesgos epistemológicos, ha sido lo que cabe llamar *la era del nosotros* y más que otro ha cumplido la suposición ética por excelencia de las éticas formales: la universalidad en la formación de las máximas.

Esto en parte es un fenómeno colateral del igualitarismo pero además ha podido subsistir en el siglo al que sin duda cabe atribuir las convulsiones morales más fuertes de la historia. Siendo esto así ¿cómo podríamos dejar de hablar de ética?, ¿qué quiere decirse? Si bien es cierto que Victoria en *Virtudes públicas* ha decidido incluir entre las virtudes contemporáneas las buenas maneras (lo que es lógico tras tanta pretendida sinceridad sesentiochista y las formas de grosería en el trato espontáneo que la acompañaban) no lo es menos que la moral ha pretendido, al menos desde Kant, ser el punto gnoseológico y teleológico más allá del cual no cabe pensar otro mayor, pues al fin Kant tuvo una muy particular forma de traducir teleológicamente a San Anselmo.

¹ En el suplemento *Babelia* del diario *El País* del 23 de mayo de 1992, Rafael Ferlosio contestaba por escrito así a esta pregunta: “¿Desde dónde se enjuicia?, ¿hay un promontorio ético desde el que ver mejor, desde el que disparar sobre lo oscuro, sobre lo injusto, sobre las falacias, la impostura de los que se adueñan de las palabras y fabrican ciudades ideales?” pregunta que Ferlosio responde así: “¿Promontorio ético? ¡Virgen Santísima! Diré de paso que, tal como se han puesto las cosas, convendría hacer una cura de abstinencia o una conspiración del silencio contra la ética y su nombre, y preconizar virtudes estéticas, como la elegancia, el buen gusto, el decoro, el orgullo, el aseo y la buena educación. Hasta virtudes éticas menores, como la modestia o la austeridad, deberían silenciar el sonido de su nombre”.

La moral es el absoluto fin del mundo y porque la moral es posible, trascendentalmente, es posible el sentido. En efecto, la naturaleza no tiene teleología a no ser que los seres humanos lo sean. Y los seres humanos no lo son si no son morales. La voluntad incondicionadamente recta, coherente y a la postre buena no se subordina a ninguna otra forma de voluntad, apetencia, gusto. El bien, lo bueno, no se confunde con lo útil, lo inmediatamente placentero, los gozos sin fines, la belleza. La ética es superior a la estética. Saber si la ética producirá en su acción lo estético es una cuestión sin importancia, hará algo mucho más grande como se ha dicho, producirá sentido.

Uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo, caracterizado por sus pocas, pero muy selectas, lecturas, Wittgenstein, tomó el asunto justamente en el problema del sentido. Escribió en el *Tractatus* “el sentido del mundo debe permanecer fuera del mundo”. Y puesto que tenía que luchar, cierto que con la fortuna de sus padres, contra la académica y naciente teoría del valor, no se recató en enmarcar una afirmación tan gruesa: “en el mundo no hay ningún valor. Si en el mundo hubiera algún valor que tuviera valor tendría que permanecer fuera de la esfera de lo que es pertinente y lo que es del caso”. Y en una fórmula absolutamente divergente de la kantiana expresó “la ética es trascendental”.

No hace falta siquiera explicar que el trascendental de Kant y el suyo nada tenían que ver. En Kant el trascendental es sentido, en Wittgenstein el sentido es trascendental.

Ciertamente el sentido no llevaba muy buen camino en la filosofía romántico decadentista. Schopenhauer se lo había quitado a la Voluntad: potencia ciega y ateleológica. Y desde su trono kantiano en el que según recuerda “se revolcaban ya hasta los burros”, la moral había devenido carácter. Y ni siquiera carácter cognoscible a priori. Sino que como el primero de los conductistas había hecho una rotunda traducción laica del “por sus obras los conoceréis” a “por nuestras obras nos conocemos”. En la moral todo es a posteriori. No hay sentido, no hay teleología y si hay voluntades mejores que otras se debe al capricho de la Voluntad en sí misma sin fines.

Esto convenció al menos a la mayor parte de la novelística naturalista y ciertamente adquirió una popularidad tremenda. Me viene a la memoria aquel literato que saliendo de un prostíbulo en el acto mismo de cincharse exclamaba poniendo los ojos en el cielo estrellado “Schopenhauer, que razón tenías”. Si la metafísica de la voluntad de Schopenhauer en sus degeneraciones de casino y cafetín sigue formando parte de la concepción del mundo inexplicita de muchas personas, como es así en efecto, es un problema en el que más vale no entrar, prefiero abordar el asunto partiendo esta vez del mejor de sus discípulos quien habiéndose tragado la serpiente sólo a medias ni la pudo devorar, ni la pudo arrancar de su garganta.

Nietzsche no dudó en compartir con Schopenhauer en *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral* que el mundo como un todo carecía de cualquier teleología, simplemente estaba ahí con todas sus cargas y alguna vez dejaría de estar y sencillamente no habría pasado nada. La idea cristiana de que el ser humano es el centro de la creación, secularizada por Kant, era simplemente abandonada por inconsistente, por la propia enormidad del universo, sin tener que acudir a argumentos ecologistas o evolucionistas que pertenecen a otras tradiciones. Sin embargo, la moral tenía sentido. Pero la moral que habría de venir, no lo que en el pasado se había llamado moral, una mixtura terrible de crueldad, espíritu de engaño, cobardía y resentimiento ¿y por qué habría de venir otra moral en un mundo que no tenía teleología?, porque, aunque para

usos expositivos escolares separemos perfectamente a Kant de Nietzsche, no debemos ocultar que Kant fue una de sus principales lecturas y que Nietzsche a la postre es kantiano. Ciertamente ha habido razones más que graves para separarlos. Popper recordaba que curiosamente en los garitos de afiliación del partido nazi se solía entregar a los catecúmenos una selección de los textos nietzscheanos y no precisamente cualquiera de las obras de Kant.

No podemos pasar por alto que las palabras hacen mundo, pero sería injusto y además falso no ver la conexión entre el pietista Kant y el ateo Nietzsche, un ateo que cree en todos los dioses porque cree que todos son despreciables y el que tenía mejor pinta ha muerto, que después de todo deseaba que justamente la moral del superhombre dueño de sí y de su destino, autónomo pues a la kantiana, confiriera si no sentido, decencia al mundo. Una decencia en la que el bien incluía la belleza porque como buen filólogo Nietzsche recogió al menos de dos tierras la *Kalos kai agazia*. De la Grecia anterior a la corrupción socrática, en su opinión, y de la gran griegomanía alemana del primer romanticismo.

Lo ético ha de ser estético, así al menos rezaba el llamado primer programa del idealismo alemán compuesto por una tríada notable: el más grande de los poetas, el poco olímpico Hölderlin, el mayor de los teósofos, el torturado Schelling, y el más soberbio de los filósofos, Hegel: “La racionalidad ha de volverse sensible y lo sensible racional”; al plantearse tender un puente sobre este hiato que creían abierto desde siempre y no cerrado por el gran maestro a superar, Kant, no hacían otra cosa que seguir lo que el mismo Kant había afirmado en la *Crítica del juicio* en el párrafo 59 “de la belleza como símbolo de la moralidad”, y rotundamente: “para exponer la realidad de nuestros conceptos se exigen siempre intuiciones”. De forma que los tres jóvenes en su peculiar horno cantaban sobre la armadura dispuesta por el maestro.

Sí, la *kalos kai agazia* nietzscheana brotaba de diversos jardines y no sólo del trivial epicureísmo aliado con un temperamento escéptico con el que a veces se pretende descartarla. Si el bien no había tenido nunca efectivamente un trono había que dárselo. Y como los burros se revolcaban ya con la misma tranquilidad en la metafísica schopenhaueriana que antes habían usado en la kantiana había que recordar con un nuevo evangelio, el *Zarathustra* que el tiempo de la conciliación del bien y la belleza, esa consumación de los tiempos, tenía que realizarse.

A su modo, peculiar como he dicho, Wittgenstein decidió darla por hecha. Tras decidir que la ética era trascendental no le molestó continuar el aserto así: “la ética y la estética son una y la misma cosa”. Pero al realizar esta afirmación Wittgenstein no sólo expresa que el sentido del mundo debe permanecer fuera del mundo.

LAS RAZONES DE WITTGENSTEIN

Los razonamientos de Wittgenstein que conducen a su aseveración comienzan en la sentencia 6.4 que reza “Alle Sätze sind gleichwertig” y que Russell traduce en la edición canónica del *Tractatus* “All propositions are of equal value”. En verdad aquí hay una referencia al término valor o más bien una negativa a clasificar las sentencias entre sentencias de hecho o de valor. Lo que viene a decirse es que todas las sentencias significativas lo son igualmente. No hay unas sentencias específicas y peculiares que denoten valor. Este punto de vista, contrario a ciertas posiciones presentes tanto en Moore (los términos como bueno designan cualidades no naturales existentes)

como en el área de pensamiento alemana (la idea de Windelband de la filosofía como ciencia de los valores que se expresan en los juicios valorativos), explica por qué tras una afirmación tan rotunda Wittgenstein añade en la 6.41 “El sentido del mundo debe permanecer fuera del mundo. En el mundo cada cosa es como es y sucede como sucede: en él no existen valores –y si existieran no tendrían valor”.

Es obvio que Wittgenstein ha preferido formular la cuestión en términos de valor y no en los del intuicionismo si bien su correspondencia asegura también su profundo desacuerdo con los *Principia Ética*.² Por lo que se ve el planteamiento valorativo le resultaba más familiar y también más fuerte y contra él afirma que en el mundo no hay ningún valor. Es posible que dado que el mundo es lo que es del caso fuera de él ese valor permanezca, pero entonces nada tiene que ver con lo que sucede y es del caso.

Pese a toda apariencia y a bastantes sesgos positivistas que estas sentencias han provocado, no se trata de proposiciones escépticas, sino quizá de todo lo contrario. Las cosas son así: Si las proposiciones fueran de ética porque expresaran un valor y los valores están fuera del mundo, no podría haber verdaderas proposiciones de ética. Lo que está fuera del mundo es el sentido del mundo y no puede ser puesto en palabras. En realidad cuando hablamos de proposiciones de ética solemos referirnos a proposiciones que expresan un deber y que expresan también que un castigo se producirá si no se cumplen. En este caso las sentencias son plenamente correctas, pero no son verdaderas sentencias éticas, sino implicaciones corrientes que dicen que de “p” se seguirá “q”. Una sentencia de ética, en tanto que debe ser irrestricta y universalmente válida en cualquier mundo posible según la formulación kantiana, está fuera del mundo. Es una sentencia necesaria, no accidental, y en el mundo todo es accidental. Una verdadera sentencia ética expresa algo más alto, una teleología no inmediata y accidental, no vinculada a castigos o recompensas, no vinculada tampoco a placer y dolor, accidentales, que es el marco normal hedonista en que las sentencias se producen dentro del orden práctico.

Una sentencia ética por lo tanto remite al sentido del mundo, a algo que está fuera y es más alto que el mundo. Así se puede leer en la 6.421 “Está claro que la ética no puede ser puesta en palabras. La ética es trascendental”.

Y hay otra razón antikantiana: la ética tampoco cuenta con un tipo especial de voluntad que la ponga en ejercicio. No se puede hablar de la voluntad en tanto que sujeto de atributos éticos y la voluntad realmente existente es un fenómeno que sólo interesa a la psicología. Dado que ninguna verdadera ética se comprometería a ese nivel fenoménico o al hedonismo resultante de una teoría del reflejo, lo que sea la “ética en sí” es trascendental y debe permanecer fuera del mundo, que sólo es lo que es del caso y donde sucede lo que sucede. Donde los juicios de deber significan implicaciones, además mensurables, y las voluntades son fenoménicas. De lo otro no cabe hablar significativamente aunque pudiera darse el caso de que se mostrara dentro del conjunto de lo místico.

La Identificación

La razón aducida por Wittgenstein para la identificación de ética y estética no sería suficiente ni siquiera para él. Son una y la misma cosa porque ambas comparten

² *Correspondencia entre Wittgenstein, Russel y Moore*, Taurus, 1979.

el ser inefables, no poder ser puestas en palabras, en las palabras del lenguaje significativo, puesto que expresan algo más alto que justamente en este lenguaje no se puede expresar. Su identificación pienso que no puede seguirse de que ambas posean esa característica atribuida; es decir, de que ambas sean inefables no se sigue que sean la misma, porque esto es un fallo lógico de bastante bulto como para haber escapado a la atención de uno de los ontólogos mejores de la lógica moderna. En verdad Wittgenstein quiere hacer esta afirmación probablemente contra Kierkegaard, pero sobre esto hay que volver.

Porque otra de las pocas lecturas de Wittgenstein, filósofo sumamente selecto, fue Kierkegaard y a Kierkegaard pertenece la afirmación, que hasta ahora hemos obviado en nuestro boceto del siglo XIX, de que la ética y la estética son incompatibles. Kierkegaard pasó por encima del hecho obvio en *O lo uno o lo otro* de que una ética siempre implica una estética y también de que una estética guarda ciertas misteriosas relaciones, a veces contradictorias, con la ética aparentemente asumida. Y digo que pasó por encima y adrede porque por ejemplo no lo hizo en *In vino veritas* cuando realizó su extraordinario análisis de la moda como deber. En esta obra, *O lo uno o lo otro*, fundamento del pensamiento paradójico, allá donde éste pueda llegar a su perfección, la afirmación del mutuo excluirse de la ética y la estética es sin embargo rotunda: ética o estética son puntos de partida, no son temperamentos porque Kierkegaard no toleraba el lenguaje psicologista de Schopenhauer, son totalizaciones a priori. Son puntos de vista que ningún individuo puede mantener a la vez porque son inconciliables y cada individuo es ético o es estético.

No sólo en esta obra, sino en muchas otras Kierkegaard ejemplifica esta oposición con la que a su entender existe entre amor y matrimonio. Tomémoslo en *Temor y temblor*. Dejando a un lado, por su evidente complejidad y la premura de una exposición sintética, la serie de distorsiones paradójicas que el ámbito de lo santo, en tanto también que orden diferente de lo ético y lo estético plantea, y resumiendo por tanto necesariamente, la ejemplificación de Kierkegaard sigue esta vía: el amor es libertad y el matrimonio es deber. Platón comparó a menudo la filosofía con la gimnasia, en parte por su pertenencia a la tradición sofística y dialéctica y en parte por el tipo de esfuerzo que precisaba. En Kierkegaard existe una comparación igualmente plástica: el pensamiento, el obrar es recurrentemente asimilado a la danza. Pues bien, lo que el ético y aún más el santo saben hacer es danzar, conocen las piruetas necesarias. El estético es absolutamente capaz de describirlas, pero no puede realizarlas.

Debe recordarse que ético y estético y, aun menos lo santo, no son gradaciones o estadios plotinianos por los que quepa ir a paso de danza recorriendo un camino de perfección. Las distancias entre ellos los hacen sino equivalentes, incommensurables. En *lo uno y lo otro* la distinción entre ético y estético que por ejemplo ha glosado Macintyre sin desear sacarle las consecuencias, va de este tenor: argumenta que el abismo entero entre ambos, como todos los suyos paradójico, es tal que si A se pregunta por la pertinencia de la distinción es que ya adoptado uno de los puntos de vista y el otro si esa pregunta no llega a plantearse. Quien se pregunta es estético.

Y el asunto se complica definitivamente porque Kierkegaard viene a mantener en *Temor y temblor* que toda reflexión es estética y propiciada por hombres estéticos, es decir por quienes conocen los pasos de la danza pero nunca sabrán realizarlos. De modo que la formulación escolar a la que nuestro siglo nos ha acostumbrado, en el fondo de raíz kantiana, “la ética es una reflexión sobre la moral” resultaría en términos kierkegaardianos una solemne tontería. Para acabar de complicarlo, todo lo que se

entiende por cultura, puesto que es una masa de reflexión, es estética. Son partituras. Y las partituras tienen con la música una relación similar a la que tiene el discurso con la vida: o se interpretan o no hay música. Es decir, que en la verdad de la vida vivida, colectiva o individual, no hay progreso.

Escribía Hegel en la *Fenomenología*, y es posiblemente la mejor definición intuitiva del progreso que se haya plasmado, que los problemas que ocuparon las mentes más privilegiadas de los hombres más maduros y sabios de la antigüedad se han vuelto cuestiones que los niños aprenden sin esfuerzo y que así posiblemente ocurre con todo lo demás. Absolutamente contra esto Kierkegaard afirma, cada generación no da un paso sobre la precedente del mismo modo que nada aprendemos del pasado y nada enseñaremos al futuro. La historia no es significativa. Cada generación cada individuo, se enfrenta al mismo problema: en qué consiste ser hombre y lo resuelve bien o mal. El pasado sólo juega el papel de estar ahí para ser juzgado en relación con el propio momento de forma que, y esta vez en términos nietzscheanos, toda historia escrita es historia crítica. Quienes soportan el mundo, los atlantes, son los éticos y los santos. Gente que no se pregunta qué debe hacer ni por qué debe hacerlo, ni qué es el deber, simplemente va y lo cumple. Pero cuidado con confundir esto con lo que Hegel llamó *sittlichkeit*, porque este cumplimiento del deber, y lo santo nos avisa de ello, puede ir en contra de todo lo que está aceptado o puede darse sólo aparentemente, pues la conciencia misma es inabordable. Abrahán, Jesucristo, Francisco, hasta puede que Lutero, no cumplieron con lo sabido y querido y nada ni nadie puede negar su trascendencia ética.

De modo que hemos aquí siendo todos estéticos aquellos que nos dedicamos a las artes de la reflexión y además un tanto ridículos si pretendemos legislar sobre lo que no sabemos hacer. Se había dicho que Kant afirmó que la presentación de lo ético había de ser intuitiva, necesitaba ejemplos. Y este es el punto firme en que se colocan los neor aristotélicos de hoy en día, hartos dicen del formalismo, el lenguajismo, el escepticismo e incluso de la comunidad ideal de diálogo. Pues bien, lo más que podemos hacer es describir con perfección las diversas figuras y piruetas, no intuitivas, sino minuciosamente, que realiza el ético y aunque ello no nos bastara no podemos ir más allá.

Bien, por lo ya visto parece que afirmar que lo ético y lo estético son una y la misma cosa, no era después de todo nada sencillo para quien como Wittgenstein entre sus parcas y selectas lecturas sí tenía a Kierkegaard. Traigamos a la memoria que la razón aducida para identificarlas era que ambas eran trascendentales, lo que no es una gran razón a no ser que sea universalmente verdadera la sentencia cortés “los amigos de mis amigos son mis amigos”. Por lo tanto Wittgenstein simplemente y por otra razón no explícita relacionada más bien con lo místico, afirmó contra Kierkegaard esa identidad.

Esa identidad en contra de la cual se ha situado desde el más remoto pasado casi la completa tradición filosófica, y no sólo porque intuitivamente no salta a la vista, lo que pudiera ser un “efecto de sentido”, tampoco porque la tradición cristiana efectiva ha afirmado durante siglos que el mal puede ocultarse bajo la máscara de la belleza, no sólo porque ya Platón deshizo la identidad contenida en la palabra “kalón”, en fin, porque es parte del fundamento mismo de nuestras dicotomías justamente ésa.

Quizá Wittgenstein pensaba que una y otra se identifican porque confieren sentido, pero no es entrar en la escolástica wittgensteniana lo que pretendo, sino dar ahora un paso en otra dirección.

Los poderes de la estética

“Manners before morals”. Quien esto enuncia puede estar alabando la cortesía, denostando la hipocresía del trato social, precaviéndose de la temible fuerza de las malas morales y sus parafernalias y ... bastantes otras cosas. El caso es que ha devenido un “motto”. Y digo esto porque ahora ya no se enuncia como el imperativo de un sarcasmo decadentista, como lo hiciera Wilde, sino que está adquiriendo estatuto ético-filosófico.

Cuando por ejemplo se dice que la capacidad de universalización ética es restricta e irrestricta a la vez, de modo que en efecto se universaliza, pero para un grupo determinado, lo que por ejemplo han defendido Dupreél y acaso Perelman en su vindicación de los recursos retóricos, lo que se hace es decir algo como esto, que no es inhabitual ver cada vez más a menudo escrito: “Si yo afirmo que A es bueno quiero decir que pertenezco al tipo de grupo que lo afirma y lo hace para contrastar tanto el principio de pertenencia como el de excelencia”. O en otros términos, “la gente que es o quiere ser del modo x no hace ciertas cosas”. Y sin duda esto aproxima bastante el criterio moral a lo que de antiguo se viene llamando buen gusto.

Ser un cínico, un gusano o simplemente un cabritillo, no es que sea malo, es que no se hace. No se hace entre cierta gente, es de muy mal gusto. Y de hecho en la conversación corriente no solemos denostar a fulano diciendo que es malvado o perverso, palabras demasiado fuertes. Preferimos decir que es una sabandija repugnante, que no tiene modales o que es un zafio.

A la verdad, los malos comportamientos difícilmente son hermosos, aunque puedan llegar a ser productivos. Como poco son, “inelegantes”. Y los buenos, si presentan mano de terciopelo dentro de guante de hierro tampoco nos resultan “agradables”. Lo ético y lo estético llevan un siglo de vida separada pero común. Y cada vez confluyen insensiblemente más.

Por ejemplo, cada “nueva estética”, que es como ampulosamente se llama a la moda, tiene quien le busque las claves éticas; esto es común en todas las vanguardias e incluso en las marginales. Pero no me refiero a eso, sino al por qué de la preferencia por el juicio de gusto. Y voy a hacer una parada en Adorno a fin de hallar algún otro tipo de luz. Recordamos todos aquel decir de Kant, “sólo dos cosas me conmueven con la fuerza de lo sublime, el cielo estrellado y la ley moral”.

Pues bien, Adorno dice que precisamente el problema de la ética, tomado en su verdadera profundidad, es que se parece demasiado al cielo estrellado. Dejo sus palabras: “119 *Espejo de virtudes*. La correspondencia entre la represión y la moral como renuncia a los impulsos es universalmente conocida. Pero las ideas morales no solamente reprimen a los otros, sino que además se derivan directamente de la existencia de los represores. Desde Homero la lengua griega usaba los conceptos de bueno y rico como si fueran convertibles. La *kalokaiagathía*, que los humanistas de la sociedad moderna proponían como modelo de armonía estética y moral, siempre ha colocado los acentos sobre la propiedad, y la *Política* de Aristóteles reconoce sin ambages la fusión del valor interior con el *status* en la caracterización de la nobleza cuando dice que ‘la excelencia está unida a la riqueza heredada’... La bárbara religión actual de éxito no es según esto simplemente contraria a la moral; es que además Occidente encuentra en ella un camino para retornar a las honorables costumbres de sus padres. Hasta las normas que prueban la organización del mundo son deudoras de

su deformidad. Toda moral se ha adecuado siempre al modelo de lo inmoral y hasta hoy no ha hecho más que reproducirlo en todas sus fases. La moral de los esclavos es, efectivamente, mala: es todavía la moral de los señores”.³

Más que este juicio moral de Adorno sobre la unión de ética y estética, me interesa que da también en el mismo texto una notable razón para explicar por qué tenemos más un paso en falso en las normas de cortesía que una verdadera inmoralidad. Dice que la moral es un todo demasiado augusto y lejano con la que casi nadie llega de hecho a medirse, mientras que los pasos en falso están mucho más cerca de nuestro verdadero ámbito de acción.

Puesto que también Adorno ha afirmado en su *Dialéctica Negativa* que no hay que filosofar de lo concreto sino a partir de ello (es decir, ha afirmado por tanto que no comparte la estrategia husserliana de “ir a las cosas mismas”), lo que tenemos son los síntomas de esa unión entre ética y estética tanto en el nivel de la vida vivida, de la filosofía de lo cotidiano y del pensamiento común. Puede pensarse que el juicio de gusto, es decir la estética, sustituye a la ética por ser más fragil, menos pensante, en momentos de universal fragilización. En otros términos, que podrían muy bien ser postmodernos, la estética es aparentemente más “debole”. Pero no estoy segura de que las estéticas realmente existentes no tengan la misma compulsividad normativa o mayor que las éticas. Sobre este punto volveré.

En términos absolutos, que es en los que se expresa Emilio Lledó en su último libro, *El surco del tiempo*, la ética se vincula siempre a la idea de justicia, que es una idea fuerte, mientras que lo bello es libre, gracioso, porque en efecto no entraña utilidad; lo bello está de más, existe por gracia. Sin embargo el bien indica la existencia de los otros, implica por tanto un espacio moral, crea la cultura. Pienso que Emilio Lledó se expresa en términos ideales porque soy incapaz de no ver a partir de lo concreto la tremenda compulsividad de la estética que lejos de ser libre, aunque así sea la belleza en el mundo ideal, es obligación contundente para todos y cada uno de los individuos y tanto más rigurosa cuanto nuestro modo de vida se va haciendo en efecto más suave.

Tampoco hay estética sin “nosotros” y la estética es obvio que crea una cultura y no sólo un espacio, sino varios, que pueden llegar a ser muy limitadores para los sujetos. De nuevo “manners before morals”. Por último no quisiera olvidar al filósofo que con mayor insistencia afirmó que justamente lo estético es la categoría suprema, Schelling. Pese haber sido acusado de ser una larva en los antros del jesuitismo católico bávaro, no cabe dudar de que Schelling fue en origen un buen agustiniano y creyó, como todo buen luterano fiándose en la enseñanza de San Agustín, que el género humano era intrínsecamente redimible y que podía ser llevado a la perfección. El problema era que para la mayor parte de la gente la nueva ética autónoma que la Ilustración alemana kantiana reclamaba carecía de atractivo al carecer de envoltorio.

Aunque la Ilustración alemana había sido profundamente teológica –los datos de la revelación debían ser introducidos dentro del gran esquema racionalista de Wolf– los pastores luteranos de hecho no se atrevían a explicar teología en sus sermones. La iglesia luterana estaba afectada por una gran crisis dogmática.⁴ Los primeros escritos

³ *Minima Moralia*, pp.185-87.

⁴ Las predicas corrientes en el siglo XVIII no sólo presentaban la religión como algo útil, sino que preferían temas útiles, por ejemplo el cultivo de la patata antes que el misterio de la Trinidad. Vid. G. Bianquis, *La vida cotidiana en Alemania romántica*, Argos Vergara, 1984.

de Schelling sobre el mito muestran su preocupación por cómo vehicular contenidos morales de forma atractiva, por cómo realizar una ética que sea estética en su presentación y estética también en su última raíz. Más tarde en *Las edades del mundo* el mito se habrá vuelto ya definitivamente teosofía en su pensamiento, develamiento por revelación de lo absoluto. En cualquier caso la última comprensión en tanto que intuición de la totalidad siempre será estética porque, en la acepción que el idealismo tomó de Spinoza, ética es el comportamiento del todo (Hegel) y estética cualquier relación con lo absoluto.

Se ha tratado de poner en relación⁵ esta preocupación del idealismo con los decretos sobre ritos de la Convención de 1794 y puede que esta relación, en efecto, exista; la razón debe volverse sensible y la sensibilidad racional, por resumir en un quiasmo una de las líneas de fondo de una filosofía tan aficionada a hacerlos. Lo que mueve a obrar no son ni las deducciones ni los imperativos, sino la belleza⁶ había escrito Hölderlin y repitió en otra clave más tarde Bradley, que creyendo ser hegeliano seguía en esto mucho más a Schelling que a Hegel. En principio la necesidad de la Estética es política pero... al menos según Schelling la contemplación del mundo como un todo es el momento de eternidad que es estético y sobre él no cabe otro mayor, es teleología sentida, no procurada.

Y al fin y al cabo el mismo Schopenhauer tras su recitado extenso y concreto sobre la inexistencia de la ley moral en los términos kantianos ¿qué propone? Si las cosas son tal como las describe ¿qué sería capaz de hacernos salir de ellas, de comovernos, es decir, cambiar nuestro lugar en el mundo y por qué? La estética, puesto que el arte, habida cuenta de que vehicula los arquetipos, nos hace intuir lo noumenal por la mediación de algún algo otro. Todas las artes, especialmente la tragedia, y con la excepción superior de la música que, según su pizca de pitagorismo, devela lo noumenal en estado casi puro.

¿Pero no decimos también de las buenas acciones que son armoniosas y nos hacen intuir un más allá de ellas y sentir la emoción estética? Entiéndase que no hablo de las acciones debidas ni justas, que son producto de la decisión y la argumentación, sino de aquellas capaces de convertirse en ejemplos, las acciones bellas, madres de las virtudes. Lo bello se transforma entonces en el bien y en el momento de respiro que se concede al ser fenoménico y que le hace intuir, fuera de la determinación del tiempo, de la subjetividad, de la espacialidad, un algo otro como conocimiento y pasión. Para el resto pensaba Schopenhauer no hay por qué preocuparse demasiado de la moral, toda puede resumirse en el mandato “neminem laede”.

Se ve por tanto como Schopenhauer no pertenece a la línea de recuperación del *kalós kai agathós*, sino que aboga por la separación que tiene su momento principal en Kierkegaard y paradójicamente culmina en la identidad entre ética y estética postulada por Wittgenstein. Pero tras este repaso de varias de las modulaciones del tópico producidas por la filosofía inmediatamente precedente, ha llegado el caso de tener que avanzar algo más.

⁵ Por ejemplo, J. M. Ripalda en *La nación dividida*, FCE, 1978.

⁶ Siguiendo en ello a Schiller, en su verso del *Hiperión* “Ser uno con el todo es la vida de la divinidad”.

DE LAS DIFERENCIAS Y AFINIDADES ENTRE LA ÉTICA Y LA ESTÉTICA

Ética y estética llevan una larga vida en común en la que se unen, oponen y redefinen la una por la otra. Creo que nadie puede dudar de la fuerza tanto de la ética como de la estética. Creo también que no son idénticas, aunque sus criterios de delimitación hayan ido variando. Y, en último término, creo que mutuamente se necesitan. Hay entre ellas una danza que regula su predominio. Y la filosofía no es la única instancia que marca ese ritmo.

Del mismo modo que hay normas heredadas y normas nuevas, existen pautas de gusto heredadas asociadas a prácticas masivas y pautas de gusto pasajeras. Ambos pautajes, ético y estético, cuando forman parte del monto heredado de los siglos precedentes, tienen en sí algo de perenne: ambos forman parte de la *sittlichkeit*. Pero ética y estética, cuando se transforman en reflexiones, lo que no puede dejar de ocurrir, o en dadoras de sentido, necesariamente se separan.

El juicio de gusto y el moral no obedecen a las mismas condiciones: no se argumentan de la misma manera, no recurren al mismo tipo de universalidad, no comprometen, en fin, por utilizar un venerable lenguaje filosófico, a los mismos valores. En tanto que propositivas, es decir, develadoras de horizonte, sólo puede identificárselas en un límite utópico o asintótico, que viene a ser lo mismo. De ahí que toda utopía habida las haya vinculado. Las utopías positivas imaginando su identificación, las negativas acentuando su divergencia.

Pero sobre el suelo del presente determinada ética y estética no coinciden ni en su capacidad de propuesta ni en el género de ella. La ética une, la estética separa, por decirlo llanamente. Y por lo tanto cualquier juicio que se presente como juicio estético pero pretenda universal cumplimiento es ético y a la inversa: Cualquier juicio que se presente como ético pero no tenga esa pretensión de universal cumplimiento es estético.

Como prácticas, casi siempre son coincidentes pese al peso de la tradición reflexiva que de hecho intentó separarlas. La idea de que tras la belleza puede ocultarse el mal y la abyección, idea primero patrística invocada contra la cultura imperial grecizante, más tarde afirmada en su presentación por ascética por la ejemplaridad de la vida anacoreta, ha sido y es muy fuerte. Llega a las estribaciones del fenómeno de las vanguardias en las que se sigue manteniendo que el bien y la mayor de las desdidas pueden coincidir. Esto ha sido posible porque la veta del decadentismo romántico las informa. Sin embargo es más bien una idea dentro de prácticas detonantes, que una idea dominante. Se comparte mucho más que bien y belleza, si de facto no coinciden, deberían hacerlo.

Pero, ya se dijo, como reflexiones, esto no ocurre nunca. La una, la ética se funda en la justicia, la estética es una reflexión del *kalós*.

Incluso las instancias extrafilosóficas de las que dependen son divergentes. La ética depende en parte de la política, la estética del dinero. Si bien es cierto que la ética corre siempre el riesgo de ser instrumentada o anulada por la política, está de ese modo al menos dentro de un ámbito de discusión y decisión común. Sin embargo la estética, la definición si no de lo bello en sí mismo, del buen gusto, está directamente dentro de un ámbito no discursivo, en manos del circuito económico.

Por lo que toca a su compulsividad normativa, es mayor la compulsividad de la estética común que la de la ética común, al menos en las sociedades desarrolladas,

puesto que se supone y con razón que la una valida a la otra en las prácticas reales. Las acciones adecuadas siguen perteneciendo a las gentes adecuadas. Están quienes marcan estilo y quienes no. Y el estilo es un criterio estético. Y no lo posee quien quiere sino quien puede.

Sin embargo, no sea percibido lo anterior como determinismo: nunca algo que se supone bueno es feo, a no ser que se esté en la textura de dar la vuelta al significado aceptado, es decir que se obre contra corriente por convicciones éticas. Estéticas-éticas de la pobreza, el desaliño, la fosquedad, la misantropía... El fenómeno del dandismo presenta la otra cara de esta misma posición, pero justamente trivializada.

De nuevo ética y estética tienen puntos de coincidencia como, aprendizajes, porque en ambas se encuentra el dolor de todo aprender. En el aprendizaje normativo no se puede afirmar a la rousseauniana que cumplir el deber sea fácil ni mucho menos espontáneo, pero también es cierto que la educación estética exige parecidos sacrificios, por lo menos para hacerse cargo de la gran cultura. Las óperas, los oratorios, los grandes cuadros, las obras cumbres literarias no gustan de primera impresión a los niños ni a las personas que no han recibido el tipo de educación que requiere su disfrute. Ética y estética no son caprichos, son *formaciones*, fuertemente normadas y dificultosas.

Ética y estética son además absolutos. Es relativamente indiferente que *absolutos* se traduzca por *momentos de eternidad*. Están en toda gran filosofía y su colocación o importancia no es casual, sirve para entenderla y clasificarla. Por lo mismo sufren las consecuencias del trato general con los absolutos del cual nuestro siglo ha renegado en exceso. Si bien es cierto que no conviene afirmar que se los conoce, no está de más darse algún paseo por sus cercanías. Y más vale hacerlo sabiendo lo que se hace que llagar a lo que denunciaron tanto Kierkegaard como Machado: que los que dicen no tener dioses es que los tienen impresentables. O bien deificar otras instancias y hacerlas absolutas cuando es malo y peligroso: el estado, la etnia, la propia secta, etc. El Absoluto nos ronda como león rugiente. La expulsión trivial de lo sacro produce más males que bienes. Porque lo sacro existe y, o bien ocupa su lugar como justamente sacro o se transforma en su anverso como bien vio María Zambrano.

Por último, ética y estética son teleologías, pero ya no sólo porque remiten a absolutos, sino porque también son teleologías individuales. Y en este nivel nivel de significación, sólo tienen una forma de producir coherencia, que se acerquen lo más posible. En la moral del ejemplo o en la estética del modelo la identidad del *to kalón* reaparece. Del mismo modo que no es osado afirmar que en términos totalizadores, ética y estética son idénticas en la mostración de los momentos supremos de virtud, es decir, productoras del sublime. Y esto es cuanto por el momento y sintéticamente, puedo decir.

RAÍCES DEL PLURALISMO ÉTICO

José Montoya

Universidad de Valencia

DESDE finales del siglo XVII, y con la única excepción notable de Hume, se ha ido estableciendo paulatinamente en Europa, entre los ilustrados, la convicción de que existe tan sólo una *moral* única y universal.¹ Esta doctrina ilustrada, que a primera vista pudiera parecer una simple reafirmación de la antigua *lex naturae* con otras palabras, era sin embargo notablemente distinta de aquélla. La doctrina clásica de la ley natural se basaba claramente en una interpretación de la *naturaleza del hombre individual*, aunque ciertamente una interpretación metafísica que difícilmente podemos compartir. Al individuo correctamente educado le bastaba con seguir *sus impulsos* para obrar bien: el deseo de procreación, el deseo de gloria y de estima, el deseo de proteger a su familia y conciudadanos, etc. eran *los motivos* correctos cuando estaban adecuadamente conformados. No existe una *específica* motivación moral al margen de las socialmente aceptadas y bendecidas: ni existe la preocupación de investigar un presunto *código universal* de normas. Será suficiente con describir las *excelencias* del ciudadano, los modos excelentes de ser que hacen próspera a la ciudad, para contemplar, como en un retrato ideal, el modelo universal del hombre bueno. La unicidad y universalidad de la *lex naturae*, más que la constatación de un hecho, era la afirmación de una superioridad cultural.

La reivindicación ilustrada de la moral universal es algo muy distinto. Por de pronto se presenta como algo estrictamente demostrable, y demostrable *more geometrico*: “Il n’y a qu’une morale... comme il n’y a qu’une géométrie. Mais, me dira-t-on, la plus grande partie des hommes ignore la géométrie. Oui; mais dès qu’on s’y applique un peu, tout le monde est d’accord” (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, “Morale”). No se trata por tanto en primer lugar de un hecho observable, de un acuerdo constatable del género humano, sino de un acuerdo de los filósofos, de quienes razonan; un acuerdo, eso sí, fundamentado en el razonamiento a partir de ciertos hechos: el propio interés bien entendido y ciertos sentimientos de sociabilidad, no reñidos con aquél. Así, al menos, en la tradición principal, la que arranca de Shaftesbury.

¹ La misma palabra “moral” como sustantivo es una formación de los siglos XVII y XVIII. Cfr. F. W. Gester, *Moral: Studien zu einem englischen Adjektiv und seinen Antonymen*, Bonn 1967 (tesis doctoral).

En todo caso pensamiento auxiliar, “fundamentante”. Estamos muy lejos de la *identificación* del hombre con sus impulsos “naturales” que suponía el pensamiento antiguo.

La doctrina moderna de la moral única y universal no sólo supone que existe la posibilidad de llegar a un código moral *único* a través del razonamiento, sino también la necesidad de una motivación *específicamente moral*, distinta de las “normales”. Es bien sabido cómo Kant ha llevado esta doctrina al paroxismo: o *Pflicht* o *Neigung*; y si bien es cierto que un buen número de pensadores ilustrados, entre los que destacan Bentham y sus seguidores, nunca lo han admitido, no deja de ser cierto que es una consecuencia lógica de la idea de la unicidad y universalidad de la moral. La moral, en efecto, pasa a ser considerada como un lenguaje cerrado, con sus reglas propias y su específico *Sitz-im-Leben*; como un juego autónomo independiente de las aspiraciones, ideales, sentimientos y conflictos que se cumplen en la vida cotidiana.

No es este el momento de manifestar las relaciones que esta autonomización y particularización de la moral (o, por mejor decir, del pretendido “lenguaje moral”) tiene con fenómenos como el individualismo cultural o el surgimiento del estado y el derecho modernos. En todo caso esta idea de la moral “a la recherche d’un fondement”² ha sido la que ha dominado el pensamiento ético post-kantiano (con la excepción quizás del utilitarismo), no ha dejado de estar expuesta, sin embargo, a serias objeciones, y no sólo por parte del utilitarismo.³ Recientemente tales objeciones han sido reactualizadas a la luz del fenómeno del multiculturalismo y la cuestión del pluralismo ético vuelve a ser una cuestión teóricamente importante.

Intentaremos en las páginas siguientes explicar el sentido del pluralismo ético, prestando atención de manera especial a sus raíces antropológicas. En esta tarea utilizaremos ciertos esquemas interpretativos propuestos por A. Gehlen, aunque simplificándolos y acercándolos un poco a la forma de pluralismo propuesta por D. Hume.⁴

La propuesta más reciente y explícita de pluralismo ético es probablemente la debida a I. Berlin.⁵ A diferencia del subjetivismo radical, Berlin no niega que los valores últimos (los valores morales, en sentido amplio) sean objetivos, en un sentido de “objetividad” que sea desde luego compatible con negarles cualquier realidad ontológica, independiente de los deseos y necesidades de los hombres; pero niega que puedan realizarse siempre a la vez, que sean necesariamente compatibles, y que, en el caso de incompatibilidad, podamos establecer entre ellos un criterio de prioridad axiológica. En otro lugar⁶ he parafraseado con aprobación estas ideas de Berlin: “Los hombres se hacen diversas pinturas ideales de su vida: no sólo diversos individuos pueden tener la imaginación capturada por diversas formas de vida, sino que el mismo individuo puede tenerla en forma sucesiva... Lo característico en todo caso de estas pinturas ideales es que, a pesar de ser todas positivas, son incompatibles y potencialmente conflictivas entre sí. No sólo incompatibles en el sentido trivial del ‘ars longa,

² Los intentos de “fundamentar la moral” (*Grundlagen, Foundations...*) comienzan en el siglo XVIII y siguen hasta nuestros días. Sugeriremos que en realidad se trata de reducir a una unidad ficticia fenómenos “morales” muy distintos.

³ Por ejemplo, por parte de G. Simmel, que la (des)califica como “monismo ético”: *Einleitung in die Moralwissenschaft: Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, Frankfurt: Suhrkamp, II, pp. 284-389.

⁴ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt: Athenäum 1973.

⁵ I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, Londres: John Murray, 1990.

⁶ J. Montoya, “Ética pública y moral social”, en: L. Núñez Ladevéze (ed.), *Ética pública y moral social*, Madrid: Nóesis 1996, pp. 223-239.

vita brevis’, de que cualquier dedicación exige un tiempo que se roba inexorablemente a otras, sino también en el sentido de que diversas pinturas ideales exigen actitudes espirituales incompatibles y quizá conflictivas... Todas ellas suponen posturas diferentes frente al sentido que atribuimos a la vida, frente al problema de la felicidad, frente al significado que queramos otorgar al hecho de ser hombre’.

El pluralismo ético quiere efectivamente subrayar que hay muchas maneras de entender la humanidad y por tanto de entender en qué consiste la *mejora* de la condición humana. Muchas de estas maneras estarán sin duda ligadas a diversas formas culturales: pero otras pueden ser individualmente conformadas. Para evitar toda sospecha de un alegre relativismo, no hay inconveniente en admitir que el pluralismo ético puede ser compatible con la admisión de unas mínimas restricciones morales universales (a modo de prerequisites funcionales de cualquier sociedad) como las defendidas por H. Hart;⁷ pero estas restricciones son tan limitadas o indefinidas que no pueden constituir el núcleo duro de una moral universal.

No es posible en estas páginas estudiar cuáles hayan sido los valores últimos, o al menos superiores, presentes en diversas culturas o diversas biografías; ni siquiera podría establecer el modo cómo habríamos de proceder en ese estudio. Nuestro objetivo es mucho más modesto. Siguiendo laxamente a Gehlen, pero recordando a la vez la doctrina de Hume de los diversos tipos de aprobación moral,⁸ propondremos tres tipos de *ethos*, entendiendo por *ethos* un esquema de acción que posee un criterio potencial de corrección y un impulso motivacional correspondiente. (Podemos también llamarlos “problemas morales”, si por problema no entendemos algo preferentemente teórico, sino algo estrechamente pertinente a la vida de cada uno. En todo caso, es cierto —como veremos— que cada *ethos* genera una constelación de conceptos teóricos para intentar abarcar la situación.)

Creemos que no sería difícil (pero no lo intentaremos aquí) mostrar cómo las diversas teorías éticas desarrolladas a lo largo de la historia representan diversas combinaciones de estos *ethe*, en las que generalmente, y de acuerdo sea la mentalidad de su autor sea con la mentalidad cultural de la época, predomina alguno de ellos hasta dar el tono característico: tal, por ejemplo, el *ethos* de la salud y la felicidad en el eudemonismo antiguo. Este modo de proceder contribuiría sin duda a aportar alguna claridad a la elaboración de una historia razonada de la filosofía moral.

1. EL ETHOS DE LA SALUD Y DE LA FELICIDAD

Una manera de abordar el mundo de la moralidad, y en consecuencia de construir una teoría ética, es considerarla como el núcleo del problema de la sabiduría de la vida, de la búsqueda de la felicidad. Es generalmente conocido que la ética griega, y en general la ética antigua, ha adoptado predominantemente esta interpretación de la teoría ética.

La constelación de conceptos que esta interpretación genera (tales como felicidad, florecimiento humano, excelencia o virtud, prudencia, moderación, etc.) es claramente extraña frente a la mentalidad característicamente moderna en materia de teoría

⁷ H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon 1975, pp. 189-194.

⁸ *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, V-VIII.

⁹ E. Tugendhat, “Antike und moderne Ethik”, en: *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam 1984, pp. 33-56.

ética.⁹ Para una mentalidad educada (posiblemente maleducada) en la creencia de que la única motivación moralmente válida es la *Achtung vor Gesetz*, las consideraciones aristotélicas acerca de la excelencia humana, la magnanimidad, la felicidad, etc. sueñan como insalvablemente premorales.

Ello es ciertamente muestra de la unilateralidad del punto de vista moderno, pero también una indicación clara de que la ética griega de la felicidad tiene grandes limitaciones. Considerar la conducta moral como búsqueda de la felicidad puede resultar interesante en muchas ocasiones (p. ej. para recomendar evitar comportamientos como los llamados pecados capitales) pero irrelevante en otras, p. ej. en la justificación del comportamiento justo. En efecto, es obvio para un lector incluso ligeramente atento que la doctrina aristotélica de la justicia (evidentemente un punto central de toda la filosofía moral de Aristóteles) no encaja de ninguna manera en el eudemonismo aristotélico. La justicia no es *sensu recto* una muestra de salud ni una realización de la felicidad, puesto que no admite el *medium quoad nos*, que es característico del resto de las demás virtudes morales y que les concede su capacidad felicitaria de realización individual. Ello es tanto como admitir que la justicia, esa pieza maestra de la filosofía práctica de Aristóteles, no es un *savoir vivre*, como lo son la moderación o la liberalidad; no es una excelencia *personal* sino una regla objetiva que se somete a los deseos propios de cada uno. (En nuestra terminología, Aristóteles ha pasado subrepticamente del *ethos* de la felicidad al de la reciprocidad, y ha sido empujado a ello por la observación de hechos sociales, como la igualdad de los ciudadanos atenienses, que no encajan en absoluto en su esquema.)

Si Aristóteles no ha comprendido ese desajuste, ello es debido a que se ha dejado llevar por el esquema de la búsqueda de la salud y la felicidad.¹⁰ Para establecer qué modos de vida son felicitarios, debemos buscar cuáles son “saludables”, es decir, y según la interpretación griega de la salud como proporción, cuáles exhiben una adecuada proporción de deseos y pasiones: de la misma manera que la salud corporal está producida por la adecuada proporción de los elementos materiales que forman nuestro cuerpo, la salud del alma está producida por una proporción de deseos y de pasiones que responda a la realidad en que el individuo vive. Poseer una excelencia consiste justamente en sentir de la manera adecuada en aquellas situaciones en las que actuar de acuerdo con aquella excelencia constituye una solución óptima desde el punto de vista del equilibrio del individuo.

Una cierta psicología de la moralidad se funde en este momento en la ética aristotélica con la sociología. En efecto, la excelencia es el modo adecuado de sentir en una situación *social*; y esto no es algo que se nos dé naturalmente sino que debe adquirirse por medio de la *paideia* o educación. Dejado a sí mismo, el hombre no alcanzará ningún grado de excelencia personal, porque no aprenderá a desear de manera correcta y consistente. Hace falta ejercitamiento, y ejercitamiento que, al principio, carece de un estímulo adecuado: sólo para quien ya es justo resultan atractivas las acciones justas. Es preciso por tanto el control exterior, la disciplina, el “condicionamiento”. Alguien, desde fuera, debe dirigir el esfuerzo ascético del joven, hasta que comprenda y experimente que su felicidad consiste en la adopción de los valores tradicionales de la sociedad, de la “ley natural”. Todo esto naturalmente es conformis-

¹⁰ Sobre ese esquema, cfr. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid: Razón y Fe 1965, pp. 231-273.

mo, comportamiento políticamente correcto, aunque, cuando se tiene la suerte de haber nacido en Atenas y de pertenecer a una tradición cultural que incorpora elementos considerables de discusión y de libre examen, de libertad y de participación política, la pretensión de encontrar en esa tradición el ambiente “natural” (en el sentido de un ambiente que favorece el florecimiento humano) no resulta más pretenciosa que los intentos modernos de fundamentar *la moral*.

¿Vuelta pues a Aristóteles, a una ética de la excelencia, de la salud interna y de la felicidad? Evidentemente, no; o bien sí, pero muy limitadamente. Algo parecido en su espíritu a una ética de la armonía (insistencia en las actitudes íntimas, subrayamiento de la utilidad social y la felicidad individual del comportamiento correcto, etc.) funciona relativamente bien en la educación reducida al grupo pequeño. Los negativos de las excelencias aristotélicas (los “caracteres” de Teofrasto: la mezquindad, la ociosidad, la charlatanería, etc.) son términos intragrupal de reproche y de corrección morales perfectamente eficaces. Considerada sin embargo como teoría abarcadora, la ética aristotélica de la salud espiritual y de la felicidad (y con seguridad cualquier ética del mismo tipo) es claramente insuficiente. Su idea de la racionalidad es evidentemente *zeit-bedingt*. Su pintura de las excelencias humanas puede ser admirable como retrato de la cultura ateniense en su época gloriosa, pero su aspiración a la universalidad (o más bien, la aspiración de los aristotelizantes a hacer de ella un modelo universal) es claramente desproporcionada.

2. EL ETHOS DE LA RECIPROCIDAD

Frente al *ethos* del propio desarrollo, el *ethos* de lo que debemos a los demás, el *ethos* de la reciprocidad: son sin duda instancias diferentes, aunque no necesariamente contradictorias.

La reciprocidad en la conducta (“do quia das et ut des”) ha sido reconocida, mucho antes de que fuera sugestivamente descrita por antropólogos viajeros en tierras exóticas, como fundamento de gran parte del comportamiento social y expresada en fórmulas morales y jurídicas, como la *golden rule* o la ley del Talión.

Es muy conocido que Hobbes ha establecido una teoría ética que se basa casi por completo en la idea de reciprocidad. Las leyes naturales pueden todas ellas (así al menos lo cree Hobbes) deducirse del principio de reciprocidad, que enuncia de la siguiente, comedida manera:

That a man be willing, when others are so too... to lay down this right to all things: and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself. (Leviatán XIV)

Con ello Hobbes no hace sino elevar a exigencia moral fundamental lo que parece ser un hecho central de la antropología cultural. Autores como M. Mauss o C. Lévy-Strauss han mostrado de manera convincente cómo la reciprocidad en el intercambio constituye el principio fundamental de estructuración en las sociedades primitivas, y cómo p. ej. la prohibición del incesto, esa señal del nacimiento de sociedades inequívocamente humanas, se deriva directamente de la exigencia de reciprocidad.

La constelación de conceptos que gira en torno a la idea de reciprocidad es notablemente distinta de la que lo hace en torno a la de salud o florecimiento: aquí pertenecen conceptos como obligación, culpa, derechos, contrato, ley, etc. Por

supuesto, la idea central es la de justicia, que en su raíz coincide plenamente con la de reciprocidad: devolver a cada cual lo suyo o un valor equivalente.

No es este el momento de seguir los meandros de este concepto de *igualdad retributiva*, que ha penetrado la filosofía política y la filosofía del derecho desde Aristóteles hasta nuestros días. Conviene sin embargo advertir que la idea de justicia, y en general la constelación de conceptos que gira en torno a la idea de reciprocidad, representa un movimiento distinto, y en ocasiones incompatible, con el movimiento de ensanchamiento del yo que se expresa en el humanitarismo. Puede ser, por utilizar la vieja dicotomía aristotélica, que la *philia* haga superflua a la justicia; pero las exigencias de la justicia permanecen aunque no exista la *philia*.

Aunque la distinción pueda parecer de exclusivo interés teórico, no carece de importancia práctica en cuestiones como la justicia distributiva. Cualquiera que lea la discusión de Aristóteles acerca de la justicia distributiva en EN, V, comprenderá inmediatamente que hay en ella un elemento de imprecisión, que la hace inoperante. Ciertamente parece justo que los ciudadanos sean retribuidos por la misma ciudad en proporción a su contribución al bien social; pero a menos que —como al parecer pensaba Aristóteles— definamos circularmente la contribución social del ciudadano por su situación en la escala social, caeremos en la cuenta de que es imposible cuantificar esa contribución y por tanto señalar lo que en justicia (es decir, en exacta reciprocidad) le correspondería. La razón, por supuesto, es que resulta imposible precisar la noción de bien social más allá de alguna vaga generalización. El mecanismo que regula de hecho la distribución de los bienes sociales en las sociedades modernas, el mercado, no pretende en absoluto, como ha subrayado repetida e inequívocamente F. Hayek, premiar los méritos o las contribuciones relativas de los individuos, ni por tanto proporcionar resultados “justos” en el sentido de la reciprocidad. Todo ello nos indica que nuestras nociones intuitivas de “justicia social” y de “derechos sociales”, sobre las que se apoya, al menos ideológicamente, gran parte de la acción política en nuestras sociedades, son extremadamente complejas y necesitan un gran esfuerzo de clarificación que no puede ser esperado, por desgracia, de los políticos mismos.

El *ethos* de la reciprocidad (o, si queremos, la teoría de la justicia) constituye pues una parte importantísima en nuestras valoraciones morales; pero no constituye, ni puede constituir, el conjunto de nuestros criterios morales. Si, en un intento de introducir claridad en un terreno en el que quizá no pueda haberla, acordáramos reservar la palabra “obligación” para aquellas situaciones regidas por la reciprocidad (actual o posible), podríamos afirmar tranquilamente que no tenemos obligaciones con los animales o con la naturaleza, pero ello no entrañaría que fuera sensato, indiferente, irreprochable, etc. *cualquier modo* de tratar a los animales o a la naturaleza. Solamente la *prima fallacia* de pensar que existe una única motivación moral (que sería algo así como el desprendimiento potencial de cualquier motivación individual) puede conducirnos a paradojas tan carentes de sentido.

3. EL ETHOS DEL HUMANITARISMO

Ya hemos indicado, en la sección anterior, que era necesario distinguir entre la exigencia de reciprocidad y la del humanitarismo como resortes morales. La distinción fue claramente propuesta por Hume (para quien “humanity and justice” es una forma sintética de referirse al conjunto de los fenómenos morales) y tiene una evidente base

antropológica. Mientras que la justicia se basa en la reciprocidad (y por tanto en la idea de provecho mutuo) y tiende a reforzar los límites del yo frente a los demás, el humanitarismo, también llamado “simpatía” por los clásicos anglosajones del siglo XVIII, tiende más bien a la disolución de la separación entre el yo y otras formas de conciencia, que ni siquiera son necesariamente humanas. W. James expresó concisamente la exigencia del espíritu humanitario:

Tomemos cualquier demanda, por ligera que sea, que cualquier criatura, por débil que sea, puede hacer. ¿No debiera acaso ser satisfecha por ella misma? Si no, probad por qué no.¹¹

Nada hay, en el espíritu que estas líneas evocan, del principio de “do ut des”, de garantías para el futuro, de exigencia de reciprocidad; se trata de un mecanismo psicológico distinto, de un movimiento excéntrico hacia otro ser, que desconsidera por el momento las diferencias de intereses entre unos y otros en tanto no se suprimen ciertos estados de miseria que resultan intolerables a nuestro sentimiento. Pues en efecto, como vio muy exactamente Rousseau, el movimiento humanitario se dirige siempre a quienes se encuentran en peor situación:

Il n'est pas dans le coeur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre. (Emile, IV)

El sentimiento *generalizado* de humanitarismo puede ser, como afirma A. Gehlen,¹² una extensión y diferenciación del *ethos* y de las regulaciones características de la *Sippe* o gran familia. En todo caso, como elemento predominante dentro de la teoría ética, el humanitarismo no ha hecho su aparición hasta la época helenística, en la que substituye, como aliento inspirador, al *ethos* de la felicidad y del florecimiento del ciudadano aristotélico, aunque sin eliminarlo del todo. Con el helenismo comienza a dibujarse una nueva constelación conceptual que poco tiene que ver con las anteriores: la compasión, la tolerancia, la piedad, la fraternidad... forman ahora el marco para la comprensión y para el adoctrinamiento morales. Frente al *ethos* de la salud, estrechamente ligado, como vimos, a un marco social concreto, el *ethos* del humanitarismo se manifiesta como algo apolítico o incluso cosmopolita, marginal con respecto a las instituciones concretas, más atento a la relación con las personas que al respeto a las normas.

Como único resorte moral y, en consecuencia, como único elemento en la explicación ética, el humanitarismo es particularmente débil. Ya Hume señaló la raíz de esta debilidad: la limitación de la simpatía, su propiedad de debilitarse a medida que se aleja su objeto adecuado, sea en el espacio o el tiempo, sea en la multiplicación de casos semejantes. La simpatía o el humanitarismo funciona como resorte moral primordial en las relaciones individualizadas, cara-a-cara, más con respecto al prójimo que con respecto al extraño: de aquí su limitación en el caso de las relaciones impersonales y, por tanto, como base de una ética universal.

Sin embargo, en cuanto el punto de partida de la acción humanitaria es la experiencia de una situación ajena de miseria, el humanitarismo tiene particular importancia

¹¹ W. James, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en: *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Nueva York: Dover 1956, pp. 184-215.

¹² *Op. cit.*, pp. 47-55.

en nuestra época como resorte ético. Por un lado, los modernos medios de comunicación pueden, al ponernos en un contacto cuasi directo con situaciones desgraciadas, extender por así decir el radio de nuestros sentimientos de simpatía y humanidad, que –para ser eficaces en un mundo tan lleno de miserias– deben pasar a la acción organizada, y suplir en cierto modo con la inercia de la organización las limitaciones de nuestra simpatía. Por otro lado, y como vio tan bien Hume, el humanitarismo es el principal resorte moral en nuestro trato con los animales y en general con las criaturas de las que no podemos esperar ni temer reciprocidad. Nada impide hablar en sentido laxo de “derechos de los animales” en referencia a ciertas limitaciones en nuestro trato con ellos que produzcan situaciones aceptables desde el punto de vista humanitario. Pero esos “derechos” no pueden tener ni la precisión ni el rigor de los derechos que surgen de las situaciones de reciprocidad.

Si estas reflexiones son medianamente acertadas, y no cabe hablar de un único criterio ni una única motivación moral, resulta obvio que cualquier teoría ética monista no puede ser sino formal. Cuestión distinta es, naturalmente, hasta qué punto estos diversos *ethe* pueden influir en la conformación de una moral social en las sociedades democráticas pluralistas. En la medida en que estas sociedades están basadas en la aceptación de la pluralidad de interpretaciones del bien espiritual o del florecimiento humano, es de esperar que el *ethos* de la salud y de la felicidad influya sobre todo en los pequeños grupos, especialmente en los de carácter confesional. Más complicada es la relación entre el *ethos* de la reciprocidad y el del humanitarismo desde este punto de vista. Si bien la aplicación extensiva de la noción de “derechos” y de “justicia”, tan característica del lenguaje político actual, podría sugerir la absorción, en el seno de la moral social, del *ethos* humanitarista por el de la reciprocidad, creo que esta confusión no dejaría de plantear dificultades, no sólo teóricas sino también prácticas, a la hora p. ej. de establecer prioridades entre objetivos sociales que no resulten realizables de manera simultánea. De alguna manera, la distinción entre justicia y caridad, ahora parcialmente borrada con la divisa de “solidaridad”, habrá de ser refinada y reutilizada por estrictas razones de organización práctica.

SOBRE LA LIBERTAD: INSUFICIENCIAS DEL INDIVIDUALISMO

Jesús Conill

Universidad de Valencia

Si queremos desentrañar no el enigma, pero sí uno de los problemas de la libertad en el mundo moderno, hemos de comenzar preguntándonos si la concepción básica moderna que la sustenta es realmente individualista o colectivista, lo cual equivale en el fondo a preguntarse *si la ética moderna es individualista o colectivista*; con tal objetivo, habrá que revisar algunas de las más prevalentes *formas del individualismo* en nuestras sociedades (posesivo, metodológico, responsable, solidario, normativo, aristocrático, posmoderno...), mostrando sus *insuficiencias*. Pues, por ejemplo, el famoso “individualismo posesivo” no ocupa todo el espacio posible que es propio del individualismo, ya que éste ha recibido apellidos como “cooperativo”, “solidario”, “de izquierdas”, o se ha presentado en forma de “individualismo postmoralista” y también de “marxismo analítico”. En fin, que hay individualismo para todos los gustos, casi a la carta.

Pero, tras la necesaria alusión a los individualismos más influyentes, acabaremos reflexionando sobre cuáles son las *razones de las insuficiencias del individualismo*, y ahí me permitirán, aunque sea brevemente, que recuerde mis raíces metafísicas, que me parece que nunca están de más, siempre y cuando se trate de una buena metafísica. Precisamente escribí un libro titulado *El crepúsculo de la metafísica*,¹ para indicar que no toda metafísica es igual, depende de cuál sea su contribución a entender las razones profundas de las cosas.

La cuestión filosófica es una cuestión de nivel, como ya indicaron acertadamente Ortega y Zubiri; por eso, también aquí es cuestión de establecer el nivel de discusión adecuado, en el que se detectan las insuficiencias del individualismo y descubrir por qué el individualismo no es la forma más conveniente de responder a las exigencias de libertad de nuestro tiempo. A exigencias que sentimos, que no sólo surgen de una reflexión; y que cada vez se sienten más, porque los medios en los que estamos y todas sus expresiones culturales nos lo hacen notar más, por el implacable bombardeo de los sentidos, pues parece que estamos bajo el “imperio de los sentidos”.

Comencemos preguntándonos si es cierto que –como se ha llegado a decir– el individualismo es la base ética insuperable de nuestros tiempos modernos. Pues esto no

¹ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

se ha entendido así entre nosotros hasta hace bien poco, ni ha estado nada claro incluso entre algunos de aquéllos que hoy en día lo defienden. Más bien parecía lo contrario hasta hace relativamente poco tiempo: cierta moral colectivista parecía incarnos el orden del progreso; los individualistas eran reaccionarios y el anti-individualismo era un signo de progresismo. Aunque aquí olvidemos todo muy pronto, si hacemos memoria recordaremos que la modernidad ha propuesto diversas líneas para interpretar lo que significa el progreso moral y social.²

¿Por qué ha vencido el individualismo y últimamente goza de un éxito tan grande? Tal vez porque los colectivismos son muy peligrosos, dado que socavan el fundamento de la propia modernidad, es decir, la *libertad*. Incluso hay algún premio nobel que ha llegado a decir que el colectivismo es tribalismo, y que en todas sus formas sociales y políticas perdura ese sentimiento tribal de la solidaridad, tan propio al parecer de formas sociales premodernas.³

No soy premio nobel –ni lo seré nunca– pero creo que Hayek se equivoca en sus apreciaciones, lo cual no quiere decir que tengan razón los defensores del colectivismo, porque éste ciertamente socava la vida libre de las personas y la sociedad civil. Es lo que ha pasado en los países colectivistas, del tipo que sean, donde se han cegado las fuentes de la vida personal y de la sociedad civil, y así no se puede vivir, porque no hay libertad, y al final emerge la realidad reprimida de la libertad, aunque sea con retraso, pero tarde o temprano sale por algún sitio.

Por tanto, la victoria teórica y práctica del individualismo nos tiene que hacer pensar en la realidad de la libertad. Parece al menos que el individualismo ha salido victorioso, por el momento, en el combate cultural entre lo que en otros tiempos se consideraban individualismo burgués y colectivismo progresista. Ahora, sin embargo, el progresismo no es el colectivismo, sino que el nuevo progresismo se entiende cada vez más en forma de individualismo. Nosotros mismos hemos sido testigos de esta transmutación axiológica y cultural: la victoria de la forma individualista de la libertad frente a la colectivista.

Pero, ¿qué quiere decir esto? ¿Quiere decir que cualquier individualismo tiene ya asegurado un salvoconducto? No es así, a mi juicio. Por eso, vamos a ver varios tipos de individualismo.

Por ejemplo, en primer lugar, ¿quién no ha oído hablar del “individualismo posesivo”? A bastantes les parece que es éste el individualismo originario de la modernidad. No se sabe bien por qué. El individualismo posesivo –para muchos– es el individualismo contractualista, como si el contractualismo solamente pudiera ser de este tipo.

En segundo lugar, hay un individualismo que podemos llamar metodológico, que ha tenido una extraordinaria implantación en todas las ciencias sociales. Desde una perspectiva macro-metodológica el individualismo se opone al holismo. Éste haría juego con el totalitarismo y el individualismo con el liberalismo. Por extendida que esté tal representación inicialmente metodológica, pero que inmediatamente va más allá, tampoco me parece que sea del todo acertada, porque –por ejemplo– hay organizaciones e instituciones intermedias muy importantes, y entonces, ¿cómo comprenderlas? ¿No hace falta cierto holismo para comprender, por ejemplo, las empresas y otras formas de organización social?

² Vid. J. Conill, “Ideologías políticas”, en A. Cortina, *Diez palabras en Filosofía política*, Estella, VD, 1997.

³ F. A. Hayek, *La fatal arrogancia*, Madrid, Unión editorial, 1990.

A pesar de que el individualismo metodológico no crea que deba ser así y proponga diversas interpretaciones de las organizaciones, frente a las posibles interpretaciones holistas,⁴ ¿no es cierto que, por ejemplo, la necesidad de ética empresarial hay que interpretarla desde un cierto modelo “holista”, aun cuando ahora sea en versión institucional?⁵ ¿No constituye una verdadera exageración intentar desde el puro individualismo metodológico ofrecer, no sólo una completa teoría de las organizaciones, sino incluso la elaboración de un posible marxismo reciclado, como el del denominado “marxismo analítico”?⁶ ¿No suena a algo así como a un círculo cuadrado? ¡Las modas también tienen sus servidumbres!

Los intentos de conciliar extremos han creado otras fórmulas, como las del llamado “individualismo solidario” o “de izquierdas”. Un ejemplo cercano fue el del hace unos años famoso “Programa 2000” del PSOE. En él se proponía abandonar todo tipo de colectivismo y volverse hacia el individualismo como base ética, y a partir de ahí abrirse al solidarismo.⁷

En este contexto, un aspecto de muchísimo interés para la filosofía y ciencias sociales ha sido la conversión del individualismo metodológico en normativo. Por ejemplo, un autor como J. Buchanan practica un individualismo metodológico, y es verdad, pero como éste es insuficiente, entonces incorpora un momento normativo.⁸ Ahora bien, si el individualismo metodológico cuenta, en principio, sólo con los individuos fácticamente existentes, ¿de dónde sale la normatividad?

Algo parecido le ocurre al pensamiento de Popper. Su individualismo metodológico participa de cierto grado de normatividad y en el último Popper se ha acentuado esta faceta, acercándose a un cierto deontologismo.⁹ ¿Por qué? Porque es necesario encontrar unos “límites”, si queremos mantener vivo el espíritu crítico moderno y dejar espacio real a la libertad.

Por otra parte, también cabe abrirse a un individualismo postmoderno, como por ejemplo el de Nietzsche, cuyo pensamiento se caracteriza por lo general como individualista, aun cuando configure un modelo peculiar dentro de cierta tradición kantiana.¹⁰ La aportación consiste en un individualismo cualitativo. Uno de los más graves peligros del individualismo consiste en la confusión entre estas dos perspectivas, la cuantitativa y la cualitativa. Mejor sería denominar al individualismo cuantitativo “individualismo colectivista”, caldo de cultivo de la masificación y la manipulación.¹¹ Pues por la masificación vivimos hasta el individualismo de manera colectivista.

⁴ Vid. V. J. Vanberg, “Organizations as Constitutional Systems”, en *Constitutional, Political Economy*, vol. 3, nr. 2 (1992), pp. 223-253.

⁵ Vid. Adela Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá, *Ética de la empresa*, Madrid, Trotta, 1994; A. Cortina (dir.), *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Madrid, Fundación Argentaria/Visor, 1997.

⁶ Vid. Ana Noguera, *El marxismo analítico en el pensamiento de Jon Elster*, Universidad de Valencia, 1996 (tesis doctoral).

⁷ Vid. Adela Cortina, *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

⁸ Vid. J. Casas-Pardo y J. Conill, “Does ethical proceduralism underlie James M. Buchanan’s constitutional contractualism?”, en *Current Issues in Public Choice*, Cheltenham, Edward Elgar, 1996, pp. 115-128.

⁹ Vid. Amparo Muñoz, *La Sociedad Abierta entre las teorías de la democracia. La filosofía social, política y moral de K. Popper*, Universidad de Valencia, 1996 (tesis doctoral).

¹⁰ Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, vol. IV.

De hecho vivimos un individualismo colectivista, sin embargo hay otra raíz tal vez “transmoderna”, que incorpora lo cualitativo e introduce en el escenario del individualismo un elemento nuevo, el de la jerarquía. Algunos se asustan en cuanto oyen algo semejante y se preguntan a dónde puede conducirnos esta concepción. Pero, en sus verdaderos límites, en el marco correspondiente, la jerarquía puede ser una estructura favorecedora de la libre autoconfiguración y autorrealización del ser humano.¹² Quizás debamos hablar de *persona* en vez de individuo y, por tanto, de *personalismo* en vez de individualismo, es decir, fórmulas que den mejor cuenta de la complejidad de la realidad humana, incapaz de ser absorbida por el término “individuo”.

Hasta aquí una rápida presentación de algunos tipos de individualismo que han tenido éxito frente al colectivismo y a los que someteremos a una revisión, descubriendo algunas de sus insuficiencias. Pasemos, pues, a concretar algunas críticas; en primer lugar, críticas del individualismo posesivo. ¿Por qué el individualismo posesivo es inadecuado? En primer lugar, porque establece una especie de dogma presuntamente moderno, que dice cómo es todo ser humano, en último término. A veces, se presenta bajo una doble formulación: una, presuntamente científica y otra, de carácter filosófico.¹³

Seamos serios, y jugar a dos barajas no es muy serio, pues, entonces, el individualismo posesivo “da gato por liebre”. Por un lado, parece que se acerca a la realidad y nos quiere ayudar a verla tal cual es. Aprovecho la ocasión para salir al paso de algunos filósofos contemporáneos que, a mi juicio, se han equivocado al ceder tan pronto la realidad al conocimiento factual de las ciencias positivas. Está muy bien hacer ciencia positiva, pero, entonces, no se está hablando de *la* realidad, sino de lo que se registra que acontece en un momento determinado. Sería rebasar sus atribuciones, si se quisiera de ese modo fijar el contenido de la realidad. La realidad es una cosa, que ¿quién sabe qué es? No nos lo va a desvelar una encuesta o una investigación sobre el comportamiento de un grupo humano en un determinado momento histórico. Por eso es lamentabilísimo encontrar libros de filosofía –hasta de bachillerato–, que llegan a decir semejante aberración, que la filosofía hace tiempo que ha dejado de tratar de la realidad. ¡Qué barbaridad!

Aunque algunos hayan creído que el individualismo posesivo expresa el trasfondo antropológico más propio de la modernidad, en todo caso lo más que puede aceptarse es que se trata de una de las expresiones de la modernidad, de una de sus posibles caras. Hasta ahí, de acuerdo. Es una de las versiones de la concepción contractualista, que dice que la razón es calculadora, que el ser humano tiene intereses antagónicos... Que eso sea uno de los ingredientes de la realidad, entre otros componentes, me parece muy bien, pero convertirlo en *la* antropología y *la* ética de la modernidad, eso es una tesis metafísica. Y no era esa la pretensión confesada, sino todo lo contrario.

Así pues, el individualismo posesivo cae en errores ya epistemológicamente graves, porque no da cuenta de toda la realidad, sino a lo sumo de una faceta, que hay que considerar y mucho, eso sí, en sus verdaderos términos, porque puede llegar a ser hegemónica y hasta promover una forma de vida. Pero es inaceptable convertirla en la forma canónica de la vida moderna, aun cuando pueda detectarse que vivimos fáctica-

¹² J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, capítulos 7.º y 8.º; asimismo J. Conill, *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997, Parte III.

¹³ Le pasa como en ocasiones a Habermas, que en las discusiones, cuando le atacan filósofos, dice hacer sociología, y cuando le atacan los sociólogos, dice moverse en el ámbito filosófico.

mente rigiéndonos por una razón calculadora, que se dedica a conciliar intereses antagónicos, sin pensar en nada más, como si el sujeto humano se entendiera exclusivamente como propietario de todas sus capacidades y propiedades. Puede que vivamos así, como si fuera así. Eso puede ser verdad, pero es una parte de la realidad. Sería aquella ficción de realidad, por la que los seres humanos se relacionan entre sí como seres atómicos, que entran en relación con los demás buscando su propio beneficio y sólo si les interesa. Con lo cual se está queriendo decir que el ser humano se comporta así y no puede ser de otra manera. Aquí es donde está el punto conflictivo, porque pensar que la vida moderna está hecha necesariamente según un solo patrón, como el hobbesiano, constituye una tesis metafísica muy discutible.

Si aceptamos una tesis como ésta, nos estamos jugando lo que entendemos por la realidad humana. Y ¿quién tiene teléfono directo con la realidad? El asunto tendrá que plantearse del modo adecuado y no conformarse con decir simplemente: aquí se vive así o en tales países se vive así. Porque hay otras culturas o formas de vida, en que se vive de otra manera. Por ejemplo, según la concepción aristotélica del ser humano, que algunos comunitaristas intentan recuperar actualmente, no sería así, antes bien se ofrece un nuevo sentido a la realidad humana, que también responde a ciertas exigencias del mundo contemporáneo.

¿Es la realidad humana sólo lo que nos explican los defensores del individualismo posesivo? El individualismo posesivo es muy problemático, porque no responde a la realidad, las relaciones entre los individuos no se producen a partir de unos seres atómicos, que se creen libres, por ser independientes, eso es ya una concepción de la realidad y de la libertad, conceptos muy importantes de la filosofía, un material sumamente valioso que se vende a precio de chatarra.

La relación entre los individuos no tiene por qué ser sólo conforme a esta concepción del individualismo, sino que esa es una posible configuración histórica, un posible modo de vida, que puede revisarse en la teoría y en la práctica.

Pasemos a un segundo tipo de individualismo, que se ha convertido, para muchos, en modélico: es el de J. Rawls.¹⁴ No voy a exponer su pensamiento, sino solamente un aspecto relativo al individualismo. También Rawls es individualista, como queda claro en la concepción de lo que denomina “la posición original”. Es un individualismo, pero que aporta fundamentalmente dos cosas: 1) en primer lugar, que sí, que hay que calcular racionalmente, pero hay que introducir una razonabilidad cooperativa; frente al individualismo radical posesivo, hay que introducir la concepción cooperativa del ser humano: necesitamos compartir con los demás los beneficios y las cargas, por lo tanto, el principio de la cooperación es un principio que ha de combinarse con el principio de la individualidad; y 2) en segundo lugar, se introduce un elemento que, aunque tiene sus debilidades en la formulación de Rawls, recupera la tradición kantiana, que también es moderna e ilustrada, me refiero al sentido de la justicia. Lo que Rawls llama “el sentido de la justicia” es la imparcialidad, y la imparcialidad es expresión, no de la mera dependencia, al estilo del interés posesivo de antes, sino de la independencia en que consiste la autonomía. Guarda su autonomía el que ejerce el sentido de la justicia, el que se sabe regir por sus propios criterios; unos criterios que no están a merced de cualquier situación, sino que sabe ser autónomo por encima de las situaciones. Eso es algo de lo que fundamentalmente quería decir Kant y que iría a

¹⁴ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1978; *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

favor de un cierto individualismo que incorpora la *cooperación* y la *autonomía* con sentido de la *justicia* como imparcialidad. Este individualismo rawlsiano es peculiar, dado que recupera elementos kantianos.¹⁵

A mi modo de ver, esto nos conduce a repensar la tradición kantiana, porque quiere decir que si los individualismos del tipo como el de Rawls dejan de ser individualismos posesivos y amplían el espacio del individualismo, porque pueden ser compaginables con elementos kantianos, como la cooperación y la autonomía en sentido de imparcialidad, entonces tenemos que repensar qué aporta Kant a la revisión del individualismo.

La kantiana es otra matriz, tan legítimamente moderna e ilustrada –o más– que la hobbesiana. Por lo menos, hay que tenerla en cuenta, para ver si la realidad humana puede ser más y mejor de lo que el hobbesianismo defiende.

¿Qué aporta esta otra modalidad de la modernidad? Pues aporta fundamentalmente, a diferencia del contractualismo hobbesiano de una razón calculadora, la *capacidad libre de la persona*, no del mero individuo. Es la gran modalidad moderna de un nuevo sentido de la libertad, que no está basada sólo en los intereses individuales, sino en la capacidad racional de autolegislarse, más allá de las preferencias individuales, por la perspectiva de la universalidad. Éste sería el punto central. Según la concepción individualista restrictiva, el individuo se rige exclusivamente por intereses individuales, por preferencias individuales. La aportación kantiana abre el espectro de la libertad, y parece querer decirle al ser humano –eso es lo que significa el giro copernicano, el *giro de la libertad*–: “tú puedes más”, atrévete a ser tú mismo, “*sapere aude*”, atrévete a saber más. Y ¿qué es lo que tú puedes más? Te puedes abrir a la perspectiva de la universalidad, tú no sólo puedes ser heterónomo, puedes ser autónomo y levantar la cabeza, tener posición erecta, no sólo desde el punto de vista físico, sino también moral. Eso es lo que, a mi juicio, quiere decir Kant: que somos capaces de autolegislarnos racionalmente a nosotros mismos, que podemos ser más, podemos ser personas, podemos tener dignidad y no precio, por eso no debemos vendernos por cualquier cosa, ni por valores afectivos, ni por valores comerciales; sólo vales, porque vales, por nada más. Es decir, ¿para qué vale una persona? Para nada, ¡eso es lo fabuloso! ¿Por qué vales? Porque no vales para nada; ése es el máximo valor, no valer para nada. Porque, si vales para algo, ya estás vendido. ¿Quiere decir eso que se anula todo lo demás? No, lo que dice Kant es que también podemos abrirnos a esa nueva dimensión; no para anular lo demás, sino para establecer una jerarquía de valores y descubrir que este valor de dignidad pertenece a la realidad humana.

Es tan propio de la realidad humana, que ahora casi todo el mundo recurre, al menos, nominalmente a la dignidad humana. En algunas ocasiones, por razones diferentes a la kantiana y en otras incluso sin saber dar razón de lo que se está diciendo, ni aportar fundamento alguno. Pues, ¿quién se atreve a decir hoy públicamente que el ser humano no tiene valor absoluto, ni dignidad, y cosas así? Sin embargo, bien pocos lo han fundamentado y el propio Kant tuvo grandes dificultades para llevar adelante su fundamentación.

Estamos ante una encrucijada moderna, la del ser humano moderno, que se pregunta si puede pretender con sentido establecer un tipo de vida, que tenga en cuenta

¹⁵ Adela Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

este nivel aportado por Kant, el valor absoluto de la persona humana, o no, es decir, si sólo podemos regirnos por los cánones hobbesianos o hay nuevos horizontes de libertad. Nuestras instituciones y relaciones modernas en política, en economía, en derecho, ¿pueden mirar desde más alto, elevarse a la perspectiva de las “altas montañas” del valor absoluto? ¿O eso es sólo para los discursos y para quedar bien ante una galería que cada vez se cree menos ese tabú de apariencias modernas? ¿O bien queda para esa pobre (y castigada) educación en la escuela y la familia?

Si la vida y la dura realidad mandan, ¿es forzoso educar para la heroicidad o para el cinismo? Kant nos ofreció una brújula al establecer como fundamento la autonomía de la persona, y esa es la tarea. Su individualismo es de una modalidad bien diferente al de algunos actualmente sedicentes kantianos, porque mediante la concepción kantiana de la autonomía nos abrimos a lo universal. En sentido kantiano, la persona es capaz de abrirse a lo universal, por lo tanto, al sentido de la justicia; en segundo lugar, da razón de la necesidad de compartir cargas y beneficios, por lo tanto, tiene un sentido de la justicia, no simplemente de un modo individualista, cerrado en el yo egoísta. De hecho, tampoco es cierto que la gente vive solamente así. ¿Es la moral prevalente la del individualismo posesivo? Yo creo que no es verdad, por lo menos es bastante problemático afirmar una cosa así; voy a poner un ejemplo: la mayoría de los estudios psico-sociológicos sobre los valores dice que el valor más apreciado por los españoles es la familia. Ahora todo son elogios para la familia. Hasta hace muy poco tiempo la familia era blanco de todo tipo de críticas furibundas. ¿Es la familia una institución individualista o un valor comunitario? Ciertamente es una de las instituciones típicamente comunitarias. Nos debería hacer pensar, pues podría ser fruto de cierta manipulación el que oficialmente tengamos que defender el individualismo, porque sirve ideológicamente a algunas finalidades; y, sin embargo, la realidad tampoco se deja vencer tan fácilmente. De hecho, se aprecian también otros valores muy resistentes, que no es fácil dejar de lado. Una vez más, lo oficial no responde a lo real.

Consideremos a continuación el llamado “individualismo solidario”, “cooperativo” o, según algunos, “de izquierdas”. ¿Cuáles son los aspectos que aporta y sus deficiencias? A mi modo de ver, las diversas formas de individualismo solidario, que pertenecen a escuelas diversas, nos vienen a decir lo siguiente: es mucho mejor un individualismo cooperativo que la prédica de la solidaridad. Normalmente el individualismo se ha opuesto a la solidaridad, pero esta nueva forma de individualismo permite poner en marcha una cierta razonabilidad, defensora de la autonomía, pero alejada del cuento de la solidaridad. Y, en vez de la solidaridad, lo que se propone es la cooperación.

Dos aportaciones verdaderamente inteligentes encontramos en esta propuesta, aunque en su conjunto no me acabe de convencer del todo. En primer lugar, la cooperación aporta autoestima, en cambio, la solidaridad establece una inevitable asimetría entre los individuos; y, en segundo lugar, la cooperación articula el principio del beneficio mutuo, sin embargo, la solidaridad –por la asimetría a la que me he referido–, puesto que unos se benefician a costa de otros, que se sacrifican. Por lo tanto, para restablecer una moral moderna –que funcione–, lo que necesitamos en vez de solidaridad (que solamente valdría para los discursos y para los retrasados mentales o culturales), es individualismo cooperativo, que incorpora en las relaciones humanas la autoestima individual y el beneficio mutuo. Las relaciones que establecía el individualismo posesivo son sustituidas por relaciones entre personas, que se autosatisfacen

por la autoestima y el beneficio mutuo. Es ésta una posición inteligente que interroga acerca de si pueden defenderse esos otros valores, como la solidaridad, de un modo efectivo en las sociedades e instituciones modernas.¹⁶

El cuarto tipo de individualismo que vamos a considerar es un individualismo que ha estado de moda en los últimos tiempos, moda muy difundida y seguro que conocida por todos. Me refiero al individualismo postmoralista, que lo que dice es que la moral tradicional ha sido una moral, que llevaba una carga de dolor, de sacrificio, de molestia; la moral parecía ser siempre una pesada losa. En cambio, este individualismo será inmoralista y propondrá una ética indolora, haciendo frente incluso al individualismo moderno, que todavía vivía de los remordimientos de conciencia, del moralismo aún prevalente en la Ilustración moderna. Es una propuesta para desembarazarse de los moralismos, para prescindir del sacrificio y de toda sanción. La moral deja de ser el imperio de la obligación, de la sanción, y pasa a ser una ética “indolora”, basada, en primer lugar, en el cultivo cuasi hedonista, narcisista, del individuo, pero sin que los individuos sientan ningún forcejeo; y, por otra parte, en el establecimiento de unas relaciones e instituciones sociales, regidas por el derecho.¹⁷

Con lo cual hay una tendencia a sustituir la moral por el derecho en las relaciones humanas. Pero, entonces, en vez de ser un individualismo ético, se convierte en un individualismo legalista. De manera que el resultado al que conduce es el de caer en lo contrario de lo que se pretendía, pero agravado: el sometimiento total al reino de la sanción, tal cual sucede en el mundo jurídico. En vez de un individualismo sin sanción, al final toda la vida del individuo queda sometida a los avatares de un mundo lleno de recursos, de contra-recursos, de sanciones sin fin. Un mundo juridificado no puede ser un buen ejemplo para una ética presuntamente indolora. Por lo menos, la sanción moral obra en el ámbito de la conciencia, porque ¿quién te puede sancionar moralmente? En último término, solamente la conciencia en el foro interno de cada cual. Lo curioso es que, con el afán de separarse de las sanciones que uno se impone a sí mismo (como expresión de la propia autonomía), ahora se cae en los férreos brazos del derecho, que sí impone coercitivamente sanciones heterónomas, que no cuentan para nada con el propio consentimiento.¹⁸

Esta ética, considerada como la ética insuperable de la modernidad, se convierte en derecho y, por lo tanto, en vez de carecer de sanción, lo que hace es sumergirse en un mundo juridificado, de sanciones continuas, buscando cómo “hacérselas” unos a otros a través de los vericuetos legales más abstrusos; bueno, este mundo se ve hasta en las películas americanas, el médico que está a la defensiva y el abogado que se las ingenia para “pescar” al médico, llenando la vida profesional de recursos y contra-recursos (como en “La Ley de los Ángeles” o semejantes).

A lo que conduce este presunto individualismo, que quiere ser un individualismo sin sanción, es a un mundo juridificado, donde vivimos de puros derechos, de la exigencia de derechos, un individualismo legalista, jurdicista, que no creo que sea la mejor fórmula para llevar adelante, ni para crear, con los arrestos suficientes, un tipo de vida mejor.

Finalmente, reflexionaremos sobre algunas insuficiencias del individualismo en

¹⁶ Vid. Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993; *Ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994; *El quehacer ético*, Madrid, Santillana, 1995.

¹⁷ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.

¹⁸ Vid. la crítica y alternativa de Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

general como plataforma de la libertad, a partir del nivel de los principios filosóficos, en que se dirime la cuestión. ¿Cuáles han sido los principios o algunos de los grandes principios éticos, que han inspirado la fundamentación de la moral y, por lo tanto, la ética como ámbito de la libertad? ¿Qué decir desde su perspectiva acerca del individualismo?

Haciendo necesariamente un muy breve repaso, vemos que desde la perspectiva de cada uno de los más importantes principios éticos se puede establecer un límite del individualismo ético; en primer lugar, desde la naturaleza, que ha sido uno de los principios éticos tradicionalmente más influyentes.

Por ejemplo, en el orden natural aristotélico, el individualismo no tenía ningún sentido,¹⁹ porque por naturaleza somos lo que somos conviviendo: con-vivimos por naturaleza; cuando se dice que el hombre es un “animal político” lo que significa en Aristóteles, en realidad, es algo diferente de su resonancia actual. Porque “*politikón*” tiene el sentido que ha quedado expresado desde la primera línea de la *Política*: “toda ciudad (*pólis*) es comunidad (*koinonía*)”. Por lo tanto, el ser humano es, no político, sino *comunitario* por naturaleza; y el logos expresa lo mismo, porque como “el hombre es el único animal que tiene logos” y “la naturaleza no hace nada en vano”, mediante el logos el hombre es capaz de manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y “la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad”.

Este es el primer gran límite del individualismo, al que se le ha vuelto a dar una gran importancia actualmente en las florecientes tendencias comunitaristas, que pueden rememorar a Aristóteles, pero que también pueden inspirarse en las fórmulas hegelianas de la “eticidad” (*Sittlichkeit*).²⁰

En segundo lugar, hay razones para limitar el individualismo a partir de ciertos modos de entender la naturaleza humana tan significativos para la modernidad como el de Adam Smith. Aunque resulte sorprendente, el principio aparentemente individualista de Adam Smith no lo es tanto, ni mucho menos total, si se considera el asunto en profundidad. Recordemos qué significa, si no, la “mano invisible”. Para ciertos estudiosos del pensamiento de Adam Smith, en el trasfondo de la mano invisible se encuentra la “armonía preestablecida” de Leibniz, un principio metafísico nada individualista, sino más bien “holista”. Pues, aunque aparentemente nos regimos por una ficción individualista, en la trama profunda de la realidad, de la que trata la metafísica, reina un orden común armonioso. Incluso desde la teoría del autor que más radicalmente abona la idea individualista de la realidad, mediante la famosa “monadología”, como es Leibniz, cabría decir que fenoménicamente creemos actuar conforme a principios individualistas, pero nouménicamente hay un orden holista, el de la armonía profunda de la realidad.

Éste es el fundamento metafísico que cabe descubrir en las raíces de algunas fórmulas de la “libertad natural” moderna, incluso del pensamiento de Adam Smith, oficialmente el padre fundador de la reconstrucción racional de la economía moderna, a lo que habría que añadir todavía los nada desdeñables elementos trans-individualistas que lleva consigo una teoría de los sentimientos morales en que prevalece la moral de

¹⁹ “La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”. Por consiguiente, “la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo” (Aristóteles, *Política*, I).

²⁰ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias, 1993.

²¹ A. Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997; vid. J. Conill, “De Adam Smith al imperialismo económico”, en *Claves de razón práctica*, n.º 66 (1996), pp. 52-56.

la “*sim-patía*”.²¹

El tercer principio ético, que constituye otro límite del individualismo, es la noción de razón. En concreto, la noción moderna de razón, especialmente en su versión trascendental, exige algo que es común, universal y necesario, por lo tanto, que va más allá de lo meramente individual. Si la razón moderna quiere tener un sentido intersubjetivo, tiene que ir más allá del individualismo. Es más, si quiere ser madura y superar sus propias escisiones o contradicciones, como a través del proyecto hegeliano, entonces, incluso desemboca en principios comunitarios de nuevo revalorizados actualmente. El “caso Hegel” es paradigmático y fuente de nuevos peligros, que provienen del extremo contrario.²²

Así pues, el principio racional moderno no es necesariamente individualista, sino que ha tenido otras manifestaciones. Por una parte, uno de los límites racionales del individualismo es el trascendentalismo kantiano y su irrenunciable universalismo. Con su principio racional, fundador de la moral, la filosofía kantiana muestra que la concepción individualista es excesivamente estrecha y que, por tanto, tiene que abrirse a otras figuras, por ejemplo, a la de persona, de la que el propio Hegel parte explícitamente en su *Filosofía de la libertad*,²³ puesto que la noción de “individuo” es una abstracción, una ficción (parecida a la de átomo), como más tarde desenmascarará el propio Nietzsche.²⁴

En cuarto lugar, el último principio que quiero mencionar es el principio de la intersubjetividad y de la interacción. La mayoría de las teorías éticas actuales toman como punto de partida –que luego asumen reflexivamente como principio racional– la intersubjetividad, aun cuando sea en fórmulas diversas. Por ejemplo, la intersubjetividad en forma de interacción lingüística en la teoría de la acción comunicativa, pero también en otras fórmulas de la hermenéutica contemporánea; sea la de Karl Otto Apel²⁵ mediante su principio de la comunidad real/ideal de comunicación, basada en el reconocimiento recíproco de los interlocutores, o bien la de Gadamer,²⁶ que introduce una versión histórica de la intersubjetividad, como el reconocimiento de la estructura de la autoridad y de las tradiciones (yo no soy yo sin todos los demás, yo no soy sólo yo, sino un producto histórico, de tradiciones, de autoridades, de valores compartidos). Nuevas fórmulas para superar el individualismo son la versión de Hans Jonas del “principio de responsabilidad”,²⁷ convertida en una ética del cuidado, y la ética como filosofía primera de Levinas,²⁸ cuyo núcleo básico consiste en un reconocimiento intersubjetivo del rostro del otro: yo vivo constitutivamente en forma de relación de responsabilidad, no como un mero individuo separado, sino responsablemente, es decir, mi modo originario de estar en el mundo consiste –ya siempre– en responder ante la presencia del rostro del otro.

En definitiva, un buen número de posiciones actuales se basan en la interacción y

²² E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989; vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cap. 6.º

²³ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias, 1993, § 34; vid. G. Amengual, Introducción a *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales,

²⁴ J. Conill, *El poder de la mentira*, Madrid, Tecnos, 1997.

²⁵ K. O. Apel, *Transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; *Teorías de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

²⁶ H-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

²⁷ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1994.

²⁸ E. Levinas, *Humanismo del Otro Hombre*, Madrid, Caparrós editores, 1993.

en la intersubjetividad, creen que el ser humano es en alguna medida, al menos, dialógico y/o comunitario, y por lo tanto, desvelan así otro de los límites radicales del individualismo, ya sea a partir de la praxis dialógica, desde la perspectiva del llamado “principio de transubjetividad” (Escuela de Erlangen), o en la “ética de la responsabilidad convencida”.²⁹

En todos estos casos se trata de responder a la principal exigencia de nuestro tiempo, la exigencia de *libertad responsable* en cada uno de los ámbitos de la vida humana, personal e institucional.³⁰ Lo cual implica un reto para nuestro inmediato futuro: superar los “límites” del individualismo –sin perder su aportación a la historia de la libertad– para optimizar la calidad de nuestras formas de vida.³¹

²⁹ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993. En este contexto resulta sugerente el “individualismo ético” de Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.

³⁰ Vid. M. Walzer, *Esferas de la justicia*, México, FCE, 1993; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Parte I: “Humanismo o barbarie”; “El principio de responsabilidad en la empresa informativa”, *Veintiuno*, n.º 32 (1996-97), pp. 81-90.

³¹ Vid. Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza, 1997.

DISQUISICIONS AL VOLTANT D'UN JOC DE CARTES I DE LA POSTCONVENCIONALITAT MORAL

Vicent Gozàlvez i Pérez

EN el present article exposaré, per a criticar-lo, l'intent de soterrar l'epistemologia genètica piagetiana per part d'alguns psicòlegs que des dels anys 70 han cregut fidelment en la validesa d'una curiosa prova o joc de cartes dissenyat per Wason (1966). Evidentment, si els resultats de la prova "valen" en efecte tal com es pretén, hem de de revisar els mateixos fonaments de la teoria de la postconvencionalitat de Kohlberg, ja que –recordem-ho– la capacitat per a resoldre de forma imparcial, amb maduresa, autònomament i postconvencionalment els conflictes morals sobre justícia, requereix prèviament l'adquisició i desenvolupament en el subjecte d'estructures lògiques i operatòries formals tal com foren descrites per Piaget, inspirador i mestre de Kohlberg.

Tractaré de demostrar, no obstant això, que en tot cas cal fer aquesta revisió però no precisament per la validesa de la prova logicopsicològica utilitzada per Wason i col·laboradors. És a dir, cal revisar, encara que no negar sistemàticament, l'existència i funcionament d'estructures logicocognitives que són la condició de possibilitat de les operacions d'abstracció i universalització en el juí (fàctic i deòntic o moral). Aquesta revisió comportarà una major sensibilitat cap als continguts a més dels aspectes formals i estructurals del raonament, i en aquest sentit cal destacar l'aportació de Cosmides per una banda, i la de Manktelow i Over per l'altra, investigadors inscrits en la tradició encetada per Wason.

L'objectiu és, per tant, seguir defenent la vigència i coherència de la teoria de Kohlberg (i del seu projecte educativo-moral que gira en torn del reconeixement i assumptió de drets humans universalitzables), encara que fugint d'alguns dels tòpics de l'epistemologia genètica en els quals es basa.

I

En els anys 70 comencà a difondre's en el món de la psicologia cognitiva una mena de joc lògic enginyat per Wason el 1966 i que tothom considerava com un experiment que venia a sacsejar seriosament les directrius de la teoria piagetiana de la intel·ligència humana i el seu desenvolupament estructural. Comencem, però, pel principi.

Piaget, seduït per posicions més pròximes al genetisme i a la biologia del comportament, construí una aproximació al coneixement humà en bona part distanciada del

conductisme d'arrel positivista, del qual se'n deduïa l'assignació al subjecte d'un paper bastant pobre i passiu en tot aquest procés, un subjecte exposat a les particularitats, canvis i "espesses alenades" de l'ambient, facilitador i inductor real de les associacions que el submis subjecte reflectia i reproduïa fidelment. Contràriament, Piaget féu un gran esforç per recuperar el paper actiu que creia que corresponia a aquest subjecte, 'activitat' que féu recaure en el conjunt d'esquemes i estructures cognitives heretades per qualsevol humà pel fet de nàixer amb un cervell específic, amb una configuració específica, però que per un esdevindre interactiu es desenvolupen adaptativament a partir del contacte experiencial amb el medi. El creixement continua fins arribar a la capacitat per a operar no sols amb allò directament percebut, sinó també amb el món de les possibilitats, dels símbols, les abstraccions i de les hipòtesis: per a deduir formalment seguint els patrons de la *lògica proposicional*. Aquest és el punt màxim, el guany més alt de la intel·ligència humana, el conegut com a *període formal-operacional*.

No obstant això i malgrat la seua declarada *fe interaccionista*, Piaget fou immediatament acusat –i amb raons certament de pes– de ser un dels fundadors del *sintacticisme* o punt de vista segons el qual *habitualment* els humans utilitzem en els nostres *raonaments diaris* regles sintàctiques d'inferència, regles formals la validesa de les quals és independent del contingut d'allò que es raona. És a dir, els nostres raonaments quotidians són indiferents als aspectes semàntics dels enunciat i segueixen uns patrons lògics ajustables als del càlcul proposicional (vegeu, per exemple, Piaget & Inhelder, 1958; Henle, 1962; Braine & Romain, 1983; MacNamara, 1986).

L'acusació provingué de la investigació psicològica en l'àmbit de la deducció humana, sobretot la que tingué lloc durant més d'una dècada (els anys 70 i principi dels 80), investigació que altrament tractà d'enfonsar les bases del sintacticisme piagetí: s'afirmava que l'estructuralisme o constructivisme, fugint de reduccions positivistes, arribà a desentendre's altivament d'aspectes com el contingut, el context, la influència de la memòria i les seues ineludibles empremtes, etc. De fet, la gent molt escassament raona d'acord amb els canons de la lògica formal (Evans & Linch, 1973; Johnson-Laird, 1982; Wason & Johnson-Laird, 1972) i, a més, el raonament humà és clarament depenent del contingut o matèria sobre la qual es raona. Un gran nombre de psicòlegs realitzà proves que donaven suport a aquesta idea, encara que el punt d'eixida inspirador de totes aquestes investigacions foren els resultats empírics obtinguts amb la famosa "tasca o prova de selecció", dissenyada per Wason el 1966, consistent en un test de raonament lògic on l'enquestat havia de verificar o comprovar la falsedat d'una regla condicional. La troballa més sorprenent fou observar que el percentatge de respostes correctes depenia del contingut de la regla condicional sobre la qual el subjecte havia de raonar: el contingut d'algunes regles (sobretot un contingut familiar, quotidià, pràctic o traduïble en costos-beneficis, aquesta era la diferència entre una i altra teoria crítica amb el sintacticisme) produïa un percentatge més alt de respostes lògicament correctes, mentre que el contingut de la regla utilitzada originalment per Wason (una regla abstracta i gens familiar) produïa gran nombre d'errors o fal·làcies des del punt de vista de la lògica proposicional. Aquest fenomen començà a ser conegut com "l'efecte del contingut" (*content-effect*) en la tasca de selecció de Wason. Es lícit arribar a aquestes conclusions? S'han dut a terme correctament els experiments que utilitzen una regla condicional abstracta? Hom ha evitat, amb honeste-

dat

i

uns

mínims

coneixements de lògica formal, concloure allò que *a priori* es volia defensar? En els següents apartats, després d'analitzar la tasca de selecció origen de tota la polèmica, tractaré d'argumentar una resposta negativa a aquests interrogants.

II

El 1966, com abans hem dit, P. C. Wason¹ va contruir una prova de raonament deductiu que, des d'aleshores fins ara, ha estat una de les tasques més investigades en la història de l'estudi del raonament humà (segons Evans, 1989). La tasca, aparentment simple, consisteix a presentar, per part de l'investigador al subjecte entrevistat, quatre cartes que mostren cadascuna tan sols una cara; a més, les cartes tenen per una cara una lletra i per l'altra cara un número i viceversa. L'investigador mostra les cartes següents: A, D, 2 i 7, i després demana al subjecte que seleccione únicament les cartes que necessita inevitablement alçar i girar per comprovar si el següent enunciat condicional ha estat violat o és fals: “*Si hi ha una vocal en una cara, aleshores hi ha un nombre parell en l'altra cara*”.

Hi ha versions diferents, encara que semblants, del mateix problema abstracte. En qualsevol cas, els enunciats condicionals que s'utilitzaren equivalen, traduïts en termes proposicionals, a $p \rightarrow q$, sent $p=A$, $q=2$, $\neg p=D$, i $\neg q=7$.

Per a la resolució correcta de la tasca necessitem apreciar, segons els psicòlegs que l'aplicaren, que:

(1) L'enunciat seria fals si la carta que mostra “A” (p) tingués a l'altra cara un número distint de “2” (q).

(2) L'enunciat seria fals inequívocament si la carta que mostra “7” ($\neg q$) tingués darrere la lletra “A” (p).

(3) L'enunciat condicional no seria falsat per l'existència de qualsevol altre valor darrere de la carta que mostra “2” (q). Si a l'altra cara hi haguera una “A”, correcte, tot és conforme. Però si hi haguera una “D” no passaria res en realitat, ja que la implicació material $p \rightarrow q$ ($A \rightarrow 2$) indica que l'antecedent ha d'estar seguit del conseqüent, no a l'inrevés. Pensar que aquesta darrera combinació falsaria l'enunciat comporta fer una conversió il·lícita, és a dir, pensar que d'afirmar $p \rightarrow q$ se'n dedueix $q \rightarrow p$, per la qual cosa l'aparició d'una “D” (una “no A” o $\neg p$) a l'altra cara del “2” (q) resulta ser també un exemple de violació del condicional –pres faltàment per bicondicional.

Aleshores, el subjecte hauria d'escollir o seleccionar, per a girar-les, únicament les cartes “A” (p) i “7” ($\neg q$), sent les altres possibilitats completament irrellevants.

Això és precisament el que la majoria de subjectes entrevistats en gran quantitat d'estudis no feien. En les investigacions del propi Wason quasi tots els subjectes triaren la carta “A” (p), entre un 60 i un 75% triaren “2” (q) –és a dir, cometeren la famosa *fal·làcia d'afirmació del conseqüent*–, sols una minoria trià “7” ($\neg q$), i pràcticament ningú no seleccionà “D” ($\neg p$).

Davant aquest ‘escruixidor’ fracàs en la resolució de la tasca de selecció abstracta, es feren servir en posteriors investigacions enunciats condicionals amb un contingut real, pròxim i familiar, fins i tot simulant una situació quotidiana i real, canvi que pro-

¹ P. C. Wason (1966): Reasoning. En B. M. Foss (Ed.), *New Horizons in Psychology*. Harmondsworth, Penguin.

² P. N. Johnson-Laird; P. Legrenzi & S. M. Legrenzi (1972): Reasoning and a sense of reality. *British Journal of Psychology*, 63, 395-400.

duí resultats esperadament satisfactoris. Per exemple, J. Laird, Legrenzi & Legrenzi² feren servir cartes de correus i segells reals, demanant als subjectes que actuaren com a treballadors d'una oficina de correus que havien de comprovar la regla següent: “*Si una carta està tancada, aleshores té un segell de 5 cèntims*”. A partir d'ací, s'utilitzaren enunciats condicionals amb molt diferent contingut per tal d'especificar i detectar el camp semàntic en què els humans raonem deductivament (no necessàriament d'acord amb els criteris de la lògica formal) millor i amb més facilitat. A més dels continguts familiars, s'assajà amb materials que el subjecte havia integrat en la seua memòria (Griggs & Cox, 1982), amb tasques de selecció la disposició lingüística i la redacció de les quals afavoria l'èxit en la resolució (Yachanin & Tweney, 1982; Evans, 1983; 1989), amb enunciats condicionals que explicitaven esquemes de raonament pragmàtic (Cheng & Haloak, 1985; 1986), i amb materials que eren traduïbles en termes, diguem-ho així, supervivencials, adaptativament rendibles, expressables en termes de costos-beneficis (Cosmides, 1985; 1989). Cadascuna de les proves amb els diferents materials facilitava uns resultats tan fructífers, o potser més, com les anteriors.

¿Significa açò que cal soterrar la idea d'una competència logicodeductiva humana, juntament amb les estructures que l'afavoreixen, davant qüestions o continguts abstractes? ¿Invalida la tasca de selecció original –i els resultats tan catastròfics que s'hi produïren– la reconstrucció ontogenètica del coneixement i la moralitat?

III

Hi ha, malgrat tot, bones raons que parlen en contra de l'abast crític de la tasca de selecció en la seua versió abstracta i de, fins i tot, la seua validesa com a prova lògica:

(a) Des d'un punt de vista estrictament lògic, no podem sostenir categòricament i amb rotunditat cap conclusió a partir de la utilització d'aquesta tasca pel fet de tractar-se d'una prova ambigua i mal formulada. Els psicòlegs que hi han vist un testimoni clar en contra de l'estructuralisme piagetian han demostrat en realitat cert desconeixement de lògica formal, ja que les instruccions de la tasca no especifiquen si en les possibles combinacions que poden donar-se en les quatre cartes per ambdós costats, poden haver-hi o no repeticions. Depenent que pugui o no haver-n'hi, la resposta correcta evidentment variarà.

Per exemple, en el cas que no especifiquem clarament que no pot hi haver en una mateixa carta repetició de categories (lletra amb lletra o nombre amb nombre), aleshores els contraexemples –les cartes que s'han de seleccionar per comprovar la regla– són la “A” (p), la “D” (-p), i la “7” (-q), en l'enunciat condicional “*Si hi ha una A, aleshores darrere hi ha un 2*”. La carta “D” podria falsar la regla, ja que darrere podríem trobar una “A”. Hom pot objectar, no obstant això, que en les instruccions s'especifica amb *més o menys* claredat la no possibilitat de repetició de categories en una mateixa carta. D'acord, acceptem-ho. Amb açò no s'acaben, però, els problemes.

(b) Si el subjecte sobreentén, lícitament, que sols pot haver-hi una única aparició d'una combinació entre una lletra i un nombre, o sia, que no hi pot haver repetició de combinacions (i ho sobreentén així perquè en les instruccions no especifiquem el contrari, cosa que succeïx en *totes* les formulacions de la tasca de selecció aparegudes fins ara), aleshores la solució lògicament correcta seria triar inicialment tan sols la carta “A” (p). Si darrere de la “A” hi ha un “2”, aleshores hauria de triar també la

carta "7", ja que darrere encara pot haver-hi una "A". Però també podria suposar el subjecte que açò no pot ocórrer, que si la "A" apareix amb el "2" ja no pot tornar a aparéixer una altra vegada amb el "7", i llavors considerar que no és necessari destapar la carta "7".

L'altra possibilitat: si darrere de la carta "A" apareix un "7", aleshores ja no s'hauria d'escollir la carta "7" perquè ja sabem que aquesta combinació no pot repetir-se, per la qual cosa darrere de tal carta no hi podria haver una "A".

Fins i tot si no especifiquem en les instruccions que els caràcters o tipus (una lletra o un nombre concrets) poden repetir-se o eixir més d'una vegada, el subjecte podria perfectament suposar que no pot aparéixer el "2" (q) més vegades de les que surt. En conseqüència, no caldria destapar cap carta: la regla o enunciat condicional ja seria fals d'entrada!

(c) Preguntar al subjecte quines cartes seria necessari girar per tal de descobrir si l'enunciat és aparent o fals, és donar-li una *instrucció incompleta*: en aquest cas, tan sols necessitem alçar-ne una, la primera, i no la primera i la quarta com diuen Wason i col·legues. Perquè així fóra, la instrucció hauria de formular-se de la manera següent: "*Quin és el màxim nombre de cartes que necessites alçar, i quines són, per a comprovar amb garantia absoluta si l'enunciat és fals?*".³

(d) Escollir les cartes "incorrectament" (per exemple, escollir totes les cartes, o la primera i la tercera: p, q) no significa actuar il·lògicament, sinó que tan sols indica (com ja deia J.-Laird, 1972) que el condicional ha estat *interpretat* com bicondicional, d'acord amb les regles d'ús del llenguatge natural. Quan diem en el llenguatge ordinari "si... aleshores", ho utilitzem moltes vegades com abreviació de "si i sols si... aleshores", vist l'usual caràcter causal de la implicació en aquest context. Així doncs, cal insistir-hi: aquestes identifications, o "inferències concomitants" en la terminologia de Braine,⁴ són simplement regles d'ús contingudes ja en el llenguatge i la parla quotidiana. El fet que el subjecte interprete l'enunciat de les instruccions d'aquesta manera no vol dir necessàriament que estiga desproveït de capacitat hipoteticodeductiva: *no és un problema d'incapacitat, sinó d'interpretació o d'ús*. Són els enunciats reals, en contextos i condicions concretes, els que ens donen les claus per a interpretar una implicació com a causal (si $p \rightarrow q$, i p és la causa de q, l'aparició de q ha està lligada a la de p) o com a material, amb les relacions veritativofuncionals de la lògica proposicional.

(e) La tasca de selecció ens fa pensar immediatament en el problema de la *validesa ecològica* de les proves utilitzades en psicologia: és a dir, ens suggereix el problema de saber fins a quin punt els resultats en una situació experimental reflecteixen fidelment les característiques o capacitats psicològiques reals, tal com hi són aplicades pel subjecte en condicions ambientals normals. Potser el fet de recordar que la tasca de selecció és una prova abstracta, en la qual es demana al subjecte que actue com un lògic professional i que realitze una anàlisi mental aplicant les regles de la lògica pura, potser recordar açò diem, ens done suficients motius per a afirmar la invalidesa ecològica de la tasca. Pensem també que Piaget demanà als seus subjectes

³ M'agradaria des d'ací fer arribar els meus agraïments al professor R. Beneyto pels seus valuosos suggeriments.

⁴ M. D. S. Braine (1978): On the Relation Between the Natural Logic of Reasoning and Standard Logic. *Psychological Review*, 85, 1-21.

que operaren no com a lògics sinó com a científics (o aprenents d'experimentador científic), i que resolgueren algunes incògnites referides a problemes físics concrets, amb contingut real, i no a qüestions abstractes. I pensem que a partir de les respostes, era l'investigador qui extreia la lògica interna amb la qual operava i raonava el subjecte, les estructures lògiques i cognitives subjacents.

(f) La qual cosa en obliga novament a distingir entre lògica pura o formal i lògica operatòria, tal com el mateix Piaget ja s'encarregà d'aclarir.⁵ Si pretenem que les inferències de la deducció humana s'ajusten, en condicions experimentals abstractes, a les regles del càlcul proposicional (tal i com esperaven Wason i els seus continuadors), segurament fracassarem en el nostre intent, sobretot quan hom formula el problema de manera ambigua i inexacta com, d'altra banda, sempre s'ha fet.

També els seguidors de Piaget que conformen l'anomenada 'tradició sintacticista', sobretot M. D. S. Braine, es preocuparen de distingir entre els diversos usos de les regles lògiques: l'ús *pràctic* i el *formal*. En l'ús formal, els raonants restringeixen la informació utilitzada tan sols a la continguda en les premisses, intentant descobrir els acords mínims sobre el seu camp semàntic; en l'ús *pràctic*, els raonants juguen a més amb tota la informació de què disposen, acumulada al llarg de l'experiència i els usos ordinaris dels enunciats. Es per aquest motiu que, en la comprensió ordinària, una afirmació del tipus "*si p aleshores q*" invite a la pressuposició de "*si q aleshores p*", o de "*si no-p aleshores no-q*". Es precisament aquesta confusió o aquesta "inferència concomitant" la que origina més fal·làcies davant la tasca de selecció de Wason.

La validesa de les regles de la lògica proposicional és indiscutible: no es pot qüestionar, almenys en termes purament psicològics o empírics. Tal com digué Russell, les veritats de la lògica seguirien sent veritats encara que ningú no les pensés. Ara bé, la lògica pura no és necessàriament l'únic conjunt de regles deductives del pensament humà, sinó del pensament formalment correcte. Que la lògica pura no és el mode de funcionament prioritari en les deduccions humanes, fins i tot en les científiques, és quelcom que avui ningú no posa en dubte. En aquest sentit, si Piaget tractà d'expressar les inferències humanes d'acord amb els criteris de validesa de la lògica proposicional —idea que transmeté a Kohlberg (veure Walker, 1980)—,⁶ és perquè en el seu temps no s'havien desenvolupat les suficients eines lògiques per a traduir adequadament les relacions formals de la deducció natural. Des d'una perspectiva més actual, en conseqüència, s'imposen per a aquest fi nous patrons lògics, una nova manera d'entendre el desenvolupament i la maduració de la intel·ligència i de la capacitat deductiva humana; s'imposa, en fi, una nova òptica no sotmesa als estrets marges de la lògica axiomàtica i als criteris purament sintàctics i veritativofuncionals del càlcul proposicional.

En les properes línies em referiré a un estudi experimental propi que ajuda a desterrar el tòpic esmentat, el de la vinculació entre maduresa intel·lectual i habilitat logicoproposicional. Així mateix, proposaré basant-me en aquest estudi que la intel·ligència deductiva entesa exclusivament en termes d'aquesta darrera habilitat no és en absolut condició necessària perquè el subjecte assoleisca i raone moralment de for-

⁵ J. Piaget (1952): La lógica axiomática o pura, la lógica operatoria o psicológica y las realidades a las que se corresponden. En J. Del Val (Ed.), *Investigaciones Lógicas*. Madrid, Alianza, 1977.

⁶ L. J. Walker (1980): Cognitive and Perspective-Taking Prerequisites for Moral Development. *Child Development*, 51, 131-140.

ma postconvencional. Es a dir, el potencial lògic amb el qual el subjecte opera (fins i tot si aquest té un alt P% –percentatge de pensament postconvencional enregistrat pel DIT de Rest) no es redueix o limita als estàndars i criteris de correcció proposicionals.

IV

L'estudi es realitzà amb 39 subjectes adolescents d'edats compreses entre els 15 i els 19 anys, sent l'edat mitjana de 16,6 anys, tots ells alumnes d'un institut de batxillerat de València (IB A. J. Cavanilles) i estudiants de 2n i 3r de BUP.

Inicialment es va passar el qüestionari DIT de raonament moral a 82 subjectes de cinc grups (tres de 2n de BUP i dos de 3r), encara que d'aquests tan sols foren seleccionats els 39 que en el protocol s'ajustaven als criteris de coherència suggerits per l'autor del qüestionari (Rest, 1986).

L'avaluació de la capacitat lògica es féu a partir de les respostes a un test de raonament logicoverbal, en concret el Test de Destreses de Raonament Lògic de Virginia Shipman, encara que reformulat amb el fi de comprovar el "maneig lògic" dels subjectes amb implicacions materials. Per tant, dels 12 problemes plantejats en el test ens interessa especialment la resolució als problemes núm. 8, 10, 11 i 12, per tal de veure si els subjectes amb alt P% han raonat d'acord amb els criteris de la implicació material de la lògica proposicional, cosa que segons Piaget i Kohlberg hauria de succeir quasi ineluctablement.

Els problemes en qüestió eren:

8. Cristina i Carme van a la mateixa escola. Cristina diu: "Tots els repetidors del nostre col·legi estan en 3r A". Carme respon: "Sí, i a més tots els de 3r A són aficionats al futbol". D'aquestes informacions se segueix que:

- a. Tots els repetidors del col·legi són aficionats al futbol.
- b. Tots els aficionats al futbol del col·legi són repetidors.
- c. Tots els aficionats al futbol del col·legi són alumnes de 3r A.

10. Maria digué: "Tots els mamífers són criatures que respiren aire". David respongué: "Totes les rates penades són criatures que respiren aire, d'on es dedueix que totes les rates penades són mamífers". D'aquestes informacions se segueix que:

- a. David s'equivoca, perquè les rates penades no respiren aire.
- b. David s'equivoca, perquè no es dedueix que totes les rates penades siguem mamífers.
- c. David té raó, perquè els mamífers respiren aire.

11. El pare de l'Antoni treballa en el Departament de Trànsit de l'Ajuntament. Quan fa calor treballa fins a molt tard. Dijous passat féu fred. Podem saber amb seguretat si treballà fins a molt tard?

- a. SÍ, és segur que no treballà fins a molt tard.
- b. NO pots saber si treballà o no fins a molt tard.
- c. SÍ, treballà fins a molt tard.

12. Joana regalà al Miquel una baralla de cartes molt peculiar: era solament de lletres i nombres. A més, si en la cara d'una carta apareixia una vocal, darrere hi havia un nombre parell. Joana mostrà a Miquel una carta que tenia la lletra "Z" per una cara, per la qual cosa:

- a. Miquel no sap si darrere hi ha un nombre parell o imparell.
- b. Miquel sap que darrere hi ha un nombre imparell.
- c. Miquel sap que darrere hi ha un nombre parell.

Cridà en primer lloc l'atenció que més de la meitat de subjectes (53,8 %)

resolgueren adequadament la prova encertant la majoria dels problemes (de 10 a 12); la resta de subjectes (el 46,2 %) realitzà correctament de 7 a 9 problemes, amb la qual cosa tots els alumnes enquestats realitzaren bé com a mínim la meitat dels exercicis.

Fixant-nos millor en els quatre problemes amb implicació (8, 10, 11 i 12) cal destacar, no obstant això, que el 63 % de la totalitat d'errors comesos pels subjectes corresponen a algun d'aquests problemes, *independentment* que els subjectes tingueren alt o baix percentatge de pensament postconvencional.

Per a establir la relació entre les dimensions lògica i moral foren recodificades les puntuacions en el P% dins de les categories "Alt" i "Baix", ordenades en relació al 35 % (un 35 % o més fou pres com a P% alt, i un 34 % o menys com a P% baix). El 58 % de subjectes obtingueren, d'acord amb açò, un P% alt.

L'anàlisi de variància (ANOVA) entre el raonament lògic global (variable independent) i el P% (variable dependent) fou no-significatiu ($p=,5406$). La correlació entre ambdues variables tampoc no fou significativa ($p=,07$; per a 35 subjectes la significativitat se situa en el $p=,325$ o major). Una cosa semblant succeí en l'anàlisi de variància entre les puntuacions en els problemes amb implicació material i el P%: $p=,8588$. La correlació ($p=,06$) tampoc no fou significativa.

Cal, de tota manera, que ens detinguem un per un en els problemes esmentats. El núm. 8 enuncia premisses que contenen implícitament una implicació: "Tots els repetidors del nostre col·legi estan en 3r A" equival a "Si X és repetidor, aleshores va a 3r A" (de la qual cosa no se segueix que els de 3r A siguin necessàriament repetidors). La resposta correcta resulta d'aplicar un sil·logisme, allò que en termes proposicionals s'anomena regla del *Sil·logisme hipotètic*: $A \rightarrow B$; $B \rightarrow C$; per tant $A \rightarrow C$. L'exercici fou resolt correctament per la majoria de subjectes (el 82,05 %), indistintament del seu P%.

L'exercici núm. 10 obliga el subjecte a distingir clarament entre veritat formal i veritat empírica. La resposta correcta, la "b", desemmascara la invalidesa de la deducció de l'enunciat, encara que el que s'hi afirma (que totes les rates penades són mamífers) siga vertader empíricament. I a la inversa: la resposta "c" afirma quelcom que és veritat empíricament encara que això no es dedueix o conclou necessàriament de la informació oferida en les premisses. Aquest problema va suposar bastant dificultat: poc més de la meitat dels subjectes (el 56,4 %) realitzaren correctament el problema, independentment del seu P%.

Per últim, els problemes 11 i 12 són una temptació perquè els xavals invertessen el sentit de les implicacions (considerant el condicional com a bicondicional, cosa que sol succeir quan el subjecte opera amb la implicació causal en comptes de la material) i perquè cometien la fal·làcia de negació de l'antecedent ($p \rightarrow q$; $\neg p$; per tant $\neg q$).

El núm. 11 enuncia "Si fa calor, aleshores el pare de l'Antoni treballa fins a molt tard", i el subjecte ha de tenir clar per a fer bé el problema (segons els criteris proposicionals) que cap la possibilitat que treballi fins a molt tard quan no fa calor (o quan fa fred). La fal·làcia consisteix a suposar justament el contrari: a suposar que si l'antecedent no ocorre, tampoc s'acompleix el conseqüent. El fet de plantejar el problema d'aquesta manera fou perquè el subjecte no veiés una raó o motiu que connectara causalment l'antecedent amb el conseqüent (i així aplicara més probablement la implicació causal). En cas que l'enunciat haguera estat "Si plou, aleshores el pare de l'Antoni treballa fins a molt tard", possiblement el subjecte hauria establert l'associació següent: el fet de ploure és causa de retencions i embussaments en el trànsit, per tant és 'lògic' que el pare de l'Antoni tinga més treball en els controls del trànsit

quan es donen aquestes condicions.

En el problema núm. 12 ocorre quelcom semblant: el subjecte no compta, d'entrada, amb cap motiu per a connectar causalment l'antecedent amb el conseqüent de la implicació. Per a la seua elaboració ens inspirarem en la tasca de selecció de Wason, plantejant als subjectes un condicional en els mateixos termes abstractes, encara que ací (a) el subjecte no havia de falsar la regla ja que aquesta s'oferia ja com a certa, i (b) el subjecte podia arribar més fàcilment a la solució ja que les instruccions no eren tan ambigües, el context i l'objectiu de la prova eren més clars, i no era necessari fer tantes operacions mentals com en la tasca original de selecció. L'enunciat condicional deia que "Si en la cara d'una carta apareixia una vocal, aleshores darrere hi havia un nombre parell"; l'entrevistat havia de tenir clar, per tal de no cometre la fal·làcia de negació de l'antecedent, que cap perfectament la possibilitat que una consonant (una no-vocal) aparega junt amb un nombre parell, per la qual cosa no podem saber si darrere d'una carta amb una "Z" hi haurà un nombre parell o imparell (resposta 'a').

Els errors produïts pels problemes núm. 11 i 12 s'estengueren al 25,6 % i al 30,7 % de subjectes respectivament, de nou independentment del seu P%.

Aquesta independència entre P% i destreses logicoproposicionals va estar confirmada per la no significativitat de les correlacions establertes entre ambdues variables: el fet de traure una o altra puntuació en les proves lògiques no influeix pràcticament gens en el grau de postconvencionalitat detectada pel DIT en el raonament moral dels xics i xiques de l'estudi.⁷

En qualsevol cas, a l'estudi hem de concedir-li un valor testimonial (vista l'extensió de la mostra), encara que és suficient per a qüestionar l'absoluta necessitat de raonar lògicament en termes proposicionals per a raonar moralment de manera postconvencional, tal com afirmava quasi mecànicament Kohlberg en rebre les influències de Piaget.

V

Malgrat tot, el camp d'investigacions obert per la tasca de selecció té un indubtable interès no sols per haver contribuït a discernir els continguts que *faciliten* el nostre raonament deductiu,⁸ sinó per oferir nous criteris de validesa lògica més pròxims a la deducció natural i a la lògica deontica. Ens interessa aquesta darrera oferta en la mesura que ens ajuda a reconsiderar l'entramat cognitiu de la postconvencionalitat, entramat no reductible a la competència formalproposicional. Especial rellevància tenen, en aquest sentit, els treballs de Cosmides i de Manktelow & Over. D'això ens ocupem, encara que breument, ara.

Primerament Cosmides⁹ parlà d'*algoritmes darwinians* per a referir-se al conjunt

⁷ Podeu trobar més informació en V. Gozávez (1995): *El papel de la lógica en la teoría del desarrollo moral de L. Kohlberg. Importancia, límites e implicaciones ético-filosóficas*. Tesis doctoral. Universitat de València.

⁸ Facilitat deguda a la major concreció de les relacions lògiques que funcionen en les diferents tasques o problemes que aquests continguts tenen per als subjectes. És a dir, es tracta de continguts no menys abstractes, sinó menys ambigus. Dir 'facilitar' és ben diferent, no cal oblidar-ho, a dir 'determinar absolutament la seua aparició'.

⁹ L. Cosmides (1989): The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason selection task. *Cognition*, 31 (3), 187-276.

d'estratègies adaptatives que han anat configurant, al llarg de tot el procés evolutiu, l'equipament inferencial humà: l'adaptació al medi i la funció supervivencial són, al cap i a la fi, els mecanismes que regulen no sols les nostres activitats orgàniques i conductuals, sinó també l'estructura i el sentit de la lògica humana. Segons Cosmides, aquesta funciona bàsicament, per tal d'aconseguir els objectius esmentats, amb continguts expressables en termes de costos-beneficis, i a més, davant aquests continguts es produeix quelcom curiós: algunes de les inferències que segons els patrons de la lògica proposicional són fal·lacies, ací, dintre dels esquemes supervivencials, són deduccions del tot vàlides, coherents i acceptables. Per exemple, en l'enunciat condicional "Si reps un benefici (p), aleshores has de pagar el cost (q)", la negació de l'antecedent fa lícita la negació del conseqüent, sense caure en fal·làcia (la de negació de l'antecedent de la lògica proposicional).

La lògica evolutiva de costos/beneficis (o lògica del contracte social com també l'anomena Cosmides) podria ser un bon complement logicooperatori de la teoria de la postconvencionalitat de Kohlberg, sobretot si en compte de situar-nos en un món quasi natural on el més important és la tendència instintiva i supervivencial a traure beneficis (si pot ser sense pagar els costos), ens situem en un món enterament social, on un dels interessos ètics primers és el de reivindicar la pròpia dignitat moral i acceptar-la recíprocament per als altres, és a dir, defensar-la en un projecte compartit que parla del reconeixement de drets-deures fonamentals, un projecte que evidentment no ens ha estat donat per naturalesa ni per cap algoritme instintivodarwiniana.

Cosmides parla d'adaptació, cosa en la qual estaria perfectament d'acord Piaget (el coneixement i les seues estructures compleixen una funció adaptativa al medi a través d'acomodacions i assimilacions contínues, recordem). Però, què és adaptació, quan es produeix? La supervivència que procura instintivament l'individu és sols la de si mateix, o també la dels seus descendents, o la dels seus congèneres?

Evidentment, el camp de la racionalitat humana no es redueix al conjunt d'estratègies per a l'autoconservació, sinó que ineludiblement inclou tota una immensa gamma d'accions i inferències inscrites en un món emancipat del fet biològic, el món de les relacions ètiques, un món de convencions, pactes, normes arbitràries, compromisos mutus, projectes compartits, expectatives legítimes, necessitats i desitjos creats... la riquesa dels quals no es pot obviar o ocultar darrere de motivacions purament supervivencials. El món de l'ètica és el de les *vivències* (del bé, de la utilitat, del benestar, de la realització personal, de les distintes formes de vida feliç, etc.) i les *convivències* (la millor manera de compatibilitzar, en un projecte de justícia comú, diferents formes de vida, doncs la varietat en aquest sentit és tan inevitable com potencialment enriquidora), no sols dels mitjans per a la *supervivència* simplement.

Per això, poc després K. I. Manktelow i D. E. Over,¹⁰ en un intent de superar les limitacions d'un sociobiologisme subtil com el de Cosmides, van preferir partir d'un enfocament que gravitava al voltant dels *aspectes semàntics* dels condicionals normatius i d'obligació, aspectes essencials del raonament deòntic correcte. Aquest es produeix quan el subjecte raona sobre una regla o obligació que és *significativa* per a ell mateix, és a dir, quan fa referència a *utilitats subjectives*: quan expressa regles útils per una banda, o regles que procedeixen d'una autoritat legítima per l'altra, sent la utilitat allò que així mateix fa comprensible la decisió que emana de qualsevol sub-

¹⁰ K. I. Manktelow & D. E. Over (1991): Social roles and utilities in reasoning with deontic conditionals. *Cognition*, 39, 85-105.

jecte o institució amb autoritat per a establir normes o regles d'obligació.

Les utilitats subjectives, segons els autors, estan delimitades pels mateixos valors i creences dels individus particulars i concrets, valors i creences que poden dur una persona a preferir cert tipus d'accions davant situacions específiques per molt contràries a idees generals –convencionals– d'utilitat (i de justícia) que siguen. Tanmateix, la perspectiva semàntica de Manktelow i Over, a diferència de l'evolutiva, manté que els judicis i accions significatives i subjectivament útils no reflecteixen únicament i necessàriament desitjos egoistes. Encara que originats en el mateix subjecte, els judicis sobre la utilitat poden perfectament estar referits al benefici de qualsevol altra persona en la mateixa situació. Assenyalar aquest benefici o utilitat general és precisament el paper de les autoritats legítimes.

En fi, Manktelow i Over són els primers psicòlegs que, dintre la tradició oberta per Wason i el seu joc de cartes, uneixen explícitament la discussió al voltant del *content-effect* amb la qüestió de la lògica deontica, és a dir, la qüestió sobre com funciona la deducció humana davant normes, regles d'acció, permissos i obligacions. Per aquesta raó creem que els seus descobriments són una aportació a la lògica postconvencional ja que les “utilitats subjectives” (i les intersubjectives, afegiríem nosaltres) es poden entendre i traduir perfectament en clau de drets-deures més o menys universalitzables.

Aquests autors (incloent-hi Cosmides) ens inviten a aprofundir en el procés inferencial humà ampliant i revisant el càlcul proposicional, i en aquest sentit contribueixen profitosament a la investigació sobre la capacitat deductiva humana, tan necessària si volem seguir veient la postconvencionalitat i l'autonomia moral com a fenòmens eminentment racionals.

Una altra cosa és que redefinim la maduresa moral contemplant altres capacitats més pròximes a la dimensió afectiva del nostre psiquisme, redefinició paral·lela a la vigència i actualitat d'un concepte d'intel·ligència emocional. Però açò ja és assumpte d'un altre debat.

MICHAEL WALZER: *LA INTERPRETACIÓN* COMO JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL

Juan Fco. Lisón Buendía

Universitat de València

I. INTRODUCCIÓN

UNA de las manifestaciones del emotivismo subyacente a nuestra cultura moral (MacIntyre) es que raras veces nos sentimos obligados a justificar nuestras valoraciones; apoyados en una tolerancia mal entendida, hacemos juicios de valor sin que nos preocupe argumentarlos y suponiendo que su fuerza moral no tiene porqué ser menor que la del juicio mejor argumentado. Las teorías morales basadas en las preferencias subjetivas encuentran buen caldo de cultivo en esa situación.

Parece, sin embargo, que la moral es cuestión de razones y de razones *compartidas*. Pero, ¿cuáles son y cómo se fundan esas razones? A responder a tal interrogante se han lanzado teóricos liberales, apuntando al norte marcado por *Teoría de la justicia* de John Rawls, y también autores comunitaristas o comunitarios –como se quiera–, cuyo punto de partida, por lo general, ha sido la crítica en algún sentido de dicha obra y de algunas tesis de la corriente liberal que lidera.

A. MacIntyre, M. Sandel, Ch. Taylor, relevantes autores comunitarios, aunque, como el mismo Walzer, no se hayan reconocido tales (Cfr. D. Bell, p. 17), han centrado sus críticas de forma más o menos explícita en cuestiones sustantivas subyacentes a temas morales como el concepto de persona, el individualismo asocial, el universalismo, el subjetivismo moral, la neutralidad de la moral (Cfr. Mulhall, pp. 38-66). Por su parte M. Walzer, el más liberal de los comunitarios, o el más comunitario de los liberales (Cfr. “The Communitarian Critique of Liberalism”, *Political Theory*, Febr. De 1990) “..se centra más bien en la cuestión de cuál es la metodología apropiada para abordar los problemas de la teoría política...” y “...quiere saber los pasos que se han de dar para elaborar y defender una teoría de la justicia” (Mulhall, p. 177). Le preocupa, pues, encontrar el camino que le permita elaborar y defender razones que hagan intersubjetivamente aceptable una filosofía moral. Le preocupa el tema del método, clave del problema moral, ya que conocer cómo se accede al conocimiento adecuado de lo moral implica estar “en condiciones” de encontrar razones tanto para hacer propuestas axiológicas intersubjetivamente compartibles como para realizar una crítica coherente de las mismas que facilite el progreso moral.

La opción metodológica de M. Walzer subyace claramente en sus escritos. En el más representativo de ellos, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, cuya 1.ª edición inglesa es de 1983, se pone particularmente de manifiesto en el apartado “Una teoría de los bienes”, en el que se lee: “La gente concibe y crea los bienes... y las formas de distribución son configuradas con arreglo a concepciones compartidas acerca de qué y para qué son los bienes” (p. 20). Y más adelante: “Todos los bienes que la justicia distributiva considera que son bienes sociales... (su) concepción y creación son procesos sociales. Por esta razón los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades” (p. 21). Pero la obra temáticamente dedicada a una reflexión sobre el método en filosofía moral y la posibilidad de la crítica es *Interpretation and Social Criticism* (en adelante nos referiremos a ella con las siglas ISC), de cuya traducción para el presente estudio soy responsable.

La 1.ª edición de ISC la realizó la Harvard University Press en 1993, aunque la redacción y conocimiento público de los tres capítulos que la componen data de 1987. El propósito del libro es “proporcionar una estructura filosófica para la comprensión de la crítica social como práctica social” (ISC, p. VII) y la tesis que explícitamente sostiene es la de que “la crítica social se entiende mejor como interpretación crítica” (*Ibid.*), lo que exige un análisis de la *interpretación* como método.

Cabría destacar entre los diversos comentarios críticos a ISC los realizados por John Patrick Diggins en *New York Times Book Review* diciendo que ISC no posee el aparato de una “gran teoría” con pretensiones de “certeza científica” o el de *Choice* que la valora como “una rica reflexión sobre la práctica de la crítica social y de la interpretación, así como de la formación de los patrones (standards) morales” y como un ejemplo vivo de “compromiso con los valores democráticos”. ISC es, a mi entender, un serio y profundo ejercicio de filosofía moral en su vertiente de teoría ética; y coyunturalmente fue para Walzer como un “preámbulo teórico” para un futuro libro “más explícitamente político”, que aparecería en 1987 con el título *The Company of Critics*.

II. M. WALZER Y EL PROBLEMA DEL MÉTODO EN FILOSOFÍA MORAL (ANÁLISIS EMPÍRICO DEL ACCESO A LA MORALIDAD)

1. Planteamiento

Se ha señalado que la obra de M. Walzer *Interpretation and Social Criticism* puede encuadrarse más en el ámbito del debate epistemológico y metodológico que, respecto a la moralidad, libran comunitarios y liberales que en el ámbito de lo sustantivo o de una determinada concepción de vida buena. En ella se hace eco nuestro autor de una doble acusación que pensadores liberales hacen a los representantes del comunitarismo por defender éstos que el método de la interpretación es el más adecuado en filosofía moral. Dicen algunos liberales que se trata de “un método descriptiva y normativamente incorrecto”; más concretamente, sostienen que decir que la captación de lo moral es cuestión de interpretación ni explica nuestra experiencia de la moralidad ni justifica el carácter crítico de la misma, siendo que éste es uno de sus aspectos esenciales: “¿cómo puede justificarse el carácter crítico de la moralidad –dicen– en una filosofía moral que es parasitaria del ‘contexto’ desde el que se es-

tablece?” (ISC, p. 18). La obra de Walzer pretende responder a esas dos objeciones defendiendo que:

1. Una descripción de nuestra experiencia moral explica adecuadamente que el camino de acceso a lo moral, que la labor de la filosofía moral, es la interpretación; a este análisis dedica el primer capítulo “Three Paths in Moral Philosophy”, en cuyo análisis se centra este estudio.

2. Y que el carácter esencialmente crítico de la moralidad se entiende y se explica mejor desde la interpretación crítica. El capítulo 2.º “The Practice of Social Criticism” intenta justificar esa tesis, mientras que el 3.º “The Prophet as Social Critic” aspira a confirmarla con el ejemplo de la profecía. (No considero carente de interés recordar como precedentes históricos de esta idea las obras de Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho* o la de E. Durkheim, “Determination du fait moral” en *Sociologie et Philosophie*.)

Así pues, el método o, mejor, metamétodo que Walzer adopta para defender su tesis de que la interpretación es el método adecuado de la filosofía moral es el *metamétodo empírico*. Es desde la descripción de nuestra experiencia de la moralidad desde la que justifica que la interpretación es nuestra forma de acceso a lo moral y desde la que se hace posible la crítica social.

Por otra parte Walzer intenta garantizar un mejor conocimiento de nuestra experiencia moral utilizando las virtualidades del *método comparativo*, es decir, analizando críticamente otros caminos de acceso a lo moral distintos al de la interpretación y constatando si explican o no mejor nuestra experiencia de lo moral y de su crítica.

Sin pretender realizar un análisis exhaustivo de todos los posibles modelos metodológicos (*path*) de acceso a y crítica de lo moral, Walzer describe críticamente tres: el modelo del descubrimiento (*Discovery*), el de la invención (*Invention*) y el de la interpretación (*Interpretation*). Y ya sentencia desde el comienzo: “Pienso describir –dice– el último como el que mejor de los tres concuerda con nuestra experiencia moral” (ISC, p. 3).

2. Descripción crítica del método (*path*) del descubrimiento

Existen dos formas de entender el descubrimiento como vía de acceso a la moralidad: una *religiosa*, históricamente anterior, y otra *laica*.

En su primera forma, la del *descubrimiento religioso*, la moralidad es una creación de Dios que la revela a un elegido, a “un explorador que nos trae la buena nueva” (ISC, p. 4) y a través de quien *experimentamos* la moralidad. Esta moralidad religiosa “toma por lo general la forma de un escrito religioso, un libro sagrado, y por tanto exige interpretación” (*Ibid*); en otro sentido tal moralidad está constituida por mandatos divinos, lo cual refleja el carácter crítico de la misma que es más pujante en sus comienzos y más tenue después. Y ello es así porque tales mandatos “difícilmente serían una revelación si Dios nos mandase hacer o no hacer lo que ya hacemos o no hacemos” (*Ibid.*). Una vez aceptada la revelación, con el tiempo experimentamos que pierden pujanza.

Además, esta moralidad religiosa puede *re-descubrirse* siempre (nueva alusión a la interpretación como vía), puesto que la presencia de Dios es diferente al pasar de una cultura a otra y, en tales casos, el re-descubridor “no espera la revelación”, sino que acomete un trabajo de “arqueología” que tiene como resultado la expresión de

una ley moral re-descubierta que “carece de la claridad esplendorosa de su primera etapa” (*ISC*, p. 5). Así pues, conviene señalar que ya en el mismo ámbito de la moral religiosa revelada –por la que Walzer manifiesta un respeto particular– tiene vigencia la interpretación, aunque nuestro autor –sospecho que por razones religiosas– le concede un papel más leve y accidental.

La segunda forma de descubrimiento moral, el *descubrimiento laico*, es de origen “secular”. Es la revelación natural a la que accede el filósofo y que “nos conduce a la existencia de la ley natural o de los derechos naturales o de cualquier clase de verdades objetivas” (*Ibid.*). Walzer, que no pretende presentar una lista completa de “descubridores morales laicos”, apunta que Platón, “que no crea el Bien, sino que lo encuentra” es uno de ellos, y que también lo son los fundadores del Utilitarismo y del Marxismo por cuanto que “nos proporcionan –pretendidamente, se ha de puntualizar a Walzer– claros ejemplos de descubrimiento científico” (Cfr. *Ibid.*, p. 19). Podríamos añadir a esa lista los nombres de algunos jusnaturalistas (H. Grocio, *De Jure belli ac pacis*, de 1625; T. Hobbes, *Leviatán*, de 1651, etc.), trascendentalistas (Kant, Apel), axiólogos idealistas-objetivistas (N. Hartmann en *Ethik*) o cualesquiera pensadores que, paulinamente, encuentran en cada hombre singular la capacidad suficiente para acceder a verdades morales intemporales e incontrovertibles, sin hacer referencia alguna a la posible presencia latente de tales verdades en el discurso cultural en el que se mueven. ¿Qué camino siguen estos descubridores? ¿A qué experiencia de lo moral apuntan? Alejándose de sus intereses y lealtades parroquiales, el, por así decir, “antropólogo moral”, abandona lo contingente y reflexivamente “busca lo que es natural en lo real” y, una vez hallado, lo muestra. Este alejamiento metodológico justificaría además la naturaleza crítica de la moralidad descubierta.

Pero no es así como entiende Walzer que experimentamos nuestro acceso a lo moral. “...Yo confieso –dice– una confianza menor en este descubrimiento secular que en el anterior descubrimiento religioso...” (*ISC*, p. 6). Y ello porque “...los principios morales que se nos ofrecen ya los poseemos, los tenemos incorporados, como si, desde hace tiempo, nos fueran familiares” (*Ibid.*). Con tal crítica no quiere negar Walzer la posibilidad metodológica del filósofo moral del “stepping back”, del paso atrás, de la reflexión, del llevar a cabo un desprendimiento de lo parroquial. Lo que pone en duda y critica es que se pueda reflexionar sobre algo que no existe. “Aún cuando miramos al mundo desde *otro mundo*, lo estamos mirando desde el mundo... no podemos descubrir nada que no esté allí” (*ISC*, p. 7). “Cuando no se confía en la revelación (religiosa) –concluye la descripción crítica del método del descubrimiento–, sólo podemos descubrir lo que ya conocemos. La filosofía es un camino de segundo orden, que no nos conduce a una comprensión milenaria sino a la sabiduría del búho del atardecer” (*Ibid.*, pp. 7-8).

Entiendo, para concluir la exposición de la walzeriana descripción crítica del método del descubrimiento moral, que una valoración adecuada de la misma nos invita a reconocer tanto aciertos como omisiones, más bien que desaciertos. Entre los aciertos podríamos contar las atinadas observaciones críticas ya expuestas, a las que habría que añadir la clara distinción que establece entre los descubridores morales laicos que apuntan a rasgos abstractos y aquellos, como Bentham y los Utilitaristas, quienes, como hizo la física del átomo, “buscan una verdad más profunda... que no es reconocible como característica de la vida ordinaria” (*Ibid.*, p. 7). Sin embargo no se detiene en analizar el posible papel del descubrimiento en esa experiencia clara que tenemos si no de “progreso moral”, sí de novedad moral. Quizás no aparezcan princi-

pios morales radical y rotundamente “ex novo”, pese a la controvertida idea de autonomía, pero la existencia de héroes y genios morales, aunque su heroicidad y genialidad estén ligadas a su puntual reconocimiento, tal como señala M. Scheler en *El santo, el genio, el héroe*, nos invita, si no a aceptar un “absolutum quid novitatis”, sí, al menos, a justificar esa ‘aparente’ –si sólo ‘aparente’– novedad.

3. Descripción crítica del método (*path*) de la invención

Los filósofos morales que siguen el camino de la invención, “águilas del amanecer”, se distinguen de los descubridores porque para ellos “no existe una verdad objetiva que descubrir... Piensan que no existe un mundo moral (porque Dios ha muerto, o el género humano se ha alienado radicalmente de la naturaleza, o porque la naturaleza se ha vaciado de significado moral” (*Ibid.*, p. 9). Al considerar que el mundo moral actual es inadecuado, se proponen construir, “descontextualizándose”, un mundo moral nuevo en el que se realicen “la justicia, la virtud política, la bondad o algún otro bien básico” (*Ibid.*, p. 10). Crean lo que hubiera creado Dios si Dios existiera (Cfr. p. 12).

Al no existir ningún modelo moral preexistente que condicione apriorísticamente la reflexión, el problema del método adquiere un relevancia especial para el defensor de la moral como invención. Es tarea primordial encontrar la vía adecuada para “construir” justificadamente lo moral. Y la característica más genérica que define este método filosófico es su naturaleza procedimental. El procedimiento constructivo o reconstructivo que se proponga debe ser tal que garantice el acuerdo en torno a la moral por parte de todos los afectados por dicha moral. En palabras de Walzer, lo que caracteriza la validez del modelo procedimental es que “desemboque en acuerdo”. Y es desde estos supuestos desde los que Walzer describe críticamente algunos ejemplos de filosofía moral que adoptan el método de la invención:

A) Deslegitima inicialmente las pretensiones de cualquier *legislador “no autorizado”*, del legislador cartesiano omnipotente, del déspota racional y benevolente. Aceptar los principios morales que propusiera significaría aceptar que tales principios son “acordables” por todos antes de que se justificase que la base de la validez de lo moral es el acuerdo. En palabras de Walzer, “no se puede adoptar el simple expediente de hacer de legislador omnipotente, de déspota racional y benevolente, pues eso sería dar por sentada una característica básica del modelo... antes de que se haya dado por sentado el modelo de procedimiento” (*Ibid.*, p. 10).

B) Una primera alternativa al legislador omnipotente “no autorizado” es la del *legislador “autorizado”*. Walzer rechaza con una sentencia escueta esta posibilidad metodológica. “No es fácil ver –dice– cómo podríamos elegir un representante, un apoderado de la humanidad”. No conozco caso alguno serio en el que un filósofo se haya presentado a sí mismo como “representante autorizado” de todos.

C) La alternativa más sólida de la filosofía moral de la invención viene dada por aquel procedimiento en el que, renunciando a la representación, *todos estamos presentes y somos tenidos en cuenta desde el principio*. Anunciando de antemano su temor de que esta presencia universal produzca más cacofonía moral que orden, Walzer describe críticamente tres modos de llevar a cabo este proceso de invención moral, sin que su descripción entre en detalles que supone conocidos: el de Habermas, el de

Rawls y el de los constructores de la que denomina “la moral idealizada”.

a) El procedimentalismo dialógico de *Habermas* propone que imaginemos conversaciones reales que conduzcan al acuerdo-consenso, pero en circunstancias cuidadosamente determinadas para superar confrontaciones que harían inviable tal consenso. Considera Walzer, que cita a Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, que tal propuesta metodológica conduce a un dilema: o bien las circunstancias de la situación ideal de habla se especifican en detalle y “entonces sólo se puede hablar de un limitado número de cosas, y probablemente serían los mismos filósofos los que dirían esas cosas en representación de los demás” (*ISC*, p. 11) sin que realmente intervinieran todos los afectados (recuerda el clásico reparo de utopía); o las circunstancias se especifican *grosso modo* (roughly) y “entonces el discurso ideal se parece al debate democrático... y entonces no hay razones para que (a veces) los resultados sean ‘muy diferentes e incluso contrarios a los bienes morales’” (*Ibid.*).

b) Walzer concede mayor extensión a la exposición y crítica del procedimentalismo de *John Rawls*, del que dice que es “el mejor conocido y el más elegante” (the best known and most elegant). La propuesta rawlsiana acaba con la cuestión metodológica de si la construcción o legislación moral ha de realizarse por una o por varias personas. Colocados en la posición original, tras el velo de ignorancia, los potenciales legisladores, que carecen completamente de conocimiento acerca de su situación concreta en el mundo social, de sus intereses, valores y talentos, se identifican en sus propuestas de praxis. “No hay diferencia entre lo que uno se dice a sí mismo y lo que se dirían entre sí: con una persona que hable, ya basta” (*Ibid.*). Desde la definida eliminación de la particularidad, el procedimentalismo neocontractualista rawlsiano (como también el procedimentalismo dialógico) hace una propuesta de moral mínima (los principios de la justicia) de acuerdo con la cual “el mundo moral que inventamos tras el velo de ignorancia... es el único mundo que podríamos inventar, un mundo universalmente habitable, un mundo para todos” (*Ibid.*, p. 12).

Reconoce Walzer en esa moralidad inventada una fuerza crítica, un “punch”, superior a la del descubridor laico y similar a la de la moral divina revelada y la razón de esa fuerza está en que todos somos artífices de lo moral, todos podemos imaginar que hemos participado en su construcción. Tras esta observación cabría reconocer el gran margen de acuerdo que existe entre la propuesta de principios morales de Rawls y los que Walzer considera que representan los valores de “su” sociedad (Cfr. particularmente *Esferas de la Justicia*). Pero se niega a aceptar que desde la invención se pueda proporcionar “un correctivo universal para todas las diferentes moralidades sociales” (*Ibid.*, p. 13). Walzer centra su crítica a Rawls en el universalismo de los principios morales rawlsianos. Y lo hace con un doble argumento:

Primero evocando su propia tesis acerca de la fuente del conocimiento moral, tesis que desarrollará ampliamente al tratar de la *Interpretación* como la vía de acceso a lo moral que mejor explica o justifica nuestra experiencia de la moralidad. “Los valores –dice– se crean a través de la conversación, la argumentación, la negociación política a lo largo de amplios periodos de tiempo, en circunstancias que podríamos denominar sociales” (*Ibid.*).

Se extiende más en una *segunda* línea argumentativa “contando una historia (un cuento), una historia con significado paralelo que exagera algunas características de la explicación rawlsiana de lo que sucede en la posición original” (*Ibid.*). Reconoce de

entrada que la historia narrada es una caricatura de lo que sucede en el escenario rawlsiano de la posición original; pero es útil, dice; la reproduzco íntegra por su interés crítico aclaratorio:

"Imaginemos que un grupo de viajeros de diferentes países y de diferentes culturas morales, que hablan lenguas diferentes, se encuentran en algún lugar neutral del espacio (como en otro espacio). Tienen que cooperar, al menos temporalmente, y si tienen que cooperar, cada uno de ellos debe abstenerse de sus propios valores y prácticas. Por tanto les negamos el conocimiento de sus valores y prácticas; y puesto que aquel conocimiento no es sólo personal sino también social, incorporado en el lenguaje mismo, borramos su memoria lingüística y les exigimos pensar y hablar (temporalmente) en un extraño lenguaje que es parásito por igual de todos sus lenguajes naturales –un esperanto más perfecto. ¿Qué principios de cooperación adoptarían? Presumo que hay una respuesta única a la pregunta y que los principios dados en tal respuesta gobernarían adecuadamente (properly) su vida en común en el espacio que ahora ocupan. Esto parece bastante plausible; el modelo de procedimiento (procedimental) es genuinamente útil para su propósito. *Lo que es menos plausible es que los viajeros deban llevar consigo esos principios cuando vuelvan a sus casas*" (*Ibid.*, p. 14. El

subrayado es mío).

¿Cuáles son las consecuencias críticas que se derivan de la historia? En condiciones especiales, como son las de estar tras el velo de ignorancia, concede Walzer que quizás el único *modus vivendi* sea el de los principios morales rawlsianos. Pero es un modo de ir viviendo en tales circunstancias excepcionales. No es un modo de vida que pueda considerarse valioso universalmente. "...Aun cuando sea ese el único *modus vivendi* posible para tal gente en tales condiciones, no se sigue por ello que se trate de un compromiso valioso universalmente" (*Ibid.*). No obstante reconoce Walzer que tales principios puedan tener algún valor heurístico.

Parece clara la conveniencia de hacer algunas observaciones respecto a la crítica que hace Walzer de la filosofía moral rawlsiana:

1.^a Es importante señalar que, como la mayoría de las críticas comunitaristas, la crítica de Walzer apunta a *A Theory of Justice* olvidándose de toda la literatura rawlsiana que culmina con *Political Liberalism* (1993); así lo muestra la única referencia bibliográfica sustantiva que hace Walzer. En nota a pie de página (p. 11), que ofrece el soporte bibliográfico de su crítica, sólo cita *A Theory of Justice*; y sólo de un modo accidental y a lo largo de la descripción crítica del tercer modelo del método de la invención cita el artículo de 1985 en *Philosophy and Public Affairs* "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". Se comprenderá mejor el alcance de la crítica al universalismo de Rawls si tenemos en cuenta que el *copyright* de *Interpretation...* data de 1987.

2.^a La evolución del pensamiento moral de Walzer hacia un cierto universalismo moral se pone de manifiesto en su original de 1994 titulado *Thick and Thin. Moral Arguments at home and Abroad*, traducido al castellano por el prof. R. del Águila con el título *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Ed., 1996. "Al hilo de un fascinante análisis con frecuentes incursiones en los ámbitos de la filosofía y la historia, va aflorando (en esta obra) una concepción de mínimos morales compartidos casi universalmente por todas las comunidades humanas".

c) La presentación que hace Walzer de la tercera forma en que se concreta el método de la invención, que denomino *método de la moralidad ideal* porque "la in-

ventiva del filósofo consiste sólo en hacer de la realidad moral un tipo ideal” (*Ibid.*, p. 17), es un poco *confusa*. Se aprecia tal confusión si consideramos tres textos que se contradicen sólo aparentemente al poder malinterpretarse como una defensa simultánea del origen divino o natural-metafísico, del origen social y del origen subjetivo-individual de dicha moralidad ideal. “Supongamos –dice en un primer texto– que las moralidades actualmente existentes incorporan mandamientos divinos o leyes naturales...” (*Ibid.*, p. 16). En la línea de la segunda propuesta dice: “La moralidad idealizada es una moralidad social en su origen; ni es divina ni es natural, excepto en la medida en que creemos que ‘la voz del pueblo es la voz de Dios’ o que la naturaleza humana nos exige vivir en sociedad” (*Ibid.*, p. 17). Y parece apuntar al subjetivismo moral al afirmar: “Debemos centrarnos en nosotros mismos, en nuestros principios y valores –de otra manera la intuición no nos servirá de ayuda” (*Ibid.*, p. 18).

Pero la contradicción es aparente y la posible oscuridad del escrito podría deberse a su carácter ensayístico. Hay coherencia entre esos textos. Que el filósofo moral acepte el método de la *moralidad ideal* significa que acepta que la moralidad es una realidad existente como parte de la cultura social (texto 2.º, p. 17); que, en tanto que ser socializado, posee una intuición de esa moralidad a partir de la cual, reflexionando introspectivamente, re-construirá, inventará el tipo ideal que la sustenta y que da cuenta de su carácter crítico (texto 3.º, p. 18); y que, del mismo modo que considera que el soporte cultural le aleja de planteamientos religiosos o morales por su dogmatismo, la tolerancia que marca el rechazo de éste le permite aceptar como tesis *subjetivamente* válida el origen divino o natural-metafísico de la moralidad (textos 1.º, p. 16, y 2.º, p. 17).

La comparación del método de la *moralidad ideal* con los otros métodos puede ofrecer aún mayor luz acerca de las características de aquel y de éstos. Comparte con el método del *descubrimiento laico* la idea de que la moral es algo real, que existe, que está ahí. Frente a él preconiza que no la afrontamos filosóficamente como una verdad objetiva e intemporal, sino como un producto social. Con el *procedimentalismo rawlsiano* coincide en señalar la naturaleza inventora de la filosofía moral; pero no se trata de una “invención *de novo*”. Es invención porque hemos de “construir (construye) una explicación (account) o un modelo de alguna moralidad existente que nos dé un punto de vista claro y comprensivo de la fuerza crítica de sus propios principios” (*Ibid.*, p. 16); hemos de inventar-construir un tipo ideal que dé cumplida cuenta del carácter crítico y exigente de la moralidad. Pero no es “*de novo*” porque no procedemos como viajeros en otro espacio, sino como miembros de una sociedad determinada que buscan una moralidad “minimalista”. Pienso que habrá mayor claridad acerca de las semejanzas y diferencias con el método de la *interpretación* cuando éste se describa. Cabe adelantar, sin embargo, que más por su carácter re-constructivo que por su carácter inventivo, “el camino de la moralidad ideal corre cercano al de la interpretación” (*Ibid.*, p. 18. La cita no es textual); y que, mientras los defensores de la moral ideal piensan que puede “abstraerse” un modelo moral ideal a partir de la moralidad existente, los defensores de la interpretación consideran que la moralidad “se presta menos a re-construirse como un modelo abstracto que a ser objeto de una descripción densa” (*Ibid.*, p. 20).

Otra estrategia de Walzer para definir el perfil de los métodos en general y el de la *moralidad ideal* en particular consiste en hacer uso de una analogía, que él califica de “tosca”, para comparar los tres caminos de la filosofía moral. “Pueden compararse –dice– con las tres ramas del gobierno. El descubrimiento se parece al trabajo del

ejecutivo: hallar, promulgar y hacer cumplir la ley... La invención es legislativa desde el principio, pues los filósofos inventores consideran que invisten sus principios con la fuerza de la ley... Pero la invención es de dos clases, y las dos corresponden a dos clases diferentes de legislación. La invención *de novo* es como legislación constitucional. Los legisladores, puesto que crean un nuevo mundo moral, deben representar a cualquier miembro posible o potencial. La invención minimalista –la del tipo moral ideal– es más como el trabajo de codificación legal. En este caso el legislador, puesto que lo que codifica ya existe, debe representar a la gente para la que existe... Con todo, un código es una ley o un sistema de leyes, mientras que una interpretación es un juicio (judgment), el trabajo propio de la rama judicial” (*Ibid.*, pp. 18 s).

Y ¿cómo se lleva a cabo ese trabajo minimalista de codificación mediante el cual se reconstruye el sistema moral ideal al que remite la moralidad existente cuyo valor aceptamos? Evitando prejuicios y egoísmo, se parte de la *intuición* como “conocimiento prerreflexivo y prefilosófico del mundo moral” (*Ibid.*, p. 17). La filosofía moral se entiende así como una reflexión sobre algo familiar, cercano, denso. Pero no se trata de una consideración estática de la intuición. “...Hemos de corregir nuestras intuiciones por referencia al modelo que construimos a partir de esas intuiciones, o hemos de corregir nuestras intuiciones inseguras por referencia al modelo que construimos desde las intuiciones en las que más confiamos. Nos movemos adelante y atrás y de aquí para allá en todo caso desde la inmediatez moral a la abstracción moral, desde el pensamiento intuitivo al reflexivo” (*Ibid.*, pp 17 s.). Parece superflua la observación acerca del paralelismo con el “equilibrio reflexivo” de J. Rawls.

¿Qué autores y corrientes podrían considerarse defensores de este método? Aunque Walzer no hace mención alguna, cabría incluir en esta línea metodológica, por supuesto que con notables diferencias entre sí, a Max Weber, a Bergson, a axiologías fenomenológicas como las de M. Scheler o también la de N. Hartmann, si su nota a pie de página en la *Ethik* fuera suficiente para alejar de él toda sospecha de idealismo platónico, al Pragmatismo desde Dewey hasta formas actuales representadas por autores como H. S. Richardson (cfr. v. gr.: H. S. Richardson, “Beyond Good and Right: Toward a Constructive Ethical Pragmatism”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, 1995, pp. 108-141), etc., autores y corrientes de filosofía moral no dogmática que siguen considerando su “deber” establecer un sistema-guía o modelo bien definido de valores intersubjetivamente compartidos.

4. Descripción crítica y defensa del método (*path*) de la Interpretación

Más modestas son, sin duda, las pretensiones de quienes, como M. Walzer, consideran que el método apropiado de la filosofía moral es un determinado modo de realizar la *Interpretación*.

Son para Walzer convicciones fundadas en nuestra experiencia moral: 1.^a que “ni el descubrimiento ni la invención son necesarios porque ya poseemos lo que pretenden dar... No tenemos que descubrir el mundo moral porque siempre hemos vivido en él. No tenemos que inventarlo porque ya está inventado” (*ISC*, pp. 19 s.); 2.^a que el mundo moral no se presta a modelización. Como “producto del tiempo, del accidente, de la fuerza externa, del compromiso político, de las intenciones falibles y particularistas” (p. 20), es un mundo denso, desorganizado, incierto; un marasmo (*morass* = cenagal) normativo de gran indefinición del que no cabe esperar respuesta automática o

“ad hoc” para la mayoría de las situaciones de la vida que piden explicación moral; y 3.^a –y es la convicción que más interesa subrayar– que “la interpretación es la forma familiar del razonamiento moral” (*ISC*, p. 26) y el método adecuado de la filosofía moral.

¿En qué consiste la *interpretación*? Una vez más acude Walzer a una analogía para hacer más clara e intuitiva su explicación. Tal como se ha apuntado anteriormente, sostiene que el filósofo moral debe proceder como proceden los letrados y jueces que luchan por encontrar significado en un marasmo de leyes y precedentes conflictivos (*Ibid.*, p. 20). Los problemas que se les plantean generalmente les invitan a la interpretación. Preguntados por qué es lo “justo”, tienen dos únicos referentes: el texto constitucional y el cuerpo legal. No pretenden descubrir ni inventar nuevas leyes, sino que buscan la respuesta en “un cuerpo particular de leyes o en un texto constitucional particular” (*Ibid.*, p. 22). Pero resulta que “ni uno ni otro tienen la simplicidad y precisión” (*Ibid.*) requeridas para dar respuesta automática a los interrogantes concretos. Privados de un canon definido y concreto, ¿qué hacen los jueces y letrados? Acuden a la interpretación, “confían en la exégesis, los comentarios y precedentes históricos, en tradiciones de razonamiento e interpretación” (*Ibid.*). Por supuesto que una interpretación dada no está libre de contenciosos, pero no se duda de la necesidad del esfuerzo interpretativo. Se ha de señalar, sin embargo, para completar la analogía, que el ámbito de la interpretación es más amplio en el campo de la moral que en el de la jurisprudencia. “La cuestión moral es general en la forma –dice Walzer– porque se refiere tanto al código de mínimos como a los significados sociales, mientras que la cuestión legal es más específica porque sólo se refiere a los significados sociales establecidos en la ley” (*Ibid.*, p. 25).

Tal descripción de la interpretación como método de la filosofía moral suscita una serie de interrogantes cuyas respuestas permiten lograr una mejor comprensión de la misma.

Un *primer* interrogante gira en torno a la *autoridad* de la moralidad interpretada. Si bien parece justificada la autoridad en la moral del descubrimiento por tratarse de una creación divina o de una verdad objetiva y en la moral de la invención porque todos intervenimos en tal invención, no lo parece tanto en la moral ya existente que se interpreta. “¿Porqué tiene autoridad esta moralidad existente –esta moralidad que *es* justamente el producto del tiempo, del accidente, de la fuerza externa, del compromiso político, de las intenciones falibles y particularistas?” (*Ibid.*, p. 20).

Walzer contrarresta la objeción con dos argumentos: a) comienza razonando “ad hominem” que “las moralidades que descubrimos e inventamos siempre se presentan (turn out) y siempre se presentarán como considerablemente semejantes a la moralidad que ya tenemos. El descubrimiento y la invención filosóficos (excepto la revelación divina) son interpretaciones disfrazadas” (*Ibid.*, p. 21). Y b) en la segunda parte de su respuesta dice: “Que la moralidad tiene autoridad para nosotros es sólo en virtud de su existencia puesto que nosotros existimos en tanto que seres morales que somos... Podría decirse que el mundo moral tiene autoridad para nosotros porque nos ofrece algo que necesitamos para vivir, una vida moral, incluyendo la capacidad de crítica y reflexión” (*Ibid.*). Esta confesión, por una parte muy en consonancia con la línea de Ortega, Zubiri, Aranguren o de conocidos compañeros y colegas (los prof. A. Cortina y J. Conill, por ejemplo) y también, por otra, con la de otros como Durkheim o Bergson (con cuya filosofía, dicho sea de paso, creo que tiene mayores coinciden-

cias la literatura de Walzer), no es la confesión de un sociologismo funcionalista, puesto que no se está defendiendo que entre el mundo moral y el social exista una total coherencia. "La moralidad –dice Walzer– es siempre potencialmente subversiva respecto a las clases y al poder" (*Ibid.*, p. 22).

Ligado también a la fenomenología de nuestra experiencia moral surge un *segundo* interrogante. De ordinario los hombres nos planteamos las cuestiones morales con la pregunta: "¿Qué es lo correcto? (*What is the right to do?*)". Con tal pregunta parece que apuntamos a una moralidad mejor que la existente, a una moral *universal*, y, por tanto, implícitamente negamos que sea la interpretación la forma adecuada de razonamiento moral.

Un análisis profundo de nuestra experiencia moral nos conduce, sin embargo, a la conclusión de que la pregunta moral no es "¿qué es lo correcto?" sino "¿Qué es lo correcto para nosotros? (*What is the right thing for us to do?*)". Preguntamos qué es lo mejor en el ámbito de la cultura moral en que nos movemos. Y las respuestas se encuadran en dicho ámbito. ¿Quiere esto decir que Walzer cierra las puertas a cualquier propuesta de *Universalismo*? No. Sostiene que cualquier (o "casi" cualquier –por salvar alguna puntual excepción) moralidad comporta ciertas "prohibiciones básicas –asesinato, mentira, traición, gran crueldad– ...que constituyen una especie de código moral mínimo y universal" (*Ibid.*, p. 24). Pero tales prohibiciones o mínimos morales "no están definidos *a priori* y dependen de los significados sociales creados" (*Ibid.*, p. 25). Han emergido y cristalizado diversamente a lo largo del tiempo y de las distintas culturas, siendo tal concreción emergente producto de "la obra de muchos años, de ensayo error, de comprensiones fallidas, parciales e inseguras –como sugiere David Hume respecto a la prohibición de robar" (*Ibid.*, p. 24). Teóricamente "una persona sola, imaginándose como extranjera, desarraigada, sin hogar, perdida en el mundo, podría muy bien hallar esos mínimos", que, por tanto, podrían representarse como descubrimientos o invenciones filosóficas. Pero lo que de hecho nos muestra la experiencia es que la moralidad mínima a la que accedemos refleja la concreción histórico-cultural de tales mínimos. (Nótese la preocupación de Walzer por este tema, al que dedica la ya citada obra de 1994 *Moralidad en el ámbito local e internacional*.)

Desde los precedentes supuestos justifica Walzer el *pluralismo moral*. Si los mínimos morales sólo proveen de una estructura, de un armazón indefinido, quedando por cubrir todos los detalles sustantivos, "entonces las especificaciones, elaboraciones y variaciones (de tal moral de mínimos) son necesariamente de carácter plural" (*Ibid.*, p. 25).

Inspirado en *La Estructura de las Revoluciones Científicas* de Thomas Kuhn se suscita un *tercer* interrogante. Subraya dicha obra el lugar histórico de las revoluciones que han convulsionado el mundo de la ciencia rompiendo los paradigmas de la "ciencia normal". Cuando han tenido lugar descubrimientos o inventos cruciales (descubrimiento de nuevos mundos, de la fuerza de la gravedad, del poder del átomo o inventos como la imprenta, el computador, etc.) se ha transformado la vida y el modo de pensar de los hombres. Cabría pensar, se objetaría, que algo semejante ocurre en el ámbito de la moralidad. Que la interpretación tendría validez en periodos de "moralidad normal", pero no en los momentos de revolución moral.

Responde Walzer a tal observación diciendo que hacer un paralelismo entre lo que ocurre en la ciencia y lo que ocurre en la moralidad es más hacer melodrama que justicia histórica. En todo cambio moral prevalecen valores que estaban latentes en la fase anterior (este hecho justifica que el camino de la interpretación no contradiga la

naturaleza esencialmente crítica de la moralidad, como se describe en el capítulo 2.º de *Investigation and Social Criticism* titulado “The Practice of Social Criticism”). “Las transformaciones morales –dice– parecen tener lugar mucho más lentamente que las transformaciones en la ciencia y en la tecnología” (*ISC*, p. 27). En tal contexto se entiende que “el progreso moral tenga menos que ver con el descubrimiento o invención de nuevos principios que con la inclusión bajo los antiguos principios de hombres y mujeres previamente excluidos. Y esto es más una cuestión de crítica social y de lucha política que de especulación filosófica rompedora de paradigmas” (*Ibid.*). La interpretación, por tanto, no dejaría de ser el método adecuado de la filosofía moral ni en los momentos de renovación moral, pues la re-novación no es tanta re-novación.

Un cuarto interrogante surge a raíz de la crítica de Ronald Dworkin a *Esferas de la justicia* en “To Each His Own” (*New York Review of Books*, April, 14, 1983, pp. 4-6). Ante la diversidad de respuestas que se dan a los problemas morales, ¿cómo podríamos reconocer cuál es la mejor? Puesto que “nunca estaremos de acuerdo acerca de qué es mejor sin la ayuda de una teoría moral correcta” (*Ibid.*, p. 28), parece que no es la interpretación el mejor método de la filosofía moral.

Ocorre, sin embargo, que no hay modo definitivo de acabar con el desacuerdo acerca del significado de lo que pretende ser una teoría moral correcta. Lo que cabe hacer ante la diversidad de respuestas es ofrecer una interpretación de los principios morales que refleje la mayor coherencia con el resto de los valores compartidos. Compara Walzer esta actitud metodológica con la “pursuit of intimations” que defiende Oakeshott en *Rationalism in Politics* (New York, Basic Book, 1962) y de la que aquel dice que “es, sin duda, una tarea interpretativa, aunque está significativamente restringida por el hecho de que Oakeshott sólo está dispuesto a seguir las ‘intimations’ de ‘tradiciones de conducta’ y las ordenaciones sociales diarias, sin referencia alguna a los ‘conceptos generales’ (como libertad, igualdad, etc.)” (*Ibid.*, pp. 28 s).

Pero ¿no comportaría la interpretación una lectura positivista de lo moral? ¿No se trataría de una sacralización de lo fáctico?, podría preguntarse en quinto lugar.

Sin negar posibles referentes fácticos de lo moral, entiende Walzer que “las partes más interesantes del mundo moral están en el ámbito de los principios; en la práctica, éstos han de ser ‘leídos’, traducidos, construidos, glosados, elucidados y no meramente descritos” (*Ibid.*, p. 29). En definitiva, han de ser interpretados.

¿Y cuál es la mejor interpretación? “La interpretación de una cultura moral tiene en cuenta a todos los hombres y mujeres que participan en esa cultura” (*Ibid.*, p. 30). La aprobación de éstos es necesaria para la validez de la interpretación. Pero no es suficiente. Pues la mejor interpretación no es necesariamente la que coyunturalmente se aprueba en un momento dado, sino la que es cualitativamente mejor, la que constituye una lectura moral mejor. Se puede responder a ésta con una aprobación inmediata. Pero si no es así, la cuestión no quedaría zanjada. Pues puede ocurrir que una mejor información por parte del grupo, o una mejora o renovación de la argumentación, u otra circunstancia, ganen la aprobación de la interpretación inicialmente denegada. En cualquier caso, “salvatis salvandis”, la sentencia definitivamente válida procederá de la “comunidad de experiencia” (*sic*) moral. He aquí el Comunitarismo metodológico subyacente a la Filosofía moral de Walzer.

III. ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Aunque es obvio que la precedencia en el tiempo de *Interpretation and Social Criticism* (1987) respecto a *Political Liberalism* (1993) de J. Rawls y *Faktizität und Geltung* (1993) de J. Habermas impide a M. Walzer una crítica más ajustada del pensamiento moral de estos autores, sin embargo no se le puede negar el acierto de justificar que el método de la interpretación es más adecuado en Filosofía Moral que el de la posición original tras el velo de ignorancia o el del diálogo en condiciones de simetría en la comunidad ideal de comunicación; por más que los modelos de vida moral al que puedan apuntar los tres autores tengan tan estrechas afinidades. Y ¿por qué razón sería la interpretación un método más adecuado?

Se han expuesto las razones que Walzer ofrece desde su análisis de la experiencia moral. Son esas razones de corte metodológico las que permiten incluirle en la lista de autores comunitaristas.

Pero, por otra parte, Walzer es un liberal confeso a quien las, como él denomina, cuatro movilidades (geográfica, familiar, política y social) que caracterizan a la actual sociedad occidental y particularmente a la de USA le llevan a aceptar como inevitable el desarraigo personal, el individualismo (Cfr. "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, n.º 1, 1990, pp. 6-23). Y es este supuesto, a mi modo de ver, el que no le permite derivar de nuestra experiencia moral otras consecuencias que *subrayan* la importancia de la vida comunitaria, no sólo como generadora de comprensiones compartidas, sino como el soporte más adecuado para que nuestros compromisos morales sean sinceros, firmes y efectivos. *Subrayar la importancia de la vida comunitaria* significa que la reflexión moral y las tendencias de la praxis no pongan tanto de relieve la autonomía de los individuos, dada la amenaza de emotivismo moral y la existencia de "free-riders" (aprovechados) que la amenaza, cuanto la importancia que tiene el *sentirse* miembro de una comunidad –de la ilustrada, en nuestro caso, con lo que críticamente comporta– para hacer sincera y efectiva una vida moral realmente humana. ¿Y cómo puede justificarse la importancia moral de este sentirse miembros de una comunidad?

La moral, como respuesta estructural del hombre a sus necesidades vitales, con el tiempo delimitadas por su cultura, surge cuando otro u otros hombres comienzan a intervenir en esa respuesta. No tiene sentido hablar de la moral de un eterno Robinson. La moral surge del compromiso entre hombres. Y tales compromisos originan una deuda que es configurada y se mantiene mediante la *relación comunitaria*. Esta relación, por tanto, condiciona, supera, pone límites y también puede garantizar esa presuntamente ilimitada autonomía, que puede llegar a desvirtuar el rol de sujeto moral al convertirlo en un individuo desarraigado y sin compromisos.

Cuando se debilita o desaparece el valor de la comunidad a través de cuya pertenencia se genera y sostiene el compromiso, la moralidad se debilita o desaparece. Aceptar el hecho de lo moral es vivir en el compromiso de intervenir de un cierto modo en las respuestas estructurales que los otros dan a sus necesidades y aceptar que los demás intervengan en las propias. Además, esa vivencia del compromiso se mantiene y se refuerza con el valor de la "filia" o la "solidaridad comunitaria" y se resquebraja y debilita con las formas perversas del individualismo egoísta, triunfador aparente en las sociedades neoliberales.

Y es porque esos compromisos se generan, se sostienen y se plasman en la experiencia corriente de la vida en común por lo que el modo de aprehender lo moral es la interpretación.

Por otra parte, parece que las ideas que tiene Walzer sobre lo que es el mundo

moral objeto de interpretación muestran ciertas inconsistencias y no se ajustan del todo a nuestra experiencia.

Se puede convenir con él en que se trata de un mundo necesario para vivir; en que engloba un código universal de mínimos, que son prohibiciones básicas; en que la concreción de tales mínimos posee un carácter histórico-cultural; en que, al interpretarlos, hemos de saber leer, traducir, glosar y elucidar los principios de ese mundo moral. Tales ideas se contradicen, sin embargo, con la accidentalidad y contingencia, con la pura historicidad o con la endeblez con que Walzer caracteriza ese mundo cuando dice de él que “es producto del tiempo, del accidente, de la fuerza externa, del compromiso político, de las intenciones falibles y particularistas” o que es “la obra de muchos años, de ensayo-error, de comprensiones fallidas, parciales, inseguras...”. Frente a esta contingencia y accidentalidad, que bien podrían justificarse en el “*pensiero devole*”, entiendo que, en cada momento del progreso moral, las comunidades y los individuos generan instancias fuertes de moralidad que van más allá de la arbitrariedad de lo fáctico. Por eso tiene sentido este juicio de M. Walzer: “La moralidad es siempre subversiva respecto de las clases y el poder”.

BIBLIOGRAFÍA

- Bell, D., *Communitarianism and its Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Bergson, H., “Les deux sources de la morale et de la religion”, en *Oeuvres*, Éd. du Centenaire, Paris, PUF, 1970.
- Durkheim, E., “Determination du fait moral”, en *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1967.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.
- Mulhall, S. y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Richardson, H. S., “Beyond Good and Right: Toward a Constructive Ethical Pragmatism”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, 1995, 108-141.
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge University Press, 1982.
- Scheler, M., *Ética*, Madrid, Rev. de Occidente, 1941, 2 vols.
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Walzer, M., *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.
- , *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1993.
- , *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Universidad, 1996.

RAWLS: IGUALDAD Y LIBERTADES BÁSICAS

Jesús Pardo Martínez

INTRODUCCIÓN

A FIRMA Kymlicka¹ que las teorías políticas de la hora presente comparten todas un mismo valor: la exigencia de que todos los ciudadanos sean tratados con idéntica consideración y respeto, si bien discrepan en el modo de hacerlo. La Teoría de la Justicia de Rawls es recogida e interpretada por Kymlicka a la luz de esta idea, prestando especial atención al segundo principio de justicia, el principio de diferencia. En lo que sigue tendré en cuenta, al igual que Kymlicka, lo que considero esencial del segundo principio, pero creo que es preciso además tomar en consideración de manera muy especial el contenido del primero, si es que se desea alcanzar el verdadero significado de la igualdad en la filosofía política de este autor. Para ello me parece especialmente útil uno de los textos integrantes de *El Liberalismo político*, el que lleva por título “Las libertades básicas y su primacía”.² Al análisis de sus principales ideas se consagran los párrafos que siguen, con un propósito muy concreto: mostrar que el auténtico valor de las libertades es de naturaleza instrumental, como medios necesarios que son para la realización de la igualdad.

EL CONCEPTO DE PERSONA Y LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

El propósito de Rawls es subsanar un par de insuficiencias, o lagunas,³ como él las llama, de *Teoría de la Justicia*, acerca de las libertades básicas. La primera de esas lagunas “tiene que ver –dice– con las razones, fundándose en las cuales, las partes aceptan en la posición original el primer principio de justicia y coinciden en conferir primacía a las libertades básicas, de acuerdo con la primacía del primer principio sobre el segundo”.⁴

¹ Kymlicka. *Filosofía política contemporánea*. Ariel. 1995. Introducción pp. 14-16.

² John Rawls. *El Liberalismo político*. Crítica, 1996, pp. 326 y siguientes.

³ *Ibid.*, p. 326.

⁴ *Ibid.*, 336. He aquí los dos célebres principios:

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 sólo a esas libertades.”

La teoría de la justicia de la que estos principios son expresión, asienta en una determinada concepción de la persona y de la cooperación social que Rawls describe en los siguientes términos: “...dirigimos nuestra atención a personas capaces de ser miembros normal y plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo... Mas, entendidas de este modo las personas, les atribuimos dos facultades de la personalidad moral. Esas dos facultades son la capacidad para albergar un sentido de lo justo y de la justicia (la capacidad para respetar los términos equitativos de la cooperación y, así, para ser razonables) y la capacidad para albergar una concepción del bien (y así, para ser racionales)...”.⁵

Lo que hace iguales a las personas es, según afirmación reiterada de Rawls,⁶ la posesión en el grado mínimo requerido para la cooperación social de ambas facultades morales. Si resultara que el pleno e informado ejercicio de las mismas exige el reconocimiento a todos los ciudadanos de un conjunto de iguales libertades, llamadas por tal motivo libertades básicas, éstas aparecerán sin duda como el fundamento necesario de la igualdad.

LA POSICIÓN ORIGINAL Y EL VELO DE IGNORANCIA

Rawls se sirve del artificio conocido con el nombre de *posición original* para poner de manifiesto que los dos principios de justicia son los que mejor concuerdan con la concepción de la persona y de la cooperación social ínsita en la cultura pública de una sociedad democrática. Las diferentes y en ocasiones contrapuestas visiones del bien, que Rawls denomina *doctrinas comprensivas razonables*, tendrían en común dicha concepción, o al menos no se opondrían a ella y sería, por tanto, objeto de *un consenso entrecruzado*. Por eso dice Rawls que pertenece a la *razón pública*. En ella han de basarse los principios de justicia si han de ser aceptados por el conjunto de los ciudadanos, tal como lo exige el principio liberal de legitimidad.⁷ El artificio en cuestión consiste esencialmente en lo siguiente: unos entes ficticios (“*las partes*”) acuerdan, desde posiciones de estricta igualdad debido a las restricciones de carácter

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” (L. P., p. 35).

Tomo la formulación de ambos principios del cap. I de L. P. y no del texto que estamos analizando pues, aunque Rawls afirma que son substancialmente idénticas, ésta que doy es sin duda más completa. Como el propio Rawls advierte, difiere de la inicialmente ofrecida en *Teoría de la Justicia* en los siguientes puntos. Por lo que hace al primer principio, la expresión “sistema plenamente adecuado” substituye a la anterior “sistema más amplio”. Además aparece la exigencia del “valor equitativo de libertades política iguales”, cuya importancia trataremos de poner más adelante de relieve. Y por lo que hace al segundo principio, los cambios consisten en invertir el orden de las cláusulas (a) y (b), definiendo las diferencias aceptables como aquellas que favorecen “a los menos aventajados” y no a “todos”.

⁵ *Ibid.*, pp. 338-339.

⁶ *Ibid.*, pp. 49, 110, 112, 140...

⁷ “Nuestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad”. *Ibid.*, p. 252. Ni que decir tiene que “la idea de un consenso entrecruzado” y “la idea de una razón pública”, que son los títulos de IV y VI, respectivamente, de *El Liberalismo político*, pp. 165 y siguientes, constituyen aspectos fundamentales de esta obra, en cuyo análisis no entramos ahora.

cognoscitivo a las que están sujetos (“*el velo de la ignorancia*”) principios de justicia que sirvan para la cooperación social entre los ciudadanos a los que representan, es decir, todos nosotros. El velo de ignorancia cumple la función de ocultar todas aquellas contingencias de carácter natural y social que pueden distorsionar, en beneficio de los más aventajados, el acuerdo sobre los términos de la cooperación.

Las partes actúan movidas exclusivamente por su interés en favorecer de la mejor manera posible el bien de sus representados. Sólo que al estar sometidas a las restricciones del velo de ignorancia, lo hacen en condiciones de igualdad.⁸ Al primer aspecto llama Rawls lo racional, al segundo lo razonable. Reunidos ambos constituyen la totalidad de la persona moral reflejada por la posición original.⁹ De ahí otra importante distinción: entre autonomía racional y autonomía plena. “Autonomía racional es actuar meramente a partir de nuestra capacidad para ser racionales y a partir de una determinada concepción del bien que albergamos en un momento dado. La autonomía plena, en cambio, incluye no sólo esa capacidad para ser racionales, sino también una capacidad para promover nuestras concepciones del bien por vías consistentes con los términos equitativos de la cooperación social.”¹⁰ Y añade: “Quienes son plenamente autónomos son los ciudadanos iguales de una sociedad bien ordenada, porque aceptan libremente las restricciones de lo razonable y, al hacerlo, su vida política refleja esa concepción de la persona que considera fundamental su capacidad para la cooperación social. La plena autonomía de los ciudadanos activos es la expresión del ideal político que hay que realizar en el mundo social”.¹¹

Importante aclaración a mi entender en relación con otros dos conceptos clave de la teoría: el concepto de *sociedad bien ordenada* y el concepto de *equilibrio reflexivo*. Sociedad bien ordenada: designa un ideal político-social, el ideal de una sociedad efectivamente regulada por principios de justicia en el conjunto de instituciones políticas, económicas y sociales constitutivas de lo que Rawls denomina su estructura básica. Una sociedad así, perfectamente justa podríamos decir, no existe en parte alguna. Pero los principios con los que este ideal está construido pertenecen de hecho a la cultura pública de una sociedad democrática. De ahí que de nada serviría la perfecta deducción teórica de tales principios si los ciudadanos a quienes van dirigidos no los reconocieran como propios, aceptándolos libremente. La posición original no tiene entonces otra función que la de facilitar, mediante una articulación racional lo más clara posible de nuestro compartido sentido de justicia, la libre aceptación por los ciudadanos de aquel ideal político.

LOS BIENES PRIMARIOS

Por bien de los ciudadanos hay que entender el ideal de vida buena que cada cual considera digno de ser perseguido, así como su modificación, o sustitución por otro,

⁸ “Las partes han de ser concebidas exclusivamente como personas morales abstraídas de cualesquiera contingencias. Para ser equitativa, la situación inicial da un trato simétrico a las partes, pues en tanto que personas morales son iguales: todas poseen las mismas cualidades relevantes”. *Ibid.*, p. 309.

⁹ *Ibid.*, p. 342. “La idea intuitiva de la justicia como imparcialidad es considerar los principios de la justicia como el objeto de un acuerdo original en una situación inicial debidamente definida. Estos principios son aquellos que serían aceptados por personas racionales dedicadas a promover sus intereses y que estuvieran en esta posición de igualdad con objeto de establecer los términos básicos de su asociación.” J. Rawls, *Teoría de la Justicia*. FCE. Madrid, 1993, pp. 143-144.

¹⁰ *Lib. Pol.*, p. 343.

¹¹ *Ibid.*, p. 343.

cuando lo estime conveniente. Esta capacidad es definitoria de la libertad de las personas. Ahora bien, una de las cosas que deben permanecer ocultas a las partes en la posición original es precisamente la naturaleza concreta de ese bien. La exclusión en la posición original de las particulares concepciones del bien, además de contribuir a crear las condiciones de igualdad requeridas para establecer los términos equitativos de la cooperación social, cumple otra importante función: la de hacer posible su aceptación por el conjunto de los ciudadanos, al apoyarse exclusivamente en razones –razones públicas– que todos puedan aceptar. A pesar de lo cual las partes tienen que saber que, sea cual sea el ideal de vida albergado por los ciudadanos, “dadas las exigencias sociales” y “las circunstancias normales de la vida humana en una sociedad democrática” un conjunto de bienes son necesarios para su persecución. Son los bienes primarios.¹² Las partes deben tener así conocimiento “de lo que sean los planes racionales de vida... por qué tienen éstos normalmente una determinada estructura y por qué dependen de los bienes primarios para su formación, para su revisión y para su realización”.¹³ La estrategia seguida por Rawls consistirá entonces en mostrar que las libertades básicas, en cuanto bienes primarios, son medios necesarios para el adecuado ejercicio de la facultad de formar y perseguir racionalmente una determinada concepción del bien. Pero lo hará poniendo de manifiesto que en el interés racional de los mismos, tal como éste es definido por la posición original, entra el hacerlo razonablemente, es decir, desarrollando la primera facultad, “la facultad para albergar un sentido de lo justo y de la justicia”.¹⁴ Y así resulta que las libertades básicas tienen que ver tanto con una como con otra facultad moral. Es lo que vamos a examinar a continuación.

LA SEGUNDA FACULTAD MORAL Y LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

Hemos de distinguir entre la capacidad para formar una concepción del bien y la particular concepción del bien de una persona. La idea es que en ambos casos la libertad de conciencia es un requisito necesario y constituye, por tanto, una libertad básica que debe ser garantizada por principios de justicia. Recordemos que las partes en la posición original ignoran el bien concreto o el ideal de vida que persiguen las personas a las que representan y, por tanto, si ese ideal es mayoritario o no en la sociedad. Pongamos por caso una determinada fe religiosa. Las partes “no pueden arriesgarse a permitir una menor libertad de conciencia para las religiones minoritarias... en la confianza de que las personas por ellas representadas abrazarán una religión dominante... Pues podría ocurrir que esas personas pertenecieran a una fe minoritaria”.¹⁵

Si atendemos ahora a la facultad en sí misma, ésta puede ser objeto de una doble consideración: como medio para alcanzar un determinado bien y como parte de ese mismo bien. Empezando por el primer aspecto, es claro que la libertad de conciencia

¹² “Estos bienes se definen como cosas cuyo deseo es racional para las partes desde el punto de vista de la posición original, cualesquiera que sean sus objetivos finales (que las partes ignoran). Sirven como medios generalizados, por así decirlo, de realización de todos, o casi todos, los sistemas racionales de propósitos”. *Ibid.*, p. 314.

¹³ *Ibid.*, p. 345.

¹⁴ *Ibid.*, p. 338.

¹⁵ *Ibid.*, p. 348.

es necesaria para su ejercicio, si tenemos en cuenta “el papel desempeñado por esa facultad a la hora de formar otras –y más racionales– concepciones del bien y de revisar las existentes”. Se reivindica pues la libertad para caer en el error y equivocarse. Pero lo mismo acontece si consideramos el segundo aspecto, la facultad como parte del bien que en un determinado momento de nuestras vidas podemos albergar. Ahora lo que se contempla directamente es la racionalidad de dicho bien, es decir, que haya sido adoptado por nosotros teniendo en cuenta las razones que pueden ser esgrimidas en su apoyo. “Así, además de aspirar a que nuestras creencias sean verdaderas, nuestras acciones correctas y nuestros objetivos buenos, también podemos aspirar a juzgar porqué nuestras creencias son verdaderas, nuestras acciones correctas y nuestros objetivos buenos y adecuados para nosotros.”¹⁶ Lo cual no es posible, de nuevo, sin la libertad de conciencia.

LA PRIMERA FACULTAD MORAL

Es, como sabemos, la capacidad para albergar un sentido de justicia. Y las partes tienen la misión de alcanzar un acuerdo en torno a principios que lo desarrollen. Pero lo hacen con la exclusiva finalidad de favorecer del mejor modo posible el bien de sus representados, en consonancia con la autonomía meramente racional que la posición original les asigna. Esto quiere decir que, a diferencia de lo que acontecía con la segunda facultad moral, que, veíamos, podía ser considerada ya como medio, ya como parte, de un determinado bien de las personas, la primera facultad sólo puede ser contemplada como medio y no como parte de ese bien.

Tres son las razones, según Rawls, relacionadas con el sentido de justicia, que mueven a las partes en la posición original a adoptar principios que garanticen las libertades básicas. La primera razón consiste en la ventaja que para cada una de las concepciones del bien supone la existencia de un esquema justo y estable de cooperación, siendo los dos principios de justicia precisamente los que mejor garantizan esa estabilidad. La segunda razón se funda en el valor de las libertades básicas como condiciones de posibilidad del autorrespeto. La tercera, en el valor de estas mismas libertades en cuanto favorecedoras de lo que Rawls llama “unión social de uniones sociales”.

Primera razón. Un esquema justo y estable de cooperación, públicamente reconocido favorece, en efecto, las concepciones del bien de los ciudadanos. Ahora bien, “la concepción más estable de la justicia es una concepción que resulta clara y perspicua para nuestra razón, congruente con nuestro bien e incondicionalmente vinculada a él”.¹⁷ A juicio de Rawls son los dos principios de justicia los que mejor satisfacen estas condiciones. Son fácilmente accesibles a nuestra razón en virtud de su carácter público, y están vinculados estrechamente con el bien de todos por su exigencia de iguales libertades básicas y del igual valor atribuido a las libertades políticas (noción esta última que aún hemos de analizar).

Segunda razón. El autorrespeto, consecuencia de la confianza en nuestra capacidad para la cooperación social, confianza arraigada en un efectivo sentido de la jus-

¹⁶ *Ibid.*, p. 350.

¹⁷ *Ibid.*, p. 354.

ticia, y del sentimiento de nuestra propia valía en tanto que ciudadanos capaces de llevar adelante un plan de vida digno. “En apoyo del primer elemento vienen las libertades básicas, que garantizan el pleno e informado ejercicio de ambas facultades morales; en apoyo del segundo, la naturaleza pública de esa garantía... pues el sentido de nuestra propia valía depende del respeto y la reciprocidad que nos muestran los demás. Al afirmar públicamente las libertades básicas, los ciudadanos, en una sociedad bien ordenada, expresan su mutuo y recíproco respeto como ciudadanos razonables y fiables, así como su reconocimiento del valor que todos los ciudadanos confieren a su estilo de vida.”¹⁸

Tercera y última razón. Se toma del concepto de una sociedad bien ordenada como “unión social de uniones sociales”. Con la expresión “unión social” se apunta al hecho de que una persona sólo logra desarrollar sus aptitudes en cooperación con otras. Individuos similarmente dotados para la interpretación musical, pongamos por caso, sólo pueden desarrollar esta facultad dedicando sus esfuerzos al dominio de uno solo de los instrumentos de la orquesta. Se trata de un ejemplo pero que ilustra bien la idea de que nos completamos a nosotros mismos, es decir, conseguimos ver realizadas nuestras posibilidades gracias al esfuerzo cooperativo con los demás. Rawls llama “unión social de uniones sociales” a la adecuada complementación de esas diversas actividades cooperativas. De nuevo viene al primer plano la idea de reciprocidad, mutuo reconocimiento y fidelidad. Naturalmente, concluye Rawls, “la mejor vía para asegurar estas actitudes son los dos principios de justicia... en la afirmación pública de las libertades básicas iguales. Los vínculos de reciprocidad se extienden a toda la sociedad, y los logros individuales y de grupo no se ven ya como otros tantos bienes personales o asociativos separados”.¹⁹

LAS LIBERTADES POLÍTICAS Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

Todos los ciudadanos tienen derecho al disfrute de las mismas iguales libertades básicas. Pero una cosa son las libertades y otra los beneficios que pueden obtenerse mediante ellas, es decir, su valor en términos de bienes primarios tales como ingresos y riqueza. Éste es de hecho diferente para cada ciudadano o grupo de ciudadanos. Ahora bien, el segundo principio de justicia establece que las diferencias en relación con bienes primarios de este tipo son equitativas y, por tanto, respetuosas con la igualdad, siempre que redunden en beneficio de los peor situados. La razón es la misma que rige la distribución de los demás bienes primarios: las partes, ignorando el estatus social de sus representados, así como las ventajas e inconvenientes derivados de lo que Rawls denomina la *lotería natural*, consideran racional adoptar una estrategia *maximin*, es decir, maximizar lo que se recibiría en el caso de que a uno le correspondiera recibir el mínimo. Y dado que en la posición original, debido a las restricciones operadas por el velo de ignorancia, uno mismo puede ser cualquiera, defender al máximo posible el propio interés es tanto como defender el interés de todos.

Logramos así dotar de justificación filosófica a la idea intuitiva comúnmente

¹⁸ *Ibid.*, pp. 356-357.

¹⁹ *Ibid.*, p. 360.

aceptada de que nadie merece beneficiarse de contingencias que no dependen de su elección, pero que no es injusto permitir tal beneficio cuando éste mejora la situación de los menos afortunados, antes al contrario, porque éstos quedarían peor de lo que están si tales diferencias no se hubieran producido. El trato igual debido a las personas es preservado en ambos casos. Cuando los dos puntos de vista, el intuitivo y el contractual, son cotejados en *equilibrio reflexivo*, la mejor solución al problema del reparto equitativo de los ingresos y la riqueza parece ser, en efecto, la expresada por el segundo principio de justicia.²⁰

Hemos pasado revista a las razones que aduce Rawls en favor de iguales libertades básicas para todos. ¿Por qué no sería pertinente hacer lo mismo respecto de los bienes primarios a los que se refiere el segundo principio? La respuesta de Rawls es que un reparto de esa naturaleza sería o irracional, o superfluo, o engendrador de división social. Sería irracional por ineficiente, con lo que todos saldrían perdiendo, incluidos los que se encuentran en inferioridad de condiciones. Sería superfluo porque la exigencia de garantizar a todos un determinado lote de bienes primarios, con el fin de hacer efectivo el valor de sus libertades, equivale a proceder en la distribución de esos bienes de acuerdo con lo estipulado por el segundo principio. Y, por último, si el criterio distributivo fuera el de satisfacción proporcional, es decir, maximizar para cada ciudadano todos aquellos bienes que necesita para desarrollar su particular concepción del bien, sería engendrador de división social, al crear agravios comparativos de difícil aceptación por parte de la ciudadanía.²¹

Medir la igualdad en términos de satisfacción proporcional sería además ir en contra de una exigencia derivada de la segunda facultad moral: la obligación de responsabilizarse de las propias elecciones asumiendo las consecuencias que de ellas se deriven, esto es, la cantidad de bienes primarios de cierto tipo que nos cabe razonablemente esperar a la luz de aquellas elecciones.²² En esa capacidad de elección de lo que consideramos bueno para nuestras vidas²³ consiste la igual libertad de los ciudadanos a cuyo servicio se ponen las libertades básicas. Ahora bien, dado que éstas quedarían reducidas a desempeñar un papel meramente formal sin los bienes primarios que distribuye el segundo principio, es preciso arbitrar el mejor modo de hacerlo efectivo, lo que es tanto como ver la manera de garantizar una legislación justa.

Condición indispensable para ello es, a juicio de Rawls, que una clase especial de libertades básicas, las libertades políticas, gocen de un estatuto especial consistente en que su valor sea el mismo para todos. Lo cual significa que cualquier ciudadano, con independencia de su posición económica o estatus social, debe poder acceder a cargos de responsabilidad pública e influir en el resultado de las decisiones políticas en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.

Nótese que lo que se afirma es que todo el mundo debe poder participar en la gestión de los asuntos públicos, no que todo el mundo deba hacerlo, porque la participación política activa es sólo un ideal de vida buena entre otros posibles y es a los ciudadanos a quienes corresponde decidir con libertad cuál de ellos les parece mejor.²⁴

²⁰ Kymlicka, *op. cit.*, pp. 63 a 91.

²¹ Lib. Pol., pp. 366-367.

²² *Ibid.*, pp. 220 y siguientes.

²³ Esta concepción de la persona según la cual el sujeto humano es ontológicamente previo y, por tanto, independiente de los fines que autónomamente se propone, ha sido fuertemente criticada por la corriente comunitarista. Véase el tratamiento que de esta cuestión hacen S. Mulhall y A. Swift en *El individuo frente a la comunidad*. Temas de hoy. Madrid, 1966.

²⁴ Lib. Pol., p. 368.

Pero caso de optar por aquel, tienen que poder hacerlo en condiciones de igualdad con los demás candidatos.

Las libertades políticas gozan, por tanto, de un privilegio de que carecen las demás libertades básicas porque el valor de éstas, medido en términos de determinados bienes primarios como los ingresos y la riqueza, puede ser desigual, como hemos visto, sin dejar por ello de ser equitativo, siempre y cuando se cumpla lo exigido por el segundo principio de justicia. “La idea es –concluye Rawls– incorporar a la estructura básica de la sociedad un procedimiento político efectivo que refleje en esa estructura la equitativa representación de las personas alcanzada en la posición original. La respuesta a la cuestión de por qué las libertades básicas no son meramente formales es la equidad de ese procedimiento, equidad defendida por la garantía del valor equitativo de las libertades políticas junto con el segundo principio de justicia, el principio de diferencia.”²⁵

LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN POLÍTICA

La cuestión del valor equitativo de las libertades políticas reaparece en relación con el problema de averiguar la manera según la cual deben definirse y ajustarse entre sí las libertades básicas,²⁶ lo que Rawls denomina la “segunda laguna”. Según Rawls el mejor ajuste y la definición mejor de las libertades serán aquellos que favorezcan del modo más eficaz el desarrollo de las dos facultades de la personalidad moral en lo que denomina “los dos casos fundamentales”.²⁷ Primer caso: se refiere a la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad y tiene que ver, por tanto, con la primera facultad moral. Juegan un papel central las iguales libertades políticas y de expresión. Segundo caso: se refiere a la aplicación de los principios de la razón deliberativa en la orientación de la conducta a lo largo de la existencia de las personas y se relaciona, naturalmente, con la segunda facultad moral. Aquí son pertinentes la libertad de conciencia y de asociación.

Respecto del primer caso, la garantía del igual valor para todos los ciudadanos de las libertades políticas, es, como ya se ha dicho, de importancia fundamental. Ahora bien un requisito indispensable para lograrlo es que la libertad de expresión sea objeto de determinadas regulaciones, léase restricciones, referidas no a su contenido ciertamente pero sí a las condiciones de su ejercicio.

En relación con el contenido Rawls es taxativo: salvo en circunstancias que se puede presumir como altamente improbables, esto es, que “exist(a) una crisis constitucional en la que las instituciones democráticas no pued(a)n funcionar efectivamente”,²⁸ no cabe admitir restricción alguna al contenido de la expresión política y así afirma: “no existe una cosa tal como el crimen de libelo sedicioso, no hay restricciones previas a la libertad de prensa,... y la defensa de doctrinas revolucionarias y subversivas está plenamente protegida”.²⁹

²⁵ *Ibid.*, p. 368.

²⁶ Esta es la razón de que la formulación del primer principio haya sido objeto de la modificación anteriormente aludida (ver la nota 4 de la p. 251).

²⁷ *Ibid.*, p. 370.

²⁸ *Ibid.*, p. 392.

²⁹ *Ibid.*, p. 379.

Cuestión diferente sin embargo es la que se refiere a las condiciones de naturaleza económico-social dentro de las cuales se ejerce esta libertad. Aquí es preciso establecer normas que entrañan una cierta restricción. La razón es que ella incide de manera importante en el desarrollo y, por tanto, en el resultado de los procesos electorales. Para salvaguardar el valor equitativo de otra libertad básica, la libertad de participación y de acción en la esfera pública, es preciso evitar que la libertad de expresión en dicha esfera se ejerza en condiciones de desigualdad, como consecuencia de la diferente capacidad económica de los grupos y de las personas. Es necesario evitar, en suma, “que quienes poseen mayores propiedades y riquezas, y la mayor pericia organizativa que va con ellas, controlen el proceso electoral en beneficio propio”.³⁰

La preocupación por la igualdad pasa otra vez al primer plano. Esta igualdad, como vemos, depende de diferentes libertades. Para el caso presente de dos: la libertad política y la libertad de pensamiento. Y si se propone la exigencia de limitar el ejercicio de una de ellas es por mor del conjunto de las libertades básicas mismas y no con el fin de conseguir otras ventajas, económicas o de otro tipo.³¹ Si se regula restrictivamente la libertad de expresión (por ejemplo prohibiendo que personas privadas o empresas apoyen económicamente, más allá de cierto límite regulado por la ley, las campañas electorales de los partidos políticos o de los candidatos a ocupar cargos de responsabilidad pública) es con la exclusiva finalidad de mantener el valor equitativo de las libertades políticas. Tienen éstas un peso especial desde el punto de vista de la igualdad. De otra forma la representación política dependería –concluye Rawls– de la cantidad de influencia efectivamente ejercida. La democracia sería entonces una especie de rivalidad regulada entre clases económicas e intereses de grupo, rivalidad cuyo resultado dependería propiamente de la capacidad y la disposición de cada uno para usar sus recursos financieros y su pericia –manifiestamente desiguales– con objeto de satisfacer sus deseos.³²

La libertad de expresión puede en cambio ser objeto de restricciones en lo que al contenido se refiere cuando éste atenta de alguna manera contra la igualdad de oportunidades estipulada por el segundo principio de justicia. En la publicidad sobre cargos y puestos de trabajo, por ejemplo, debe ser prohibido todo aquello que implique discriminación entre los ciudadanos por razones de sexo, de etnia o de cualquier otro tipo.³³

CONCLUSIÓN

La teoría de la justicia de J. Rawls, decíamos, descansa en una concepción de la persona, libre e igual en virtud de las dos facultades morales que la constituyen y para cuyo ejercicio y normal desarrollo se requieren determinados bienes primarios, entre ellos un conjunto de libertades. Y así hemos visto, en efecto, que, desde las condiciones de equitativa igualdad creadas en la posición original, la libertad de conciencia y de pensamiento, junto con las otras libertades que les son inherentes, son necesarias para hacer efectivo el igual derecho que asiste a todos los ciudadanos a concebir, pro-

³⁰ *Ibid.*, p. 399.

³¹ *Ibid.*, p. 397.

³² *Ibid.*, p. 399.

³³ *Ibid.*, pp. 401-402.

mover y, en su caso, modificar sus particulares concepciones del bien. Hemos visto igualmente la especial importancia que atribuye Rawls al igual valor de las libertades políticas como medios para la aplicación efectiva del segundo principio de justicia, expresión él mismo de un ideal de igualdad. Y hemos comprobado finalmente que es por mor de la igualdad por lo que la libertad de expresión debe ser limitada o permanecer por el contrario irrestricta, según los diferentes casos a los que se aplique.

De todo lo cual se desprende, a mi juicio, que la igualdad es el valor que está presente y confiere su verdadero significado tanto al primero como al segundo principio de justicia. Así lo da a entender el propio Rawls cuando en las primeras páginas de *Teoría de la Justicia* resume el contenido de ambos en una sola fórmula estructuralmente análoga al llamado principio de diferencia. Dice Rawls: “todos los valores sociales –libertad y oportunidad, ingresos y riqueza, así como las bases sociales 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”.³⁴ La razón de que esta fórmula unitaria del contenido esencial de la justicia se desglose en dos principios diferentes y además lexicográficamente ordenados, se debe a mi modo de ver al hecho de que la igualdad a la que inequívocamente se refieren ambos, tiene que ver, no obstante, con aspectos diferentes y circunstancias de la persona de importancia desigual.

La clase de igualdad a la que atiende el primer principio se refiere a la libertad de los ciudadanos en relación con el ejercicio y normal desarrollo de la segunda facultad moral. Esta libertad, constitutiva de la persona moral, necesita de un conjunto de libertades básicas, posibilitadoras de su realización efectiva en condiciones de equitativa igualdad en el ámbito social y político. El carácter prioritario que Rawls les asigna es consecuencia directa del fin al que van destinadas. Pero este fin, si bien axiológicamente prioritario, no es el único. Las libertades básicas, y más en concreto las libertades políticas, son también requisito indispensable de la igualdad en relación con la equitativa distribución de la renta y de la riqueza. Las libertades siguen siendo, como lo han sido siempre en la tradición liberal, el fundamento inexcusable de la igualdad. No son, por tanto, valoradas ni perseguidas como un fin en sí, sino como algo que posibilita y protege otra cosa: la igualdad.³⁵ Igualdad en la libertad e igualdad en la justa distribución de los bienes primarios a los que se refiere el segundo principio de justicia.

³⁴ *Teoría de la Justicia*, p. 84.

³⁵ Como ya advirtiera Ronald Dworkin. Véase *Liberalismo*. En Stuart Hampshire: *Moral Pública y Privada*. FCE. México, 1983.

LA DIMENSIÓ MORAL DE LA DEMOCRÀCIA EN *FAKTIZITÄT* *UND GELTUNG* DE J. HABERMAS

Domingo García-Marzá

Universitat Jaume I

INTRODUCCIÓ

EN opinió d'Aranguren, l'ètica política té l'objectiu bàsic: "d'ensenyar-nos com ha de ser i d'organitzar-se la societat i conforme a quins principis ha de governar-se per tal que aqueixa societat i aqueix govern siguin justos".¹

En l'actualitat, qualsevol resposta que donem inclouria sens dubte la paraula democràcia. Però si a continuació no passem a explicar què entenem per democràcia, quin és el seu sentit i la seua estructura institucional, correm el risc de no estar dient res. Un concepte que diu moltes coses acaba, per dir-ho amb Dahl, per no significar res.

Al meu parer, aquest objectiu de l'ètica política és també el repte teòric en el qual ha d'emmarcar-se una teoria de la democràcia que no renunciï a una *posició crítica*, això és, que no confonga realitat i desitjabilitat o, el que és el mateix, que no adjudique legitimitat als sistemes democràtics pel simple fet de la seua existència. Que no confonga, en definitiva, com veurem a continuació, facticitat i validesa.

Tot enfocament teòric requereix una dimensió normativa que supere, per dir-ho ara amb Apel, el pragmatisme del real possible i ens permeta construir raons des de les quals enjudiciar les nostres institucions democràtiques. I ací està precisament el problema, ja que sobre aquesta pretensió recau la culpabilitat de la majoria dels mals polítics que han definit el segle que ara finalitza. Separar en política el ser de l'haver de ser sembla, d'entrada, perillós.

Davant d'aquesta posició argumentaré en aquesta breu intervenció, que la valoració crítica, el judici sobre la justícia de les nostres institucions democràtiques, requereix la consideració d'una dimensió moral dins de l'estructura del procés democràtic. Per a defensar aquesta tesi em recolzaré en els treballs de J. Habermas recollits en el seu treball *Faktizität und Geltung* de 1992, on es proposa reconstruir el sentit del procés democràtic, és a dir, explicitar les condicions que fan possible la formació de l'opinió i la voluntat comuna. Aquestes pàgines ens serviran per a aplicar la vella idea que no hi ha política sense ètica als nostres sistemes democràtics actuals.

¹ Cfr. J. L. L. Aranguren, *Ética y Política*, Barcelona, Orbis, p. 23.

1. DEL PRINCIPI MORAL AL PRINCIPI DEMOCRÀTIC

L'intent habermasià de superar els esquemes de pensament de la filosofia de la consciència es dirigeix en aquests treballs a la reflexió política. Al seu parer, l'error bàsic de les teories democràtiques clàssiques consisteix en el seu posicionament en un dels següents extrems, aparentment oposats:

- o bé parteixen d'una concepció del subjecte com un àtom aïllat i solitari, amb els seus interessos privats, vertaders pel simple fet de respondre als seus desitjos;
- o bé parteixen d'una concepció de la societat com un actor col·lectiu, com un subjecte global capaç d'actuar autònomament i autodeterminar-se.²

Tanmateix, aquesta “gran opció” entre les tradicions liberal i republicana, si volem utilitzar aquestes categories, és falsa. Falsa perquè condueix paradoxalment al mateix resultat: l'abandonament de l'*autonomia política*, de la praxi d'autodeterminació, idea clau en la concepció de l'ordre democràtic. Les dues ens porten a una heteronomia política des del moment en què els interessos, objecte últim de la política, o es troben sotmesos als desitjos o impulsos, o es tornen dependents de les relacions socials. En últim lloc, els processos polítics queden “externs” a la voluntat dels mateixos afectats, ja que no existeix la possibilitat d'una modificació crítica dels interessos, bé siga per reduir la raó pràctica a un mer càlcul egoista d'utilitats o a un bé comú aliè als principis implicats. Per dir-ho amb B. Barber:

s'omet el paper de la voluntat creativa i es nega la capacitat humana per a formular i perseguir fins públics, morals i col·lectius.³

Però aquestes posicions no encaixen per a res ni amb la interdependència existent entre el subjecte i la societat, això és, amb la interpretació cultural de les nostres necessitats i interessos, ni amb el grau de complexitat assolit per una societat funcionalment diferenciada, això és, també dirigida pel mitjà diners i pel mitjà poder.⁴

Una teoria de la democràcia que no vulga caure en aquests reduccionismes ha de dirigir la seua atenció cap als procediments pels quals subjecte i societat es conformen mútuament. Ha d'explicar la relació entre raó pràctica i voluntat que subjau al sentit de l'autonomia política. En definitiva, ha de construir un concepte de racionalitat procedimental que permeta mantenir la intersubjectivitat moral sense trencar el pluralisme que defineix la forma de vida democràtica. En el cas de l'organització de l'ordre social explicar aquest concepte de raó implica referir-se a les tres dimensions en què aquesta s'estructura, a saber, ètica, dret i política.

En aquesta estructuració a l'ètica li correspon l'explicitació i fonamentació del punt de vista moral, entès com un procediment per a enjudiciar la validesa moral o justícia de les normes i institucions. L'ètica discursiva, tal com la presenta Habermas i Apel interpreta aquest punt de vista en la forma d'un principi discursiu fonamentat en les relacions de reconeixement recíproc que implica tota forma de vida configurada comunicativament.⁵ Segons aquest principi:

² Cfr. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, p. 610 (a partir d'ara FG).

³ B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, 1984, p. 78.

⁴ Cfr. sobre aquest punt J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988 i *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 33.

⁵ Cfr. D. García-Marzá, *Ética de la justicia. J. Habermas y la Ética discursiva*, Madrid, Tecnos, 1992.

només poden considerar-se vàlides aquelles normes que pogueren obtenir l'assentiment de tots els afectats possibles com a participants d'un discurs pràctic.⁶

Aquest principi uneix la validesa amb la possibilitat d'arribar a un acord per part de tots en condicions que assegurin la participació lliure i igual, de forma que l'única coerció possible siga la derivada dels arguments adduïts, això és, de les conviccions que s'han assolit. Un discurs pràctic és, en suma, una situació on existeixen condicions simètriques de participació. Al seu torn aquest principi pot tenir diferents denominacions segons el tipus de normes a què s'aplica. Tindríem així una primera diferenciació entre el principi moral i el principi democràtic.

El principi moral consisteix en una especificació del principi discursiu general per a aquelles normes d'acció que només poden ser justificades des del punt de vista de la consideració recíproca de tots els interessos en joc, això és, des del punt de vista "d'allò que és bo per tots". En l'àmbit moral aquest "tots" inclou tota la humanitat, tots els subjectes considerats com "interlocutors vàlids". Dit en termes d'interessos, ja que les normes regulen la satisfacció d'interessos, es refereix a la generalització d'interessos establida per l'acord o consens entre tots els afectats. Des d'aquest punt de vista estableix "allò que tots podrien voler".

El principi discursiu adquireix ací un caràcter contrafàctic, virtual, arriba a dir Habermas, ja que és evident que els participants potencials transcendeixen els límits socials i polítics (també generacionals) i les condicions de perfecta simetria defineixen una situació altament improbable, ideal si així volem anomenar-la.⁷ La moral, ens diu Habermas, es refereix a accions probables, constitueix un sistema de símbols, un saber que ens permet orientar l'acció. Com tot saber està representat en el nivell cultural i pot ser transmès i desenvolupat críticament.

Dret i política, però, es mouen en el terreny de la realització pràctica. Mentre que la política s'especialitza en la producció de decisions col·lectives, el dret constitueix un pont entre la dimensió moral i la política, un instrument per a la institucionalització de les orientacions que deriven de les idees morals. El dret no constitueix només un sistema de símbols sinó també i sobretot un sistema d'acció. Com diu Habermas: "el dret guanya també obligatorietat en el nivell institucional".

Des d'un punt de vista funcional el dret es presenta com una complementació de la moral, ja que cobreix els dèficits d'una moral postconvencional, això és, d'una moral que ha trencat amb l'eticitat tradicional: indeterminació cognitiva, incertesa motivacional, exigibilitat, etc. El dret aporta els elements fàctics necessaris per a la regulació de conflictes específics d'acció, com ara la producció legislativa pel parlament o la professionalització dels jutges i, sobretot, el seu caràcter coactiu que assegura una motivació podem dir "empírica". Les solucions jurídiques als conflictes són aquelles en les quals podem recórrer a una autoritat o tribunal per a fer-les efectives. Instàncies que es presenten per la seua part amb una determinada pretensió de legitimitat.

Però aquest sistema jurídic pot complir aquesta funció precisament perquè porta incrustada la dimensió moral. En paraules de Habermas:

un ordenament jurídic no pot ser legítim si contradia els principis morals... en el dret positiu queda inscrit, sobre el component de legitimitat de la validesa jurídica, una referència a la moral.⁸

⁶ J. Habermas, FG, p. 138.

⁷ *Ibidem*, p. 139 i 188 i ss.

⁸ *Ibidem*, p. 137.

El mateix s'esdevé des del vessant polític:

una dominació política exercida en la forma de dret positiu, obligada sempre a justificar-se, no pot deure la seua legitimitat a una altra cosa que al contingut moral implícit en les qualitats formals del dret.⁹

Per això que encara que es mouen en plans diferents, encara que estem parlant de raons i d'institucions, el que Habermas ens mostra en aquestes pàgines és que hi ha una relació interna, una relació que estableix el punt de partida per a valorar la validesa o acceptabilitat racional dels nostres sistemes democràtics, sense la qual, com ens diu McCarthy, "seria difícil dir quan ens estem compromentent i per què".¹⁰ Aquesta relació interna entre moral i dret és la que expressa el principi democràtic, especificació del principi discursiu per a les normes jurídiques.

Aquest principi el que ens diu és que les lleis jurídiques poden pretendre validesa només quan puguen trobar l'acord de tots els ciutadans que es reconeixen com membres lliures i iguals.¹¹ D'aquesta manera es pot explicar el sentit performatiu de la praxi d'autodeterminació, és a dir, el sentit de la democràcia des del punt de vista metodològic del participant, ja que del que estem parlant són de les condicions necessàries per a la lliure i igual participació en la formació democràtica de la voluntat, això és, de l'exercici de l'autonomia política. El principi democràtic es converteix així en el marc normatiu per a la justificació dels fonaments de l'estat democràtic de dret i en la font primera del sistema de drets.¹²

La diferència entre el principi moral i el principi democràtic rau aleshores en aquesta diferència de nivells. El principi moral es pot entendre com una regla de l'argumentació per a les decisions racionals en qüestions pràctico-morals i, com a tal, es refereix a totes les normes d'acció que poden justificar-se des de raons morals. El principi democràtic, per la seua banda, té un caràcter tècnic, arriba a dir Habermas, atès que la seua preocupació no és si els assumptes polítics poden ser resolts discursivament, sinó que aquest pressuposa ja la possibilitat de decisió racional de les qüestions pràctiques i es centra les possibilitats de la seua institucionalització mitjançant un sistema de drets que assegure a cada un la igual participació. Segons les seues paraules:

Mentre el principi moral opera en el nivell de la constitució interna d'un joc d'argumentació determinat, es refereix el principi democràtic a la institucionalització externa de la participació igual en una formació de l'opinió i de la voluntat discursiva, que es realitza en la forma de comunicacions assegurades jurídicament.¹³

En resum, la dimensió moral és un moment inherent al principi democràtic des del moment en què aquest recull la idea procedimental d'imparcialitat, això és, l'acord lliure i igual de tots els afectats, i es centra en la seua institucionalització. La posició del dret depèn de la seua posada en vigor pel sistema polític i, lògicament, això li afegeix una flexibilitat i possibilitat de modificació, una relativitat i contingència, que no afecten el caràcter incondicionat de la dimensió moral. A diferència del principi moral, els principis polítics no poden tenir, ni pretendre, validesa per a totes les

⁹ *Ibidem*, p. 563.

¹⁰ T. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, p. 185.

¹¹ FG, p. 141.

¹² *Ibidem*, p. 155.

¹³ *Ibidem*, p. 142.

persones. Estan lligats a una societat determinada, a contextos històrics concrets i, en conseqüència, són sempre variables i dependents de les circumstàncies de cada situació particular. Circumstàncies que el mateix principi democràtic no pot regular.¹⁴

Per això que Habermas no cau en una simplificació ingènua que assimila el dret a la moral i, amb això, identifiqui ètica i política. Al seu parer “una aplicació directa de l'ètica discursiva al procés democràtic condueix a absurds i a disbarats”.¹⁵

Si bé existeix una dimensió moral en la política, no totes les qüestions polítiques són qüestions morals. Dit en termes jurídics, la dimensió moral és una dimensió de la legitimitat, però no l'única. Caure en aquesta assimilació és el primer pas perquè aqueix “error de la virtut” amb què es confon l'intent de buscar una intersubjectivitat moral en les qüestions polítiques. A continuació veurem les implicacions que té aquesta dimensió moral per a la definició de la democràcia.

2. L'ESTRUCTURA DEL PROCÉS DEMOCRÀTIC

El nucli normatiu de la democràcia no pot estar constituït només per la dimensió moral, sinó que hem de considerar un entramat de discursos que siga capaç de “donar raó” de la contingència i relativitat que tot procés d'institucionalització comporta. Amb el suport d'una reconstrucció de la formació democràtica de la voluntat comuna, Habermas ens proposa entendre aquest nucli normatiu des d'un concepte de *política deliberativa* com un model processual en tres passes. Aquest model ha de respondre de la implicació entre ètica i política i, en suma, del sentit de la democràcia com “institucionalització jurídica de les condicions generals de comunicació per a una formació racional de la voluntat”.¹⁶

Per a reconstruir aquest procés Habermas parteix dels usos possibles de la raó pràctica, això és, de les possibles respostes que podem donar a la qüestió “Què he de fer?”. En el cas de la reflexió política, pregunta que es fa un col·lectiu determinat davant un problema d'acció.¹⁷ La combinació entre raó i voluntat que implica qualsevol resposta contindria els següents discursos.

Discursos pragmàtics. Les qüestions polítiques apareixen en primer lloc sota el format de qüestions pragmàtiques, referides sempre a l'aconseguit dels mitjans i estratègies més adequades per a aconseguir un fi ja determinat, o per a la ponderació racional d'objectius. Aquests fins i objectius impliquen preferències existents i, per tant, situacions d'interessos i orientacions de valor sobre les quals ja existeix un acord. Ací es requereixen interpretacions correctes de les situacions, descripcions adequades dels problemes, fluxos d'informacions rellevants, etc. Dit d'una manera més senzilla, en aquests discursos sabem el que volem i busquem el camí més adequat per a aconseguir-ho.

Tanmateix, tan bon punt es trenca aquest acord i es problematitzen els valors i les interpretacions de les necessitats, es requereix ja entrar, en un segon nivell, en un altre

¹⁴ *Ibidem*, p. 372.

¹⁵ *Ibidem*, p. 196 i Scheit, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie*, München, Alber.

¹⁶ *Strukturwandel*, p. 42.

¹⁷ Cfr. aquest punt J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 100 i ss i FG, p. 197 i ss.

tipus de discursos que ens permeten arribar a acords sobre aquestes necessitats o interessos. Per dir-ho d'una altra manera, el problema són ara els fins. Es tracta de discursos on es construeix ja una formació racional de la voluntat i per als quals hi ha tres alternatives:

Discursos morals. Com ja hem vist, es refereixen a la justícia d'una praxi determinada. Ací es discuteixen accions, normes, institucions, decisions, etc., sota el punt de vista de la capacitat de generalització dels interessos en joc, amb la qual cosa se supera la perspectiva etnocèntrica d'un col·lectiu determinat. El possible acord sota les condicions d'un discurs pràctic defineix la validesa buscada.

Discursos ètico-polítics. Es refereixen a l'establiment de fins i objectius col·lectius. Afecten l'autocomprensió, la identitat d'un col·lectiu i responen a la qüestió de "qui som i qui volem ser". Persegueixen assegurar una determinada configuració de valors sota la perspectiva que no sabem encara el que volem. Ací no sols es trenca la perspectiva etnocèntrica, sinó que es requereix sempre plantejar-los des d'una forma de vida, des d'un context socio-històric determinat. Evidentment juguen un paper clau en la concepció de la democràcia, ja que s'encarreguen de "situar" els altres discursos en una "comunitat ètica", però de cap manera esgoten el procediment democràtic. Si fóra així no podríem criticar, com ho fem, les condicions normatives de la nostra pròpia tradició. Per això els resultats d'aquests discursos han de ser compatibles amb els discursos morals.

Negociacions i compromisos. En les nostres societats complexes pot passar que no s'arribi a un acord sobre un valor determinat o sobre interessos generalitzables. En aquest cas queda la possibilitat de negociacions que es dirigeixen a l'aconseguint de compromisos. Les negociacions apareixen, per exemple, en situacions en què les relacions de poder no poden neutralitzar-se i es busca un equilibri de forces entre les parts en joc.¹⁸

Reduir, com fa la tradició liberal, els processos polítics a aquest tipus de discursos implica renunciar a explicar com podem diferenciar entre negociacions i compromisos més justos o "fair" que altres. Necessitem ací també una dimensió moral que regule les negociacions sota punts de vista de la justícia, això és, de discursos morals que establisquen les condicions per a negociar compromisos justos.¹⁹

Els discursos morals proporcionen la connexió interna entre tots els altres, atès que en construir una identificació entre raó pràctica i voluntat, defineixen els criteris de validesa, les condicions sota les quals un discurs o negociació podrà ser considerat just o correcte. No es tracta, com ja s'ha dit, de normes superiors i abstractes, sinó d'un marc de referència que defineix els procediments. En aquest sentit a la política deliberativa li correspon, segons Habermas, "recollir els principis de validesa universalistes" en l'horitzó d'una constel·lació política determinada. D'aquesta forma introdueix *un moment transcendent*, un nucli intersubjectiu que va més enllà d'una comunitat ètica determinada i que no es troba "a disposició" del legislador o polític corresponent.²⁰

¹⁸ Cfr. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 153 i FG, p. 206.

¹⁹ *Die Nachholende Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990, p. 118 i FG, p. 206.

²⁰ FG, p. 347 i 377.

La política deliberativa es concep aleshores com una xarxa o sistema format per la interacció de tots aqueixos discursos i l'objectiu del qual és “possibilitar la resolució consensual dels conflictes d'integració funcional, moral o ètica de la societat”.²¹ L'estat democràtic de dret es pot entendre al seu torn com la *institucionalització jurídica* de les condicions generals de comunicació que possibiliten aquesta xarxa de discursos i negociacions.

Des d'aquest nucli normatiu definit per la política deliberativa la valoració crítica dels sistemes democràtics es portaria a terme des de dos pressupòsits bàsics:

– *pressupòsit de legitimitat*: recolza en el sentit normatiu que la democràcia assegure que totes les qüestions rellevants puguin ser discutides i puguin solucionar-se de forma que respectant la integritat de cada individu i de cada forma de vida, resulten en benefici de tots per igual.

– *pressupòsit d'eficàcia*: respon a la qüestió de com pot autoorganitzar-se una societat que es troba funcionalment diferenciada.²²

La consideració dels nostres sistemes democràtics depèn de la combinació dels dos pressupòsits. En aquesta direcció, la racionalitat de l'acció col·lectiva, igual que en l'acció individual, es caracteritza, ens diu Habermas, per “un-no-poder-deixar-d'aprendre”, que converteix la democràcia en una cosa dinàmica, en un procés. Per això que la política deliberativa s'haja d'entendre com un procés d'aprenentatge que dona raó de les institucions democràtiques com a plasmació última de les possibilitats de realització. Així és com, des de la perspectiva del participant, podem concebre el complex parlamentari, la divisió de poders, el pluralisme polític, etc. La seua legitimitació depèn, en definitiva, del fet que possibiliten “les llibertats comunicatives i un equilibri just de l'ús moral, pragmàtic i ètic de la raó pràctica”.²³

Per últim, la consideració de la dimensió moral com a part integrant del procés democràtic des de l'horitzó de l'acord possible té una conseqüència important a l'hora de concebre la direcció d'aquest procés democràtic i, per tant, de concebre un horitzó per al desenvolupament i la transformació de les nostres institucions democràtiques. Des del moment en què el principi discursiu “uneix la validesa de les normes a la possibilitat d'un acord fundat per part de tots els afectats possibles, en tant que adopten el *paper de participant en l'argumentació*”,²⁴ aquest horitzó no pot ser altre, en la meua opinió, que el d'una democràcia radical o participativa. És impossible entendre aquest concepte de política deliberativa sense situar el discurs en primer pla i, amb ell, l'exigència de participació de tots els implicats en les deliberacions que els afecten i en la recerca ja siga d'un acord ja siga d'una negociació o compromís.²⁵

Les conseqüències d'aquesta exigència ens portaran al nostre tercer i últim punt.

3. MORALITZAR LA POLÍTICA

La lectura que l'ètica discursiva ens ofereix del punt de vista moral i del seu lloc dins del procés democràtic té conseqüències importants en el terreny de la possible

²¹ FG, p. 388.

²² Cfr. FG, p. 466.

²³ FG, p. 397.

²⁴ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 40.

²⁵ Cfr. D. García-Marzá, “Un modelo deliberativo de democracia participativa”, en *Arbor*, 112, agosto, 1996.

concreció institucional del sentit reconstruït. Trenca immediatament amb la idea que el dret siga la culminació de la dimensió moral i, aplicat a la reflexió democràtica, amb la creença que l'estat democràtic de dret s'esgota en el seu ordenament jurídic.²⁶ Aquesta assimilació comportaria, d'entrada, la impossibilitat de tota actitud crítica, com passa amb aquelles teories que redueixen el sistema democràtic a les eleccions periòdiques, la concurrència de partits i la regla de la majoria.²⁷ La política deliberativa, com veurem a continuació, no pot reduir-se al terreny de l'estat, del poder administratiu.

Aquesta concepció "positivista" de la democràcia es dilueix immediatament que entrem en l'anàlisi de les institucions democràtiques des de la perspectiva del participant. Si ens parem un moment en l'anàlisi del sentit del sistema representatiu, podrem trencar, al mateix temps, amb una falsa dicotomia que ha fet de llast sempre a les propostes tècniques d'una democràcia participativa. A saber, la contraposició entre democràcia directa i democràcia representativa.

Des de la perspectiva de la primera persona el sistema representatiu només es legítima com una solució tècnica, possiblement la millor possible en contextos socials complexes, davant la impossibilitat fàctica que tots puguem participar en els diferents tipus de discursos. Això és, davant la impossibilitat funcional d'una participació igual de tots els afectats. Per això que l'autonomia política, la idea d'autodeterminació, no es puga mantenir en aquests casos si els resultats dels processos polítics, de les decisions legislatives o parlamentàries per exemple, queden obertes a la crítica posterior, això és, es consideren sempre com fal·libles i revisables. En paraules de Habermas "per a una concepció ètico-discursiva no existeix cap consens i, per tant, cap força legitimadora, sense una *reserva fal·libilista*". El mateix passa, lògicament, amb la regla de majories. Des d'aquesta concepció la dimensió moral de la democràcia implica la necessitat de considerar un concepte de societat civil com a complement de la regulació jurídica. Ens diu Habermas:

El punt de vista moral aplicat a la política exigeix una obertura sense reserves de les deliberacions institucionalitzades al flux d'informació, a la pressió i al potencial d'una opinió pública no organitzada. Al mateix temps, transcendeix el punt de vista moral els límits de tota comunitat jurídica concreta i se supera l'etnocentrisme.²⁸

La traducció sociològica del concepte de política deliberativa exigeix la introducció d'un concepte normatiu de societat civil com un entramat d'associacions, organitzacions i moviments no-econòmics i no-estatals, caracteritzats per la seua espontaneïtat i voluntarietat. Aquest concepte complementari de societat civil tindria la missió de recollir el "tots" de la dimensió moral, la veu possible de tots els afectats. Aquesta potencialitat sols és possible reconstruir-la des d'una obertura de les institucions democràtiques a una xarxa de comunicacions, de continguts i preses de posició, de raons i d'opinions que no pot tancar-se en un context espacio-temporal determinat. Aquesta és la idea que Habermas persegueix amb la recuperació del concepte d'opinió pública (*Öffentlichkeit*).

²⁶ Cfr. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, p. 79 ss.

²⁷ Cfr. D. García-Marzá, "Desobediencia civil", dins A. Cortina (ed.), *Diez conceptos claves en Filosofía política*, Madrid, EVD, 1997.

²⁸ FG, p. 225.

Sense ser una institució o organització, atès que no té regles de funcionament o pertinença, l'opinió pública, pensa Habermas, és un fenomen social tan elemental com el d'acció o grup.²⁹ Com a potencial de participacions, l'opinió pública no consisteix en la suma d'opinions privades, estadísticament percebudes. No és la quantitat d'opinions el que ens interessa, sinó la qualitat, és a dir, la seua producció discursiva. Això és, no pot reduir-se, com freqüentment és el cas, a l'opinió majoritària recollida en els sondeigs i en els mitjans de comunicació. Si no fóra així, no podríem distingir entre el que és just i el que pensa la majoria. Més encara, estariem abandonant els criteris de justícia en mans dels que utilitzen l'opinió pública en el seu propi benefici, com són els partits polítics, els mitjans de comunicació o les grans corporacions d'interessos. Per a això hem de comptar amb un concepte normatiu d'opinió pública que tinga en la qualitat de la comunicació i no en la quantitat el seu valor essencial. De nou la idea d'una raó procedimental pot establir les condicions per tal que puguem parlar d'opinió pública: ha de tenir el seu origen en actors informats que actuen en els diferents fòrums públics, sempre orientats al diàleg i a l'entesa i amb un compromís amb les llibertats i drets que constitueixen el substrat de l'esfera pública.³⁰

El paper de l'opinió pública consisteix a traure a la llum, en tematitzar, els problemes que sorgeixen en la societat civil per tal que puguem arribar a la llum pública i puguem ser objecte de discussió parlamentària. El camí per a assolir "valor polític" comença en grups informals de discussió que expressen les seues opinions i les defensen en diferents fòrums públics (unions professionals, associacions d'interessos, universitats, etc.), segueix amb la cristallització dels resultats d'aquestes deliberacions en plataformes i iniciatives de ciutadans, fins arribar als mitjans de comunicació i per fi a l'agenda política.

En confiar a l'opinió pública aquest important paper en el procés democràtic, algú pot pensar que hem introduït un concepte utòpic, un ideal, dins del funcionament democràtic, ja que és difícil, per no dir impossible, mesurar l'existència i el nivell d'influència d'aquests canals de comunicació. Però davant d'això només cal recordar que la majoria dels grans temes que avui ocupen les agendes polítiques, com ara els dèficits de la igualtat formal respecte a les dones, els problemes de la carrera d'armaments, la consideració del tercer món, la degradació del medi ambient, etc., no han tingut el seu origen en els partits polítics ni en els parlaments.

Per això un model de democràcia participativa que recolze sobre aquest concepte de política deliberativa no puga reduir la seua proposta a un "aprofundiment de la democràcia representativa", entenent per això accions com la reforma dels partits polítics, l'extensió dels referèndums, l'augment de les competències municipals, etc. Hi ha de fer front també a l'estructuració democràtica de la societat civil, sabent que en aquest aspecte, per definició, no pot ni ha de comptar amb el suport jurídic. Per això que hem d'acudir a l'ètica, als mecanismes de regulació interna, no externa, des del punt de vista de la generalització d'interessos. Aquesta és l'explicació de l'auge actual de les ètiques aplicades, de l'ètica empresarial, per exemple, com a propostes de resolució consensual de conflictes d'acció en els diferents àmbits que componen la societat civil.³¹

²⁹ *Ibidem*, p. 435.

³⁰ La mateixa anàlisi es pot fer per a la falsa identificació entre principi democràtic i principi de majories. Cfr. sobre aquest punt D. García-Marzá, "Desobediencia civil", *op. cit.*

³¹ Cfr. sobre aquest punt A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá, *Ètica de la empresa*, Madrid, Trotta, 1994.

Ja per acabar, la consideració de la dimensió moral de la democràcia ens ha de conduir a allò que Habermas anomena una *moralització de la política*, referint-se a l'esforç per incrustar en la vida pública el punt de vista moral de la generalització d'interessos. I això per a una ètica discursiva significa, tant en l'estat com en la societat civil "assegurar que la decisió està sempre en mans d'aquells que han de córrer amb les conseqüències".³²

Precisament el major perill dels actuals sistemes democràtics es troba en la desmoralització dels conflictes públics, és a dir, en la creença que la majoria de les qüestions deriven sistèmicament de les lògiques dels diners o del poder i, per això, són alienes a la voluntat humana, són inevitables. La qual cosa porta, lògicament, a l'apatia, a la no-participació, a estar baix de moral políticament parlant.

Moralitzar la política no és més que utilitzar al màxim, com diu Habermas, la força de producció comunicació per a aconseguir així una nova divisió de poders: un nou equilibri. Per finalitzar amb una cita:

Una transformació democràtica radical dels processos de legitimació es dirigeix cap a un nou equilibri entre les forces d'integració social de la solidaritat –la força de producció comunicació– davant de les "forces" dels altres dues "ressources" de direcció, diners i poder.³³

³² *Die Nachholende*, p. 200.

³³ *Strukturwandel*, p. 36.

TRES LECTURAS DEL INDIVIDUALISMO EN LA ÉTICA POLÍTICA

Juan Manuel Ros Cherta

I. B. Jaume I Burriana

1. INTRODUCCIÓN

COMO ocurriera con el Ser, según reza la archiconocida declaración aristotélica, también el individualismo –podríamos afirmar hoy– “se dice de muchas maneras”. En una primera aproximación analítica pueden distinguirse, sin embargo, al menos tres significados del concepto en cuestión: descriptivo, explicativo y normativo.¹

En un sentido descriptivo, la noción de individualismo se utiliza para caracterizar ciertos fenómenos asociados al desarrollo de las sociedades modernas y relacionados, directa o indirectamente, con el desinterés por lo público, la atomización social y el repliegue de los individuos en la esfera privada. En un sentido explicativo, el individualismo se define como un principio metodológico capaz de dar razón de los procesos sociales y/o políticos a partir del análisis estratégico de los intereses o preferencias individuales. Se habla así de “individualismo metodológico”² y se contraponen éste al modo estructuralista o, en general “holista”, de explicación social de los fenómenos. Las teorías matemáticas de “los juegos” y de la “decisión racional” han sido incorporadas a este método explicativo, lo cual ha incrementado considerablemente su predicamento científico. Subsisten, sin embargo, ciertas sospechas acerca de los supuestos de índole no-metodológica que se manejan y, en este sentido, queda en entredicho su pretendida neutralidad tanto axiológica como política.³ Finalmente, no faltan quienes atribuyen al individualismo un sentido marcadamente normativo y lo consideran como un criterio destinado a legitimar o a prescribir como valiosas determinadas acciones, normas e instituciones. Así ocurriría, pongamos por caso, con el “individualismo posesivo” del que habla C. B. McPherson para referirse al trasfondo ideológico del liberalismo político clásico o con el “individualismo responsable” que propone G. Lipovetsky como salida a la encrucijada moral y política en la que se en-

¹ Cfr. H. Béjar, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1990, p. 195 s.; G. Vilar, *Individualisme, ètica i política*, Barcelona, Edicions 62, 1992, p. 52 s.

² Así, por ejemplo, J. Elster, “Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico”, *Zona Abierta*, n.º 33, oct.-dic. 1984.

³ Véase al respecto A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 284 s.

cuentran las sociedades democráticas contemporáneas.⁴ Análisis de esta naturaleza demuestran, a mi juicio, que toda doctrina individualista supone, de manera más o menos explícita, una determinada concepción antropológica, esto es, una visión del hombre y de su realización en la vida social. Ahora bien, a este respecto parece conveniente distinguir, como apunta Ferrater Mora, entre una concepción “cuantitativa” del individuo en la que se considera a éste como a un “mero individuo o átomo social” y una “cualitativa” en la que el individuo se define atendiendo a sus cualidades humanas irreductibles, es decir, se le concibe como “persona”.⁵

A pesar de tales distinciones analíticas, la verdad es que los referidos sentidos del término “individualismo” están muy relacionados y se presentan frecuentemente “entrelazados entre sí”; cosa lógica si se tiene en cuenta la imposibilidad de “describir” sin contar con un “marco teórico explicativo” (aunque sea mínimo) y asimismo –podríamos añadir– la pretensión de “explicar” cuestiones relativas al comportamiento humano obviando cualquier consideración de carácter “axiológico-normativo”. El individualismo, pues, resulta ser un concepto más complejo de lo que habitualmente se cree y por ello habría que utilizarlo con las debidas precauciones y/o precisiones interpretativas.

A la ética le interesa especialmente el tercero de los significados mencionados y, desde esta óptica, se considera al individualismo como un concepto valorativo o, más profundamente, como una determinada posición teórico-normativa acerca de la realización moral del hombre. Se trata, no obstante, de un concepto que presenta un carácter ciertamente “ambivalente” porque si bien, por una parte, se le asocia con el egoísmo y se le suele valorar –en contraposición al “altruismo”– como un síntoma de “insolidaridad” e incluso de “enfermedad moral”, por otra parte, se le considera también –frente a toda forma de “gregarismo colectivo”– como una condición indispensable para la “independencia” y la “genuina realización” del individuo, lo cual supone, evidentemente, el conferirle un cierto valor positivo.⁶ Dicha ambivalencia recoge, a mi juicio, la problemática fundamental que rodea al individualismo en la reflexión ética actual y lo que hace que el análisis, el alcance y la valoración del mismo por parte de los estudiosos diste bastante de ser unívoca. En efecto, para unos el término individualismo designa una nueva “sacralización liberal del egoísmo” cuyos principales síntomas serían el declive de los valores comunitarios, el repliegue de los individuos en lo privado, la atomización e instrumentalización de lo social, el culto al bienestar consumista y la apatía política; todo lo cual desemboca en los consabidos males de la anomia, la alienación y la amenaza del totalitarismo. Por el contrario, otros lo celebran como una valiosa conquista de la cultura democrática y lo significan como una “nueva llamada a la autorrealización individual” cuyos principales indicadores serían el aumento de la independencia privada y la libertad de elección, el

⁴ C. B. McPherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970; G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, París, Gallimard, 1992.

⁵ Cfr. J. Ferrater-Mora, *Diccionario de Filosofía abreviado*, Barcelona, Edhasa, 1976, p. 221; *vid.* también J. Habermas, *Pensamiento Postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 193 s.

⁶ Sobre las “ambivalencias” del individualismo en la reflexión moral versan, entre otros, los trabajos de V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Barcelona, Crítica, 1993, F. Savater, *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988 y de G. Lipovetsky, o. c. Una propuesta de superación del individualismo –y del colectivismo– sobre la base “dialógica” y “humanista” de los valores de la autonomía y de la solidaridad se encuentra en A. Cortina, o. c. cap. X.

pragmatismo, la afirmación de la diferencia, el cuidado del propio Yo y el escepticismo ideológico; todo lo cual constituye, según estos, una saludable protección frente a la tiranía. En definitiva, el individualismo suscita hoy diversos calificativos, que van desde la acusación de “neoconservadurismo” hasta la defensa de un “renovado progresismo liberal”. A este respecto, cabe recordar de nuevo el célebre desafío que ya lanzara Max Weber a principios de siglo:

El individualismo reviste las más heterogéneas nociones que uno pueda imaginar (...), un análisis radical de estos conceptos sería, en el presente, enormemente valioso para la ciencia social⁷

y lo mismo podríamos decir, *mutatis mutandi*, para la ética política.

2. APROXIMACIÓN HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Por lo pronto, pensamos que hay que partir de un supuesto básico de carácter antropológico-cultural pero de indudable repercusión para la reflexión moral: el individualismo es un producto ideológico característico de la Modernidad Occidental o, por decirlo en los términos de L. Dumont, la clave ideológica que se halla en el origen del sistema de valores propio de nuestras sociedades modernas.⁸ La relevancia de dicho supuesto se justifica, según este autor, a través de un análisis comparativo entre la “ideología holista” que corresponde a las sociedades premodernas, jerárquicas y tradicionales, y la “ideología individualista” que caracteriza, por contraste con la anterior, a las sociedades modernas y desarrolladas. La “ideología holista” se caracteriza sobre todo por atribuir el valor supremo a la sociedad “considerada como un todo”, quedando el individuo como ignorado o, mejor dicho, subordinado en su valor al cuerpo social. El individuo propiamente dicho –no en cuanto entidad empírica, sino como “ser moral”– no existe aquí (salvo como “individuo-fuera-del mundo”, puntualiza Dumont) dada su completa dependencia del conjunto colectivo. Por el contrario, la “ideología individualista” se define precisamente por tomar como valor fundamental al individuo considerado como “un ser autónomo, independiente, esencialmente no-social (aunque viva en sociedad, ‘en el mundo’)” y, por lo tanto, por supeditar a éste la totalidad social. En esta configuración ideológica, el individuo es valorado como libre e igual a sus semejantes.⁹ Añadiendo a esta distinción una perspectiva histórica, Dumont sostiene que el paso de la sociedad tradicional a la moderna se define por el tránsito de la ideología “holista” (Homo hierarchicus) a la “individualista” (Homo aequalis). Lo que llamamos Modernidad no sería, en esta visión, sino un proceso secular de destrucción progresiva de las formaciones culturales jerárquicas y tradicionales en nombre de la libertad e igualdad individuales. Igualdad frente a jerarquía, libertad frente a tradición: tales son los rasgos principales que definen, desde el punto de vista ideológico, el proceso de modernización occidental.

Si aplicamos este esquema teórico al mundo de la polis griega podemos entender por qué la definición aristotélica del hombre como “animal político”, esto es, como

⁷ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, p. 121.

⁸ L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987, p. 37.

⁹ Cfr. L. Dumont, o. c. p. 277 ss.

un ciudadano que vive “de”, “en”, “por” y “para” la polis, solamente tiene pleno sentido en un universo ideológico “holista” como el descrito anteriormente. Ello significa que queda fuera de la mentalidad del mundo griego clásico –y lo mismo podríamos decir, *mutatis mutandis*, del feudalismo medieval– una visión del hombre definida por algo de carácter más fundamental que su pertenencia a una comunidad, es decir, como un sujeto cuyo valor moral radica ante todo en la propia condición de ser humano individual. Los orígenes de tal idea se remontan al cristianismo y a las doctrinas helenísticas pero su elaboración filosófica no tiene propiamente lugar hasta el inicio de la época moderna y su “giro antropológico”, momento que los estudiosos coinciden en señalar en el amplio movimiento cultural que incluye el humanismo renacentista, la reforma protestante, las nuevas doctrinas del derecho natural y el cartesianismo.¹⁰

A partir de este punto y simplificando un tanto, puede decirse que la concepción ético-antropológica del hombre como individuo ha sido teorizada a lo largo del pensamiento moderno en dos direcciones distintas: una, que podríamos llamar propiamente “individualista” y otra, para la que mejor cabría reservar el calificativo de “humanista”.¹¹ La primera, cuya formulación originaria se encuentra en la obra de T. Hobbes, concibe al individuo desde lo que McPherson ha denominado el presupuesto de la “posesividad”,¹² es decir, considerando a la relación de propiedad como incardinada en la naturaleza misma del hombre. Desde esta óptica el individuo se define como un ser egoísta y calculador cuya conducta se orienta hacia la maximización de su propio interés particular. El interés egoísta se revela así como la base de la racionalidad moral “individualista” y la interpretación de raigambre liberal que hace del individuo un “homo oeconomicus” encuentra probablemente aquí su substrato ideológico más profundo y paradigmático. La segunda, cuyo principal teórico sería I. Kant, concibe al individuo como “persona autónoma”, esto es, como un sujeto capaz de darse a sí mismo normas morales universalizables, lo cual supone el reconocimiento de la dignidad humana como principio de la razón moral. Y así, mientras que Hobbes concibe el valor de lo humano en términos estratégico-mercantiles como su “precio”, esto es según sus palabras, “lo que daríamos para hacer uso de su poder”,¹³ Kant nos habla de lo humano como un “fin en sí mismo”, es decir, como aquello que tiene propiamente “valor (dignidad) y no precio”.¹⁴

3. NOTAS SOBRE LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA

Esta doble perspectiva teórica acerca de la individualidad humana recorre, con acentos más o menos distintivos, todo el pensamiento ético ilustrado, pero hay que tener presente, como ha señalado S. Lukes, que la expresión misma y la discusión específica en torno al individualismo no tiene propiamente lugar hasta principios del siglo XIX, y ello en un contexto cultural definido por el impacto de las revoluciones políticas burguesas y el creciente desarrollo del industrialismo capitalista.¹⁵ Con él se alude, de manera peyorativa o ensalzadora según los autores, a un conjunto de fenó-

¹⁰ Cfr. al respecto, G. Sartori, *Teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, 1987, p. 353 s.

¹¹ Para esta distinción véanse los trabajos de A. Renault, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989 y J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

¹² C. B. McPherson, o. c. p. 16 s., 225 s.

¹³ Th. Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989, p. 79.

¹⁴ I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967, p. 84.

¹⁵ S. Lukes, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975, p. 13.

menos socio-políticos (debilitamiento de la autoridad tradicional, disolución social, autodeterminación individual, economía del *laissez-faire*, etc.) que se consideran definitorios de la era moderna. La historia de esta discusión a lo largo del siglo muestra las principales trayectorias teóricas del concepto, las cuales configuran en buena medida sus actuales significados. A este respecto y sin la pretensión de ser exhaustivos pueden señalarse, a mi juicio, tres lógicas distintivas que, a modo de perspectivas conceptuales, alimentan la reflexión contemporánea sobre el individualismo en el ámbito ético-político: a saber, la “independencia”, la “diferencia” y la “autonomía”.

a) *La lógica de la independencia*

Desde esta perspectiva, el individualismo puede ser caracterizado, siguiendo a Tocqueville,¹⁶ mediante dos rasgos ideológicamente complementarios que representan en su conjunto una misma “desubstancialización” de la sociabilidad comunitaria: de una parte, un proceso de desafección creciente hacia la “res pública”, es decir, de desmotivación y de débil participación ciudadana en las cuestiones que afectan al orden político y, de otra parte, un fenómeno de repliegue de los individuos sobre sí mismos y de intensa inversión vital en la esfera de lo privado. Este desplazamiento de la moral de lo público a lo privado tiene su reflejo en la concepción dominante de hombre, la cual se aproxima más al modelo del “burgués” (*homo oeconomicus*) que al del ciudadano (*homo politicus*).

Si retomamos la célebre distinción de B. Constant,¹⁷ el individualismo no sería, en esta perspectiva, sino el opuesto exacto de la “libertad de los Antiguos”, esto es, del ideal de participación política que tuvo su expresión en la polis griega y que algunos –dice Constant– han pretendido resucitar peligrosamente recurriendo a una supuesta e inexistente “Voluntad General”, como es el caso de Rousseau y los revolucionarios seguidores de sus doctrinas. En la interpretación de Constant, que representa en este sentido al liberalismo postrevolucionario, el individualismo designa la emergencia de una nueva concepción de la libertad –la libertad civil o “libertad de los Modernos”–, la cual se caracteriza por la emancipación individual del “holismo” socio-político, la protección legal de los derechos civiles y “el disfrute apacible de la independencia privada”.¹⁸ Según él, estos dos tipos de libertad pertenecen a dos períodos históricos totalmente distintos y, por consiguiente, el intento de aplicar sin más el modelo de libertad de los Antiguos a la época moderna puede traer consigo nuevas formas de despotismo, como así ocurrió de hecho con el “régimen del terror” surgido de la propia revolución. El crecimiento urbano-demográfico, la extensión de la ilustración y el desarrollo comercial e industrial modernos han introducido cambios decisivos en la mentalidad del hombre, en su entendimiento de la libertad y en la forma de organización social y política. Nuestra época, piensa Constant, no es ya “la era de las comunidades”, sino más bien la “era de los individuos” y, en este nuevo contexto, se hace necesaria la implantación del gobierno representativo en los modernos Estados. Con-

¹⁶ A. de Tocqueville, *De la democracia en América*, selección de textos de J. P. Mayer, Madrid, Orbis, 1985, p. 186 ss.

¹⁷ B. Constant, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-285.

¹⁸ B. Constant, o. c. p. 282.

secuentemente, el ejercicio directo y colectivo de la soberanía –“la libertad política de los Antiguos”– es sustituido por la delegación del poder en los gobernantes y su control por parte de los gobernados. Se trata, con ello, de asegurar las libertades civiles y de garantizar a los individuos una vida privada libre de intromisiones por parte del cuerpo político. En definitiva, el individualismo define la moral característica de una sociedad moderna compuesta de individuos atomizados cuyo interés primordial se cifra en el bienestar material, la independencia personal y el logro de una felicidad particular en el abrigo de la propia esfera privada.

Este individualismo no carece, sin embargo, de ciertos peligros ya que el descuido de la participación activa en los asuntos políticos motivado por el cultivo “en exclusiva” de la privacidad puede traernos –advierte Constant– nuevas y más sutiles formas de despotismo. En efecto, la apatía política supone dejar en exceso las manos libres a un poder estatal siempre predispuesto a extenderse más allá de sus límites y a dominar todos los ámbitos, incluido el de la propia existencia privada de los individuos. Por consiguiente, arguye Constant, “*es indispensable no renunciar a ninguna de las dos clases de libertad y aprender a combinar la una con la otra*”,¹⁹ es decir, la libertad-participación (el “espíritu” de la libertad política heredado de los Antiguos) con la libertad-independencia (la defensa de las libertades civiles conquistadas por los Modernos) si es que se quiere prevenir el despotismo, desarrollar de un modo genuino la personalidad individual y construir un orden verdaderamente democrático.

Desde la propia tradición del pensamiento liberal, otros autores como A. de Tocqueville o J. Stuart Mill nos advierten asimismo sobre los peligros inherentes a la atomización social y al individualismo que trae consigo esta nueva forma de entender los valores de la igualdad y la libertad propia de “los modernos”. A este respecto, las reflexiones de Tocqueville en su famoso libro *De la democracia en América* constituyen, a mi entender, un ejemplo paradigmático. Como es sabido, el pensamiento de Tocqueville en la citada obra (especialmente en la 2.^a parte) no se limita a describir pormenorizadamente las instituciones políticas de la naciente democracia americana, sino que además –y esto es lo importante aquí– se dedica a ilustrar la influencia que el nuevo orden político tiene sobre la “sociedad civil” y, en definitiva, sobre la forma de vida de los hombres. En esto último, piensa Tocqueville, es donde hay que fijarse para caracterizar el individualismo y su relación con el entendimiento y el desarrollo social de los valores democráticos modernos.

Según Tocqueville, el individualismo no debe ser confundido con el simple egoísmo ya que ambos difieren en cuanto a su procedencia, naturaleza y consecuencias. En efecto, mientras el origen del egoísmo se pierde en la noche de los tiempos (“*es tan antiguo como el mundo y no pertenece más a una forma de sociedad que a otra*”), es de naturaleza irracional (“*se trata de un instinto ciego*”), e impide el crecimiento de cualquier virtud (“*reseca el germen de todas las virtudes*”); el individualismo es un producto de la sociedad democrática (“*es de origen democrático y amenaza con desarrollarse a medida que se igualan las condiciones*”), pertenece en el fondo a la esfera de lo racional (“*procede de un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado*”) y ataca principalmente el desarrollo de las virtudes públicas aunque pueda, a largo plazo, acabar con todas las demás para desembocar en el mero egoísmo (“*no ciega en principio más que la fuente de las virtudes públicas, pero a la larga ataca y*

¹⁹ B. Constant, o. c. p. 285.

²⁰ A. de Tocqueville, *De la democracia en América*, edición crítica de Eduardo Nolla, Madrid, Aguilar, 1989, t. 2.º p. 136 s.

destruye todas las otras y va finalmente a absorberse en el egoísmo”).²⁰ Así pues, a diferencia del egoísmo, el individualismo no designa un defecto de la condición humana, sino una tendencia socio-política o, más profundamente aún, una nueva moral que, surgiendo del igualitarismo democrático, amenaza con reducir a su mínima expresión el ejercicio ciudadano de la libertad política. Dicha consecuencia parece clara, indica Tocqueville, si se piensa que dicha moral incluye, como principales manifestaciones, el repliegue de los individuos sobre sí mismos, el gusto obsesivo por el bienestar material y una acusada indiferencia hacia los asuntos públicos. El inconveniente radica, pues, en el fomento de un aislamiento individual que lejos de suponer, como aparenta, un incremento de la libertad e independencia de los sujetos, los sumerge en realidad en el egoísmo y los sitúa totalmente a merced del poder del Estado y sus administradores. El remedio frente a esta nueva forma de despotismo, así como la salvaguarda de los propios principios liberales y democráticos tiene que venir, arguye Tocqueville, de una revitalización del espíritu público capaz de frenar la dependencia del individuo en relación al Estado, lo cual puede lograrse efectivamente potenciando la acción de los “cuerpos intermediarios”, es decir, fomentando la participación en los distintos ámbitos de lo social a través de las asociaciones ciudadanas.²¹

De las aportaciones de Constant y de Tocqueville podemos inferir la siguiente conclusión: para que el proceso democrático no degenera en el individualismo y en la anomía se precisa mantener viva la comunicación entre las esferas de lo público y de lo privado, lo cual puede conseguirse generando desde la propia sociedad civil un espíritu colectivo capaz de compatibilizar la realización individual con la participación política y de defender el valor de los individuos frente a las prerrogativas de un Estado paternalista, burocrático y todopoderoso. Estamos, a mi juicio, ante una propuesta no solamente asumible como válida desde la óptica liberal, sino congruente también –tras las matizaciones oportunas– con las reivindicaciones de ciertas corrientes socialistas de la izquierda democrática.²² En definitiva, el componente atomizante, egoísta y apático de la “libertad de los Modernos” no es, por decirlo con A. Renault y L. Ferry, una “cuestión de esencia”,²³ sino que se trata más bien de uno de los efectos posibles del individualismo democrático entendido como emancipación del individuo con respecto al “holismo colectivo”, aunque sea –hay que recalcarlo– una de las tendencias cuyas consecuencias negativas hay que tener muy en cuenta.

No es ésta, sin embargo, una interpretación que goce actualmente de mucho predicamento entre los teóricos “neoliberales”. En algunos de los más señalados, el individualismo democrático se sigue pensando, de manera más o menos estricta, en base al modelo del “homo oeconomicus” y ello porque –según suelen afirmar– constituye la posición “más realista” empíricamente hablando y con menos “inconvenientes metodológicos”. En efecto, si dejamos de lado “falsos idealismos” y observamos –dicen– a los individuos “tal y como se comportan”, esto es, como maximizadores racionales de su propio interés, entonces nada tiene de extraño que la política democrática misma se asemeje en su funcionamiento real a un sistema de libre mercado. Y es que, trasladada al ámbito político, la lógica de la oferta y la demanda tiene sus ventajas: canaliza la pluralidad de intereses existentes en el seno de la

²¹ A. de Tocqueville, o. c. t. 2.º pp. 146-151.

²² Véase, en este sentido, A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, esp. cap. 5.º

²³ A. Renault-L. Ferry, 68-86. *Itinéraires de l'individu*, París, Gallimard, 1987, p. 30.

sociedad y proporciona un marco idóneo para que el “mercado político” funcione equilibradamente. Desde esta óptica, el “hombre democrático” se define como un “individuo consumidor” cuya libertad política consiste básicamente en la elección mediante el voto de entre las ofertas que le presentan las distintas élites políticas en competencia por el gobierno. La democracia a su vez no es, por mucho que le demos vueltas, nada más que un mecanismo institucional que confiere a los individuos la legítima facultad de autorizar o despedir gobiernos a través del proceso electoral. La independencia del individuo, pues, se concibe aquí en términos de “competencia electoral” y alude fundamentalmente a la “soberanía del consumidor” para preferir o rechazar a representantes, partidos y programas políticos rivales.²⁴ Esta lectura del individualismo democrático tiene su origen en los estudios de Max Weber sobre los procesos de “racionalización burocrática” y “desencantamiento del mundo” que caracterizan el desarrollo de las sociedades modernas y prosigue, con gran influencia y escasas modificaciones esenciales, en las teorías elitistas (Schumpeter), pluralistas (Dahl), económicas (Downs, Buchanan) y minimalistas (Hayek, Nozick) de la democracia.²⁵

b) *La lógica de la diferencia*

Si en la perspectiva anteriormente analizada se observa un reconocimiento tanto de los “logros” (liberación del “totalismo colectivo”, defensa de las “libertades civiles”, etc) como de los “peligros” que trae consigo el individualismo (recordemos: aislamiento egoísta, atomización social, devaluación de la libertad política, etc), desde la lógica que denominamos de la “diferencia” el individualismo cobra un valor abiertamente positivo ya que con él se alude nada menos que a la “suprema autorrealización del individuo”. Naturalmente, las raíces de una perspectiva tal no se encuentran en la visión liberal, racionalista e ilustrada de la moral, sino más bien en la cultura romántico-vitalista y en su reivindicación de los valores de la creatividad, originalidad y unicidad individuales.²⁶ En esta línea, se propone un “nuevo individualismo” en ruptura con el individualismo ilustrado, el cual es visto aquí como excesivamente abstracto, cuantitativo y sobre todo “uniformizante”. El acento se pone, pues, en la idea de una “individualidad” particular y cualitativamente distinta e incomparable. Dicho individualismo, que puede calificarse –siguiendo a Simmel–²⁷ como “individualismo de la diferencia” para distinguirlo del “individualismo de la igualdad” típico de la Ilustración, apuesta por el derecho del individuo a afirmar la propia peculiaridad idiosincrásica y diferencia individual como principal exigencia moral. La “realización de la unicidad” deviene así el valor fundamental, lo que desemboca claramente en alguna forma de “perspectivismo” y/o “relativismo ético”. En esta corriente se inscriben, con su distinción propia, las figuras típicamente individualistas del “único” (Stirner) y del “superhombre” (Nietzsche), e incluso, podríamos añadir tam-

²⁴ C. B. McPherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1982, pp. 95-101; A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 259-262.

²⁵ Véase al respecto V. Domingo García-Marzá, *Teoría de la democracia*, Valencia, Nau Llibres, 1993, pp. 99-109.

²⁶ S. Lukes, o. c. p. 20.

²⁷ G. Simmel, *El individuo y la sociedad*, Barcelona, Península, 1986. Sobre el individualismo de este autor, véase H. Béjar, o. c. pp. 93-110.

bién dado su predicamento actual, algunas de sus versiones “light”, como la del “narciso” y el “esteta” postmodernos.

Esta visión se basa en una interpretación del individuo considerado como un ser “ontológicamente libre” que se ve impelido a realizarse como si de un proceso absolutamente creativo se tratase, lo cual implica el cuestionamiento radical de toda regla, patrón o modelo establecido.²⁸ El “cultivo de la propia individualidad” se presenta, por tanto, como guía de autorrealización y modo de superar los criterios “totalizantes” impuestos por la racionalidad universalista moderna, ya que en ellos se encuentra siempre detrás –como dijera Nietzsche– el espíritu idealista, gregario y nivelador de la masa. Desde esta óptica, la libertad no consiste propiamente en la liberación e independencia del individuo, sino en la “autosuficiencia” y la “creación soberana de valores” por parte de una individualidad que se sabe “poderosa, diferente y autoafirmativa”. De lo que se trata, pues, es de afirmar el primado de lo individual sobre lo colectivo o universal, y ello con el fin de arrumbar el “idealismo”, la “moral gregaria” y lo que estos representan: a saber, la reducción del individuo a “animal de rebaño”.²⁹ Y es que proyectar la realización individual en aras del cumplimiento futuro de un ideal de la razón –sea éste de carácter metafísico, moral o político– no es más que un espejismo ideológico que, en lugar de liberar al individuo de las fuerzas que le oprimen, acaban por encerrarle, como diría Weber, en una “jaula de hierro”. En definitiva, si el individualismo de raíz ilustrada se basa en el ideal de la “libertad igual”, el individualismo de inspiración romántico-vitalista lo hace en el de la “libertad como diferencia y distinción”.

Este pensamiento de la “diferencia” es defendido actualmente por toda una serie de autores –entre los que cabe contar a Lyotard, Vattimo, Foucault, Derrida, etc.– que, siguiendo la estela de Nietzsche y de Heidegger, tratan de ahondar en la crítica de la razón y del sujeto modernos. Se trata, dicen ellos, de desenmascarar o, mejor dicho, “deconstruir” la ilusión metafísica que sustenta –e hipoteca– el proyecto de la filosofía moderna: la consideración del hombre como sujeto del conocimiento y de la acción. El descubrimiento del inconsciente (en sus vertientes psicológica, socio-cultural, lingüística y ontológica) y el reconocimiento radical de la finitud e indeterminación de lo humano (tras los excesos de la filosofía hegeliana y las experiencias políticas totalitarias) obligan, según tales autores, a abandonar la pretensión moderna de “razón total” y a sustituir la visión humanista e ilustrada del sujeto soberano por la de un “sujeto débil” o un “antihumanismo” más acorde con el carácter “fragmentario, plural, individualista y diferenciador” en que consiste realmente “el experimento de vivir”.³⁰

Aun reconociendo que tales críticas nos llevan a redefinir el sujeto moderno de una manera más cauta, el excesivo “debilitamiento” de éste en favor del “perspectivismo individualista de la diferencia” no se encuentra exento, a mi juicio, de serios problemas. Dos de ellos nos parecen especialmente relevantes. En primer lugar, cabría preguntarse acerca del significado preciso de la “diferencia” de la que se habla porque

²⁸ El origen de una tal visión del individuo se encuentra, según A. Renault, en la monadología leibniziana. A. Renault, *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989, pp. 234, 256. En este mismo sentido se expresa G. Lipovetsky en *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 94 s. cuando interpreta las raíces filosóficas del individualismo contemporáneo.

²⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972, p. 137.

³⁰ Sobre este punto véase, por ejemplo, G. Vattimo, *El fin de la Modernidad (Nihilismo y Hermenéutica en la cultura postmoderna)*, Barcelona, Gedisa, pp. 33-46.

una cosa es reconocer –y defender– el valor del individuo y otra muy distinta es querer legitimar la diferencia de quienes impiden que haya otros derechos que los suyos propios y particulares. De manera que “sacralizar” la diferencia sin más y sin especificar claramente de qué diferencia se trata puede convertirse fácilmente en un subterfugio para intentar justificar lo injustificable, esto es, un estado social dado en el que buena parte de los individuos carezcan de la más mínima oportunidad de hacer valer efectivamente los derechos humanos más elementales. En segundo lugar, cabría también preguntar acerca del proyecto o alternativa política “viable y moralmente deseable” que resulta de este pensamiento de la “diferencia”. ¿Consiste ésta en una “asociación de egoístas” a lo Stirner en la que los individuos que “pueden” buscan afianzar su propio Ego³¹ o se trata, al modo nietzscheano, de transmutar radicalmente las coordenadas y valores fundamentales de la política moderna –el igualitarismo democrático– para dejar paso al predominio de los “espíritus libres” y a la “gran política”?³² El valor de tales intentos consiste, a mi juicio, en combatir el “espíritu gregario” existente en nuestras sociedades y en tratar de evitar así que el individuo degenerare hasta convertirse, como diría Ortega, en “hombre-masa”, pero también cabe pensar que la “deconstrucción” de la racionalidad moral y del sujeto moderno que proponen tenga el grave inconveniente de “vaciar a los individuos de toda instancia crítica” y de situarlos, por tanto, completamente a merced del sistema político fácticamente establecido.³³

c) *La lógica de la autonomía*

La tercera de las lógicas a considerar para un análisis ético del individualismo tiene su origen en la razón crítica ilustrada y, en este sentido, su principal bastión o punto de apoyo lo constituye la noción kantiana de autonomía. De acuerdo con ella, el individuo no se concibe, al modo individualista, como un “egoísta racional”, sino como un sujeto capaz de darse a sí mismo normas morales universalizables. La autonomía, pues, define al individuo –a todo individuo– como “persona” y por ello representa aquí el principal argumento con el que poder defender racionalmente la libertad y el “valor en sí” del sujeto humano, es decir, su “dignidad” por encima de cualquier precio, preferencia estratégica o interés instrumentalizador. En este sentido, el pensamiento kantiano aboga por un “personalismo humanista” bien distinto del “egoísmo posesivo”, la “independencia privada” o la “afirmación de la diferencia” que caracterizan al individualismo en sus diferentes versiones. Ahora bien, la visión kantiana del sujeto moral se encuentra, al decir de sus actuales seguidores –y muy especialmente de los defensores de la ética comunicativa– plenamente inserta en el paradigma de la “filosofía de la conciencia” y de ahí deriva lo que sea, tal vez, su principal defecto: a saber, el “formalismo monológico”. Hace falta por tanto, según ellos, reconstruirla asumiendo el “giro lingüístico” operado en la filosofía contem-

³¹ M. Stirner, *El único y su propiedad*, Barcelona, Labor, 1974.

³² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, esp. 3.ª parte, *Más allá del bien y del mal*, sección sexta, *Ecce-Homo*, Madrid, Alianza, 1971, p. 124.

³³ J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 304 ss. En efecto, la “complementariedad” de pragmatismo y nihilismo parece ser, según este autor, la situación a la que nos conduce la cultura política “postmoderna”.

poránea, pero sin renunciar a sus aportaciones más valiosas, esto es, al cognitivismo, al universalismo y al método trascendental. En esta dirección, la novedad fundamental consiste en interpretar la autonomía desde la perspectiva dialógica, lo cual nos abre a una nueva figura de sujeto moral que tomando como bases las categorías de “intersubjetividad” y de “reconocimiento recíproco” –y ya no las de “introspección subjetiva” y “conciencia de autodeterminación”– ofrezca una alternativa superadora de los inconvenientes que en el orden práctico representan tanto una “metafísica de la subjetividad” (o sea, el “totalitarismo de la virtud”) como un “individualismo estratégico” (es decir, “la visión camaleónica de la moral”).³⁴

En esta teoría ética, la autonomía del sujeto se lee como “competencia comunicativa” más que como “autolegislación interna” y su presupuesto trascendental ya no es, como en Kant, “la conciencia-que-reflexiona”, sino “la comunidad-que-dialoga” o, por decirlo en los términos de K. O. Apel, uno de sus creadores, la “comunidad ideal de comunicación”.³⁵ Entre otras consecuencias de interés, ello trae consigo, añade la profesora A. Cortina, una redefinición del sujeto autónomo como “interlocutor válido”.³⁶ Y así, frente a la “muerte del sujeto” proclamada por unos y la “insuperabilidad del individualismo” defendida por otros, desde la ética comunicativa se propone una teoría reconstructiva del sujeto moral –“un renovado humanismo”– que sitúa de nuevo a la autonomía de las personas en el centro de la praxis socio-política.

Tres son, a mi juicio, las principales críticas que, desde esta óptica, se le vienen formulando al individualismo ético en sus distintas versiones: 1. el individualismo incurre en “solipsismo metodológico”; 2. el individualismo concibe la racionalidad práctica de un modo “instrumental”, lo cual trae consigo una visión “reduccionista” de la libertad política; 3. el individualismo dominante tiene como base antropológica un modelo “simplificador” de hombre: el “homo oeconomicus”.

La primera de dichas críticas se refiere al modo en que el individualismo concibe la constitución de la subjetividad. Desde la ética comunicativa se entiende, siguiendo a G. H. Mead, que el proceso mediante el cual devenimos sujetos autónomos –proceso de personalización– es, a la vez, un proceso de individualización y un proceso de socialización. A este respecto, es bien significativa la conocida frase de Mead “somos lo que somos gracias a nuestra relación con los otros”.³⁷ Esto significa que el sujeto no puede ser concebido, al modo individualista, como si se tratase de “algo previo” y “plenamente constituido” antes de su ingreso en la sociedad o de su participación, vía pacto político, en el ordenamiento de la misma. El “yo pre-social” constituye una “abstracción solipsista” ya que pasa por alto el papel fundamental que juega la intersubjetividad social en la misma génesis del individuo como tal y en el desarrollo de su capacidad de autonomía. La crítica de “solipsismo metodológico” se aplica asimismo, según Apel, a aquellas posiciones individualistas que aun reconociendo el origen social del “yo” afirman, sin embargo, que es a la propia y peculiar conciencia de cada

³⁴ Sobre este punto, insisten los trabajos de la profesora A. Cortina, *Ética sin moral* cap. 10, “Del monologismo kantiano al universalismo dialógico: la aportación de la ética discursiva a la reconstrucción de la subjetividad”, Barcelona, Acta, 1990, en prensa, *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa Calpe, 1991 y *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 8, pp. 123-140. Véase asimismo V. Domingo García-Marzá, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos.

³⁵ Cfr. K. O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia” en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, t. 2.º pp. 314-341.

³⁶ Cfr. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, p. 136.

³⁷ Cfr. G. H. Mead, *Espiritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 381.

cual a quien corresponde establecer la validez de las normas morales, es decir, sin contar para ello con presupuesto alguno de naturaleza dialógico-trascendental. Se confunde así, dice Apel, lo que es la autonomía con la “idiosincrasia”, ya que la primera apunta hacia la universalizabilidad de la norma –a lo que “todos podrían querer”–, mientras que la segunda hace referencia al punto de vista, interés o preferencia meramente subjetiva o individual.³⁸ En estrecha conexión con esto se olvida que la corrección de normas de acción es un asunto intersubjetivo y, como tal, requiere de la participación de los afectados por ellas, lo cual es pragmáticamente contradictorio si no se cuenta con el “supuesto contrafáctico” de una comunidad de discurso universal. En este sentido, podríamos concluir, siguiendo a J. Habermas, que no hay subjetividad verdaderamente autónoma sino a través de la intersubjetividad comunicativamente mediada.³⁹

Aceptar este punto no debe llevarnos, sin embargo, a interpretar la autonomía del sujeto de modo “colectivista”. En efecto, el reconocimiento del papel de la intersubjetividad –del “nosotros social”– no supone en modo alguno la anulación de la conciencia autónoma individual o la desconsideración de la libertad interna en favor de una suerte de “Voluntad colectiva” o “Mayoritaria” discursivamente establecida porque eso sería incurrir en una nueva y más sutil forma de “heteronomía moral”. Por el contrario, desde esta ética se entiende que la autonomía se articula en la complementación y no en la separación entre la intersubjetividad y la intrasubjetividad o, dicho de otro modo, entre el universalismo y la individualidad. Así pues, aunque la racionalidad de la voluntad moral se forme dialógicamente, la autonomía del sujeto sigue siendo aquí un punto “irrebasable” y que, por así decirlo, sigue teniendo la “última palabra”.⁴⁰

La segunda de las críticas mencionadas se refiere a la concepción de la libertad política que subyace, en mayor o menor medida, a todas las versiones del individualismo de corte liberal: a saber, la libertad como “independencia privada”. Como es sabido, dicha idea de libertad recibe la denominación de “libertad-de” o “libertad negativa” ya que alude básicamente al derecho del individuo a disponer de un espacio privado en donde poder desenvolverse sin coacción o interferencia ajena a su voluntad, venga ésta de donde venga. Algunos teóricos de la democracia como G. Sartori sostienen que esta visión de la libertad no está ligada necesariamente a una posición teórica individualista y que además trasciende su propia realización liberal para constituir, sin más, la genuina libertad política.⁴¹ A pesar de sus connotaciones, la libertad negativa no es un derecho “meramente pasivo” y requiere, naturalmente, de cierto grado de participación de los individuos en los asuntos públicos (la así llamada “libertad-para” o “libertad positiva”);⁴² lo que ocurre es que ésta se reduce aquí a la salvaguarda legal y democrático-representativa de los derechos relacionados con la privacidad. Dicha visión de la libertad deriva, en el fondo, de una concepción puramente “instrumental” de la política, esto es, del entendimiento de la misma como un “pacto

³⁸ K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 162, s.; vid. también A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, p. 77 ss.

³⁹ Cfr. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 192.

⁴⁰ Sobre este punto, véase K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 160 ss., A. Cortina, *Ética sin moral*, p. 197 ss., J. Conill, o. c. p. 119 s., V. Domingo García-Marzá, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 136 ss.

⁴¹ G. Sartori, o. c. pp. 370-382.

⁴² Para la distinción entre estas dos dimensiones de la libertad véase el estudio –ya clásico– de I. Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 133-182.

entre intereses privados” que permita a los individuos perseguir, con la mayor independencia y las menores trabas posibles, sus propios fines particulares. Sin negar por completo el valor de tales ideas, desde la óptica de la libertad entendida como autonomía se sostiene que dicha libertad “liberal” constituye una forma “limitada” y “reduccionista” de considerar la libertad política. Y ello, según creo, por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque la “libertad-para” no es solamente una estrategia defensiva de la “libertad-de”, sino que constituye su fundamento racional práctico o, si se prefiere decir así, su “condición de posibilidad”. En efecto, sin una activa y comprometida participación ciudadana en los asuntos públicos resulta difícil no ya garantizar, sino ni tan siquiera hablar genuinamente de derechos civiles y políticos en un sistema democrático. Y es que tan solo desde el establecimiento de unos mínimos de justicia para todos puede encontrar legitimidad el que cada cual se dedique a perseguir la felicidad a su manera. Desde esta óptica, urge distinguir entre una ética de “mínimos” fundada en la autonomía y universalmente exigibles, y una ética de “máximos” referida a la particularidad y pluralidad de los proyectos de felicidad individual.⁴³ En segundo lugar, porque la participación política no es tan solo un instrumento de protección y garantía de los derechos individuales, sino una “forma de vida” valiosa por sí misma en cuanto que es fuente de autorrealización y de emancipación para los sujetos que la practican.⁴⁴

La tercera de las críticas indicadas anteriormente se refiere a la concepción individualista del “homo oeconomicus”, esto es, a la definición del hombre como un “individuo poseedor” cuya conducta se orienta fundamentalmente hacia la maximización racional de su propio interés. En esta dirección, se sostiene, además, que este “hombre económico” constituye la principal justificación de un orden democrático cuyo funcionamiento se asemeja, como dijo Schumpeter, a un mecanismo de “libre mercado” en el que las distintas élites políticas compiten por el voto del pueblo. Como puede observarse, un cierto “realismo economicista” se encuentra a la base de dicha visión del hombre y de la política. Desde la lógica de la autonomía, la crítica a dicho modelo se fundamenta, a mi juicio, en dos argumentos principales. El primero de ellos podría resumirse en los términos siguientes. Es cuanto menos dudoso, incluso desde una óptica “puramente realista”, que las preferencias individualistas sirvan efectivamente para dar razón de los valores “universalistas y postconvencionales” que, presentes en la conciencia moral de nuestro tiempo, orientan muchas de nuestras prácticas en los distintos ámbitos de la vida social (piénsese, por ejemplo, en las declaraciones de derechos humanos o en la asunción legal de principios morales superiores en las constituciones democráticas vigentes)⁴⁵ a no ser que ello sea interpretado como una mera

⁴³ Véase al respecto A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 8.

⁴⁴ Se contraponen aquí dos formas de entender la democracia moderna: la democracia como “mecanismo” para la elección-despido de gobiernos y la protección de los derechos individuales, y la democracia como “desarrollo” de una forma de vida moral que perfecciona y realiza a los sujetos que participan en ella. Para un tratamiento más amplio y detallado de estos modos de entender la democracia pueden verse, entre otros, los trabajos de C. B. McPherson, *La democracia liberal y su época*, A. Cortina, *Ética sin moral*, D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1992 y V. Domingo García-Marzá, *Teoría de la democracia*, Valencia, Nau Llibres, 1993.

⁴⁵ Para una fundamentación de los derechos humanos desde la óptica de la autonomía “dialógicamente entendida” puede verse el estudio de A. Cortina, “Una teoría de los derechos humanos” en *Ética sin moral*, pp. 239-254. De la “moralidad legalizada” presente en las constituciones democráticas actuales se ha ocupado, entre nosotros, el profesor G. Peces-Barba en *Escritos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Eudema, 1988.

“declaración de intenciones” y, por tanto, sin otro valor que el propiamente “estratégico-convencional”. Tales prácticas, sin embargo, son impensables sin la consideración nuclear del hombre como un sujeto autónomo que, si bien tiene intereses, es capaz de guiarse por aquellos mínimos universalizables sin los que resulta moralmente injusto hablar de respeto para con los derechos individuales de autorrealización y/o proyectos de vida feliz. En este sentido, la autonomía de los sujetos constituye un “faktum” de la vida social moderna que difícilmente puede explicarse del todo desde la óptica del “egoísmo racional” individualista.⁴⁶ A mi entender, ello se debe a que el individualismo confunde la autonomía con la independencia privada, lo cual trae consigo un entendimiento de la libertad reducido a su dimensión meramente negativa y la desvalorización de su vertiente público-participativa. Y, claro está, desde esta óptica resulta problemático concebir el reconocimiento solidario del otro a no ser como interdependencia egoísta o como cooperación estratégica.

Si, como acabamos de ver, este primer argumento cuestiona el “realismo” inherente al modelo antropológico del “homo oeconomicus”, el segundo argumento ataca la justificación “economicista” que lo sustenta. Esta crítica se basa, a mi juicio, en dos puntos principales. El primero, trata de probar que la racionalidad económica capitalista no es, por mucho que se pretenda hacer ver así, un tipo de racionalidad “amoral” o “moralmente neutral”, lo cual significa que lleva incorporados en su seno determinados valores y no otros como en efecto lo son la “posesividad”, el “eficacismo”, la “visión monetarista del beneficio” etc. A mayor abundamiento, puede constatarse que el discurso económico capitalista no constituye un discurso “moralmente unificado” ya que en su misma definición y devenir histórico conviven elementos de valor, combinaciones axiológicas y justificaciones morales distintas. Prueba de ello son, por ejemplo, las distintas formas de valorar el papel del mercado en el proceso económico, las diferentes lecturas de la crisis del Estado del bienestar o las divergencias entre los modelos capitalistas de tipo “angloamericano” y de tipo “renano”.⁴⁷ El segundo aspecto de la crítica consiste en destacar la relevancia a nivel práctico de otro tipo de racionalidad –la racionalidad comunicativa–, la cual no solamente juega un importante papel en la configuración del “mundo de la vida” de los sujetos, sino que también se revela capaz de generar “desde dentro” del proceso económico capitalista una orientación crítico-regulativa que haga justicia a las exigencias éticas de autonomía individual y corresponsabilidad solidaria presentes en la conciencia moral postconvencional de nuestro tiempo.⁴⁸ Naturalmente, todo ello sugiere la necesidad de un cambio de coordenadas a nivel “antroponómico”, es decir, la transición del “homo oeconomicus” hacia un nuevo modelo de hombre que, a falta de mejor nombre, bien podríamos llamar “homo dialogicus”.

⁴⁶ Sobre este punto, véase A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 126-131.

⁴⁷ Vid. Michel Albert, *Capitalismo contra capitalismo*, Barcelona, Paidós, 1992; J. Conill, “Ética del capitalismo” en *Claves de Razón Práctica*, n.º 30; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, cap. 17.

⁴⁸ Cfr. A. Cortina, o. c. en nota anterior p. 284 ss. y J. Conill, art. cit. p. 35.

POLÍTICA E HISTORIA: SOLUCIONES CASUISTAS PARA TIEMPOS DE MORAL EQUÍVOCA (SIGLOS XVI Y XVII)

Elena Cantarino

Universidad de Valencia

1. Llevados por la necesidad de reintroducir la moral en la política tras la escisión practicada a comienzos del siglo XVI,¹ los tratadistas políticos españoles de finales de siglo y de la primera mitad del siglo XVII, aceptaron la realidad política del Estado barroco pero intentando ajustar la virtud moral a las demandas de ésta. El tacitismo y el casuismo político otorgaron una función pragmática y una utilidad política a la virtud moral a través, fundamentalmente, de la acomodación de la conciencia moral a los casos prácticos y utilizando la historia como garante de una moral política que parecía entenderse o interpretarse según la conveniente ocasión.

En dicho contexto la palabra “política” venía a definir casi siempre “el conjunto de medios impíos e inmorales por los que se pretendía el engrandecimiento personal o colectivo y la técnica de su empleo” [Tierno Galván: 1971, 41], y la mayoría de los tratadistas utilizaban el término “político” con un sentido peyorativo para referirse al príncipe o gobernante que practicaba la “falsa” política maquiavélica o al teórico que seguía las doctrinas del florentino. En uno de los textos más esclarecedores de la época, pero no el único, perteneciente a una obra de Claudio Clemente, pueden hallarse los dos significados básicos de “político” que circulaban por entonces: uno de ellos alude al sentido originario de la palabra, según el cual se considera que quien ostenta ese nombre ejerce un trabajo “lleno de dignidades y honra”; el otro, en cambio, contempla el sentido peyorativo antes mencionado, que debía ser exorcizado y anulado añadiendo el término “cristiano”.² A medida que va transcurriendo el siglo XVII (desde el *eticismo* e *idealismo* al *realismo*),³ se retoma el término “político” para re-

¹ Las obras de Maquiavelo, fundamentalmente *Il Principe* (redactada en 1513 y publicada en 1532), fueron consideradas como la formulación de la autonomía de la política respecto de la moral y la instauración de su esfera propia de acción regida por reglas y normas que dejaban al margen los valores y principios morales del cristianismo.

² El texto es el siguiente: “Es el Político, si se atiende al primer origen de esta palabra, un nombre y ejercicio lleno de dignidades y honra. Pero ahora, está lleno de impiedad y abundante de maldades: porque significa una secta de hombres que, por resguardar o aumentar el estado civil, afirman con desahogo que es lícita toda injusticia. Y afirman impiamente que se ha de tomar o dejar la religión, se ha de dilatar, o estrechar, se ha de mudar, volver y resolver, y aun ponerla debajo de sus sacrílegas, plantas, como le viniese mejor a la república, o a sus particulares intentos” [Clemente: 1637, 3].

³ Desde el “eticismo”, es decir, desde las primeras manifestaciones contra las teorías de Maquiavelo que tuvieron una motivación ético-religiosa y el “idealismo” que compartía los principios eticistas pero

cuperar con él aquel significado “clásico” del que hablaba Clemente, y enumerar las diferentes categorías en las que pueden dividirse los que así quieren denominarse. Uno de los autores que ofreció la mejor síntesis de la visión eticista y de los análisis del realismo en la discusión del significado de la palabra “político” fue Antonio López de Vega. Este filósofo y jurista, profesor de Cánones y Leyes y admirador de los pirrónicos, estableció en su obra *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* (Madrid, 1641) un diálogo entre los dos filósofos clásicos en torno a la “política” y a los “políticos”, para ir retratando poco a poco algunas de las características y censurando algunos de los defectos de quienes se dedican al gobierno de las repúblicas y a las materias de razón de Estado. Análisis como el de López de Vega y el de otros autores eran ejemplo de la nueva mentalidad, que pretendía clarificar las características de este oficio, usar el término con mayor libertad (como lo hacían los tacitistas) y, en especial, plantear abiertamente cuál era la naturaleza de la política y del saber político. No en vano, escribirá Alvia de Castro que “es la materia de Estado un profundísimo mar, en que ni hay arte que la comprenda ni ciencia que la enseñe” [Alvia: 1616, 3]; pues nos encontramos ante una de las grandes cuestiones de la época generadora de no pocos problemas: *¿es la política una ciencia, un arte o una técnica que permite aplicar los ejemplos de la historia?*

2. La consideración del saber político como experiencia y conocimiento de la historia, y la problemática que surgió por ello, tuvo mucho que ver con la recepción de Tácito y la lectura que se hizo de su obra. Además, encontró un buen contexto para su desarrollo porque surgió en un período de la Contrarreforma de carácter más político que religioso (segunda Contrarreforma),⁴ ofreció una salida a la cuestión del sometimiento de la política a la ética que favorecía un grado mayor de autonomía de lo político, y tuvo también la fortuna de contar con un concepto de experiencia que ya había sido discutido en otras materias o disciplinas, en especial en la ciencia médica.

Ciertamente se ha reconocido una relación directa entre la literatura médica que defendía el método experimental, y el concepto de experiencia que fue utilizado algo más tarde dentro de la polémica en torno a la naturaleza del saber político. “A mi juicio” –afirma Tierno Galván–, “fueron los médicos los que hicieron posible, en cuanto teóricos, la ampliación del método y supuestos experimentales a la Historia y la política” [Tierno: 1971, 560]; también Maravall es de la misma opinión: “no cabe duda de que los escritores políticos recogen este problema –el criterio de la experiencia– del campo de la Medicina y siempre, al aludir a él, se relaciona con el ejemplo de la Medicina” [Maravall: 1984a, 25]. En realidad, la filosofía griega ya estableció una relación entre el saber médico y el saber político pero la originalidad en el siglo XVI y XVII es que dicha relación permitió la introducción del método inductivo y del método

idealiza la monarquía española llevándola al límite; hasta el “realismo” cuya interpretación pragmática de la política permite el diálogo con Tácito y aun con el propio Maquiavelo.

⁴ Desde la consideración del Barroco como una prolongación de algunas tendencias renacentistas y su estrecha relación con la Contrarreforma se han distinguido, para diferenciar ambos períodos, dos momentos diversos de la Contrarreforma: el primero de ellos, la “Contrarreforma por antonomasia” –como afirma Abellán–, cuya temática es fundamentalmente teológico-jurídica, y que llegaría hasta 1617, fecha de la muerte de Francisco Suárez; el segundo momento o “segunda Contrarreforma” se caracteriza, en cambio, por una meditación y elaboración teórica sobre el Estado, y se prolonga prácticamente durante todo el siglo XVII. En palabras de Tierno Galván, se trataría de una “primera Contrarreforma” de tendencia tradicional y raigambre medieval, que considera la política como *ancilla moralis theologiae* [Tierno: 1971, 38] y de una “segunda Contrarreforma” de índole predominantemente política, donde “el antimachiavelismo es un puro tópicos y Bodino penetra bajo cuerda” [*idem*, 31].

experimental en la historia y en la política. Sin embargo, esta “relación directa” ha sido matizada por Fernández Santamaría, quien afirma que se trata de una conclusión atractiva pero prematura, ya que hay que demostrar y determinar “la solidez del enlace que une a la medicina del dieciséis con la especulación política del diecisiete” [Fernández: 1986, 130]. Es lo que él mismo se propone llevar a cabo examinando las obras de Bernardino Montaña de Monserrate (*Libro de la anatomía del hombre*, Valladolid, 1551), Juan Valverde de Hamusco (*Historia de la composición del cuerpo humano*, Roma, 1556), Juan Huarte de San Juan (*Examen de ingenios para las ciencias*, Baeza, 1575) y Marco Antonio de Camos (*Microcosmía y gobierno universal del hombre christiano*, Barcelona, 1592). Los tratados de estos y otros autores, publicados todos en el siglo XVI, permitieron sistematizar el saber médico de la época (fundamentalmente el de anatomía), dividirlo y, lo más importante para nosotros, analizar el concepto de experiencia.

La medicina del siglo XVI entendía básicamente este concepto en tres sentidos: a) como una forma de conocimiento que se adquiere únicamente cuando se lleva a la práctica aquello que se ha aprendido; b) como un tesoro acumulado de conocimientos prácticos; c) como el saber práctico adquirido por un hombre que ha podido constatar la efectividad de sus remedios. Los escritores españoles, a la hora de agrupar las distintas clases de médicos, utilizaron una serie de términos que también sirven para comprender mejor el significado de “experiencia”. Así se calificaba de “empíricos o técnicos” a los que, practicando la medicina, hacían de la experiencia un conocimiento práctico de reglas generales extraídas de los casos particulares. Sebastián de Covarrubias recogía en la voz “esperiencia” de su *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid, 1611) lo siguiente: se llama “empíricos a los que curan sin aver estudiado, sólo por la esperiencia que tienen” [p. 555]; “teóricos o especulativos” se dice de los racionalistas dedicados a la especulación; en ocasiones son llamados también “metódicos”, porque se rigen por reglas generales y principios no sacados de las experiencias particulares [p. 958]. Finalmente, se llamaba “prácticos” a los que tienen en cuenta las experiencias y el método; de ellos afirmaba Covarrubias lo siguiente: “practicante llamamos al que ha oydo medicina y acompaña al doctor a las visitas, para concordar la teórica con la práctica” [p. 879].⁵ Trasladando esto al ámbito de la política, a los denominados arriba “prácticos” se les supone capaces –estimaba Huarte de San Juan– de combinar en su propia persona “grande memoria para las cosas pasadas”, “grande imaginativa para alcanzar lo que está por venir” y “grande entendimiento para saber la verdad de todas las cosas”, es decir, entendimiento “para distinguir, inferir, racionar, juzgar y elegir”; y a un “ingenio como éste (...) sólo el oficio de Rey le responde en proporción, y en sólo regir y gobernar se ha de emplear” [Huarte: 1575, 288, 298-299].

Con la aplicación, en el siglo XVII, del concepto de “experiencia” en política y la utilización que de él se hace en los tratados sobre esta materia, van a aparecer varias formas de entender el saber y quehacer políticos. Básicamente existían dos sentidos

⁵ En este momento, podríamos recordar la fábula de Bacon sobre la hormiga, la araña y la abeja: “Los empíricos, semejantes a las hormigas, sólo saben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia” [*Novum organum*, I, 95].

de “experiencia” empleados ambos en la época [Maravall: 1984a, 20]: un sentido tradicional, según el cual la expresión “tener experiencia” alude a una actitud moral, actitud que sería propia del hombre experimentado, del gobernante que acumula conocimiento práctico político; de esta forma, la experiencia es considerada como una forma de sagacidad política que se adquiere personalmente (experiencia de primer orden). Al mismo tiempo existe un sentido moderno, según el cual la expresión “atenderse a la experiencia” designa la actitud intelectual de prestar atención a los hechos para conocer las cosas, y así se considera la experiencia, en cuanto forma de conocimiento sobre el desarrollo de los hechos políticos, un corpus sistemático de saber que acumula las experiencias individuales de los gobernantes a lo largo de la historia (experiencia de segundo orden).

Recordemos que también el Humanismo renacentista concedió una enorme relevancia a la historia pero acentuando el papel de ésta como norma que juzga la conducta del hombre, como instrumento con el cual discernir el buen camino del malo, con una finalidad a la vez panegírica y elocuente, y con un valor paradigmático para la filosofía moral; por ejemplo, tanto Vives –*De tradendis disciplinis* (1531)– como, algo más tarde, Justo Lipsio –*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589)– hablaron elogiosamente de esta disciplina. Pero los valores de la historia elogiados en el Humanismo son sustituidos, aunque no suspendidos o eliminados, en el Barroco, cuando la finalidad de aquélla adquiere un sentido más pragmático y ejemplar, y se busca fundamentalmente una utilidad política. Ya, en 1559, Fadrique Furió Ceriol había señalado que una de las “calidades” que muestra “la suficiencia en el alma del Consejero, es que sea grande historiador”. En *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, tratado que Furió dedicó a Felipe II y que llegó a ser traducido a diversas lenguas en su propia época, se podía leer lo siguiente: “el consejero que fuere grande historiador i supiere sacar el verdadero fruto de las historias, esse tal diré osadamente que es perfetissimo Consejero, nada le falta, es plático en todos los negocios del principado, antes es la mesma plática i esperiencia” [Furió: 1559, 32]. La historia para Furió Ceriol era “retrato de la vida humana, dechado de las costumbres i humores de los hombres, memorial de todos los negocios, esperiencia cierta i infalible de las humanas acciones, consejero prudente i fil en qualquier duda, maestra en la paz, general en guerra, norte en la mar, puerto i descanso para toda suerte de hombres” [Furió: 1559, 34]. Se ha afirmado que esta concepción de la historia está, a diferencia de la de sus contemporáneos, “depurada de todo elemento teológico o hagiográfico”, se entiende como “una escuela laica de conocimiento político”, y es considerada como “fuente y resumen de toda experiencia humana” siguiendo en ello a Maquiavelo y anticipándose a Bodino [Méchoulan: 1993, xxiii] quien, recordemos, publicaría en 1566 su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.

Sin embargo, será en 1611 cuando la consideración de la historia como una disciplina cuya finalidad es la utilidad pública y que constituye una preparación para la vida y los actos políticos, quede claramente expresada en la obra de Luis Cabrera de Córdoba: “El fin de la historia es la utilidad pública” y “aprenda el príncipe de la historia” eran algunas de las afirmaciones que podían leerse en su obra *De la historia*

⁶ Este historiador y diplomático estimaba la disciplina de la siguiente manera: “Es noble la Historia por su duración, que es la del mundo. Fenecen reinos, múdanse los imperios, mueren grandes y pequeños, ella permanece: vida de la memoria, maestra de la vida, anunciadora de la antigüedad, preparación importante para los actos políticos, que haze cautos con los peligros, y con los sucessos agenos seguros (...) Es

para entenderla y escribirla (Madrid, 1611).⁶

Las dos formas, señaladas anteriormente, de entender la “experiencia política” determinaron, a su vez, dos concepciones diferentes de la “política”. Atendiendo al primer sentido, ésta sería una práctica o una técnica que permite al hombre de Estado llevar a la praxis lo aprendido (el político como *técnico* o *artesano*). El segundo sentido hace de la política una materia o disciplina que ha dejado de ser exclusiva del gobernante, para convertirse en objeto de la teoría o de la especulación. Aparece de este modo el *teórico político*, el hombre que gracias a su conocimiento de la historia y a la abstracción que puede hacer de las experiencias políticas individuales acumuladas en ella, es capaz de formular preguntas y obtener respuestas acerca de la adquisición, aumento y conservación –razón de Estado– del poder y de la república. Mas, estas dos maneras de interpretar la experiencia en política y los dos conceptos de saber político a los que conducen, deben ser completadas:⁷ se trata de considerar la experiencia de segundo orden como un uso o aplicación de la historia en calidad de fuente de ejemplos para soluciones concretas. Este uso de la historia lleva a “ahondar en el pasado hasta encontrar un caso idéntico” al que en ese momento afronta el político, estudiarlo y aprender cómo se resolvió y cómo lo abordaron los políticos o gobernantes del pasado para “aplicar”, según convenga a las circunstancias, “la misma solución al caso presente” [Fernández: 1986, 160]. Esta utilización de los ejemplos de la historia como aplicación de soluciones al caso presente puede, no obstante, hacerse de dos formas: de una forma absoluta, es decir, repitiendo la experiencia del pasado y adoptándola como solución tradicional para resolver modernos problemas; de una forma relativa, usando los ejemplos del pasado como guías útiles adaptados a las presentes circunstancias [Fernández: 1987, lv]. Así pues, atendiendo al sentido o significado de la que antes hemos considerado “experiencia de segundo orden” podemos obtener dos visiones diferentes, y a la vez complementarias, de la historia:

a) La historia como un *corpus sistemático*, es decir, como una acumulación de las experiencias individuales de todos los gobernantes. El teórico político en esta ocasión *abstrae* conocimiento de las múltiples experiencias registradas a lo largo de la historia. El político técnico o gobernante que además de “tener experiencia” (experiencia de primer orden), lo cual le proporciona *sagacidad política*, posea también un conocimiento del corpus de la historia, desarrollará su personalidad política y se asegurará con ello la adquisición del don o virtud de la *prudencia política*: la práctica totalidad de los tratadistas (Rivadeneira, Mariana, Álamos de Barrientos...) consideraban a la historia como maestra de la prudencia y ésta es la máxima virtud política.

b) La historia como *f fuente de ejemplos*, es decir, como registro o depósito de

noble por la dignidad de quien la usa, pues son príncipes, emperadores, reyes, gobernadores de Repúblicas y capitanes, a quienes por la imitación es necesaria. Léanla gravísimos autores, y la han ilustrado escribiendo della. Es noble por la justicia que guarda, dando y quitando honores según los méritos, por razón del sugeto, y objeto que son los hombres, por el fin, que es de ayudar, enseñando con la fresca memoria de los hechos (...); por ser madre de la prudencia ...” [Cabrera: 1611, 35, 40 y 17].

⁷ Fernández Santamaría considera que la experiencia en política ha de entenderse también desde tres puntos de vista, enlazados con los tres significados usuales en la literatura médica, que vendrían a inspirar la orientación empírica, especulativa y científica de la política [Fernández: 1986, 158, 160]. En el “Estudio preliminar” que este autor incluye en la edición a una obra de Baltasar Álamos de Barrientos, define la “experiencia de primer orden” como la “propia del estadista, según aprende del quehacer político propio”; la “experiencia de segundo orden”, como los ejemplos “que sacados de la historia son el registro de experiencias ajenas”; y la “experiencia de tercer orden” como “la historia propiamente dicha” [Fernández: 1987, lv].

soluciones de casos concretos. El teórico político *concreta* soluciones a través de los casos y experiencias similares registradas y acumuladas en la historia, por lo cual también puede ser considerado de esta forma un técnico, cuyo arte de aplicación nos atreveríamos a llamar un “casuismo histórico” o “casuismo político”, se valdría de los ejemplos históricos como de autoridades políticas. El ejemplo tenía un valor incondicionado para los escritores de los siglos XVI y XVII, siguiendo así una larga tradición que se remonta a la utilización de ejemplos como método de adoctrinamiento y a las colecciones de *exempla* de la literatura didáctica medieval; al menos hasta mediados del siglo XVII se seguirá conservando el valor y el sentido del *exemplo* como muestran las siguientes palabras de Fuertes y Biot: “entre las otras cosas que tienen fuerza de persuadir, a los exemplos sin duda se puede dar el primer lugar (...). Fácilmente se pueden hazer las cosas en que se halla exemplo de los passados” [Fuertes: 1651, 235-236].

Los tratadistas políticos y morales del Barroco siguen manteniendo la firme creencia en “el valor ejemplar de los casos concretos” [Maravall: 1984a, 206], en la conexión entre los ejemplos registrados en la historia —o “casos pasados”—; y, su utilidad en los “casos presentes o futuros” se hace explícita en sus escritos. Baltasar Álamos de Barrientos en la dedicatoria de su obra *Aforismos al Tácito español* (1614), dirigida al duque de Lerma —Francisco Gómez de Sandoval y Rojas (1553-1625), valido de Felipe III desde 1598 a 1618—, señala que las reglas y advertencias... “necessarias para las conquistas de los Reynos; y su conservación y aumento: Todo ello sin duda se aprende en la lección de las Historias; y dellas se han de sacar los medios necessarios, para aconsejar, y resolver en las grandes materias de estado (...). Para aprender todo esto se han de leer las historias; y procurarse saber los sucessos agenos; para sacar dellas aviso, consuelo, escarmiento y doctrina para los casos venideros (...). Todo lo que he dicho, se aprenderá en la historia; considerando el fin, y sucesso de los casos que refiere ...” [Álamos: 1614, 20ss]. Un año más tarde, Juan de Santa María escribía lo siguiente: “para esso han de leer las historias, y procurar saber los sucessos agenos, para sacar aviso, y escarmiento en los casos venideros y desta experiencia, y conocimiento de los naturales de los hombres, y conocer los agenos (...), por el conocimiento de los passados, se podrá pronosticar lo que será en los presentes” [Santa María: 1615, 348-349].

Estas afirmaciones, que podrían estar suscritas por la mayoría de los tratadistas (López de Vega representa una excepción al criticar la utilidad de los ejemplos y relativizar el valor de la historia), son las que nos permiten hablar de un *casuismo histórico-político*: el político técnico o gobernante que aplique estos ejemplos y experiencias en su actuación política será considerado como un político empírico. El realismo político español considera a la historia como el medio o el instrumento que proporciona al político un conocimiento acumulativo de las experiencias prácticas de los gobernantes de todas las épocas, pudiendo aprender de ella, en breve espacio de tiem-

⁸ Los aforismos condensan la historia en cuanto abstracción de las experiencias particulares pero a la vez posibilitan la aplicación al caso. Esta consideración de los aforismos como “sentencias breues sacadas de los casos de la Historia” era aludida por Antonio de Covarrubias en su “Aprobación” de los *Aforismos al Tácito español* de Álamos de Barrientos. Covarrubias añadía también que “este disinio, o empresa, o acometimiento de juntar estas sentencias” —se refiere a los aforismos— “es muy de loar, y estimar, como quiera que se haga: porque es el más principal fruto y provecho que se puede y deve pretender de la Historia: que por esso se llama maestra de la vida” [Covarrubias: 1614, 15].

po, una enorme cantidad de máximas y aforismos⁸ que enseñan al político cómo debe obrar y cómo puede utilizarlos como instrumento para la conservación y aumento de sus dominios. La historia y la experiencia –escribía Tierno Galván– “son dos aspectos de una misma realidad, y una y otra son, para el hombre del XVI y del XVII, recíprocamente reversibles, la historia es experiencia; la experiencia historia” [Tierno: 1971, 52]. Y puesto que los pensadores del Barroco parecen entender que la política “descansa sobre la base de reglas capaces de ser aprendidas por medio de la experiencia que las lecciones de la historia nos enseñan” [Fernández: 1986, 144], se hace difícil asimismo concebir la política sin la historia, de forma que la sabiduría política acaba tornándose “experiencia histórica”. Sin embargo, el empleo o el uso de la historia en materia política no debe agotarse en este peculiar “casuismo” si se pretende que la política o la “doctrina de Estado” –como la denomina Álamos– se constituya en “Ciencia del gobierno y del Estado”.

3. Cuando en 1141 Hugo de San Víctor asignaba a la Política un lugar en la “ciencia de las costumbres”, junto a la Ética y a la Económica, y en 1159 Juan de Salisbury preconizaba, en las reflexiones de su *Policraticus*, que también los juristas (civilistas, canonistas y feudalistas), y no sólo los filósofos y teólogos, se ocupasen de la política, se estaba allanando el camino para que la “ciencia política” iniciara su “liberación de la sujeción teológica”; una lucha por la libertad de pensamiento científico frente al conservadurismo teológico (representado, por ejemplo, por Gualterio de San Víctor) que –como recuerda Beneyto– fue larga y difícil, y que debió pasar todo el siglo XIII para que se afirmara “con claridad la distinción entre los dominios de la filosofía y de la teología” [Beneyto: 1949, 17].

En España, en el momento en el que llegan las tendencias y las construcciones teóricas medievales, existe una teoría de las ciencias en la que también la política ocupa un lugar específico. Concretamente, Domingo Gundisalvo (¿-1151), miembro de la Escuela de Traductores de Toledo, contribuye en gran medida a su elaboración con la clasificación que ofrece en su obra *De divisione philosophiae*; clasificación inspirada en el *Catálogo de las ciencias* de Al-Farabi (*ob.* 950) y mucho más compleja que la de las “siete artes liberales” de la tradición medieval recogida desde el siglo IX en el *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Para Gundisalvo, considerado como un representante precoz del aristotelismo político y el primero en dar una definición de “ciencia civil” [Maravall: 1983, 63], la ciencia humana o filosófica se divide en ciencia de la elocuencia, ciencia media y ciencia de la sabiduría, la cual tiene dos aspectos, teórico y práctico; en su aspecto práctico se subdivide a su vez en política (arte del gobierno civil), economía (arte del gobierno familiar) y ética.

Se considera, generalmente, que con Tomás de Aquino (1225-1274) culmina la asimilación del pensamiento del Estagirita y, con ello, el movimiento de aristotelización iniciado por los comentaristas árabes (Ibn Rushd [1126-1198], conocido como Averroes) y judíos (Moses Maimónides [1135-1204]). Así, la definitiva incorporación de Aristóteles a la filosofía política y social llevada a cabo por el Aquinate permite hacer del Estado una institución natural cuyo fin es la protección del bien común, y que no tiene por qué estar subordinado a la Iglesia (institución con fines sobrenaturales) sino sólo en tanto que el orden natural se halla sometido al orden sobrenatural. La asimilación del pensamiento del Estagirita, además de favorecer una renovación de la filosofía del Estado impregnada de caracteres agustinianos, permitió la

consideración de la política no como arte sino como ciencia que investiga causas y principios. A finales del siglo XIII un discípulo de Santo Tomás, Gil de Roma –también conocido como Egidio Romano (ca. 1243-1316)–, rechazaba la doctrina de la pluralidad de formas e, influido por la doctrina platónica de la participación, formulaba una teoría que hacía posible la ordenación de conceptos a través de una subordinación de las restantes facultades al intelecto tal que le llevaba a hablar a propósito del estudio de las *bonitates in communicationibus*, de ética, económica y política.

Es en este contexto en el que irá surgiendo y elaborándose desde el siglo XIII y hasta el siglo XV la política como *ars regendi* o *ars gubernandi*, la cual es, por una parte, *scientia* y, por otra, *virtus*, esto es, una estructura racional que, a medio camino entre la *sapientia* y la *prudentia*, debe facilitar una doctrina que guíe la práctica gubernativa. Por entonces, pensadores españoles medievales como Rodrigo Sánchez de Arévalo (1405-1470) escribían sus obras. En su tratado *Suma de la Política* elaboraba una teoría de la *civitas terrena* construida con el apoyo de filósofos griegos y romanos, repasaba, entre otros temas, la teoría de la ley (ley natural, sumisión del rey a la ley), la teoría de la *tranquillitas* (el trabajo por la paz, la doctrina de la guerra, etc.), la teoría de la obediencia (sumisión al rey, deberes de lealtad), y la labor del político y sus deberes para con los súbditos (el fin es la vida virtuosa, luego se debe facilitar el buen gobierno); pero fundamentalmente recogía estas tensiones y elaboraba, conforme a la tradición aristotélica, teorías según las cuales la política es una ciencia que posee contenido propio: el estudio del recto y legítimo régimen que cuida de la conservación de la república. Mas esta ciencia, a la que también corresponde el estudio de “la aptitud de los hombres para bien politizar y para regir científicamente provincias y ciudades”, se halla, no obstante, subalternada a la moral. La teoría de la subalternación de las ciencias, elaborada con la introducción de la epistemología aristotélica y la construcción de la teología como ciencia, permitía considerar la autonomía del objeto y del método, y hablar de vínculos de subalternación o relaciones de subordinación entre las ciencias, según que sus principios fueran más o menos directamente proporcionados por la luz natural de la inteligencia y sus proposiciones más o menos universales. Conforme a esta teoría podía, pues, considerarse la política como ciencia autónoma pero subordinada a la moral.

Este es el estado de la reflexión política cuando aparecen las obras de Guicciardini y Maquiavelo, que contemplan ya los hechos políticos (hechos observables y empíricos) independientemente de su valor moral con el fin de proporcionar no tanto un saber sobre las formas de gobierno o sobre la naturaleza del poder, cuanto sobre el modo como éste se adquiere y conserva: se rompe la relación de subalternación o dependencia y se culmina con la total secularización de la política. A finales del siglo XVI, pero sobre todo en el XVII, “la constitución de un sistema mecanicista de la ciencia política” –recuerda Maravall– era una empresa general en Europa y, en España, aunque tal construcción resultaba todavía inviable debido a la presencia dominante de la tradición medieval-escolástica, puede, sin embargo, constatarse ya en nuestros escritores políticos cierta preocupación metodológica y epistemológica al respecto [Maravall: 1984a, 17].

En el anterior apartado mostramos cómo y de qué forma la historia se convierte en base de la política del barroco otorgándole a esta última el carácter de “experiencia histórica”; pero los escritores políticos de la época, especialmente los “realistas”, aspiraban además a que el saber político, más allá de su identificación con la historia, adquiriese también el carácter de ciencia y lograra así la plena independencia de

cualquier otra disciplina o materia (también de la religión y la moral) de la que pudieran depender sus normas o leyes. En suma, deseaban la autonomía de la política para poder aplicar correctamente su saber y sus reglas a las cuestiones y problemas planteados por la razón de Estado; pues algunas características del saber histórico hacían tambalear el carácter científico de una política que dependiese en exceso de aquél.

En el siglo XVII la historia era prototipo de la “universalidad de la experiencia” [Maravall: 1984a, 28] debido, por una parte, a su consideración como un cúmulo de hechos que no se reduce exclusivamente a los hechos humanos (historia civil), sino que además registra y abarca todo el ámbito natural (historia natural);⁹ y por otra parte, a su consideración como un depósito que recoge y almacena todo tipo de experiencias y toda clase de hechos singulares. Es esta concepción de la historia como registro o depósito de hechos singulares la que adquiere especial importancia para la política porque permite la aplicación al caso concreto como ya vimos. Sin embargo, es justamente esta misma característica la que preocupa a los tratadistas, por cuanto pone en cuestión la validez científica de las reglas o normas políticas, la permanencia de “la universalidad ante el caso concreto” [Tierno: 1971, 56]. Esta preocupación se unía a la consideración de que la historia (y las materias que en ella se apoyan) no puede ser calificada como *ciencia*, ya que únicamente conoce hechos y no puede elevarse a un conocimiento de causas.¹⁰ En efecto, desde que Aristóteles declaró que la poesía era “más filosófica” y “más seria” que la historia puesto que ésta se preocupaba de lo particular y aquella perseguía la verdad general¹¹ hasta finales del siglo XIX, se distinguía entre ciencia e historia porque la primera se ocupaba de lo universal y la segunda sólo de lo temporal. Así pues, aunque los tratadistas del siglo XVII consideran que la historia proporciona un depósito de experiencias y de soluciones prácticas susceptibles de ser imitadas ante sucesos y casos concretos semejantes, también saben que la política no debe reducirse a aquel mero conocimiento empírico (ya fuese como *corpus sistemático* o como *fuentes de ejemplos*), y el político (tanto el *técnico*¹² como

⁹ Hobbes distinguía en la primera parte del *Leviathan* (1651) dos clases de conocimiento: el *conocimiento de hecho* (sensación y memoria) y el *conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra* (ciencia). El registro del primer tipo de conocimiento se llama *historia*, y Hobbes reconoce que existen dos clases: “una llamada *historia natural*, que es la historia de aquellos hechos o efectos de la Naturaleza que no dependen de la voluntad humana (...). La otra es *historia civil*, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estado” [*Leviatán*, I, IX].

¹⁰ Recuerda Maravall que los tratadistas políticos españoles todavía se hallan fuertemente influidos por el medievalismo escolástico y la tradición aristotélica, y por ello “creen aún que la ciencia es un conocimiento de causas verdaderas de los hechos que presencian” [Maravall: 1984a, 18]. En el léxico de Covarrubias, por ejemplo, se definía *sciencia* como “el conocimiento cierto de alguna cosa por su causa” [*Tesoro*, 415].

¹¹ Como se recordará, las afirmaciones de Aristóteles sobre la relación entre la poesía y la historia, y el mayor rango científico (episteme) de la primera por tratar de lo universal frente a la segunda que trata sobre lo particular y contingente (doxa), se hallan en la *Poética* (IX) y en la *Retórica* (I, 4 y III, 9).

¹² Anteriormente aludimos a la concepción de la política como práctica o técnica que permite al hombre de Estado llevar a la praxis lo aprendido y, en este sentido, hablamos del político como técnico. Pero lo aprendido por el hombre de Estado puede deberse sólo a su propia experiencia (experiencia de primer orden), o bien ser consecuencia de un conocimiento de la historia (experiencia de segundo orden) entendida ésta de forma general o de manera particular a través de los ejemplos que ella registra. Pues bien, según que el político técnico aplique o no estos conocimientos en su actividad política, así podrán distinguirse y diferenciarse diversos arquetipos de hombres de Estado o gobernantes: “políticos empíricos”, que utilizan su experiencia personal o aplican los ejemplos del pasado, “políticos especulativos”, que llegan a los principios de la praxis política a través de la razón deductiva, y “políticos científicos”, que atienden a la experiencia y a la razón inductiva.

el *teórico*) no puede ser aleccionado exclusivamente por los ejemplos sacados de aquí, sino que debe además reelaborarlos, es decir, debe hacer uso no sólo de la *experiencia* sino también de la *razón*. De ahí que encontremos afirmaciones entre los escritores políticos como éstas: “A los políticos la Historia no sirve sino para hacer un buen juicio; no debemos, con esto, obrar conforme a los ejemplos, mas sí con aquél que se ha formado sobre la lección de los ejemplos” [Malvezzi: 1632].

El casuismo histórico-político debe ser superado, si se pretende otorgar carácter científico a la política y, aunque ciertamente han de utilizarse los casos de la historia, el objetivo de este uso es la obtención de reglas y proposiciones generales. Álamos de Barrientos destaca por su firme determinación de elevar al status científico a la que denomina “ciencia del gobierno y del Estado”. El mismo recordaba que la utilización de los casos pasados y semejantes no debe reducirse a su aplicación a los casos concretos: “Ciencia pues será ésta, que nos enseñará a proceder en la vida, y casos della, y sus pronósticos y remedios. Porque si no nos valiésemos de razones de casos semejantes, ninguno podría aconsejar; resolver; ni proceder bien, y como deve, en las dudas, que cada día se van ofreciendo en nuestras obras. Porque no sé yo que otra razón puede valer en los discursos, y resoluciones de Estado, sino la que se forma con los exemplos de los casos passados, y con las reglas, y proposiciones generales, formadas de los antiguos, o modernos, por estos mismos sucessos” [Álamos: 1614, 35]. Así pues, la historia suministra los materiales (experiencias, hechos y casos) a partir de los que debe obtenerse un juicio general. Mas ¿cómo lograr este juicio?, ¿cómo llegar a conocer los hechos políticos? Junto a la pregunta por el sentido o el valor de la experiencia aparece la cuestión del método. Aunque no se halla en los tratadistas políticos españoles una reflexión sistemática en torno a este problema, sí está presente en ellos ya el término¹³ y la preocupación metodológica por cómo conocer el desarrollo (causas y consecuencias) de los hechos y verificar la validez de las acciones políticas. Estas preocupaciones son fruto de la necesaria aproximación pragmática y realista a la política, aproximación que tiene lugar durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, y que puede verse con nitidez en un autor como Álamos de Barrientos: “¿No es ciencia esto; sin la qual todas las demás ciencias, artes y oficios serían inútiles, sin uso, o sin provecho? ¿No tiene maestros y reglas, y principios generales y comunes a todos; y de donde se deriven los sucessos, y juyzios particulares? Por cierto sí es: que en cosa tan excelente no se avía de proceder a caso. Ciencia es la del gobierno y Estado; y su escuela tiene; que es la experiencia particular; y la lección de Historias, que constituye la universal. La qual cierto serviría de poco, si della no se sacassen los principios, reglas que digo” [Álamos: 1614, 34].

El texto de Álamos nos introduce en el problema, al tiempo que indica la posible solución al poner en relación la experiencia, la historia y la ciencia política. La ciencia del gobierno se rige por reglas y principios generales y comunes –sostiene Álamos– a los que puede llegarse a través de un método inductivo. A partir de los hechos o experiencias propias (“experiencia particular”, como la llama él mismo, o “experiencia de

¹³ El término lo registraba Covarrubias sin llegar a recoger ninguno de los aspectos implicados en el “nuevo método”: “Método. Este vocablo han introduzido en la lengua castellana, que vale tanto como compendio, *latine methodus*, (...), *id est brevis via*. Cicerón la llama *breve dicendi compendium*” [Tesoro, 803]. Pero ya unos años antes, en 1592, Marco Antonio de Camos utilizaba la palabra “método” con el significado de vía ordenada o reglamentada, y calificaba de “metódicos” a los que seguían esa vía “regulada y compuesta por la recta razón” [Camos: 1592, 21].

primer orden”, como la venimos llamando nosotros) y de los registrados en la historia (“experiencia universal” o “experiencia de segundo orden”) es posible alcanzar reglas generales y principios universales. Álamos afirmaba que la historia: “es la experiencia universal, que para hazernos prudentes se saca de la lección de los hechos ajenos. Y esto se alcanza formando de los sucesos particulares, y de sus causas; reglas y principios universales; por donde determinar las causas dudosas, y resolverse en las grandes empresas (...) Así se hizieron las leyes, y nuestros derechos. De los particulares casos, y respuestas a ellos, en quien está la suprema autoridad del Estado; y éstos las reglas comunes, y nuestro derecho” [Álamos: 1614, 32].

Parece claro que la palabra “sacar” o “formar” tiene en este texto el significado metodológico de “inducir”. Álamos no utilizaba este verbo ni sus derivados, pero no olvidemos que el sentido que poseía tal vocablo en la época y que venía recogido por Covarrubias era muy otro: “atraer, persuadir y convencer a que alguno haga o diga lo que queremos; inducido, el persuadido por otro...” [Tesoro, 735]. A su vez de las reglas y principios pueden formarse deductivamente juicios particulares para obrar y proceder en los casos concretos: “Y pues todas las ciencias, artes, y oficios humanos; cuyo fundamento es la prudencia, juyzio, y discurso humano; y cuyo ministro es el hombre; y cuyo sugeto es aquella cosa de que se trata; tiene sus principios y reglas generales, por donde se pueda responder a los casos particulares, y juzgar y obrar con ellos” [Álamos: 1614, 33].

La ciencia del gobierno y del Estado, que enseña “a proceder en la vida y casos della, y sus pronósticos y remedios” [Álamos: 1614, 35] debe, además, comprobar sus resultados, ya que la inducción y la deducción son baldías si no van acompañadas por la verificación: ¹⁴ “Y que aun las mismas razones y principios se pruevan, y confirman con los exemplos de los sucesos, que otros tales casos tuvieron; o son flacas, y de poca consideración para resolver, discuir y hazer juyzio en lo venidero” [Álamos: 1614, 20-21]. De este modo la política puede considerarse una ciencia precisamente porque no sólo posee reglas y principios generales (forjados inductivamente a partir de la experiencia) de los que cabe derivar deductivamente juicios particulares, sino también porque aquéllos pueden ser verificados. La política llega a ser así “una ciencia experimental basada en la historia” [Tierno: 1971, 59], en la que, no obstante, se encuentran unidos lo general y lo particular. Una ciencia tal que en ella –como recordaba Antonio de Covarrubias en su “Aprobación” a la obra de Álamos– “no ay regla general segura” [Covarrubias: 1614, 16], puesto que en cuanto “ciencia de contingentes”, “no será infalible” [Álamos: 1614, 22]: “Y aunque sé bien, que tomándolo en toda propiedad Lógica, no se puede rigurosamente llamar ciencia esta prudencia de Estado por no ser las conclusiones della; evidentes y ciertas siempre, y en todo tiempo; ni tampoco preciso el suceso, que por ellas se espera, y adivina; y que si bien son

¹⁴ Señala Fernández Santamaría que “el método de Álamos sugiere que la experiencia de segundo orden posee dos facetas. Una –la historia entendida en su sentido más amplio– da al hombre el conocimiento necesario para formular, inductivamente, reglas universales. La segunda –los ejemplos– nos ofrece un instrumento de verificación, a utilizarse cuando las reglas universales se aplican, deductivamente a los casos particulares” [Fernández: 1986, 179]. Así pues, el proceso de verificación o comprobación de lo observado en política consistiría en “verificarlo en términos de los ‘ejemplos’ del pasado” [ídem, 177].

¹⁵ Aunque a medida que avanza el siglo xvii esta consideración se hace más común, una posición tan clara y argumentada como la de Álamos no es fácil encontrarla. Existen versiones con otros matices como la del arbitrista Sancho de Moncada (la política es una ciencia y la razón de Estado un saber sistemático), Ramírez de Prado (cuya postura es más empirista), Vera y Zúñiga (se inclinaba antes por el inductivismo

ciertas por lo más ordinario, y respeto de lo universal; no serán infalibles en un particular” [Álamos: 1614, 35].

Si bien el *desideratum* es considerar a la política como ciencia,¹⁵ los tratadistas políticos realistas y tacitistas como Álamos eran bien conscientes de la dificultad intrínseca de esta “ciencia”: la naturaleza humana (que no puede llegar a ser del todo bien conocida a través de la experiencia propia y la historia), la voluntad del hombre (que puede desviar sus inclinaciones naturales) y el libre albedrío (que reduce la previsión del cálculo político) hacen de la política un saber particular que ha de atender a las circunstancias y a los accidentes, de cara a explicar las acciones públicas, pero que, al mismo tiempo, guiado por la prudencia, debe ser capaz de ofrecer las reglas y los fines que definen la razón de Estado.¹⁶ Por ello, muchos de los tratadistas, acudieron al pensamiento y las obras de Tácito en desacuerdo con el puro empirismo político representado por las posiciones maquiavelistas. Maquiavelo ha sido considerado generalmente como el fundador de la escuela política experimental, su concepción de la política como ciencia –en cuya base se halla la identidad de la naturaleza humana que es siempre y en todas partes la misma–, y como técnica –que puede aprenderse a través de la observación y el análisis de las acciones humanas y por medio del estudio de los ejemplos históricos–, le había llevado a elaborar una técnica de la acción política proyectada para adquirir, conservar y fortalecer el poder del príncipe. Pero este empirismo “de sentido común o de astuta previsión práctica y no un empirismo inductivo dominado por el deseo de comprobar teorías o principios generales” [Sabine: 1983, 256] había sido criticado por los tratadistas de la época que además le reprocharon el uso de la historia sólo como ejemplo: “también se engañó Nicolao Machiavello en querer que el provecho de la historia consistiese en valerse del ejemplo; y de este error, como de una raíz, vienen todos aquellos que él tiene escritos en su política, porque así como son condenados en la medicina los empíricos, así lo deben ser en la política los que se llevan de ejemplos” [Malvezzi: 1632, 125].

FUENTES¹⁷

- Álamos de Barrientos, B. [1614]: *Tácito español ilustrado con aforismos*, edición moderna y estudio preliminar de J. A. Fernández Santamaría, *Aforismos al Tácito español*, Madrid, CEC, 1987.
 Alvia de Castro, F. [1616]: *Verdadera razón de Estado, Discurso político*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1616 (BN: R/6227).
 Bodin, J. [1566]: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Accurate denuo recusa Argen-

que por el deductivismo) y Blázquez Mayoralgo (se mostraba en contra de la especulación). Otras posicio-

nes como la de Saavedra Fajardo unían a la “ciencia de reinar” no sólo la historia y la experiencia, sino además la prudencia y algo más alejadas se situaban las ideas de López Bravo (no creía en el carácter científico de la política ni consideraba que el conocimiento político fuera deducible). El eticista Santa María parecía admitir la existencia de reglas políticas aunque no definía claramente la naturaleza del “arte y oficio de gobernar” que es “ciencia de ciencias y arte de todas las artes” y Alvia de Castro, apoyándose en Platón y Aristóteles, afirmaba que la política no es ni arte ni ciencia sino un saber ilimitado, gobernado por el azar donde la elección depende del gobernante y las respuestas son circunstanciales e individuales.

¹⁶ Considerando el “carácter técnico” de la política, ésta consistiría en la aplicación de los medios –razón de Estado– para la consecución de un fin: la conservación del todo político. Desde esta perspectiva, la política vendría a ser la razón de Estado llevada a la práctica.

¹⁷ Las signaturas de la BN y BUV corresponden, respectivamente, a los ejemplares localizados en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la Biblioteca General Universitaria de Valencia.

- torati. Lazarius Zetznerus, 1607 (BUV: Y-11/139).
- Cabrera de Córdoba, L. [1611]: *De Historia, para entenderla y escribirla*, Madrid, Luis Sánchez, 1611 (BUV: Y-23/20), edición moderna de S. Montero Díaz, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948.
- Camos, M. A. de [1592]: *Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano, para todos los estados y cualquiera de ellos*, Barcelona, Pablo Malo, 1592 (BUV: Z-1/69).
- Clemente, C. [1637]: *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y de Austria. Discurso cristiano-político a la Católica Majestad de Felipe IV, rey de las Españas*, Alcalá, Antonio Vázquez, 1637 (BUV: Y-39/74).
- Covarrubias, A. de [1614]: *Aprobación al Tácito español de Álamos de Barrientos*, edición y estudio preliminar de J. A. Fernández Santamaría, *Aforismos al Tácito español*, Madrid, CEC, 1987.
- Covarrubias, S. de [1611]: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, con las adiciones de Benito Remigio Noydens (1674), edición de Martín de Riquer, Barcelona, Alta Fulla, 1989².
- Fuertes y Biota, A. de [1651]: *Alma o aforismos de Cornelio Tácito*, Amberes, Jacobo Meursio, 1651 (BN: R/11726).
- Furió Ceriol, F. [1559]: *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, edición moderna, estudio preliminar y notas de Henry Méchoulan, Madrid, Tecnos, 1993.
- Huarte de San Juan, J. [1575]: *Examen de ingenios para las ciencias, donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de las letras que a cada uno responde en particular*, edición preparada con introducción de Esteban Torre, *Examen de ingenios*, Madrid, Editora Nacional, 1976.
- Lipsio, J. [1589]: *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex. Qui ad Principatum maxime spectant*, Antuerpiae, Ioannes Moretus, 1599 (BUV: Z-1/119).
- López de Vega, A. [1641]: *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo. Describese su legítimo filósofo. Discursos morales sobre tres materias: la Nobleza, la Riqueza y las Letras*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641 (BUV: Y-27/50).
- Malvezzi, V. [1632]: *El Rómulo del Marqués Virgilio Malvezzi* (1632), tr. de Francisco de Quevedo, edición moderna en Biblioteca de Autores Españoles, t. XXIII, Madrid, Atlas, 1912, pp. 111-127.
- Santa María, J. [1615]: *Tratado de república y policía cristiana para reyes y príncipes, y para los que en el gobierno tienen sus veces*, Madrid, Imprenta Real, 1615 (BN: R/26354).

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L. [1981]: "La segunda Contrarreforma: teoría del Estado y antimachiavelismo", en *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 3, Madrid, Espasa Calpe, 1981.
- Beneyto Pérez, J. [1949]: *Los orígenes de la ciencia política en España*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.
- Fernández Santamaría, J. A. [1986]: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1650)*, Madrid, CEC, 1986.
- [1987]: "Estudio preliminar" a los *Aforismos al Tácito español*, Madrid, CEC, 1987.
- Maravall, J. A. [1983]: "El pensamiento político de la Alta Edad Media" en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera: Edad Media*, Madrid, Cultura Hispánica, 1983³.
- [1984a]: "Empirismo y pensamiento político. (Una cuestión de orígenes)", en *Estudios de historia del pensamiento español*, III, Madrid, Cultura Hispánica, 1984².
- [1984b]: "La literatura de emblemas como técnica de acción socio-cultural en el barroco", en *Estudios de historia del pensamiento español*, III, Madrid, Cultura Hispánica, 1984².
- Méchoulan, H. [1993]: "Estudio preliminar" a *El Concejo y Consejeros del Príncipe* de F. Furió Ceriol,

ÉTICA CÍVICA Y SOCIEDAD ABIERTA. REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA MORAL DE K. POPPER

Amparo Muñoz Ferriol

UNA *sociedad abierta* no puede volverse de espaldas a la *ética*, todo lo contrario, recurre a ella y la considera necesaria para configurarse.

Esta idea ha sido defendida por Karl Popper en nuestro siglo. Su modelo de sociedad abierta recurre a una *ética humanitaria e igualitaria*, a una ética que es condición necesaria de su propia existencia como tal tipo de sociedad.

Dicha ética posee unos *principios* capaces de orientar la convivencia. Además, se trata de una ética que no se queda en las alturas de los principios sino que baja al ruedo de la realidad para ser aplicada. De este modo, frente a una concepción de la ética “científica” que acaba siendo un mero juego de palabras, Popper detecta la necesidad de una ética “aplicada” capaz de responder a los problemas que la humanidad tiene hoy planteados.

Una *breve introducción a la ética de Popper*, como la que pretendo en estas páginas, sólo me permitirá exponer y comentar los principios que la constituyen, mostrando cómo conforman un modelo de *ética cívica*, imprescindible para cualquier *sociedad* que quiera ser *abierta*.

Los *pasos* que voy a seguir para hacer esta introducción son los siguientes: en primer lugar, enumeraré los *principios de la ética humanitaria e igualitaria* que Popper defiende; seguidamente, pasaré a comentar cada uno de los principios, empezaré por el *principio de la “tolerancia”*, indicando qué significado tiene para Popper y argumentando si su modo de entenderla estaría o no de acuerdo con la afirmación “hay que tolerar a todos, pero no todo” y, también, si dicha noción de tolerancia está a favor o en contra del relativismo; del segundo *principio*, que propone la “*disminución del sufrimiento*”, analizaré, entre otras cosas, si su formulación negativa va más allá de utilitarismo o no y, además, si es propio de una ética de la felicidad o de una ética de la justicia; el tercer y último *principio* es “*la lucha contra la tiranía*”, mostraré cómo este principio exige la relación de la ética, la política y el derecho, y argumentaré a favor de la existencia de una *ética cívica para la sociedad abierta* dentro del marco de la filosofía moral popperiana.

1. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS HUMANITARIOS E IGUALITARIOS

Los principios de la ética humanitarista e igualitaria son tres: el principio de tolerancia, el principio que exige “disminuir el dolor” y el principio de lucha contra la tiranía.¹

– *Principio de la tolerancia*: “Tolerancia con todos los que no son intolerantes y que no propician la intolerancia (...). Esto supone, especialmente, que las decisiones morales de los demás deben ser tratadas con respeto, siempre que dichas decisiones no se hallen en conflicto con el principio de la tolerancia”.

– *Principio de la disminución del dolor*: “El reconocimiento de que todo apremio moral tiene su base en los apremios del dolor o el sufrimiento (...). Aspiremos a *la menor cantidad posible de dolor para todos* o brevemente: disminuyamos el dolor”.

– *Principio de la lucha contra la tiranía*: “La lucha contra la tiranía o, en otras palabras, la tentativa de salvaguardar nuestros principios mediante los recursos institucionales de una legislación, más que por medio de las personas que detentan el poder”.

Estos *principios configuradores de la Sociedad Abierta* pretenden al mismo tiempo salvaguardarla, constituyéndose en una protección necesaria. Tales principios conforman una moral universalizable, opuesta a una moral sectorial propia de la *sociedad cerrada*. Y proponen la valoración del hombre frente a su desprecio, presuponiendo la idea kantiana de que cada persona “es un fin en sí mismo”.² Se trata, en definitiva, de unos principios que contienen una carga importante del primitivo proyecto ilustrado.

2. LA TOLERANCIA: UN PRINCIPIO PARA UNA SOCIEDAD PLURALISTA

2.1. *Tolerancia, racionalismo y sociedad abierta*

Este primer principio se presenta claramente como una *exigencia de la Sociedad Abierta*, pues un *espíritu de tolerancia* es necesario para garantizar la permanencia de tal sociedad. Pero la tolerancia requiere, a su vez, haber hecho la *opción por el racionalismo*.

La interdependencia entre la sociedad abierta, la tolerancia y el racionalismo es muy fuerte según Popper: la sociedad abierta presupone la tolerancia y la tolerancia presupone, a su vez, la opción por el racionalismo.³

La tolerancia, un *valor típicamente moderno*, es imprescindible para vivir el *pluralismo* de las sociedades abiertas en las que los problemas tienen que resolverse mediante *discusiones racionales y críticas*. “El principio de la tolerancia de Voltaire es, en efecto, la base de toda discusión racional”;⁴ sin dicho principio, la discusión racional es imposible.

¹ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 5.ª reimpresión, 1992, cap. 5, nota 6, p. 479, donde enuncia los tres principios que recogemos seguidamente.

² K. R. Popper y J. Eccles, *El Yo y su Cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, cap. 1, p. 3.

³ Vid., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24, & III, p. 404.

⁴ K. Popper, “The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy” in *Free Inquiry*, 1981-2, n.º 1, p. 7.

2.2. Significado de tolerancia para Popper

Pero, ¿cómo entiende Popper la tolerancia? Si profundizamos en su concepción, vemos que la tolerancia no se confunde con la indiferencia, ni con el escepticismo, ni con el permitir con paciencia algo que no se acepta, que creemos que es ilícito, pero que no se tiene más remedio que admitir –aunque reconoce que, en cualquier caso, y en esto seguro están todos de acuerdo, en una sociedad pluralista se requieren grandes dosis de paciencia–. Ninguno de estos sentidos negativos son los que Popper defiende. Para él, la tolerancia tiene un significado más positivo, pues supone el respeto de las decisiones de los demás y, sobre todo, presupone el respeto a la autonomía de las otras personas, a su libertad y, prioritariamente, a su dignidad.

Y es el respeto básico a la *dignidad de las personas* lo que hace que Popper no pueda aceptar “respetar todo”, ya que puede haber algo que vaya en contra de la dignidad. Tal como dice en su descripción del principio de la tolerancia, las decisiones morales de los demás se respetarán “siempre que no se hallen en conflicto con el principio de la tolerancia”, de lo que se infiere que si entran en conflicto con él, entonces tales decisiones no hay que respetarlas, pues no son dignas de respeto. Esto supone una autoprotección que traza unos límites claros. Por eso, Popper defiende practicar la tolerancia sólo “con todos los que no son intolerantes”, ya que, si no es así, se puede producir la *paradoja de la tolerancia*, la cual plantea que la tolerancia ilimitada acaba conduciendo a la desaparición de la tolerancia:

Si extendemos la tolerancia ilimitada aún a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia.⁵

Pero una noción de *tolerancia limitada* puede encerrar una traslación peligrosa.

2.3. El peligro de la tolerancia limitada

Tal peligro surge al permitir desarrollar un argumento que consta de las siguientes premisas: la primera premisa mantiene que “si las decisiones morales de los demás van en contra del principio de la tolerancia, no tienen por qué respetarse”; la segunda afirma que “quienes toman decisiones contrarias al principio de la tolerancia son intolerantes”. De entrada estas dos premisas no plantean ningún problema. El conflicto realmente podría aparecer en la conclusión, cuando de lo que se dice, y en nuestro caso, de lo que dice Popper, se pudiera deducir que hay que ser intolerante “con los intolerantes” y no con “lo que dicen los intolerantes”. Así pues, la traslación a la que aludimos es la que nos lleva de “las decisiones” a “quienes toman las decisiones”. Y el riesgo lo vemos en que de ello se puede desprender que no sólo se deje de respetar una decisión, sino que también se deje de respetar a la persona que la mantiene, con las consecuencias que esto puede reportar a la hora de resolver los problemas planteados en la vida social.

⁵ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, nota 4, p. 512.

No se puede pasar por alto este problema, que, a mi juicio, se podría evitar si se considerara que se tiene que ser tolerante “con todos” pero no “con todo” o, mejor, tal como dice el profesor Jesús Conill: “Hay que tolerar a todos, pero no todo”.⁶ Primero, aclararé esta última máxima y, a continuación, veremos si la concepción de tolerancia de Popper también podría estar de acuerdo con dicha afirmación, evitando de este modo caer en el peligro mencionado.

2.4. *¿Hay que tolerar a todos, pero no todo?*

Para analizar la idea “hay que tolerar a todos, pero no todo”, merece la pena distinguir sus dos partes. En la primera parte: “hay que ser tolerantes con todos”, se está presuponiendo que todo individuo, como persona, es un fin en sí mismo y posee un perímetro de libertad, es decir, que toda persona posee dignidad y que el respeto a la autonomía de las personas es una exigencia moral. Pero ¿tenemos que ser tolerantes con todo?

La respuesta está en la segunda parte: “no hay que tolerar todo”. A mi juicio, es importante distinguir que no es lo mismo “respetar a todos” para que ejerzan su autonomía, que “respetar todo”. Algo no es digno de respeto cuando va en contra de la dignidad humana o elimina el perímetro de autonomía de las personas, en ese caso es algo intolerable.

Aclarada la afirmación, resta demostrar cómo se puede interpretar la posición de Popper al respecto. De la investigación de los supuestos y consecuencias que se pueden deducir de su noción de tolerancia, es posible extraer dos interpretaciones: una, alejada de la máxima “hay que tolerar a todos, pero no todo” y, otra, en sintonía con esta idea.

a) La interpretación alejada mantiene que la noción de tolerancia de Popper puede acabar centrándose en aquellos individuos que mantienen las decisiones intolerantes y no en las decisiones mismas, generándose el desplazamiento peligroso del que alertábamos. Esta lectura lleva a considerar que los intolerantes no deben ser respetados porque no son dignos de respeto. Es una forma inquietante de entender la tolerancia ya que podría dar razones a una sociedad para deshacerse de los intolerantes con métodos que, en último término, no respetaran la dignidad de la persona por el hecho de ser persona.

b) En cambio, una interpretación más centrada en las decisiones y no en quienes toman la decisión se aproximaría a la idea de que “hay que tolerar a todos pero no todo”, que nos parece más adecuada y coherente con algunos presupuestos de los que parte el mismo Popper. Especialmente, es más coherente con su concepción del ser humano como fin, como un ser que posee dignidad. Y también con otra idea suya que indica que la aplicación de su principio de la tolerancia no supone impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes, lo cual es una prueba de que la libertad de expresión debe ser respetada al máximo. Incluso, piensa que la sociedad debe llegar a permitir la expresión de ideas intolerantes mientras no existan impedimentos para que tales ideas sean contrarrestadas mediante argumentos racionales y puestas en jaque frente a la opinión pública. Si se prohibieran resultaría, a juicio de Popper, con-

⁶ Vid., J. Conill, “La Tolerancia”, *Rev. EHC*, pp. 6-8.

traproducente. En cambio, no dudaría en poner límites cuando desapareciera esa coyuntura dialogante y los intolerantes fomentaran en sus adeptos el uso de las armas en vez de responder con argumentos. Ante esta nueva situación Popper considera que se puede reclamar, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar lo que defienden los intolerantes. Por ello, no duda en “exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos”.⁷ Esto es un modo de decir que no se puede tolerar todo, incluso, habiendo respetado a los intolerantes hasta el punto de no impedir que en el marco de la discusión defiendan sus ideas.

De este modo, todo aquello que vaya en contra de la libertad de las personas y amenace su integridad física y su dignidad es intolerable.

2.5. La tolerancia contra el relativismo

Una sociedad tolerante, para poder seguir siéndolo, tiene que poner límites a la tolerancia, dado que no se puede llegar a las amenazas y daños directos a las personas, a su autonomía o, en definitiva, a su dignidad. Tolerar no significa que todo está permitido, no supone caer en el relativismo, al contrario, si se entiende así, se autodestruye la tolerancia. Para Popper la tolerancia no se puede entender como el “todo vale”, por ello pone sus límites evitando caer en la indiferencia del relativismo al que nos dirigimos cuando creemos que hay que tolerar todo. Pero Popper introduce tales límites asumiendo una actitud abierta, por eso, en uno de sus artículos más esperanzados,⁸ sustenta el principio de la tolerancia en el reconocimiento de nuestros errores. El ser falibles y propensos al error debería ser una razón suficiente para “perdonarnos mutuamente cada una de nuestras estupideces”, a lo que añade en forma metafórica con el objeto de reforzar la necesidad de esta actitud: “este es el primer principio de la ley de la naturaleza (el primer principio de los derechos humanos)”. Así pues, sólo si este principio se aceptara “como si” un principio de la ley de la naturaleza se tratara, sólo entonces se podría garantizar la supervivencia de la sociedad abierta, la cual está continuamente amenazada por aquellos que adoptan actitudes dogmáticas o relativistas, siendo ambas, unas actitudes intolerables para Popper.

3. POR UNA ÉTICA FORMULADA NEGATIVAMENTE: “MENOR SUFRIMIENTO”

3.1. Más allá del hedonismo y el utilitarismo

El segundo principio propone una transformación tanto de la ética hedonista como del utilitarismo, situándose más próximo a planteamientos como los de Demócrito, que pretenden ser más modestos y que destacan las urgencias de la humanidad:

En cuanto al hedonismo y al utilitarismo, creo que es ciertamente necesario reemplazar su principio: aumentemos el placer, por otro más (...) modesto y mucho

⁷ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, nota 4, p. 512.

⁸ Cfr., K. R. Popper, “The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy” in *Free Inquiry*, 1981-2.

más urgente; me refiero al principio que nos exige disminuir el dolor. A mi juicio (...) no sólo es imposible sino también peligroso intentar aumentar el placer o la felicidad de la gente, puesto que toda tentativa de esta naturaleza debe conducir forzosamente al totalitarismo.⁹

Este segundo principio de la ética humanitaria e igualitaria que exige “*disminuir el dolor*” muestra cómo Popper considera preferible exigir “la eliminación del sufrimiento más que la promoción de la felicidad”.¹⁰

3.2. ¿Un “utilitarismo negativo”? (Watkins y Schwartz)

Esta formulación negativa da pie a John Watkins a hablar de un “*utilitarismo negativo*”.¹¹ Watkins detecta en este planteamiento cierto paralelismo formal con la asimetría entre falsacionismo y verificacionismo en ciencia y la asimetría entre sufrimiento y felicidad en el ámbito práctico (político y moral). Tal paralelismo consiste en que, del mismo modo que la imposición del sufrimiento de una persona no puede ser compensado por la creación de felicidad de otra persona, tampoco la existencia de la falsación de una teoría puede ser compensada por la existencia de confirmaciones de tal teoría.

Además, Watkins subraya que en el “utilitarismo negativo” no es correcto imponer sufrimiento a un tipo de gente en orden a promover felicidad en otro tipo de gente. Y a su juicio, esto lleva a Popper a sostener que maximizar la *felicidad* no es lo mismo que minimizar el *sufrimiento*. En cambio, Pedro Schwartz no coincide con Watkins en esta distinción y, aunque también califica la ética popperiana de “utilitarismo negativo”, sin embargo, a su juicio, la felicidad y el dolor son igual de subjetivos. Por eso Schwartz critica el utilitarismo negativo de Popper, pues piensa que cada individuo es un mundo en sí mismo y en realidad una isla para los demás. E, incluso, considera que “nadie puede juzgar el dolor y la felicidad del prójimo, especialmente si nos es muy próximo”.¹² Pero Popper insiste en diferenciar entre felicidad y sufrimiento, y esto es lo que me ha dado pie a interpretar que Popper podría estar de acuerdo con la distinción entre *éticas de máximos* y *éticas de mínimos* establecida por Adela Cortina.¹³ Recordemos que las éticas de máximos son las *éticas de la felicidad* y las de mínimos son las *éticas de la justicia*. Pues bien, este segundo principio me permite defender que *Popper propone un modelo de ética de la justicia* y que su ética va más allá del utilitarismo, al pretender superar la propuesta del utilitarismo como ética de la felicidad.¹⁴

⁹ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 11, nota 83, p. 593.

¹⁰ *Ibid.*, cap. 9, nota 2, p. 534.

¹¹ J. Watkins, “Does Critical Rationalism provide a moral-political philosophy?”, pp. 382-383 y “Social Knowledge and the Public Interest”, in W. A. Robson (ed.), *Man and the Social Sciences*, 1978.

¹² P. Schwartz, “La ética en el pensamiento de Popper y de Hayek”, en P. Schwartz y otros (eds.), *Encuentro con Karl Popper*, Alianza, Madrid, 1993, p. 44.

¹³ Cfr., A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986 y *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Alau-da, Madrid, 1994, pp. 50-58.

¹⁴ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Adenda, & 13, p. 684.

3.3. Un modelo de ética de la justicia (una ética de mínimos)

Si la opción por la felicidad, tal como la entiende Popper, representara la defensa de una ética de máximos, entonces el sufrimiento podría representar a una ética de mínimos.

Según Popper, la ética de la sociedad abierta no puede ser una ética que se oriente por el criterio de “maximización de la felicidad”, aunque reconozca que los seres humanos buscamos la felicidad igual que buscamos la verdad o la justicia. Sin embargo, Popper sugiere que “mientras que la *maximización de la propia felicidad* debería dejarse a nuestro *esfuerzo privado*, la *reducción de la miseria* evitable pertenece a la planificación de la *política pública*”.¹⁵

Esta afirmación es una de las razones más fuertes que acreditan que la ética de Popper es una ética de la justicia. El principio de minimización del sufrimiento trata de orientar la política pública, dirigiendo la atención a esos agujeros negros de la sociedad que revelan situaciones de *injusticia* que exigen reparación, que están reclamando reforma. Popper sugiere que en materia de política pública hay que tender a reconsiderar “nuestras prioridades” y que a la hora de “sacar una *lista de prioridades*, el *sufrimiento* evitable debería ser nuestra principal *guía*”,¹⁶ una guía de carácter moral.

Además, Popper subraya continuamente que, desde el punto de vista ético, no existe ninguna simetría entre el sufrimiento y la felicidad o entre el dolor y el placer. El principio de la mayor felicidad de los utilitaristas le parece (por lo menos en su enunciado) fundamentalmente equivocado, pues piensa que no pertenece al dominio de la argumentación racional.¹⁷

A su juicio, la *felicidad no puede abordarse racionalmente*, depende de lo que cada uno considere como tal y, por ello, nos movemos en un terreno *subjetivo* en el que nadie se debe introducir si no se solicita su intervención. En cambio, *el sufrimiento* es diferente, pues nos podemos encontrar en *situaciones límite*, intersubjetivamente reconocidas, que conducen a la destrucción de la humanidad, con lo cual pasa a ser una *exigencia moral* aliviar dicho sufrimiento. Por eso, la tesis de Popper es que “nuestra obligación es ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda, pero no la de hacer felices a los demás”,¹⁸ puesto que esto no depende de nosotros y más de una vez sólo significaría una intromisión indeseable en la vida privada de aquellos hacia quienes nos impulsan nuestras buenas intenciones.

Lo dicho nos confirma que la ética de Popper es una *ética “mínima” formulada “negativamente”* que gira en torno al sufrimiento y convierte al dolor, a la miseria, a la injusticia y a su prevención, en los problemas más urgentes que nos afectan a todos. Por todo ello, podemos estimar esta ética como una “ética de la justicia” y no como una “ética de la felicidad”. Una ética de la justicia que se esfuerza por defender unos valores mínimos que, a su vez, pueden crear unas condiciones de justicia que posibiliten a cada persona realizar su proyecto de autorrealización o de vida buena y feliz.

Tal ética de mínimos presupone el *pluralismo moral*, pues permite la convivencia de diversas propuestas morales en el marco de la sociedad abierta. Es decir, posibilita

¹⁵ *Ibid.*, & 13, p. 684.

¹⁶ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, nota 2, cap. 9, p. 533.

¹⁸ *Ibid.*, cap. 24, & III, p. 403.

que distintas éticas de máximos –que aconsejan caminos diferentes a seguir para alcanzar la felicidad– compitan entre sí. Aunque, tal competencia, sólo la podrán entablar aquellas éticas de máximos respetuosas con los principios mínimos capaces de desarrollar una convivencia pacífica y plural.

En esta línea, según Popper, mientras los *valores máximos* no son responsabilidad de todos sino de cada uno, los *valores mínimos* sí son responsabilidad de todos y, por ello, tienen que incorporarse a la política pública. Aquí se observa que Popper coincide con las tendencias más relevantes y actuales en ética que exigen un uso público de la moral, entre las que destacan las propuestas de Rawls, Walzer, Habermas y Apel.¹⁹ Y del mismo modo que estos pensadores delimitan el ámbito de la política pública y el de lo privado, Popper sitúa los *valores “mínimos”* en el ámbito del *compromiso público* y, metafóricamente, deja los *valores “máximos”* o *“superiores”*, tal como él los denomina, en el terreno del *“laissez faire” privado*:

El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención: he ahí los problemas eternos de la moral pública, el eterno “programa” de la política pública. Los valores “superiores” deben ser excluidos, en gran medida, del programa y librados al imperio del *laissez faire*.²⁰

En el terreno de la competencia personal, es decir, en el terreno de la felicidad, los valores “superiores” son los que configuran proyectos concretos de autorrealización, modelos de felicidad que se ofertan pero que no obligan. Popper pone un ejemplo y dice que, incluso presuponiendo que obligaran, es diferente este tipo de obligación a la que genera la lucha contra el sufrimiento. El derecho a preocuparse por la felicidad de los demás es un privilegio circunscrito al estrecho círculo de los amigos, por ello, en este terreno, quizá tengamos cierto derecho a tratar de imponer nuestra escala de valores. Y quizá lleguemos a sentirnos obligados a abrir a nuestros amigos ese mundo de valores que, según confiamos, habrá de contribuir tanto a su felicidad. Pero, con sentido del humor, matiza que tenemos ese derecho gracias a que nuestros amigos pueden librarse de nosotros en cualquier momento, porque pueden poner fin a su amistad cuando lo deseen.²¹

El principio ético que pretende minimizar el sufrimiento pone en el lugar central el valor de la justicia, que traspasa el terreno de lo subjetivo y se adentra en el terreno de lo público o intersubjetivo.

En este segundo principio quedan *vinculados el ámbito de la ética y el de la política*, pues, la pretensión de disminuir el sufrimiento exige un compromiso político y, por tanto, es *responsabilidad de todos*.

De esta forma, Popper está exigiendo unos *mínimos de justicia* con los que todos los miembros de una sociedad abierta deben comprometerse, ya que requieren un esfuerzo socio-político y no sólo un esfuerzo personal. El principio que pretende minimizar el sufrimiento involucra a todos, pretende ser universalizable, intersubjetivo, al menos cuando el contexto así lo requiere. Esto último hay que subrayarlo porque Popper no considera que este principio sea absoluto, pues si las circunstancias sociales

¹⁹ Vid., J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996; M. Walzer, *Esferas de la justicia* FCE, México, 1993; Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; K. O. Apel, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

²⁰ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24, & III, pp. 403-404.

²¹ *Ibid.*, cap. 24, & III, p. 403.

cambian, entonces “la minimización del sufrimiento” dejaría de ser el criterio que orienta en la política pública. Pero mientras exista el sufrimiento, combatirlo es para Popper una exigencia universalizable, en el sentido de que “ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda” se convierte en un deber moral para todo aquel que habita en una sociedad abierta y ha hecho la opción por el racionalismo.

Por ello, se reclama la intervención de la política, consolidando, como he indicado, una estrecha relación entre ética y política. Este vínculo aún queda más patente cuando Popper declara que el contenido de nuestros deberes morales está en el trasfondo de la apuesta por una política gradual:

La exigencia política de métodos de tipo gradual (a diferencia de los utópicos) corresponden a la decisión de que la lucha contra el sufrimiento se convierta en un deber...²²

Pero tal obligación tiene su razón de ser en la urgencia de la situación, que pone en peligro la posibilidad de construir la propia humanidad de cada persona. Cuando eso ocurre se trata de una situación intolerable para cualquier ser humano. En opinión de Popper, el sufrimiento humano formula una llamada directa, esto es, una llamada de auxilio, en tanto que no existe ninguna petición similar en el sentido de que se aumente la felicidad de aquellos individuos que se encuentran en una situación tolerable.

Este planteamiento negativo de la ética, que exige “*la menor cantidad posible de dolor para todos*”, tiene por una parte una pretensión realista, pues Popper parte del reconocimiento de la existencia del sufrimiento, provocado por diversos males que parecen haber encontrado el elixir de la inmortalidad y, por otra parte, un rasgo de utopía racional,²³ ya que Popper asume luchar contra esos males con la esperanza de reducirlos.

De este modo, lo más urgente es procurar disminuir los males, tales como la pobreza en todas sus formas o la violencia. La ética debe tener muy claro que esa lucha será su papel dentro de la sociedad. La ética tendrá que exigir que se pongan las condiciones para minimizar el sufrimiento. En definitiva, se trata de poner las condiciones para que se dé una mayor justicia. Así pues, la opción por minimizar el sufrimiento y no por maximizar la felicidad supone una opción por la justicia.

En este sentido se puede interpretar que para Popper la lucha por minimizar los males es una exigencia de justicia que pretende alcanzar los bienes mínimos para que toda persona pueda llevar a cabo su plan de vida, su proyecto de felicidad, algo a lo que una persona no puede renunciar sin que su vida pierda sentido.

Esto último queda todavía más confirmado cuando Popper comenta la idea de “plan de vida” de Rawls,²⁴ que, según su opinión, Rawls la toma, a su vez, de John Royce.

3.4. Plan de vida y mínimos de justicia en Popper

Si Rawls utiliza la noción de plan de vida para caracterizar los propósitos u obje-

²² K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24, & III, p. 403.

²³ El concepto “utopía racional” es acuñado por M. A. Quintanilla y R. Vargas Machuca, en su libro *La utopía racional*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

²⁴ Cfr., K. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, cap. 4, & 42, pp. 163-164. Es interesante destacar que Popper considera que el libro *Teoría de la Justicia* de Rawls es “en muchos aspectos importante”.

tivos que hacen a un hombre “una persona moral consciente y unificada”, Popper sugiere que “lo que se necesita para establecer la unidad del yo no es la unidad de un plan de vida unificado y quizá estable, sino más bien el hecho de que haya, detrás de cada acción emprendida, un plan, un conjunto de expectativas (o de teorías), objetivos y preferencias que puedan desarrollarse y madurar; pudiendo incluso algunas veces, aunque con poca frecuencia, cambiar radicalmente bajo el impacto, por ejemplo, de una nueva visión teórica”.²⁵ Este plan en desarrollo que propone Popper, siguiendo a Rawls, es el que confiere unidad a la persona, determinando en gran parte nuestro carácter moral, es decir, es el que otorga sentido a la vida de las personas. Por ello, si se impide parcial o totalmente su desarrollo, se torna en sinsentido la vida de los seres humanos, lo cual implica la necesidad de exigir a todos los miembros de una sociedad que nos atengamos a unos mínimos de justicia para que cada cual pueda desarrollar sus máximos de felicidad, sus “proyectos” como dice Popper, los cuales contienen: “nuestros deseos, nuestras preferencias, nuestras motivaciones, nuestras esperanzas, nuestros sueños, nuestras fantasías, nuestras hipótesis, nuestras teorías”.²⁶

Esta noción de “proyecto” o plan de vida refuerza que está justificado mantener que el principio de “minimización del sufrimiento” es un modo de expresar la necesidad de unos mínimos de justicia. Una necesidad que también confirma el tercer principio de la propuesta ética popperiana, como mostraré a continuación.

4. UNA MORAL PÚBLICA PARA LUCHAR CONTRA LA TIRANÍA

4.1. *Relación entre la ética, el derecho y la política*

La “*lucha contra la tiranía*”, que Popper considera como tercer principio de la ética humanitaria e igualitaria, se debe complementar con los recursos institucionales legales y políticos. Este principio va a establecer una estrecha relación entre la *ética*, el *derecho* y la *política*. Presupone que la exigencia de un Estado de Derecho, defendido en un marco democrático, es una exigencia moral.

Las instituciones tienen que ser capaces de defender a la sociedad de los posibles abusos que las personas que detentan el poder puedan cometer. ¿Es esto un modo de decir que el planteamiento ético de Popper incluye una *moral pública para las instituciones*?

Ya hemos visto, al comentar el segundo principio, que se puede encontrar una propuesta de moral pública en el pensamiento de Popper. Recordemos que los problemas éticos no son meramente de carácter privado, pues, “los problemas éticos importan a los hombres y a sus vidas”.²⁷ Además, he defendido la existencia de una moral pública de mínimos morales, presuponiendo que para Popper las situaciones de injusticia son las que originan el sufrimiento y que, en consecuencia, el modo de disminuir el dolor consistirá en procurar eliminar la injusticia, exigiendo el cumplimiento de esos mínimos morales de justicia que permitirán a cada sujeto buscar, en igualdad de condiciones, la felicidad; y también he señalado que dicha moral pública tiene asignados determinados fines o problemas para solucionar: “El dolor, el sufrimiento, la in-

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁶ Cfr., K. Popper, *Un mundo de propensiones*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 38.

²⁷ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 9, nota 11, p. 541.

²⁸ *Ibid.*, cap. 24, & III, p. 404.

justicia y su prevención, he ahí los problemas eternos de la moral pública”.²⁸ Todo esto ya abría la posibilidad de interpretar que Popper plantea una *ética cívica para una sociedad abierta*, una idea que queda reforzada por este tercer principio.

4.2. Más argumentos a favor de una ética cívica

4.2.1. La moralidad del interés propio (“lo que es”) versus moralidad del interés general (“lo que debe ser”)

Esta interpretación de la propuesta de Popper como una ética cívica, que conforma una moral pública con pretensiones de universalidad, es apoyada por afirmaciones suyas en las que marca su distancia de un utilitarismo que entiende la moralidad vinculada con el interés particular y en las que se declara más partidario del universalismo de Kant.

Popper parte de la distinción entre el terreno de lo que es y de lo que debería ser. Reconoce que en el ámbito de “lo que es” prima la moralidad del interés particular. En su análisis de la realidad social ve que “en la presente situación del mundo, es llamativamente cierto que la moralidad y la racionalidad del interés propio de los grandes poderes coincide con el establecimiento de la mutua confianza en los pactos”.²⁹ Popper adjudica esta moralidad del interés propio a los utilitaristas cuando afirma que “hay una escuela de utilitaristas que dice que la moralidad no es más que iluminar el propio interés”;³⁰ pero Popper se rebela inmediatamente en contra de ese tipo de moralidad del interés particular y con rotundidad se distancia de ella afirmando que no le merece confianza y que piensa que es “llamativamente falsa”, en lo que respecta, por supuesto, al terreno del deber ser.

Así pues, mantiene que no está de acuerdo con los utilitaristas, aunque reconoce que su moralidad es la más extendida en nuestro mundo. Popper marca distancias respecto de la moralidad del interés propio y apuesta, en el terreno del “deber ser”, por una moralidad que tiene pretensión de universalidad, que no está centrada en el interés particular, sino en las “exigencias” generales, que son intersubjetivas.

Esta distinción entre el terreno del ser y del deber ser, presupone, a mi juicio, una forma de diferenciar entre la “vigencia” y la “validez” de una determinada moral. Popper observa que en nuestro mundo funciona una racionalidad del interés particular y una moralidad del interés propio, y afirma que esto es algo con lo que no está de acuerdo. A su juicio no debería ser así pues, a pesar de su vigencia, no tiene validez.

La distinción entre el terreno del ser –donde triunfan los intereses particulares– y el del deber ser –donde dominan los universalizables– permite interpretar que Popper defiende una propuesta moral de intereses universalizables o, según su terminología, una propuesta de “exigencias morales” universalizables.

Tal defensa no es arbitraria, sino que, a su juicio, viene exigida por la realidad, pues el hecho de que en la situación actual de nuestro mundo haya una amenaza real de destrucción –la amenaza nuclear– exige racionalmente que todo interés particular coincida con el general, con el principio kantiano de carácter universal.

²⁹ K. R. Popper, “The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy” in *Free Inquiry*, 1981-2, p. 10.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

Ahora el interés particular de todas las partes es evitar el suicidio común por una exterminación universal que es obvia; y por ello está el interés particular para actuar de acuerdo con el principio de Kant.³¹

Ante el reconocimiento de la amenaza que nos expone a la destrucción de la humanidad entera, Popper mantiene que, en interés de cada uno de los seres humanos, deberíamos defender los *Derechos Humanos* y la resolución de los conflictos mediante la *discusión crítica*. Viene a decir que en una situación urgente los intereses particulares coinciden con los generales.

Esta coincidencia de intereses podría interpretarse de otra manera si pensáramos que Popper, cuando dice esto, no está analizando lo que pasa en la sociedad vigente, y creyéramos que es eso lo que él defiende. Efectivamente, si pensáramos esto último y no hubiéramos leído que Popper mismo se declara más partidario de Kant y, además, si no consideráramos que Popper mantiene que el hombre es un fin en sí mismo y no sólo un medio, entonces se podría interpretar que Popper es un defensor del interés propio y, de forma oportunista y circunstancial, del interés general (“sólo si me conviene”), oponiéndose a la exigencia de universalidad del principio kantiano y apostando, de esta forma, por un pragmatismo duro.

Pero Popper ha distinguido entre la moral vigente y la que debería ser, lo cual presupone la defensa de la dignidad del ser humano porque es un fin y no sólo un medio; ello permite interpretar que la ética de Popper tiene claramente pretensiones de universalidad y que está incluida en el dominio de las éticas de la justicia y no en el de la felicidad, proponiéndose, en definitiva, como un modelo de “*ética cívica*”.

4.2.2. *Individuos, instituciones y tradiciones*

Otro argumento que nos permite calificar a la ética de Popper como “*ética cívica*” se centra en las instituciones y en los principios compartidos que van a ser un elemento clave para luchar contra la tiranía. En este sentido, Popper propone una ética que pretende, mediante recursos institucionales, salvaguardar a la sociedad de la tiranía. Considera que los recursos institucionales de una legislación garantizan “nuestros principios”. Cuando habla de “nuestros principios” entendemos que se está refiriendo a los principios morales sobre los que se sustenta el sistema legal de una sociedad abierta. Tales principios son unos principios morales compartidos que hunden sus raíces en los principios ilustrados de libertad, igualdad y fraternidad y, en general, en toda la tradición humanista de la cultura occidental. Se trata de esos principios que han sido adaptados legalmente e incorporados a las instituciones de la sociedad abierta con la pretensión de que orienten la ordenación de la vida social y política.

Popper no pone en duda que tales principios compartidos están ya en las sociedades abiertas. Parte de ese hecho sin preocuparle el problema de su origen, ni el de su fundamentación. Para él, lo relevante es que los principios y valores morales impregnan ya nuestras tradiciones e instituciones. Sin embargo, a mi juicio, el problema de la fundamentación vinculado al del origen son el punto débil de la propuesta ética

³¹ *Ibid.*, p. 10.

³² Vid. A. Muñoz Ferriol, *La sociedad abierta entre las teorías de la democracia. La Filosofía social, política y moral de K. Popper*, Tesis Doctoral, Universitat de València, Servei de Publicacions, 1997, cap. 9.

de Popper, que en estas páginas no podremos abordar por falta de espacio.³²

Ahora bien, independientemente de la fundamentación de los principios y valores compartidos, lo que Popper señala al exponer el tercer principio de su ética es que todos esos principios y valores humanistas e ilustrados deben ser salvaguardados mediante recursos institucionales.

Al afirmar esto, Popper nos lleva a revisar el papel de las instituciones y de los individuos dentro del planteamiento ético de la sociedad abierta. Cuando propone que hay que luchar contra la tiranía, ya que ésta eliminaría los principios y valores compartidos de la sociedad abierta y, además, que esa lucha debe hacerse mediante “recursos institucionales”, parece que está haciendo primar el papel de las instituciones frente a los individuos, lo que nos lleva a preguntarnos si esto no entra en contradicción con su defensa del individualismo, basado más en la responsabilidad de los sujetos que en las instituciones.

Sobre este asunto hay que decir que, a pesar de la apariencia de contradicción, se puede sostener que Popper no cae en ella. Una vez creadas, las instituciones tienen que cumplir sus respectivas funciones, entre ellas, procurar que ciertos individuos no transgredan determinados límites y consoliden un régimen tiránico, lo cual no es óbice para mantener que, en último término, son los individuos los que pueden controlar las instituciones que han creado, y no tanto las instituciones mismas, dado que éstas no pueden perfeccionarse solas.

Popper tiene presente que el individuo es el sujeto moral, y que lo político, lo social y lo moral dependen, en último término, del individuo. Por eso quiere dejar muy clara su distancia de teorías como la platónica que, a su juicio, han causado más daño que bien a la ética “por la identificación del colectivismo con el altruismo”,³³ dando lugar a la tradición que apoya una ética totalitaria que defiende como criterio de la moralidad el interés del estado:

Platón sólo reconoce como patrón fundamental el interés del estado. Todo aquello que lo favorezca será bueno, virtuoso y justo: todo aquello que lo amenace será malo, perverso e injusto. Las acciones que lo sirven son morales (...) el código moral de Platón es estrictamente utilitario; es, puede decirse, un código de utilitarismo colectivista o político. El criterio de la moralidad es el interés del estado. La moralidad no es sino higiene política (...). Si el individuo no es sino una pieza dentro de un engranaje, entonces la ética no será sino el estudio de la forma más adecuada de ajustarlo al todo.³⁴

Popper señala que la indistinción entre el elemento personal y el institucional es un problema frecuente entre los críticos a la democracia, y como ejemplo tenemos a Platón, a quien acusa de proponer un código moral “utilitario, colectivista y político”, que defiende la moralidad del estado.

Frente a estas críticas a Platón, Popper concilia lo institucional y lo individual en el terreno de la ética. Esta conciliación lleva a proponer a P. P. Müller-Schmid la existencia de una “ética social” en el planteamiento práctico popperiano, integrada en una “ética general” caracterizada por un decisionismo. Y, además, le hace subrayar que dicha ética social “no parte de la determinación del contenido de la ética social sino de la ética individual: porque según el punto de vista de Popper, la moral no es

³³ K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, & III, p. 130.

³⁴ *Ibid.*, cap. 6, & VI, pp. 112-113.

posible más que en función del individuo responsable y libre. La ética social consiste entonces en integrar en un sistema funcional las exigencias morales de los individuos”.³⁵ Estas reflexiones llevan a P. P. Müller-Schmid a decir que la *ética social* de Popper deviene en una “*técnica social*”.

Una afirmación que, a mi juicio, cae en cierto reduccionismo y que sólo se podría aceptar si interpretamos que lo que quiere decir Müller-Schmid es que la ética social sólo pone el marco procedimental para que las distintas éticas individuales puedan convivir. Pero, incluso, si esa es la pretensión, considero que al llamarle técnica, implícitamente está olvidando que los procedimientos incorporan determinados valores; que apelar a la discusión crítica como marco procedimental presupone la defensa de principios sustantivos-procedimentales que todo individuo, independientemente de sus valores máximos, debe defender y compartir para que cada uno pueda vivir según su ética individual.

Al considerar la ética social como una mera técnica, Müller-Schmid deja la decisión de todos los fines reducida al ámbito individual. Al ámbito social sólo adjudica la búsqueda de los medios eficaces, lo que supone que el criterio de moralidad será facilitar la consecución de los fines individuales, sin plantearse la necesidad de la discusión intersubjetiva de los fines. Pero Müller-Schmid olvida que Popper ha hablado de problemas urgentes que competen a todos, luego la ética social no sólo tendrá que buscar los *medios* eficaces, también tendrá que decidir sobre los *fines* que sean responsabilidad de toda la humanidad y sobre la prioridad de cada uno de ellos.

Por eso, en contra de Müller-Schmid, considero que hay que hablar de una ética cívica y de una moral pública y no de una técnica social. Y, además, estimo que el problema de la relación entre lo individual y lo institucional se puede resolver sin entrar en contradicción; la clave para defender esto último está en distinguir entre las instituciones que permiten el control de las personas (las instituciones de una democracia) y las que no (las de una tiranía), reconociendo, al final, que el respeto de las instituciones depende de los individuos.

Por ello, Popper denuncia que cuando los críticos de la democracia ponen a ésta en tela de juicio, porque desde el punto de vista moral no da la talla, eso constituye una actitud completamente errónea, es decir, que no se puede culpar a la democracia por los defectos políticos de un estado democrático, él piensa que más bien deberíamos culparnos a nosotros mismos.

Además, decir que la democracia no da la talla desde el punto de vista moral, es omitir la tradición ética que la respalda, la cual defiende un sistema político que permite reformas y cambios de gobierno sin derramamiento de sangre, que apela a la autonomía de los individuos y rechaza la heteronomía de los mismos respecto al estado.

Así, frente al egoísmo colectivo totalmente amoral, que defendería un sistema político totalitario, la democracia se sustenta en una moral que propugna un “*individualismo altruista*”, de ahí que el papel de los individuos no se diluya sino que, por el contrario, se refuerce.³⁶

Las instituciones políticas tienen su propia lógica y son los individuos, participando en ellas, los que pueden actuar moralmente dentro de la lógica de cada institución con el objetivo de mejorar las instituciones para favorecer la permanencia de un sis-

³⁵ Peter Paul Müller-Schmid, “Die Philosophie des ‘kritischen Rationalismus’ in K. R. Poppers Konzeption der ‘offenen Gesellschaft’”, pp. 137-148.

³⁶ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 6, & VI, pp. 117-118.

tema político que ha demostrado su superioridad moral. Dicha superioridad radica en que teóricamente defiende la concepción de los seres humanos como fines en sí mismos, con reconocida autonomía y dignidad.

Recordando que para Popper las *tradiciones* se encuentran a caballo entre las *instituciones* y los *individuos*, podemos señalar que son las tradiciones las que incorporan esa moral pública de la que habla Popper. Dicha moral permitirá que los individuos, desde su apuesta por ella, creen o mejoren las instituciones. Los valores y normas morales que en la *tradicón democrática* se propugnan serán los que orienten a los individuos para llevar a cabo esa tarea de creación o mejora.

Pero todo lo dicho presupone que la presencia de la ética humanitaria de Popper en la sociedad es un modo de reforzar la conocida idea de Spinoza: “Quien trate de regularlo todo con la ley es más probable que favorezca el vicio en lugar de sofocarlo”,³⁷ que es lo mismo que decir que con las leyes no basta, que el derecho es insuficiente. Y que la ética, que se entreteje en las tradiciones e instituciones, debe sustentar la labor del derecho.

4.2.3. *El derecho depende de la ética*

Popper exige el protagonismo de la ética en la sociedad. La sociedad en su conjunto tiene que estar moralizada, “alta de moral”, como gustaba decir el profesor Aranguren, y esto se logra principalmente despertando la conciencia moral de cada uno de los ciudadanos. No se puede confiar sólo en las leyes, las leyes pueden contribuir pero es necesario algo más profundo.

En este sentido, señala Popper, hay que reconocer un “marco moral”, al que también denomina “marco tradicional”, que debe acompañar al “marco legal”, y cuya destrucción conduce a la deshumanización. En la siguiente cita Popper defiende la necesidad de un marco moral que acompañe al marco legal de una sociedad:

Entre las tradiciones que debemos considerar más importantes se cuenta la que podríamos llamar el “marco moral” (correspondiente al “marco legal” institucional) de una sociedad. Este marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad, o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado. Es la base que hace posible lograr un compromiso justo o equitativo entre intereses antagónicos, cuando ello es necesario. No es inmutable en sí mismo, por supuesto, pero cambia de manera relativamente lenta. Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional (el nazismo trató conscientemente de destruirlo). Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores humanos.³⁸

La relación entre la ética y el derecho en el planteamiento popperiano es evidente. Popper reconoce la existencia de una moral pública en la sociedad. Vemos que defiende la necesidad de un “*marco moral*” que contiene “el grado de sensibilidad moral que una sociedad ha alcanzado”, el cual debe caminar junto al “*marco legal*” que le corresponda. Es decir, que una sociedad necesita de un marco moral sobre el

³⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 20, citado en K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 6, nota 43, p. 506.

³⁸ K. R. Popper, “La opinión pública y los principios liberales”, en *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983, p. 421 y en *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 204.

que sustentar su marco legal y, si una sociedad carece de dicho marco moral o posee un marco moral que no está a la altura de su marco legal, entonces puede tener serios problemas.

Para representarnos lo que quiere decir Popper podemos pensar en los países que tienen un avanzado marco legal pero están desmoralizados por problemas de corrupción, violencia, etc. En tales países el desequilibrio entre el marco moral y el legal se refleja en esa desmoralización que cada vez es mayor porque no se han desarrollado actitudes morales que predispongan a los individuos para cumplir la ley. Esto confirma la necesidad tanto del factor personal como del institucional para que una sociedad funcione. En este caso, el “marco moral” enlaza directamente con el factor personal, que tiene como objetivo el conseguir que los sujetos respeten el “marco legal”. Y el “marco legal” hace referencia al factor institucional. Así pues, ese marco moral tradicional se convierte en el elemento bisagra que enlaza y permite que el factor personal y el institucional se combinen armónicamente logrando que una sociedad esté alta de moral, moralizada.

Es importante destacar que los valores morales de una sociedad –“las exigencias y propuestas reconocidas por la totalidad o la casi totalidad de sus miembros”– se hallan íntimamente ligadas con sus instituciones y tradiciones y tales valores no pueden sobrevivir a la destrucción de las instituciones y tradiciones de la sociedad.³⁹

4.2.4. *¿Cómo lograr que una sociedad esté “alta de moral”⁴⁰ para luchar contra la tiranía?*

Según Popper, se puede detectar la moralidad de una sociedad viendo si sus instituciones, modeladas por sus tradiciones, tienen fines humanitarios o no; aun sabiendo que el incorporar y alcanzar dichos fines depende de los individuos. De este modo, los recursos institucionales que se requieren para luchar contra la tiranía no restan importancia a los individuos, al contrario, dichos recursos están dentro del marco del individualismo altruista de Popper, siempre que tales instituciones tengan fines humanitarios. De forma explícita Popper subraya esta idea cuando indica que ciertas instituciones “pueden caer dentro de la esfera del individualismo siempre que no se pierdan de vista los objetivos humanitarios de dichas instituciones”.⁴¹ De este modo Popper hace compatible el individualismo y el institucionalismo en el ámbito moral.

Todo lo dicho nos permite defender que cuando Popper propone una moral pública para luchar contra la tiranía, está reconociendo la necesidad que tenemos las personas, miembros de sociedades abiertas, de tomar conciencia de la existencia de unos mínimos morales que ya compartimos y desde los que podemos entendernos para procurar mejorar nuestro mundo, intentando que no se desmoralice, es decir, que no se deshumanice sino que avance, precisamente, en humanidad.

³⁹ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 14, p. 279.

⁴⁰ No podemos dejar de nombrar a Ortega y Aranguren para los que el término moral tiene un sentido deportivo, en este sentido, creo que Popper podría estar de acuerdo con ellos, y al aplicarlo a la sociedad, ésta estaría alta de moral cuando estuviera preparada para mejorar nuestra convivencia permitiendo que sus miembros crezcan en humanidad y no la pierdan.

⁴¹ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, nota 23, p. 515.

ÉTICA CÍVICA Y SOCIEDAD ABIERTA. REFLEXIONES SOBRE LA FILOSOFÍA MORAL DE K. POPPER

Amparo Muñoz Ferriol

UNA *sociedad abierta* no puede volverse de espaldas a la *ética*, todo lo contrario, recurre a ella y la considera necesaria para configurarse.

Esta idea ha sido defendida por Karl Popper en nuestro siglo. Su modelo de sociedad abierta recurre a una *ética humanitaria e igualitaria*, a una ética que es condición necesaria de su propia existencia como tal tipo de sociedad.

Dicha ética posee unos *principios* capaces de orientar la convivencia. Además, se trata de una ética que no se queda en las alturas de los principios sino que baja al ruedo de la realidad para ser aplicada. De este modo, frente a una concepción de la ética “científica” que acaba siendo un mero juego de palabras, Popper detecta la necesidad de una ética “aplicada” capaz de responder a los problemas que la humanidad tiene hoy planteados.

Una *breve introducción a la ética de Popper*, como la que pretendo en estas páginas, sólo me permitirá exponer y comentar los principios que la constituyen, mostrando cómo conforman un modelo de *ética cívica*, imprescindible para cualquier *sociedad* que quiera ser *abierta*.

Los *pasos* que voy a seguir para hacer esta introducción son los siguientes: en primer lugar, enumeraré los *principios de la ética humanitaria e igualitaria* que Popper defiende; seguidamente, pasaré a comentar cada uno de los principios, empezaré por el *principio de la “tolerancia”*, indicando qué significado tiene para Popper y argumentando si su modo de entenderla estaría o no de acuerdo con la afirmación “hay que tolerar a todos, pero no todo” y, también, si dicha noción de tolerancia está a favor o en contra del relativismo; del segundo *principio*, que propone la “*disminución del sufrimiento*”, analizaré, entre otras cosas, si su formulación negativa va más allá de utilitarismo o no y, además, si es propio de una ética de la felicidad o de una ética de la justicia; el tercer y último *principio* es “*la lucha contra la tiranía*”, mostraré cómo este principio exige la relación de la ética, la política y el derecho, y argumentaré a favor de la existencia de una *ética cívica para la sociedad abierta* dentro del marco de la filosofía moral popperiana.

1. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS HUMANITARIOS E IGUALITARIOS

Los principios de la ética humanitarista e igualitaria son tres: el principio de tolerancia, el principio que exige “disminuir el dolor” y el principio de lucha contra la tiranía.¹

– *Principio de la tolerancia*: “Tolerancia con todos los que no son intolerantes y que no propician la intolerancia (...). Esto supone, especialmente, que las decisiones morales de los demás deben ser tratadas con respeto, siempre que dichas decisiones no se hallen en conflicto con el principio de la tolerancia”.

– *Principio de la disminución del dolor*: “El reconocimiento de que todo apremio moral tiene su base en los apremios del dolor o el sufrimiento (...). Aspiremos a *la menor cantidad posible de dolor para todos* o brevemente: disminuyamos el dolor”.

– *Principio de la lucha contra la tiranía*: “La lucha contra la tiranía o, en otras palabras, la tentativa de salvaguardar nuestros principios mediante los recursos institucionales de una legislación, más que por medio de las personas que detentan el poder”.

Estos *principios configuradores de la Sociedad Abierta* pretenden al mismo tiempo salvaguardarla, constituyéndose en una protección necesaria. Tales principios conforman una moral universalizable, opuesta a una moral sectorial propia de la *sociedad cerrada*. Y proponen la valoración del hombre frente a su desprecio, presuponiendo la idea kantiana de que cada persona “es un fin en sí mismo”.² Se trata, en definitiva, de unos principios que contienen una carga importante del primitivo proyecto ilustrado.

2. LA TOLERANCIA: UN PRINCIPIO PARA UNA SOCIEDAD PLURALISTA

2.1. Tolerancia, racionalismo y sociedad abierta

Este primer principio se presenta claramente como una *exigencia de la Sociedad Abierta*, pues un *espíritu de tolerancia* es necesario para garantizar la permanencia de tal sociedad. Pero la tolerancia requiere, a su vez, haber hecho la *opción por el racionalismo*.

La interdependencia entre la sociedad abierta, la tolerancia y el racionalismo es muy fuerte según Popper: la sociedad abierta presupone la tolerancia y la tolerancia presupone, a su vez, la opción por el racionalismo.³

La tolerancia, un *valor típicamente moderno*, es imprescindible para vivir el *pluralismo* de las sociedades abiertas en las que los problemas tienen que resolverse mediante *discusiones racionales y críticas*. “El principio de la tolerancia de Voltaire es, en efecto, la base de toda discusión racional”;⁴ sin dicho principio, la discusión racional es imposible.

¹ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 5.ª reimpresión, 1992, cap. 5, nota 6, p. 479, donde enuncia los tres principios que recogemos seguidamente.

² K. R. Popper y J. Eccles, *El Yo y su Cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, cap. 1, p. 3.

³ Vid., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24, & III, p. 404.

⁴ K. Popper, “The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy” in *Free Inquiry*, 1981-2, n.º 1, p. 7.

2.2. Significado de tolerancia para Popper

Pero, ¿cómo entiende Popper la tolerancia? Si profundizamos en su concepción, vemos que la tolerancia no se confunde con la indiferencia, ni con el escepticismo, ni con el permitir con paciencia algo que no se acepta, que creemos que es ilícito, pero que no se tiene más remedio que admitir –aunque reconoce que, en cualquier caso, y en esto seguro están todos de acuerdo, en una sociedad pluralista se requieren grandes dosis de paciencia–. Ninguno de estos sentidos negativos son los que Popper defiende. Para él, la tolerancia tiene un significado más positivo, pues supone el respeto de las decisiones de los demás y, sobre todo, presupone el respeto a la autonomía de las otras personas, a su libertad y, prioritariamente, a su dignidad.

Y es el respeto básico a la *dignidad de las personas* lo que hace que Popper no pueda aceptar “respetar todo”, ya que puede haber algo que vaya en contra de la dignidad. Tal como dice en su descripción del principio de la tolerancia, las decisiones morales de los demás se respetarán “siempre que no se hallen en conflicto con el principio de la tolerancia”, de lo que se infiere que si entran en conflicto con él, entonces tales decisiones no hay que respetarlas, pues no son dignas de respeto. Esto supone una autoprotección que traza unos límites claros. Por eso, Popper defiende practicar la tolerancia sólo “con todos los que no son intolerantes”, ya que, si no es así, se puede producir la *paradoja de la tolerancia*, la cual plantea que la tolerancia ilimitada acaba conduciendo a la desaparición de la tolerancia:

Si extendemos la tolerancia ilimitada aún a aquellos que son intolerantes; si no nos hallamos preparados para defender una sociedad tolerante contra las tropelías de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes y, junto con ellos, de la tolerancia.⁵

Pero una noción de *tolerancia limitada* puede encerrar una traslación peligrosa.

2.3. El peligro de la tolerancia limitada

Tal peligro surge al permitir desarrollar un argumento que consta de las siguientes premisas: la primera premisa mantiene que “si las decisiones morales de los demás van en contra del principio de la tolerancia, no tienen por qué respetarse”; la segunda afirma que “quienes toman decisiones contrarias al principio de la tolerancia son intolerantes”. De entrada estas dos premisas no plantean ningún problema. El conflicto realmente podría aparecer en la conclusión, cuando de lo que se dice, y en nuestro caso, de lo que dice Popper, se pudiera deducir que hay que ser intolerante “con los intolerantes” y no con “lo que dicen los intolerantes”. Así pues, la traslación a la que aludimos es la que nos lleva de “las decisiones” a “quienes toman las decisiones”. Y el riesgo lo vemos en que de ello se puede desprender que no sólo se deje de respetar una decisión, sino que también se deje de respetar a la persona que la mantiene, con las consecuencias que esto puede reportar a la hora de resolver los problemas planteados en la vida social.

⁵ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, nota 4, p. 512.

No se puede pasar por alto este problema, que, a mi juicio, se podría evitar si se considerara que se tiene que ser tolerante “con todos” pero no “con todo” o, mejor, tal como dice el profesor Jesús Conill: “Hay que tolerar a todos, pero no todo”.⁶ Primero, aclararé esta última máxima y, a continuación, veremos si la concepción de tolerancia de Popper también podría estar de acuerdo con dicha afirmación, evitando de este modo caer en el peligro mencionado.

2.4. *¿Hay que tolerar a todos, pero no todo?*

Para analizar la idea “hay que tolerar a todos, pero no todo”, merece la pena distinguir sus dos partes. En la primera parte: “hay que ser tolerantes con todos”, se está presuponiendo que todo individuo, como persona, es un fin en sí mismo y posee un perímetro de libertad, es decir, que toda persona posee dignidad y que el respeto a la autonomía de las personas es una exigencia moral. Pero ¿tenemos que ser tolerantes con todo?

La respuesta está en la segunda parte: “no hay que tolerar todo”. A mi juicio, es importante distinguir que no es lo mismo “respetar a todos” para que ejerzan su autonomía, que “respetar todo”. Algo no es digno de respeto cuando va en contra de la dignidad humana o elimina el perímetro de autonomía de las personas, en ese caso es algo intolerable.

Aclarada la afirmación, resta demostrar cómo se puede interpretar la posición de Popper al respecto. De la investigación de los supuestos y consecuencias que se pueden deducir de su noción de tolerancia, es posible extraer dos interpretaciones: una, alejada de la máxima “hay que tolerar a todos, pero no todo” y, otra, en sintonía con esta idea.

a) La interpretación alejada mantiene que la noción de tolerancia de Popper puede acabar centrándose en aquellos individuos que mantienen las decisiones intolerantes y no en las decisiones mismas, generándose el desplazamiento peligroso del que alertábamos. Esta lectura lleva a considerar que los intolerantes no deben ser respetados porque no son dignos de respeto. Es una forma inquietante de entender la tolerancia ya que podría dar razones a una sociedad para deshacerse de los intolerantes con métodos que, en último término, no respetaran la dignidad de la persona por el hecho de ser persona.

b) En cambio, una interpretación más centrada en las decisiones y no en quienes toman la decisión se aproximaría a la idea de que “hay que tolerar a todos pero no todo”, que nos parece más adecuada y coherente con algunos presupuestos de los que parte el mismo Popper. Especialmente, es más coherente con su concepción del ser humano como fin, como un ser que posee dignidad. Y también con otra idea suya que indica que la aplicación de su principio de la tolerancia no supone impedir la expresión de concepciones filosóficas intolerantes, lo cual es una prueba de que la libertad de expresión debe ser respetada al máximo. Incluso, piensa que la sociedad debe llegar a permitir la expresión de ideas intolerantes mientras no existan impedimentos para que tales ideas sean contrarrestadas mediante argumentos racionales y puestas en jaque frente a la opinión pública. Si se prohibieran resultaría, a juicio de Popper, con-

⁶ Vid., J. Conill, “La Tolerancia”, *Rev. EHC*, pp. 6-8.

traproducente. En cambio, no dudaría en poner límites cuando desapareciera esa coyuntura dialogante y los intolerantes fomentaran en sus adeptos el uso de las armas en vez de responder con argumentos. Ante esta nueva situación Popper considera que se puede reclamar, en nombre de la tolerancia, el derecho a no tolerar lo que defienden los intolerantes. Por ello, no duda en “exigir que todo movimiento que predique la intolerancia quede al margen de la ley y que se considere criminal cualquier incitación al homicidio, al secuestro o al tráfico de esclavos”.⁷ Esto es un modo de decir que no se puede tolerar todo, incluso, habiendo respetado a los intolerantes hasta el punto de no impedir que en el marco de la discusión defiendan sus ideas.

De este modo, todo aquello que vaya en contra de la libertad de las personas y amenace su integridad física y su dignidad es intolerable.

2.5. *La tolerancia contra el relativismo*

Una sociedad tolerante, para poder seguir siéndolo, tiene que poner límites a la tolerancia, dado que no se puede llegar a las amenazas y daños directos a las personas, a su autonomía o, en definitiva, a su dignidad. Tolerar no significa que todo está permitido, no supone caer en el relativismo, al contrario, si se entiende así, se autodestruye la tolerancia. Para Popper la tolerancia no se puede entender como el “todo vale”, por ello pone sus límites evitando caer en la indiferencia del relativismo al que nos dirigimos cuando creemos que hay que tolerar todo. Pero Popper introduce tales límites asumiendo una actitud abierta, por eso, en uno de sus artículos más esperanzados,⁸ sustenta el principio de la tolerancia en el reconocimiento de nuestros errores. El ser falibles y propensos al error debería ser una razón suficiente para “perdonarnos mutuamente cada una de nuestras estupideces”, a lo que añade en forma metafórica con el objeto de reforzar la necesidad de esta actitud: “este es el primer principio de la ley de la naturaleza (el primer principio de los derechos humanos)”. Así pues, sólo si este principio se aceptara “como si” un principio de la ley de la naturaleza se tratara, sólo entonces se podría garantizar la supervivencia de la sociedad abierta, la cual está continuamente amenazada por aquellos que adoptan actitudes dogmáticas o relativistas, siendo ambas, unas actitudes intolerables para Popper.

3. POR UNA ÉTICA FORMULADA NEGATIVAMENTE: “MENOR SUFRIMIENTO”

3.1. *Más allá del hedonismo y el utilitarismo*

El segundo principio propone una transformación tanto de la ética hedonista como del utilitarismo, situándose más próximo a planteamientos como los de Demócrito, que pretenden ser más modestos y que destacan las urgencias de la humanidad:

En cuanto al hedonismo y al utilitarismo, creo que es ciertamente necesario reemplazar su principio: aumentemos el placer, por otro más (...) modesto y mucho

⁷ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, nota 4, p. 512.

⁸ Cfr., K. R. Popper, “The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy” in *Free Inquiry*, 1981-2.

más urgente; me refiero al principio que nos exige disminuir el dolor. A mi juicio (...) no sólo es imposible sino también peligroso intentar aumentar el placer o la felicidad de la gente, puesto que toda tentativa de esta naturaleza debe conducir forzosamente al totalitarismo.⁹

Este segundo principio de la ética humanitaria e igualitaria que exige “*disminuir el dolor*” muestra cómo Popper considera preferible exigir “la eliminación del sufrimiento más que la promoción de la felicidad”.¹⁰

3.2. ¿Un “utilitarismo negativo”? (Watkins y Schwartz)

Esta formulación negativa da pie a John Watkins a hablar de un “*utilitarismo negativo*”.¹¹ Watkins detecta en este planteamiento cierto paralelismo formal con la asimetría entre falsacionismo y verificacionismo en ciencia y la asimetría entre sufrimiento y felicidad en el ámbito práctico (político y moral). Tal paralelismo consiste en que, del mismo modo que la imposición del sufrimiento de una persona no puede ser compensado por la creación de felicidad de otra persona, tampoco la existencia de la falsación de una teoría puede ser compensada por la existencia de confirmaciones de tal teoría.

Además, Watkins subraya que en el “utilitarismo negativo” no es correcto imponer sufrimiento a un tipo de gente en orden a promover felicidad en otro tipo de gente. Y a su juicio, esto lleva a Popper a sostener que maximizar la *felicidad* no es lo mismo que minimizar el *sufrimiento*. En cambio, Pedro Schwartz no coincide con Watkins en esta distinción y, aunque también califica la ética popperiana de “utilitarismo negativo”, sin embargo, a su juicio, la felicidad y el dolor son igual de subjetivos. Por eso Schwartz critica el utilitarismo negativo de Popper, pues piensa que cada individuo es un mundo en sí mismo y en realidad una isla para los demás. E, incluso, considera que “nadie puede juzgar el dolor y la felicidad del prójimo, especialmente si nos es muy próximo”.¹² Pero Popper insiste en diferenciar entre felicidad y sufrimiento, y esto es lo que me ha dado pie a interpretar que Popper podría estar de acuerdo con la distinción entre *éticas de máximos* y *éticas de mínimos* establecida por Adela Cortina.¹³ Recordemos que las éticas de máximos son las *éticas de la felicidad* y las de mínimos son las *éticas de la justicia*. Pues bien, este segundo principio me permite defender que *Popper propone un modelo de ética de la justicia* y que su ética va más allá del utilitarismo, al pretender superar la propuesta del utilitarismo como ética de la felicidad.¹⁴

⁹ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 11, nota 83, p. 593.

¹⁰ *Ibid.*, cap. 9, nota 2, p. 534.

¹¹ J. Watkins, “Does Critical Rationalism provide a moral-political philosophy?”, pp. 382-383 y “Social Knowledge and the Public Interest”, in W. A. Robson (ed.), *Man and the Social Sciences*, 1978.

¹² P. Schwartz, “La ética en el pensamiento de Popper y de Hayek”, en P. Schwartz y otros (eds.), *Encuentro con Karl Popper*, Alianza, Madrid, 1993, p. 44.

¹³ Cfr., A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986 y *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Alau-da, Madrid, 1994, pp. 50-58.

¹⁴ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Adenda, & 13, p. 684.

3.3. Un modelo de ética de la justicia (una ética de mínimos)

Si la opción por la felicidad, tal como la entiende Popper, representara la defensa de una ética de máximos, entonces el sufrimiento podría representar a una ética de mínimos.

Según Popper, la ética de la sociedad abierta no puede ser una ética que se oriente por el criterio de “maximización de la felicidad”, aunque reconozca que los seres humanos buscamos la felicidad igual que buscamos la verdad o la justicia. Sin embargo, Popper sugiere que “mientras que la *maximización de la propia felicidad* debería dejarse a nuestro *esfuerzo privado*, la *reducción de la miseria* evitable pertenece a la planificación de la *política pública*”.¹⁵

Esta afirmación es una de las razones más fuertes que acreditan que la ética de Popper es una ética de la justicia. El principio de minimización del sufrimiento trata de orientar la política pública, dirigiendo la atención a esos agujeros negros de la sociedad que revelan situaciones de *injusticia* que exigen reparación, que están reclamando reforma. Popper sugiere que en materia de política pública hay que tender a reconsiderar “nuestras prioridades” y que a la hora de “sacar una *lista de prioridades*, el *sufrimiento* evitable debería ser nuestra principal *guía*”,¹⁶ una guía de carácter moral.

Además, Popper subraya continuamente que, desde el punto de vista ético, no existe ninguna simetría entre el sufrimiento y la felicidad o entre el dolor y el placer. El principio de la mayor felicidad de los utilitaristas le parece (por lo menos en su enunciado) fundamentalmente equivocado, pues piensa que no pertenece al dominio de la argumentación racional.¹⁷

A su juicio, la *felicidad no puede abordarse racionalmente*, depende de lo que cada uno considere como tal y, por ello, nos movemos en un terreno *subjetivo* en el que nadie se debe introducir si no se solicita su intervención. En cambio, *el sufrimiento* es diferente, pues nos podemos encontrar en *situaciones límite*, intersubjetivamente reconocidas, que conducen a la destrucción de la humanidad, con lo cual pasa a ser una *exigencia moral* aliviar dicho sufrimiento. Por eso, la tesis de Popper es que “nuestra obligación es ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda, pero no la de hacer felices a los demás”,¹⁸ puesto que esto no depende de nosotros y más de una vez sólo significaría una intromisión indeseable en la vida privada de aquellos hacia quienes nos impulsan nuestras buenas intenciones.

Lo dicho nos confirma que la ética de Popper es una *ética “mínima” formulada “negativamente”* que gira en torno al sufrimiento y convierte al dolor, a la miseria, a la injusticia y a su prevención, en los problemas más urgentes que nos afectan a todos. Por todo ello, podemos estimar esta ética como una “ética de la justicia” y no como una “ética de la felicidad”. Una ética de la justicia que se esfuerza por defender unos valores mínimos que, a su vez, pueden crear unas condiciones de justicia que posibiliten a cada persona realizar su proyecto de autorrealización o de vida buena y feliz.

Tal ética de mínimos presupone el *pluralismo moral*, pues permite la convivencia de diversas propuestas morales en el marco de la sociedad abierta. Es decir, posibilita

¹⁵ *Ibid.*, & 13, p. 684.

¹⁶ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, nota 2, cap. 9, p. 533.

¹⁸ *Ibid.*, cap. 24, & III, p. 403.

que distintas éticas de máximos –que aconsejan caminos diferentes a seguir para alcanzar la felicidad– compitan entre sí. Aunque, tal competencia, sólo la podrán entablar aquellas éticas de máximos respetuosas con los principios mínimos capaces de desarrollar una convivencia pacífica y plural.

En esta línea, según Popper, mientras los *valores máximos* no son responsabilidad de todos sino de cada uno, los *valores mínimos* sí son responsabilidad de todos y, por ello, tienen que incorporarse a la política pública. Aquí se observa que Popper coincide con las tendencias más relevantes y actuales en ética que exigen un uso público de la moral, entre las que destacan las propuestas de Rawls, Walzer, Habermas y Apel.¹⁹ Y del mismo modo que estos pensadores delimitan el ámbito de la política pública y el de lo privado, Popper sitúa los *valores “mínimos”* en el ámbito del *compromiso público* y, metafóricamente, deja los *valores “máximos”* o *“superiores”*, tal como él los denomina, en el terreno del *“laissez faire” privado*:

El dolor, el sufrimiento, la injusticia y su prevención: he ahí los problemas eternos de la moral pública, el eterno “programa” de la política pública. Los valores “superiores” deben ser excluidos, en gran medida, del programa y librados al imperio del *laissez faire*.²⁰

En el terreno de la competencia personal, es decir, en el terreno de la felicidad, los valores “superiores” son los que configuran proyectos concretos de autorrealización, modelos de felicidad que se ofertan pero que no obligan. Popper pone un ejemplo y dice que, incluso presuponiendo que obligaran, es diferente este tipo de obligación a la que genera la lucha contra el sufrimiento. El derecho a preocuparse por la felicidad de los demás es un privilegio circunscrito al estrecho círculo de los amigos, por ello, en este terreno, quizá tengamos cierto derecho a tratar de imponer nuestra escala de valores. Y quizá lleguemos a sentirnos obligados a abrir a nuestros amigos ese mundo de valores que, según confiamos, habrá de contribuir tanto a su felicidad. Pero, con sentido del humor, matiza que tenemos ese derecho gracias a que nuestros amigos pueden librarse de nosotros en cualquier momento, porque pueden poner fin a su amistad cuando lo deseen.²¹

El principio ético que pretende minimizar el sufrimiento pone en el lugar central el valor de la justicia, que traspasa el terreno de lo subjetivo y se adentra en el terreno de lo público o intersubjetivo.

En este segundo principio quedan *vinculados el ámbito de la ética y el de la política*, pues, la pretensión de disminuir el sufrimiento exige un compromiso político y, por tanto, es *responsabilidad de todos*.

De esta forma, Popper está exigiendo unos *mínimos de justicia* con los que todos los miembros de una sociedad abierta deben comprometerse, ya que requieren un esfuerzo socio-político y no sólo un esfuerzo personal. El principio que pretende minimizar el sufrimiento involucra a todos, pretende ser universalizable, intersubjetivo, al menos cuando el contexto así lo requiere. Esto último hay que subrayarlo porque Popper no considera que este principio sea absoluto, pues si las circunstancias sociales

¹⁹ Vid., J. Rawls, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996; M. Walzer, *Esferas de la justicia* FCE, México, 1993; Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985; K. O. Apel, *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.

²⁰ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24, & III, pp. 403-404.

²¹ *Ibid.*, cap. 24, & III, p. 403.

cambian, entonces “la minimización del sufrimiento” dejaría de ser el criterio que orienta en la política pública. Pero mientras exista el sufrimiento, combatirlo es para Popper una exigencia universalizable, en el sentido de que “ayudar a aquellos que necesitan nuestra ayuda” se convierte en un deber moral para todo aquel que habita en una sociedad abierta y ha hecho la opción por el racionalismo.

Por ello, se reclama la intervención de la política, consolidando, como he indicado, una estrecha relación entre ética y política. Este vínculo aún queda más patente cuando Popper declara que el contenido de nuestros deberes morales está en el trasfondo de la apuesta por una política gradual:

La exigencia política de métodos de tipo gradual (a diferencia de los utópicos) corresponden a la decisión de que la lucha contra el sufrimiento se convierta en un deber...²²

Pero tal obligación tiene su razón de ser en la urgencia de la situación, que pone en peligro la posibilidad de construir la propia humanidad de cada persona. Cuando eso ocurre se trata de una situación intolerable para cualquier ser humano. En opinión de Popper, el sufrimiento humano formula una llamada directa, esto es, una llamada de auxilio, en tanto que no existe ninguna petición similar en el sentido de que se aumente la felicidad de aquellos individuos que se encuentran en una situación tolerable.

Este planteamiento negativo de la ética, que exige “*la menor cantidad posible de dolor para todos*”, tiene por una parte una pretensión realista, pues Popper parte del reconocimiento de la existencia del sufrimiento, provocado por diversos males que parecen haber encontrado el elixir de la inmortalidad y, por otra parte, un rasgo de utopía racional,²³ ya que Popper asume luchar contra esos males con la esperanza de reducirlos.

De este modo, lo más urgente es procurar disminuir los males, tales como la pobreza en todas sus formas o la violencia. La ética debe tener muy claro que esa lucha será su papel dentro de la sociedad. La ética tendrá que exigir que se pongan las condiciones para minimizar el sufrimiento. En definitiva, se trata de poner las condiciones para que se dé una mayor justicia. Así pues, la opción por minimizar el sufrimiento y no por maximizar la felicidad supone una opción por la justicia.

En este sentido se puede interpretar que para Popper la lucha por minimizar los males es una exigencia de justicia que pretende alcanzar los bienes mínimos para que toda persona pueda llevar a cabo su plan de vida, su proyecto de felicidad, algo a lo que una persona no puede renunciar sin que su vida pierda sentido.

Esto último queda todavía más confirmado cuando Popper comenta la idea de “plan de vida” de Rawls,²⁴ que, según su opinión, Rawls la toma, a su vez, de John Royce.

3.4. *Plan de vida y mínimos de justicia en Popper*

Si Rawls utiliza la noción de plan de vida para caracterizar los propósitos u obje-

²² K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 24, & III, p. 403.

²³ El concepto “utopía racional” es acuñado por M. A. Quintanilla y R. Vargas Machuca, en su libro *La utopía racional*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

²⁴ Cfr., K. Popper y J. Eccles, *El yo y su cerebro*, cap. 4, & 42, pp. 163-164. Es interesante destacar que Popper considera que el libro *Teoría de la Justicia* de Rawls es “en muchos aspectos importante”.

tivos que hacen a un hombre “una persona moral consciente y unificada”, Popper sugiere que “lo que se necesita para establecer la unidad del yo no es la unidad de un plan de vida unificado y quizá estable, sino más bien el hecho de que haya, detrás de cada acción emprendida, un plan, un conjunto de expectativas (o de teorías), objetivos y preferencias que puedan desarrollarse y madurar; pudiendo incluso algunas veces, aunque con poca frecuencia, cambiar radicalmente bajo el impacto, por ejemplo, de una nueva visión teórica”.²⁵ Este plan en desarrollo que propone Popper, siguiendo a Rawls, es el que confiere unidad a la persona, determinando en gran parte nuestro carácter moral, es decir, es el que otorga sentido a la vida de las personas. Por ello, si se impide parcial o totalmente su desarrollo, se torna en sinsentido la vida de los seres humanos, lo cual implica la necesidad de exigir a todos los miembros de una sociedad que nos atengamos a unos mínimos de justicia para que cada cual pueda desarrollar sus máximos de felicidad, sus “proyectos” como dice Popper, los cuales contienen: “nuestros deseos, nuestras preferencias, nuestras motivaciones, nuestras esperanzas, nuestros sueños, nuestras fantasías, nuestras hipótesis, nuestras teorías”.²⁶

Esta noción de “proyecto” o plan de vida refuerza que está justificado mantener que el principio de “minimización del sufrimiento” es un modo de expresar la necesidad de unos mínimos de justicia. Una necesidad que también confirma el tercer principio de la propuesta ética popperiana, como mostraré a continuación.

4. UNA MORAL PÚBLICA PARA LUCHAR CONTRA LA TIRANÍA

4.1. *Relación entre la ética, el derecho y la política*

La “*lucha contra la tiranía*”, que Popper considera como tercer principio de la ética humanitaria e igualitaria, se debe complementar con los recursos institucionales legales y políticos. Este principio va a establecer una estrecha relación entre la *ética*, el *derecho* y la *política*. Presupone que la exigencia de un Estado de Derecho, defendido en un marco democrático, es una exigencia moral.

Las instituciones tienen que ser capaces de defender a la sociedad de los posibles abusos que las personas que detentan el poder puedan cometer. ¿Es esto un modo de decir que el planteamiento ético de Popper incluye una *moral pública para las instituciones*?

Ya hemos visto, al comentar el segundo principio, que se puede encontrar una propuesta de moral pública en el pensamiento de Popper. Recordemos que los problemas éticos no son meramente de carácter privado, pues, “los problemas éticos importan a los hombres y a sus vidas”.²⁷ Además, he defendido la existencia de una moral pública de mínimos morales, presuponiendo que para Popper las situaciones de injusticia son las que originan el sufrimiento y que, en consecuencia, el modo de disminuir el dolor consistirá en procurar eliminar la injusticia, exigiendo el cumplimiento de esos mínimos morales de justicia que permitirán a cada sujeto buscar, en igualdad de condiciones, la felicidad; y también he señalado que dicha moral pública tiene asignados determinados fines o problemas para solucionar: “El dolor, el sufrimiento, la in-

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

²⁶ Cfr., K. Popper, *Un mundo de propensiones*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 38.

²⁷ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 9, nota 11, p. 541.

²⁸ *Ibid.*, cap. 24, & III, p. 404.

justicia y su prevención, he ahí los problemas eternos de la moral pública”.²⁸ Todo esto ya abría la posibilidad de interpretar que Popper plantea una *ética cívica para una sociedad abierta*, una idea que queda reforzada por este tercer principio.

4.2. Más argumentos a favor de una ética cívica

4.2.1. La moralidad del interés propio (“lo que es”) versus moralidad del interés general (“lo que debe ser”)

Esta interpretación de la propuesta de Popper como una ética cívica, que conforma una moral pública con pretensiones de universalidad, es apoyada por afirmaciones suyas en las que marca su distancia de un utilitarismo que entiende la moralidad vinculada con el interés particular y en las que se declara más partidario del universalismo de Kant.

Popper parte de la distinción entre el terreno de lo que es y de lo que debería ser. Reconoce que en el ámbito de “lo que es” prima la moralidad del interés particular. En su análisis de la realidad social ve que “en la presente situación del mundo, es llamativamente cierto que la moralidad y la racionalidad del interés propio de los grandes poderes coincide con el establecimiento de la mutua confianza en los pactos”.²⁹ Popper adjudica esta moralidad del interés propio a los utilitaristas cuando afirma que “hay una escuela de utilitaristas que dice que la moralidad no es más que iluminar el propio interés”;³⁰ pero Popper se rebela inmediatamente en contra de ese tipo de moralidad del interés particular y con rotundidad se distancia de ella afirmando que no le merece confianza y que piensa que es “llamativamente falsa”, en lo que respecta, por supuesto, al terreno del deber ser.

Así pues, mantiene que no está de acuerdo con los utilitaristas, aunque reconoce que su moralidad es la más extendida en nuestro mundo. Popper marca distancias respecto de la moralidad del interés propio y apuesta, en el terreno del “deber ser”, por una moralidad que tiene pretensión de universalidad, que no está centrada en el interés particular, sino en las “exigencias” generales, que son intersubjetivas.

Esta distinción entre el terreno del ser y del deber ser, presupone, a mi juicio, una forma de diferenciar entre la “vigencia” y la “validez” de una determinada moral. Popper observa que en nuestro mundo funciona una racionalidad del interés particular y una moralidad del interés propio, y afirma que esto es algo con lo que no está de acuerdo. A su juicio no debería ser así pues, a pesar de su vigencia, no tiene validez.

La distinción entre el terreno del ser –donde triunfan los intereses particulares– y el del deber ser –donde dominan los universalizables– permite interpretar que Popper defiende una propuesta moral de intereses universalizables o, según su terminología, una propuesta de “exigencias morales” universalizables.

Tal defensa no es arbitraria, sino que, a su juicio, viene exigida por la realidad, pues el hecho de que en la situación actual de nuestro mundo haya una amenaza real de destrucción –la amenaza nuclear– exige racionalmente que todo interés particular coincida con el general, con el principio kantiano de carácter universal.

²⁹ K. R. Popper, “The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy” in *Free Inquiry*, 1981-2, p. 10.

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

Ahora el interés particular de todas las partes es evitar el suicidio común por una exterminación universal que es obvia; y por ello está el interés particular para actuar de acuerdo con el principio de Kant.³¹

Ante el reconocimiento de la amenaza que nos expone a la destrucción de la humanidad entera, Popper mantiene que, en interés de cada uno de los seres humanos, deberíamos defender los *Derechos Humanos* y la resolución de los conflictos mediante la *discusión crítica*. Viene a decir que en una situación urgente los intereses particulares coinciden con los generales.

Esta coincidencia de intereses podría interpretarse de otra manera si pensáramos que Popper, cuando dice esto, no está analizando lo que pasa en la sociedad vigente, y creyéramos que es eso lo que él defiende. Efectivamente, si pensáramos esto último y no hubiéramos leído que Popper mismo se declara más partidario de Kant y, además, si no consideráramos que Popper mantiene que el hombre es un fin en sí mismo y no sólo un medio, entonces se podría interpretar que Popper es un defensor del interés propio y, de forma oportunista y circunstancial, del interés general (“sólo si me conviene”), oponiéndose a la exigencia de universalidad del principio kantiano y apostando, de esta forma, por un pragmatismo duro.

Pero Popper ha distinguido entre la moral vigente y la que debería ser, lo cual presupone la defensa de la dignidad del ser humano porque es un fin y no sólo un medio; ello permite interpretar que la ética de Popper tiene claramente pretensiones de universalidad y que está incluida en el dominio de las éticas de la justicia y no en el de la felicidad, proponiéndose, en definitiva, como un modelo de “*ética cívica*”.

4.2.2. *Individuos, instituciones y tradiciones*

Otro argumento que nos permite calificar a la ética de Popper como “*ética cívica*” se centra en las instituciones y en los principios compartidos que van a ser un elemento clave para luchar contra la tiranía. En este sentido, Popper propone una ética que pretende, mediante recursos institucionales, salvaguardar a la sociedad de la tiranía. Considera que los recursos institucionales de una legislación garantizan “nuestros principios”. Cuando habla de “nuestros principios” entendemos que se está refiriendo a los principios morales sobre los que se sustenta el sistema legal de una sociedad abierta. Tales principios son unos principios morales compartidos que hunden sus raíces en los principios ilustrados de libertad, igualdad y fraternidad y, en general, en toda la tradición humanista de la cultura occidental. Se trata de esos principios que han sido adaptados legalmente e incorporados a las instituciones de la sociedad abierta con la pretensión de que orienten la ordenación de la vida social y política.

Popper no pone en duda que tales principios compartidos están ya en las sociedades abiertas. Parte de ese hecho sin preocuparle el problema de su origen, ni el de su fundamentación. Para él, lo relevante es que los principios y valores morales impregnan ya nuestras tradiciones e instituciones. Sin embargo, a mi juicio, el problema de la fundamentación vinculado al del origen son el punto débil de la propuesta ética

³¹ *Ibid.*, p. 10.

³² Vid. A. Muñoz Ferriol, *La sociedad abierta entre las teorías de la democracia. La Filosofía social, política y moral de K. Popper*, Tesis Doctoral, Universitat de València, Servei de Publicacions, 1997, cap. 9.

de Popper, que en estas páginas no podremos abordar por falta de espacio.³²

Ahora bien, independientemente de la fundamentación de los principios y valores compartidos, lo que Popper señala al exponer el tercer principio de su ética es que todos esos principios y valores humanistas e ilustrados deben ser salvaguardados mediante recursos institucionales.

Al afirmar esto, Popper nos lleva a revisar el papel de las instituciones y de los individuos dentro del planteamiento ético de la sociedad abierta. Cuando propone que hay que luchar contra la tiranía, ya que ésta eliminaría los principios y valores compartidos de la sociedad abierta y, además, que esa lucha debe hacerse mediante “recursos institucionales”, parece que está haciendo primar el papel de las instituciones frente a los individuos, lo que nos lleva a preguntarnos si esto no entra en contradicción con su defensa del individualismo, basado más en la responsabilidad de los sujetos que en las instituciones.

Sobre este asunto hay que decir que, a pesar de la apariencia de contradicción, se puede sostener que Popper no cae en ella. Una vez creadas, las instituciones tienen que cumplir sus respectivas funciones, entre ellas, procurar que ciertos individuos no transgredan determinados límites y consoliden un régimen tiránico, lo cual no es óbice para mantener que, en último término, son los individuos los que pueden controlar las instituciones que han creado, y no tanto las instituciones mismas, dado que éstas no pueden perfeccionarse solas.

Popper tiene presente que el individuo es el sujeto moral, y que lo político, lo social y lo moral dependen, en último término, del individuo. Por eso quiere dejar muy clara su distancia de teorías como la platónica que, a su juicio, han causado más daño que bien a la ética “por la identificación del colectivismo con el altruismo”,³³ dando lugar a la tradición que apoya una ética totalitaria que defiende como criterio de la moralidad el interés del estado:

Platón sólo reconoce como patrón fundamental el interés del estado. Todo aquello que lo favorezca será bueno, virtuoso y justo: todo aquello que lo amenace será malo, perverso e injusto. Las acciones que lo sirven son morales (...) el código moral de Platón es estrictamente utilitario; es, puede decirse, un código de utilitarismo colectivista o político. El criterio de la moralidad es el interés del estado. La moralidad no es sino higiene política (...). Si el individuo no es sino una pieza dentro de un engranaje, entonces la ética no será sino el estudio de la forma más adecuada de ajustarlo al todo.³⁴

Popper señala que la indistinción entre el elemento personal y el institucional es un problema frecuente entre los críticos a la democracia, y como ejemplo tenemos a Platón, a quien acusa de proponer un código moral “utilitario, colectivista y político”, que defiende la moralidad del estado.

Frente a estas críticas a Platón, Popper concilia lo institucional y lo individual en el terreno de la ética. Esta conciliación lleva a proponer a P. P. Müller-Schmid la existencia de una “*ética social*” en el planteamiento práctico popperiano, integrada en una “*ética general*” caracterizada por un decisionismo. Y, además, le hace subrayar que dicha ética social “no parte de la determinación del contenido de la ética social sino de la ética individual: porque según el punto de vista de Popper, la moral no es

³³ K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, & III, p. 130.

³⁴ *Ibid.*, cap. 6, & VI, pp. 112-113.

posible más que en función del individuo responsable y libre. La ética social consiste entonces en integrar en un sistema funcional las exigencias morales de los individuos”.³⁵ Estas reflexiones llevan a P. P. Müller-Schmid a decir que la *ética social* de Popper deviene en una “*técnica social*”.

Una afirmación que, a mi juicio, cae en cierto reduccionismo y que sólo se podría aceptar si interpretamos que lo que quiere decir Müller-Schmid es que la ética social sólo pone el marco procedimental para que las distintas éticas individuales puedan convivir. Pero, incluso, si esa es la pretensión, considero que al llamarle técnica, implícitamente está olvidando que los procedimientos incorporan determinados valores; que apelar a la discusión crítica como marco procedimental presupone la defensa de principios sustantivos-procedimentales que todo individuo, independientemente de sus valores máximos, debe defender y compartir para que cada uno pueda vivir según su ética individual.

Al considerar la ética social como una mera técnica, Müller-Schmid deja la decisión de todos los fines reducida al ámbito individual. Al ámbito social sólo adjudica la búsqueda de los medios eficaces, lo que supone que el criterio de moralidad será facilitar la consecución de los fines individuales, sin plantearse la necesidad de la discusión intersubjetiva de los fines. Pero Müller-Schmid olvida que Popper ha hablado de problemas urgentes que competen a todos, luego la ética social no sólo tendrá que buscar los *medios* eficaces, también tendrá que decidir sobre los *fines* que sean responsabilidad de toda la humanidad y sobre la prioridad de cada uno de ellos.

Por eso, en contra de Müller-Schmid, considero que hay que hablar de una ética cívica y de una moral pública y no de una técnica social. Y, además, estimo que el problema de la relación entre lo individual y lo institucional se puede resolver sin entrar en contradicción; la clave para defender esto último está en distinguir entre las instituciones que permiten el control de las personas (las instituciones de una democracia) y las que no (las de una tiranía), reconociendo, al final, que el respeto de las instituciones depende de los individuos.

Por ello, Popper denuncia que cuando los críticos de la democracia ponen a ésta en tela de juicio, porque desde el punto de vista moral no da la talla, eso constituye una actitud completamente errónea, es decir, que no se puede culpar a la democracia por los defectos políticos de un estado democrático, él piensa que más bien deberíamos culparnos a nosotros mismos.

Además, decir que la democracia no da la talla desde el punto de vista moral, es omitir la tradición ética que la respalda, la cual defiende un sistema político que permite reformas y cambios de gobierno sin derramamiento de sangre, que apela a la autonomía de los individuos y rechaza la heteronomía de los mismos respecto al estado.

Así, frente al egoísmo colectivo totalmente amoral, que defendería un sistema político totalitario, la democracia se sustenta en una moral que propugna un “*individualismo altruista*”, de ahí que el papel de los individuos no se diluya sino que, por el contrario, se refuerce.³⁶

Las instituciones políticas tienen su propia lógica y son los individuos, participando en ellas, los que pueden actuar moralmente dentro de la lógica de cada institución con el objetivo de mejorar las instituciones para favorecer la permanencia de un sis-

³⁵ Peter Paul Müller-Schmid, “Die Philosophie des ‘kritischen Rationalismus’ in K. R. Poppers Konzeption der ‘offenen Gesellschaft’”, pp. 137-148.

³⁶ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 6, & VI, pp. 117-118.

tema político que ha demostrado su superioridad moral. Dicha superioridad radica en que teóricamente defiende la concepción de los seres humanos como fines en sí mismos, con reconocida autonomía y dignidad.

Recordando que para Popper las *tradiciones* se encuentran a caballo entre las *instituciones* y los *individuos*, podemos señalar que son las tradiciones las que incorporan esa moral pública de la que habla Popper. Dicha moral permitirá que los individuos, desde su apuesta por ella, creen o mejoren las instituciones. Los valores y normas morales que en la *tradicón democrática* se propugnan serán los que orienten a los individuos para llevar a cabo esa tarea de creación o mejora.

Pero todo lo dicho presupone que la presencia de la ética humanitaria de Popper en la sociedad es un modo de reforzar la conocida idea de Spinoza: “Quien trate de regularlo todo con la ley es más probable que favorezca el vicio en lugar de sofocarlo”,³⁷ que es lo mismo que decir que con las leyes no basta, que el derecho es insuficiente. Y que la ética, que se entreteje en las tradiciones e instituciones, debe sustentar la labor del derecho.

4.2.3. *El derecho depende de la ética*

Popper exige el protagonismo de la ética en la sociedad. La sociedad en su conjunto tiene que estar moralizada, “alta de moral”, como gustaba decir el profesor Aranguren, y esto se logra principalmente despertando la conciencia moral de cada uno de los ciudadanos. No se puede confiar sólo en las leyes, las leyes pueden contribuir pero es necesario algo más profundo.

En este sentido, señala Popper, hay que reconocer un “marco moral”, al que también denomina “marco tradicional”, que debe acompañar al “marco legal”, y cuya destrucción conduce a la deshumanización. En la siguiente cita Popper defiende la necesidad de un marco moral que acompañe al marco legal de una sociedad:

Entre las tradiciones que debemos considerar más importantes se cuenta la que podríamos llamar el “marco moral” (correspondiente al “marco legal” institucional) de una sociedad. Este marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad, o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado. Es la base que hace posible lograr un compromiso justo o equitativo entre intereses antagónicos, cuando ello es necesario. No es inmutable en sí mismo, por supuesto, pero cambia de manera relativamente lenta. Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional (el nazismo trató conscientemente de destruirlo). Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores humanos.³⁸

La relación entre la ética y el derecho en el planteamiento popperiano es evidente. Popper reconoce la existencia de una moral pública en la sociedad. Vemos que defiende la necesidad de un “*marco moral*” que contiene “el grado de sensibilidad moral que una sociedad ha alcanzado”, el cual debe caminar junto al “*marco legal*” que le corresponda. Es decir, que una sociedad necesita de un marco moral sobre el

³⁷ Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. 20, citado en K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 6, nota 43, p. 506.

³⁸ K. R. Popper, “La opinión pública y los principios liberales”, en *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1983, p. 421 y en *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 204.

que sustentar su marco legal y, si una sociedad carece de dicho marco moral o posee un marco moral que no está a la altura de su marco legal, entonces puede tener serios problemas.

Para representarnos lo que quiere decir Popper podemos pensar en los países que tienen un avanzado marco legal pero están desmoralizados por problemas de corrupción, violencia, etc. En tales países el desequilibrio entre el marco moral y el legal se refleja en esa desmoralización que cada vez es mayor porque no se han desarrollado actitudes morales que predispongan a los individuos para cumplir la ley. Esto confirma la necesidad tanto del factor personal como del institucional para que una sociedad funcione. En este caso, el “marco moral” enlaza directamente con el factor personal, que tiene como objetivo el conseguir que los sujetos respeten el “marco legal”. Y el “marco legal” hace referencia al factor institucional. Así pues, ese marco moral tradicional se convierte en el elemento bisagra que enlaza y permite que el factor personal y el institucional se combinen armónicamente logrando que una sociedad esté alta de moral, moralizada.

Es importante destacar que los valores morales de una sociedad –“las exigencias y propuestas reconocidas por la totalidad o la casi totalidad de sus miembros”– se hallan íntimamente ligadas con sus instituciones y tradiciones y tales valores no pueden sobrevivir a la destrucción de las instituciones y tradiciones de la sociedad.³⁹

4.2.4. *¿Cómo lograr que una sociedad esté “alta de moral”⁴⁰ para luchar contra la tiranía?*

Según Popper, se puede detectar la moralidad de una sociedad viendo si sus instituciones, modeladas por sus tradiciones, tienen fines humanitarios o no; aun sabiendo que el incorporar y alcanzar dichos fines depende de los individuos. De este modo, los recursos institucionales que se requieren para luchar contra la tiranía no restan importancia a los individuos, al contrario, dichos recursos están dentro del marco del individualismo altruista de Popper, siempre que tales instituciones tengan fines humanitarios. De forma explícita Popper subraya esta idea cuando indica que ciertas instituciones “pueden caer dentro de la esfera del individualismo siempre que no se pierdan de vista los objetivos humanitarios de dichas instituciones”.⁴¹ De este modo Popper hace compatible el individualismo y el institucionalismo en el ámbito moral.

Todo lo dicho nos permite defender que cuando Popper propone una moral pública para luchar contra la tiranía, está reconociendo la necesidad que tenemos las personas, miembros de sociedades abiertas, de tomar conciencia de la existencia de unos mínimos morales que ya compartimos y desde los que podemos entendernos para procurar mejorar nuestro mundo, intentando que no se desmoralice, es decir, que no se deshumanice sino que avance, precisamente, en humanidad.

³⁹ Cfr., K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 14, p. 279.

⁴⁰ No podemos dejar de nombrar a Ortega y Aranguren para los que el término moral tiene un sentido deportivo, en este sentido, creo que Popper podría estar de acuerdo con ellos, y al aplicarlo a la sociedad, ésta estaría alta de moral cuando estuviera preparada para mejorar nuestra convivencia permitiendo que sus miembros crezcan en humanidad y no la pierdan.

⁴¹ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, nota 23, p. 515.

LA ÉTICA APLICADA A LA EMPRESA: APORTACIONES DE LA BUSINESS ETHICS NORTEAMERICANA

Elsa González Esteban

Fundación ÉTNOR
Universitat Jaume I

LA *Ética Práctica o Ética Aplicada* ha conocido, sobre todo en las últimas décadas, un gran auge dentro de las investigaciones filosóficas. La presente comunicación se inscribe dentro de la disciplina que ha llegado a denominarse en España: *Ética Empresarial o Ética de los Negocios*, esta disciplina “*es una reflexión sobre las prácticas de las empresas y las organizaciones en las que se implican las normas y valores de los individuos, de las empresas y de los sistemas económicos y sociales*”.¹ Con el fin de mostrar las aportaciones que ha realizado la Business Ethics a la Ética Aplicada a la Empresa hemos dividido las siguientes páginas en tres partes. En la primera de ellas, se mostrará una breve historia de la Business Ethics norteamericana, así como se explicitará el porqué de su nacimiento y las tareas y dificultades que posee en la actualidad. En segundo lugar, nos centraremos en las formas bajo las cuales la Ética Empresarial se está aplicando a la empresa y en los diferentes niveles de aplicación de la Ética a la empresa, tal y como se ha propuesto desde los Estados Unidos. Y en último lugar, se expondrán los retos que posee la Business Ethics en la actualidad para conseguir su consolidación.

I. BREVE DESARROLLO HISTÓRICO DE LA BUSINESS ETHICS

a) *La reflexión ética en el ámbito empresarial: una necesidad de actualidad*

El nacimiento de la Business Ethics como disciplina teórica y práctica en los Estados Unidos, podemos decir, sintetizando mucho, que se debe a dos tipos de presiones que se van cerniendo sobre el tejido empresarial norteamericano:

La primera de estas presiones es de carácter externo a la propia empresa. Y, casi podemos afirmar que esta es “la motivación”, con mayúsculas, que permitió que surgieran los trabajos más importantes para el posterior desarrollo de la Business Ethics tanto en Estados Unidos como en Europa. Esta motivación es la crisis de confi-

¹ Definición ofrecida por EBEN (European Business Ethics Network), Newsletter, 1996.

anza de la sociedad ante las actividades de las empresas. Como señalan la mayoría de los autores escándalos como el de Watergate instaron al ámbito empresarial a reconstruir la credibilidad de sus empresas, pues por las airadas respuestas del público, no parecían gozar de los valores que la sociedad en su conjunto esperaba de ellas.² Este escándalo en concreto, y otros de semejante envergadura aunque con menor publicidad, dieron lugar al desarrollo de un proceso de mayor demanda de responsabilidades a todas aquellas empresas que poseían y que ejercían un gran poder en todos los ámbitos de la sociedad.³

La segunda de las presiones es de índole interna. Esta presión hace referencia fundamentalmente a la existencia de cuestiones morales dentro de las empresas sobre las que nunca se había centrado de forma sistemática la reflexión filosófica para intentar dar una explicación y orientación. Cuestiones morales tales como el desarrollo humano de los trabajadores dentro de sus centros de trabajo, la participación de los trabajadores y otros grupos de intereses dentro de las empresas, la información privilegiada, el acoso sexual, el tratamiento del medio ambiente, etc.⁴

Ambos tipos de presiones permitieron iniciar una etapa dentro del terreno de la reflexión ética de mayor sistematización en sus reflexiones acerca de la empresa y del sistema económico que condujera al desarrollo e implementación de la ética en la empresa, o Business Ethics, pero pasemos a conocer cómo fue la historia del nacimiento de la Business Ethics en los Estados Unidos que fue la precursora de estos estudios en sus inicios.

b) Breve historia del nacimiento de la Business Ethics

La historia de la reflexión ética sobre ciertos aspectos de la empresa es bastante larga y podemos decir que durante las décadas de los años veinte a los años sesenta es bastante prolifera pero, como sucede con la mayoría de los nuevos campos abiertos de conocimiento, estos inicios no poseían sistematización. Como disciplina tenemos que esperar a la década de los setenta para poder rastrear en ella las características que le son propias en la actualidad.

Para llevar a cabo este breve recorrido por la historia de la Business Ethics seguiremos a R. T. De George⁵ que realizó un estudio del desarrollo de la Business Ethics bajo el título “The status of Business Ethics: Past and Future” y en el cual nos habla de cuatro etapas. Por nuestra parte, añadiremos una quinta etapa para abarcar también la década de los años noventa, la cual no está incluida en el trabajo del citado autor. Pasemos, pues, a conocer cuáles son las características de estas cinco etapas:

² Cfr. en A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta, 1994, especialmente el capítulo 4; D. García-Marzá, “La ética en la empresa: El código ético como instrumento de gestión” en *Esic*, jul./sep. 1996, n.º 93, p. 160, y L. J. Brooks, “Corporate Ethical Performance: Trends, Forecasts and Outlooks”, *Journal of Business Ethics*, 1989, vol. 8 (1), pp. 31-38.

³ Cfr. en L. J. Brooks, *op. cit.*, 1989, vol. 8 (1), pp. 31-38.

⁴ En este punto son realmente interesantes los trabajos de J. W. Weiss, *Business ethics. A managerial stakeholder approach*, California, Wadsworth Publishing Company, 1994, p. 2, y J. L. Fernández Fernández, *Ética para empresarios y directivos*, Madrid, ESIC, 1994, p. 33.

⁵ R. T. De George, “The status of Business Ethics: Past and Future” en *Journal of Business Ethics*, 6, 1987, pp. 201-211.

a) *Primera etapa: Antes de 1960*

Esta etapa está marcada por una clara influencia religiosa. Este rastro religioso continúa existiendo en la actualidad, sobre todo en las Escuelas de Negocio y de Administración y Dirección de Empresas. Otro de los rasgos a señalar es que, durante este periodo, no existe realmente una sistematización de los estudios ni una articulación de los resultados, nos encontramos más bien ante una inculcación de valores de forma inductiva a la empresa, que ante una Ética Empresarial.

b) *Segunda etapa: Década de 1960*

La característica predominante en esta etapa es el desarrollo de cuestiones sociales en los negocios. Esta etapa está fuertemente marcada por una actitud social contestataria ante la *forma de vida americana*, que levantó temas tan importantes como la contaminación, los desastres tóxicos, el consumismo y un largo etcétera. Las Escuelas de Negocios supieron responder a este tipo de cuestiones que la sociedad ponía de manifiesto en la calle y en los medios de comunicación. Se escribieron los primeros manuales sobre responsabilidad social y ecológica de las empresas con un sesgo fundamentalmente empresarial, donde prevalece el punto de vista del directivo.

c) *Tercera Etapa: Década 1970*

Es a partir de esta década cuando podemos empezar a hablar del desarrollo de la Business Ethics, pues se produce la entrada en el área de la reflexión filosófica. A partir de este momento las investigaciones se convierten en interdisciplinarias, y ésta es una de las características más importantes de la Business Ethics. Es la época en la cual el interés por los temas relacionados con la empresa pasa de ser exclusivo de los estudiantes y profesores de *management*, a ser compartido también por la opinión pública, debido a diversos escándalos aireados en esta década, y también por el mundo de la filosofía. Durante estos años existe una verdadera fiebre de Ética Empresarial, se suceden los cursos y conferencias y al final de la década algunos temas centrales habían emergido ya con gran fuerza, como por ejemplo, “el status moral de la corporación”, “la responsabilidad social”, “la discriminación en el trabajo”, “los valores de la sociedad americana en relación con los valores de los negocios que se desarrollan en ella”.

d) *Cuarta etapa: Década 1980*

Durante esta década la ética llega a institucionalizarse como disciplina, de modo que hacia 1985 la Business Ethics se había convertido en un campo académico diferenciado y diferenciable. Publicaciones, revistas especializadas, cursos, conferencias, seminarios, centros de estudios y áreas universitarias la avalaban. El campo de la Business Ethics podía considerarse como definido por la interacción de ética y empresa y su tarea consistía en trabajar interdisciplinariamente para conseguir una reflexión teórica de la empresa susceptible de ser aplicada. El objetivo de la Business Ethics a partir de este momento era sin duda alguna el estudio de la moralidad e inmoralidad de las prácticas empresariales, así como la posible justificación de los sistemas económicos.

e) *La actualidad: Década 1990*

Como ya hemos señalado anteriormente, a las etapas ya mencionadas convendría añadir una quinta etapa correspondiente a la década de los noventa. Las características

más importantes durante esta década vienen definidas por las tareas que se han desarrollado desde la Business Ethics, estas tareas básicamente son: en primer lugar la enseñanza de la disciplina en Universidades y Escuelas de Negocios, lo cual ha permitido el desarrollo de la disciplina a nivel teórico, y la investigación de nuevos casos prácticos. En segundo lugar la integración de la interdisciplinariedad en el estudio de la Business Ethics, lo que da lugar al trabajo conjunto de filósofos, economistas, sociólogos, psicólogos, etc. Y, en tercer lugar, el desarrollo de la Business Ethics en otros países, sobre todo en el continente europeo y asiático.

Las temas que durante esta década han centrado la atención de la Business Ethics han sido principalmente siete: 1. El desarrollo y análisis de casos de inmoralidad en empresas. 2. El estudio empírico de prácticas de negocios. 3. La clarificación de términos básicos y la explicitación de presupuestos éticos en la empresa. 4. El análisis de los diversos tipos de valores y sistemas éticos a la hora de llevar a cabo propuestas deontológicas en el ámbito de la empresa. 5. La delimitación de la Business Ethics frente a disciplinas afines y el modo de sistematizar un discurso propio. 6. El estudio del status moral de la corporación. 7. El desarrollo de una Business Ethics que aborde las cuestiones internacionales.⁶

En esta última década ya no podemos hablar de una Business Ethics únicamente norteamericana, pues el desarrollo que desde mediados de la década de los años 80 ha conocido la reflexión de la Ética aplicada a la Empresa en Europa ha sido verdaderamente importante para la consolidación de una Business Ethics.

c) *Dificultades que posee la disciplina*

Como cualquier disciplina en ciernes, la Ética Empresarial no está exenta de dificultades, algunas de las cuales la arrastra desde sus inicios, como por ejemplo el mito de que los negocios y la ética no pueden ir nunca unidos, y que no es necesaria una reflexión ética de los negocios. Detrás de este mito se encierra un recelo que va más allá de la simple duda y que podríamos formular de la siguiente manera: ¿no estará la sociedad americana intentando justificar los valores imperantes en sus empresas a través de todas estas teorizaciones de la Business Ethics?

Esta pregunta es importante porque en muchas ocasiones los trabajos realizados desde el ámbito norteamericano han servido para enmascarar y que no se cuestionaran ciertos valores existentes en su sociedad.⁷ Por ello es necesario que se produzca un diálogo entre perspectivas de diversos países para poder desarrollar una disciplina autónoma y válida para otros sistemas sociales y empresariales, paso sin el cual es impensable la existencia de una Business Ethics Internacional. Así pues la dinamización de la Business Ethics, en la actualidad vendrá dada por la necesidad de aprender unos de otros, es decir, el nacimiento de la Business Ethics es norteamericano y sus trabajos permitieron el impulso de la disciplina tanto allí como en Europa, pero es necesario en la actualidad que ambos continentes estudien conjuntamente el desarrollo de una Business Ethics que oriente sobre los valores y las normas que cualquier empresa

⁶ Cfr. R. T. De George, *op. cit.*, 6, 1987, pp. 201-211, y J. Donaldson, *Key issues in Business Ethics*, London, Academic Press, 1989.

⁷ Cfr. en J. M. Lozano, *Ètica i gestió*, Barcelona, Proa, "Temas Contemporanis", 1997, p. 56.

⁸ Cfr. en R. T. De George, *Business Ethics*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, pp. 110-138 y J. Mahoney, *Teaching Business Ethics in the UK, Europe and the USA. A comparative study*, London, The Athlone Press, 1990, pp. 174-176.

que desee ser éticamente y socialmente responsable debe atender.⁸

II. ABORDAR LA REFLEXIÓN DE LA BUSINESS ETHICS

a) Tres formas de entender la Ética Aplicada a la empresa

Como muestra P. Ulrich,⁹ en los diferentes trabajos que se han desarrollado sobre Business Ethics se pueden rastrear tres modos de aplicar la ética a la empresa que dan lugar a tres modos diferentes de entender la Ética aplicada, a saber, Ética correctiva, Ética funcional y Ética integrativa. Estas tres formas de entender la aplicación ética a la praxis humana, dan lugar a una relación que se podría representar del siguiente modo:

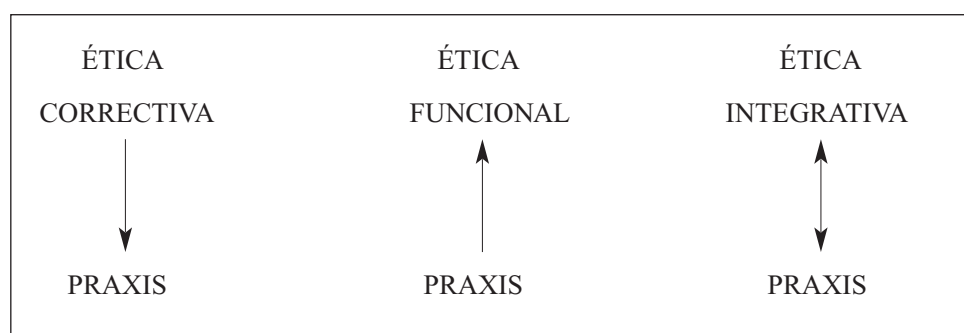


Figura 1. Tres formas de entender la ética aplicada

a) *Ética correctiva*. La ética se entiende como un correctivo externo de la lógica de los hechos del ámbito de aplicación (en el caso de la ética económica y empresarial, el hecho económico). Bajo esta perspectiva, la relación que se establece entre la ética y la empresa es la racionalidad “pura”, y la ética queda como algo externo a la empresa, como un correctivo moral igualmente “puro”.

De este modo la ética es un correctivo de los fallos, equivocaciones o desviaciones que se producen en el “buen andar” de la racionalidad de la economía y de la empresa.

Así mismo, es característico en todo tipo de aplicación de la ética como correctivo:

1. Una racionalidad del ámbito de actuación que está libre de valoraciones éticas, es decir, los hechos carecen de la misma.
2. Se justifica que los criterios y exigencias éticos se apliquen a la acción humana simplemente desde fuera; es decir de modo deductivo.

Sin embargo, dada la complejidad del mundo económico y social actual el desarrollo de este tipo de ética en la empresa sería simplemente un “parcheo”, una “Ética

⁹ Cfr. en P. Ulrich, “Bases para una ética económica crítica”, en *Instituto de Dirección y Administración de Empresas*, Alcalá de Henares, n.º 83, 1993, pp. 1-61.

¹⁰ Cfr. en P. Ulrich, *op. cit.*, p. 13 y A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta, 1994.

de la reparación”,¹⁰ y por tanto conduce a un problema todavía mayor, por qué entonces no se puede decir cómo se deben tratar las situaciones en las cuales lo que antes era excepcional ahora se convierte en normal, tal y como sucede continuamente en las relaciones empresariales y el mundo económico.

Y, por otra parte, también desde la práctica podemos afirmar que este modo de aplicar la ética no es realista, puesto que ésta “llega desde arriba” al terreno de la vida, quedando descolgada de éste. Sin que se dé una interrelación entre los dos.

b) *Ética funcional*. Se centra en mostrar que la racionalidad de la praxis humana (estratégico-weberiana) ya “funciona” en el sentido de una ética moderna. Es decir, los ámbitos de la acción humana poseen su propia racionalidad, y es ésta la que se debe elevar como ética de la misma, que es lo mismo que afirmar que existe una moral endógena en el mundo económico y que éste no necesita de la ética normativo-procedimental, o incluso, de ninguna otra. Por tanto, este tipo de aplicación ética afirma que existe una “moral interna” estratégica en la praxis humana empresarial.¹¹ Es decir, la empresa y la economía poseen ya su propia ética, y por tanto nos podríamos llegar a preguntar ¿qué hacemos aquí reflexionando desde la ética sobre las cuestiones empresariales, si ya posee una propia?

A esta cuestión podríamos responder que se cae en un argumento circular, pues al mantener tales afirmaciones también se tiene que fundamentar su carácter normativo “libre de ética” y además puramente funcional. Pero, desde esta perspectiva, comportarse moralmente se convierte en una estrategia más del cálculo de actores racionales en su praxis diaria.

c) *Ética integrativa*. Esta propuesta no se conforma con delimitar o describir la praxis humana tal y como nos viene dada, tampoco con una aplicación “pura” de la racionalidad de cada ámbito de la ética, sino que posee como horizonte una concepción más amplia de la racionalidad de los diferentes ámbitos de acción del ser humano desde principios normativos. La actividad del ser humano en la empresa, como en otros ámbitos, está sometida siempre a juicios morales, pero estos criterios morales no vienen aplicados “tal cual” al ámbito de actuación, sino que son entresacados del propio ámbito de actuación atendiendo a los criterios normativos que garantizan la exigencia incondicional de todos los seres humanos de que se reconozcan sus derechos inviolables de libertad e individualidad, es decir, los derechos humanos.¹² Por este motivo, los criterios normativos tendrán que darse primero o delante de cualquier racionalidad estratégica.

Desde esta propuesta de ética aplicada, el punto de partida es la racionalidad comunicativa y la ética discursiva, desde donde se puede abrir la posibilidad de: “una mediación metódica entre la racionalidad económica y la ética deontológica”.¹³

Desde este método la búsqueda de comunicación y el logro de consenso racional entre las personas constituyen el horizonte normativo de actuación.¹⁴ Así, desde este enfoque toman cuerpo tanto los presupuestos deontológicos como los teleológicos

¹¹ Cfr. en P. Ulrich, *op. cit.*, p. 15.

¹² Cfr. en P. Ulrich, *op. cit.*, pp. 37 ss.

¹³ Cfr. en P. Ulrich, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴ Cfr. al respecto de la Ética Discursiva, K. O. Apel, *Estudios filosóficos*, Barcelona, Alfa, 1986; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; A. Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1986, y V. D. García-Marzá, *Ética de la justicia*. J. Habermas y la ética discursiva, Madrid, Tecnos, 1992.

que en la actividad empresarial se manifiestan.

El mínimo deontológico que nos ofrece la ética discursiva permite que se contemplen las ideas universales deontológicas de la dignidad humana, de la libertad y de las oportunidades de vida equitativa para todos, y donde se busca el consenso de todos los afectados para asegurar no sólo a las generaciones actuales sino también a las futuras. Todas estas ideas universales son muy importantes para la reconstrucción de una Business Ethics sólida y válida tanto para Estados Unidos, como para Europa. Debemos tener presente que no se puede desechar ni el aspecto teleológico ni el deontológico de la ética, pero a diferencia del primero el momento deontológico sólo puede venir de la autoobligación, no de la imposición desde fuera a la praxis humana, y se tiene que entender como un criterio formal y procedimental, y no de contenido, es decir, como un horizonte normativo de actuación.

Es irrenunciable por tanto una ética aplicada integrativa crítica, que se abra a la participación de todos los afectados y que se les considere a todos ellos como interlocutores válidos en la praxis humana.¹⁵ Es decir un enfoque comunicativo, que tome en serio el momento deontológico y el ámbito económico-empresarial, intentando ensanchar más el espacio que poseen en común la ética comunicativa y el mundo organizacional. Es decir desarrollar la ética dentro de los propios ámbitos de actuación empresariales que permitiera salvar las diferencias de una aplicación de la ética de modo correctivo o funcional que antes hemos señalado.

Desde cualquier modo de aplicación de la ética por el que optemos se tendrá que tener en cuenta en qué nivel de la realidad con la que nos enfrentamos, la empresa, se va a aplicar la ética, pasemos pues a ver cuáles son los niveles que podemos determinar en el ámbito empresarial.

b) *Esferas de aplicación de la ética en la empresa*

Uno de los aspectos más relevantes que han ido delimitando las investigaciones de la Business Ethics, ha sido el nivel en el cual se debe centrar la aplicación de la ética a la empresa. Este tema ha dado lugar a que en la mayoría de los estudios se diferencien analíticamente diferentes esferas, y se aborde únicamente el estudio de una de ellas.

La mayoría de los autores afirman que existen tres niveles donde la ética debe preguntar *qué se hace, qué se puede hacer y qué se debería hacer*.¹⁶

– Macro-nivel, nivel del sistema, este nivel consiste en la evaluación moral del sistema económico en el que se incluyen las empresas, y en el cual existe la posibilidad de sistemas económicos o de políticas económicas alternativas o de modificaciones de las ya existentes.

– Meso-nivel, nivel de las organizaciones, en él se estudia el papel específico de las empresas dentro del sistema económico. La cuestión principal en este nivel es la toma de decisiones y la responsabilidad social y ecológica de las empresas.

– Micro-nivel, nivel de los individuos, aquí se estudia la moralidad de los individ-

¹⁵ Cfr. especialmente D. García-Marzá, “Del balance social al balance ético” en A. Cortina (dir.), A. Castiñeira, J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá, J. F. Lozano y J. M. Lozano, *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Madrid, Visor, 1997, pp. 229-255.

¹⁶ Cfr. en G. Enderle, “¿Qué es la Ética Económica?” en *Economía*, vol. XVI, n.º 31, junio, 1993, pp. 91-111, De George, *Business Ethics*, New Jersey, Prentice Hall, 1993, pp. 7-21, y J. W. Weiss, *Business Ethics. A managerial stakeholder approach*, California, Wadsworth Publishing Company, 1994, pp. 8-12.

uos y de sus acciones en la economía y las formas en las que éstas se producen.

Estos tres niveles están interrelacionados entre sí, por ejemplo, una corporación puede ser considerada tanto desde su nivel organizacional como desde los individuos que la conforman. Esta distinción, forzada en algunos casos, nos ayuda a alcanzar una mayor comprensión de los dilemas morales que se dan en las organizaciones, puesto que permite identificar en qué niveles se originan las cuestiones morales y la influencia que unos niveles pueden tener sobre otros.

Las propuestas más interesantes que existen en cuanto a articulación del estudio de estos niveles afirman que el principal es el nivel organizativo o meso, porque el desarrollo del mismo permite mediar entre el sistema y el individuo, y que es desde aquí desde donde la Business Ethics puede hacer sus aportaciones como ética aplicada.¹⁷

Cabe señalar por último que en el contexto del desarrollo de la Business Ethics norteamericana ha existido siempre una mayor tendencia a los estudios en el nivel individual y en el nivel organizacional,¹⁸ y que, en la actualidad, son las cuestiones de la acción organizacional (meso) las que están cobrando mayor relevancia tanto en Norteamérica, como en el contexto europeo, e incluso están adquiriendo terminología propia, como “ética de las organizaciones” y “ética corporativa”. Pero, sin duda alguna en este proceso, Norteamérica lleva el liderazgo pues es aquí donde el debate está más articulado y posee aproximaciones teóricas elaboradas, un ejemplo de las mismas es la Teoría de los Stakeholders, mientras que en Europa sólo se observan tímidas iniciativas, aisladas las más de las veces.

c) *Comparación de la investigación en ética empresarial en Norteamérica y Europa*

Una magnífica comparación nos la ofrece Georges Enderle,¹⁹ este autor compara la investigación de ética empresarial en Norteamérica y Europa en base a tres modos de comprender la ética empresarial y a tres niveles de acción. Las diferencias que se extraen de esta comparación son las siguientes:

1. *Modo de entender la ética empresarial.* El modo de expresar los asuntos éticos difiere significativamente en ambos continentes. Mientras en Europa las cuestiones de las que se prefiere hablar son las cuestiones referentes al nivel macro, y se utilizan caminos indirectos para hablar de los vacíos éticos existentes, dándose sobre todo actuaciones ético-empresariales colectivas y a través de la legalidad (derecho), en Norteamérica, se habla más públicamente de las cuestiones éticas pero tratando principalmente las cuestiones micro, cuyo uso hace más accesible hablar directamente de ética. Este modo de expresar la ética empresarial en ningún caso tiene un efecto inmediato sobre la práctica ética, es decir una cosa es que hablen más o menos sobre ello, y otra muy distinta que esto se convierta en acción.

2. *Niveles de acción de la ética empresarial.* La ética empresarial en Norteamérica trata principalmente de las cuestiones en las esferas micro-, llevan a cabo una cantidad de cuestiones meso-, y apenas tratan las macro-. La diferencia aquí con

¹⁷ J. M. Lozano, *Ètica i gestió*, Barcelona, Proa, 1997, pp. 58-59.

¹⁸ Cfr. en G. Enderle, “A comparison of Business Ethics in North America and Continental Europe” en *A European Review*, vol. 5, núm. 1, enero 1996, pp. 33-46.

¹⁹ Cfr. en G. Enderle, *op. cit.*, vol. 5, núm. 1, enero 1996.

Europa es muy significativa, pues los europeos enfatizan en las cuestiones macro- y en su fundamentación, tienen en cuenta algunas de las cuestiones que se encuentran en el micro-nivel, sobre todo desde perspectivas psicológicas más que filosóficas, y sólo desde fechas muy recientes empiezan a estar interesados por las cuestiones meso-.²⁰

3. *Interés por las cuestiones internacionales.* Señala el autor que ésta no es una dimensión que permita delinear fronteras entre ambas aproximaciones de la ética empresarial, pero que sí es importante hacer notar que Europa por su vida histórica y cultural, siempre ha sido por necesidad (los pequeños países europeos), o por coyunturas económicas y por su historia de conquistas y colonial, más sensible y ha estado expuesta a los retos y desafíos de la ética internacional. Como muestra por otra parte la creación del Mercado Único Europeo y la Unión Europea. Mientras que Norteamérica, aunque es la nación más relacionada con otros países a nivel económico y político, al ser un país más grande se siente más autosuficiente y menos implicada con esas relaciones.

4. *Los espacios de libertad en cada nivel.* En ellos la dimensión ética cobra gran relevancia, pues las elecciones y acciones pueden llevarse a la práctica mediante la fuerza, o sin ella. La aproximación norteamericana enfatiza en esta libertad y responsabilidad en la toma de decisiones, por tanto lo que se produce es una demanda de responsabilidad y proacción de los directivos puesto que las reglas del nivel del sistema económico son incapaces de determinar completamente los cursos de acción en el micro- y meso- nivel. Contraria a ésta la aproximación europea, que sitúa la prioridad moral en el sistema económico y en la reflexión de las condiciones de posibilidad del mismo, se inclina en algunas ocasiones a no usar completamente los espacios de libertad existentes, o en otras a considerar que las reglas macro y micro son una cuestión de “libre moral” eficiente.

Por último, queremos señalar que la tardanza de la reflexión en Ética Empresarial en Europa y en España debemos relativizarla, pues si bien está claramente afirmado que la primacía ha sido americana, al mismo tiempo también ha existido siempre la conciencia de la necesidad de formular una perspectiva que respondiera a la realidad propia de Europa y de cada país en general.²¹ El impulso que la Business Ethics tuvo en Europa lo podríamos incluso datar con el nacimiento en 1987 de EBEN (European Business Ethics Network) que nació para fortalecer las relaciones entre el mundo académico y el empresarial, y que desde su origen ha desarrollado una importantísima labor a través de conferencias anuales, publicaciones, encuentros de centros de investigación y del cual han nacido diferentes secciones en los países europeos, entre las que se encuentra EBEN-España, y un Instituto Europeo para la Ética Empresarial (EIBE) que fue constituido en enero de 1994 y que desarrolla una amplia labor de promoción de la investigación en un marco pluralista tanto de posiciones como de particularidades.

Del mismo modo en España la ética empresarial, desde finales de la década de los ochenta ha sufrido un gran desarrollo. La investigación y la difusión de los resultados

²⁰ Llega G. Enderle a estas afirmaciones a través del estudio de las enciclopedias, con la comparación de las materias que en cada una de ellas se tratan, las entradas y los autores citados. Y también muestra cómo los estudios de casos tan frecuentes en Norteamérica son una muestra del fuerte énfasis que se da en este continente en el profundizamiento de la ética empresarial en el micro-nivel.

²¹ Cfr. en J. M. Lozano, *Ètica i gestió*, Barcelona, Proa, p. 47.

se lleva a cabo en España desde Universidades, Centros de Investigación, Escuelas de Negocios, Fundaciones y Asociaciones, desde los cuales se realizan actividades muy diversas: cursos específicos para empresarios, Jornadas de divulgación científica, Conferencias, Seminarios, Publicaciones, y un largo etcétera.²²

En nuestro contexto valenciano, la Universidad de Valencia y la Universitat Jaume I de Castellón imparten asignaturas de Ética Económica y Ética Empresarial respectivamente, y concretamente, esta última fue la primera Universidad Pública, que siguiendo los pasos de las más prestigiosas Escuelas de Negocios, incluyó en la Licenciatura de Administración y Dirección de Empresas tal disciplina. También en nuestro ámbito geográfico se creó en 1994 la Fundación ÉTNOR (para la Ética de los Negocios y las Organizaciones) sobre la base del Seminario de Ética Económica y Empresarial, buscando una proyección directa sobre el mundo empresarial, y el desarrollo de una Ética Empresarial que respondiera a la realidad de nuestro entorno social, económico, político y cultural.

III. DINAMIZACIÓN DE LA BUSINESS ETHICS

En primer lugar, uno de los grandes retos que posee la disciplina de la Business Ethics es equilibrar el estudio que se viene desarrollando desde los tres niveles de aplicación expuestos, en los que se da la toma de decisiones y la acción humana. Tal vez el estudio en los tres niveles no se puede quizás llevar al mismo tiempo, pero sí que se puede al menos incluirlos en las aproximaciones que se realicen conceptualmente, lo cual permitiría ofrecer una visión mucho más amplia de la Ética Empresarial.

Por otra parte las cuestiones organizacionales (nivel meso) son un desafío para la ética empresarial, y también para la enseñanza. Algunos autores como Weiss²³ y Mahoney²⁴ señalan que no sólo es deseable, sino también necesario que la mirada ética se centre en la identificación, reconocimiento e implementación conjuntamente con otros miembros de la compañía de sus responsabilidades corporativas hacia todos sus otros grupos de intereses (stakeholders). Esta tarea como ya hemos señalado permitiría mediar entre el sistema y el individuo, pues al tratar a todos los grupos de intereses, se tiene en cuenta también la Ética Económica y la Ética Individual.

En segundo lugar, el estudio de los intereses de los diferentes grupos que configuran la empresa y de las responsabilidades de la compañía hacia la sociedad en la cual ella opera y de la cual depende, es un aspecto de la Business Ethics que necesita de mayores investigaciones, pero sobre todo de su enseñanza a los futuros directivos, quienes se tendrán que enfrentar con sociedades cada vez más globales. En este sentido, es necesaria también, la creación de redes internacionales que desarrollen investigación conjuntamente, las cuales atiendan a la globalización y mundialización actual de la economía, es decir, que sepan responder a la realidad existente y a los problemas morales que se plantean en los diferentes países.

²² Cfr. A. Argandoña, "La Ética en la Empresa en España. Una breve historia y su estado en los años noventa", *Papeles de Ética, Economía y Dirección*, 1995, pp. 1-16.

²³ Cfr. en J. W. Weiss, *op. cit.*, California, Wadsworth Publishing Company, 1994, pp. 20-22.

²⁴ Cfr. en J. Mahoney, *op. cit.*, p. 178.

EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO ANTE EL RETO ECOLÓGICO

Carmen Ferreté Sarriá

I. B. Almazora (Castellón)

1. INTRODUCCIÓN

A punto de finalizar el siglo xx, comienzan ya a elaborarse listas de los temas *best-sellers* de los últimos cien años. El medio ambiente y, especialmente, la crisis ecológica ocuparán probablemente una de las primeras posiciones.

La mayor parte del éxito de este tema puede deberse a que ha permitido reconsiderar el puesto del ser humano en el Cosmos con la misma o mayor intensidad que se planteó al final del primer milenio. En aquel momento el individuo tomó como patrón para su reflexión una dimensión extraterrenal y sobrehumana, y ahora lo que se cuestiona es su relación con la naturaleza y con las demás personas. Esta consideración ha provocado que, desde hace unos años, se esté polemizando muchos de los logros alcanzados en los últimos siglos: hallazgos y éxitos científicos, tecnológicos, políticos, económicos e incluso democráticos, como se verá más adelante.

Aunque hay quienes prefieren ver el medio ambiente más como una cuestión clave del siglo que viene¹ que del que estamos finalizando,² existe un acuerdo generalizado en que el tema del futuro será el conocimiento, el poder que generará en el futuro y la nueva división que producirá en el trabajo y, por tanto, entre los seres humanos y entre sus sociedades. El tema que nos ocupa a continuación tiene a los dos en el punto de mira, ya que se intentará contestar a la pregunta de cuál es el papel del conocimiento ante el tema de la degradación creciente del medio ambiente.

Hasta ahora, en esta cuestión, el lugar privilegiado lo había ocupado el conocimiento científico-técnico, pues estaba comúnmente admitido que era el área con más capacidad para solucionar los problemas naturales. No obstante, hace tiempo que se está cuestionando la importancia de su papel, hasta tal punto que la literatura verde, hoy por hoy, da por supuesto que la ciencia y la técnica son las verdaderas causantes de la crisis ambiental. Aunque es cierto que éstas pueden tener consecuencias adversas, el problema no está en la ciencia y la tecnología en sí, sino en las personas

¹ J. Araujo, *XXI: Siglo de la ecología*, Espasa, Madrid, 1996; J. Araujo (Ed.), *Medio ambiente: un futuro de incertidumbres*, Revista de Occidente, Madrid, 1997.

² J. Gómez-Heras, *Ética del medio ambiente*, Tecnos, Madrid, 1997.

que los manejan. Por eso no tiene sentido renunciar a la razón científica-técnica tal como proponen muchos ecologistas, porque la dimensión técnica es constitutiva del ser humano.³ Esta ambigüedad en el quehacer científico se produce porque, junto a la racionalidad técnica, necesitamos una razón práctica que regule y oriente la actividad científica, y que evite con ello las repercusiones indeseables. El conocimiento científico-técnico conlleva mucho poder y, por tanto, mucha responsabilidad, concepto éste que no puede pensarse desde una razón teórica.

El conocimiento económico también es tema debatido al analizar las causas de la crisis ambiental. Y es que ésta no es sólo de recursos y de capacidad biológica del ecosistema global sino, especialmente, de modo de actuar sobre el medio ambiente. Por eso desde hace una década el conocimiento económico está solapando el papel de reo que encabezaba el conocimiento científico en este asunto. Y así cobra progresivamente más vigor la tesis de que es la economía de mercado la que ha producido la degradación de la naturaleza.⁴ Para solucionar ésta se necesitaría, en primer lugar, replantearse la concepción del humano como *homo oeconomicus*, porque una teoría económica fundada en el individualismo no deja lugar para la justicia, la solidaridad, ni para ninguna otra preocupación moral.⁵ En segundo lugar, deshacer el enredo entre medios y fines en la economía, con lo que se aclararía que ésta es sólo una parte del total de la actividad humana, que no es en su totalidad matematizable. Y en tercer lugar, dejar de concebir la actividad económica como crematística preocupada tan sólo por el corto plazo. Para replantear cada uno de estos fundamentos económicos se exige también la reflexión de la razón práctica.

No hay tiempo ahora para analizar detenidamente estos dos saberes teóricos, sino sólo para dejar constancia de que ambos por su propia dinámica exigen, a la hora de solucionar la crisis ecológica, tanto de las actuaciones políticas, como de las decisiones jurídicas y de la filosofía práctica. A continuación se intentará mostrar las aportaciones y las limitaciones principales de estos conocimientos prácticos.

2. EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO ANTE LA CRISIS ECOLÓGICA

2.1. Política

En el ámbito de la política es difícil encontrar una actitud homogénea ante el tema verde, de este modo existen posturas que van desde una profunda ignorancia, a otra de peligrosa indiferencia o a otra en la que los problemas ambientales se rechazan abiertamente. Sin embargo, en los últimos años puede observarse un aumento de una actitud preocupada en solucionar el problema. Tres conferencias internacionales como las de Estocolmo en 1972, la de Río en 1992 y la de Nueva York en 1997 son sólo tres ejemplos que muestran un interés creciente por parte de los políticos, aunque luego la práctica concreta de los convenios alcanzados no permite ser tan optimistas. Es interesante destacar que, al menos hasta la Conferencia del 92, ningún otro tema había lo-

³ J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.

⁴ E. Von Weizsäcker, L. Lovins y A. Lovins, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales*, Círculo de lectores, 1997.

⁵ Cfr. al respecto J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

grado reunir en un solo foro tantos altos mandatarios internacionales. La sensibilidad ecológica, que nació en el seno de algunas personas de forma aislada, arraigó pronto en la ciudadanía en general, y es la presión de ésta la que ha obligado a los políticos a reaccionar ideológicamente y a traducir las inquietudes ambientales en actuaciones políticas concretas.

A la hora de gestionar el medio ambiente⁶ tres son las medidas políticas que se han ido aplicando, gradualmente, desde la primera conferencia internacional:

Medidas sociales, como el fomento de la autoorganización social, de la información y de la educación. Estas medidas se consideran como una de las más importantes ya que si se educa a los ciudadanos, se consigue un Estado que controle menos y un Derecho Ambiental que intervenga en menor medida. Y además de conseguir solucionar una de las causas de la crisis ambiental, se estaría ahondando en los fundamentos mismos de la democracia, pues ésta se asienta sobre el derecho a la participación, a la información y a la educación. El problema más evidente es que es una medida extremadamente lenta, aunque totalmente necesaria, pues sin un cambio de valores que afecte a la sociedad entera (individual y colectivamente) todas las medidas que se utilicen serán ineficaces.

Las medidas legales (leyes, reglamentos, normativas nacionales e internacionales) en un Estado moderno son imprescindibles, pero fracasan a la hora de proteger el medio ambiente porque son medidas lentas y caras, y porque existe una dificultad real a la hora de controlar y sancionar, pues es difícil determinar la responsabilidad en muchas cuestiones ambientales.

Y, finalmente, las medidas presupuestarias y fiscales (impuestos verdes, sanciones por contaminación, subvenciones por respetar las normas comunitarias, etc.). Los instrumentos de política económica en apariencia parecen siempre las medidas más eficaces, puesto que actúan con rapidez y además constituyen un modo de aumentar las arcas del Estado. Sin embargo, el problema más grave de los ecoimpuestos es que discriminan mal entre ricos y pobres, al contrario de lo que pasa con los impuestos sobre la renta que pueden modularse de manera progresiva, es decir, que los ricos paguen una parte proporcionalmente más alta.

Poco a poco, los Estados occidentales están aplicando estas medidas en sus respectivos territorios, pero el problema es que el aire contaminado y la lluvia ácida no entienden de fronteras o el agua del río deteriorada no se detiene al entrar en un país con una política medioambientalmente correcta. Por eso urge una coordinación de la política medioambiental, fiscal, energética, etc. de los diferentes países y, por consiguiente, una autoridad política mundial que pueda organizar, sancionar y gestionar un ecosistema no dividido en países. No se trata, evidentemente, de eliminar la idea de nación-Estado sino de complementarla con un poder político internacional para lograr soluciones no sólo en la contaminación, como también en temas como los recursos naturales, los efectos de la ciencia y tecnología, la prevención de la sobrepoblación, etc. En definitiva, se trata de hacer más eficaz las medidas concretas que se tomen.

Otro inconveniente es la propia dinámica de las políticas democráticas occidentales que afecta a otros ámbitos, pero de manera especial al tema que nos ocupa. En

⁶ J. Riechmann, "Tasas e impuestos verdes: Una herramienta de política ecologista", *Mientras tanto*, núm. 49.

⁷ V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993.

primer lugar, una burocratización excesiva que crea políticos activos y ciudadanos pasivos.⁷ Aunque hay que reconocer que ante la crisis ecológica ha habido una gran concienciación por parte de la ciudadanía, que se ha concretado en multitud de ocasiones en grupos de presión efectivos ante los políticos y los empresarios. En las dos últimas décadas la conciencia social ha aumentado, y fue un descubrimiento importante comprobar que algunos de los consumidores estaban dispuestos a pagar una cantidad adicional al comprar productos más ecológicos. También fueron importantes las acciones en forma de boicots internacionales a empresas e industrias que causaron desastres ecológicos. No obstante, la sociedad tiene una tendencia en este tema a culpabilizar a las actividades industriales y empresariales, pues ellas acumulan gases en la atmósfera, vierten veneno en los ríos y talan árboles en las selvas, etc., pero olvida fácilmente que somos nosotros los que consumimos todo lo que ellos producen. Una verdadera concienciación pasaría, así, por consumir menos y no sólo por consumir productos verdes.

En segundo lugar, la propia dinámica de la actividad democrática que se reduce, en última instancia, a ser una máquina electoral que se pone en funcionamiento sólo cada cuatro años y que engulle, de este modo, todo lo que la democracia tiene por esencia, a saber: participación, autonomía, información, educación, la creación de espacios para la reflexión, etc. El problema en el tema de política ambiental es que son necesarias medidas estrictas y, por ello, siempre impopulares. Y como en la práctica la política tiene por objetivo el mantenimiento de sus cargos, es difícil que se realicen reformas ecológicas de fondo, pues éstas irían, en apariencia, en contra de los intereses de sus electores actuales, que nunca apoyarían las medidas y, por tanto, pocas veces elegirían a los políticos que las propusiesen. Ahora bien, aún queda una esperanza en el futuro, y es que las generaciones más jóvenes, que sí que han podido disfrutar de una educación ambiental, no sólo enseñen a sus mayores, como en ocasiones están haciendo, sino que se conviertan en electores que puedan tomar en consideración esta preocupación.

En tercer lugar, algunos ecologistas han querido ver en la democracia otro de los graves inconvenientes de la política ambiental. El argumento que se utiliza es que es la ampliación de la democracia a los diferentes sectores sociales la que ha provocado que todos los ciudadanos disfruten del desarrollo científico y tecnológico. Pues este acceso permite que todos tengan automóviles que contaminan el aire, que todos consuman energía que agota los recursos disponibles y que todos produzcan una gran cantidad de desechos. Son los grupos más radicales de ecologistas los que propugnan una vuelta a estadios premodernos, sin conocimiento técnico que pueda degradar el medio ambiente, pero también sin bienestar, igualdad y libertad para un mayor número de personas, al menos en los países occidentales.

Y, en cuarto lugar, el agotamiento de las utopías o de proyectos de futuro,⁸ tan necesarios en este tema. Porque no aceptar utopías significa asumir que la situación actual medioambiental es consecuencia inevitable de la sociedad industrializada, porque implica que ya no es viable un futuro más sano para las generaciones futuras y porque la falta de proyectos justifica el actual estado de injusticia ambiental y social. Se trata de diseñar utopías que no incapaciten para la acción, sino que actúen a modo de horizonte que oriente el cambio hacia una sociedad más justa.

⁸ J. Habermas, "La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas" en *La crisis del Estado de Bienestar*, Península, Barcelona.

Pasividad, electoralismo, consumismo democrático y falta de utopías son los aspectos más esenciales que a muchos les lleva a dudar de la eficacia de la democracia, en particular, y de la política, en general, para solucionar la crisis ambiental. Sin embargo, a pesar de esto, se requieren acciones políticas para un remedio a los grandes problemas sociales de base ecológica. Y es que aunque también son importantes las acciones libres y voluntarias de los individuos nunca son suficientes para resolver los problemas causados por una mala administración. El Estado como gestor, tanto de la tecnología, como de la economía, tiene que asegurar que los beneficios de ambas sean compartidos de manera justa. El único peligro reside en no caer en excesos, pues el proteccionismo ecológico puede ser una buena excusa para aumentar las intervenciones estatales.

Para una buena gestión ambiental es preciso cambiar los esquemas de la actuación política, desde una política que sólo atiende a los problemas ecológicos a otra que lo haga desde una perspectiva ecológica. En principio, la propuesta parece muy utópica, pero sólo se requiere volver a la antigua concepción del concepto “política”, entendida como construcción de nuestro quehacer común, que hoy incluiría el de las generaciones futuras. Proyecto que tiene que incluir obligatoriamente al medio ambiente como condición de posibilidad para vivir de una forma digna.

Y hoy la única organización política que permite tener en cuenta los valores esenciales sobre los que se fundamentan las tres generaciones de derechos humanos es la democracia, que significa la capacidad de la ciudadanía para influir sobre los resultados, alternativas, decisiones y planteamientos de problemas, y, más especialmente, sobre los objetivos políticos, sociales y ecológicos. En definitiva, se está planteando una democracia donde la participación se dé tanto en el ámbito del Estado como en el de la sociedad civil,⁹ y donde la utopía de una cooperación igual y efectiva de todas las personas en los problemas que nos afectan siga siendo el horizonte hacia el que caminar.

Para concluir en este punto, decir que tan ingenuo es confiar sólo en las fuerzas del mercado para sanear el medio ambiente, porque no hay ninguna mano invisible que quiera o pueda encontrar soluciones a la crisis ecológica, a la pobreza o a la inseguridad internacional, como confiar ciegamente en el Estado. Ambas actividades necesitan legitimar sus actuaciones dentro de un marco legal, en el cual se pueda encauzar la vida económica y la política hacia unos objetivos de solidaridad intergeneracional e intrageneracional. Con esto entramos en el análisis del derecho como conocimiento práctico ante la crisis ecológica.

2.2. *Derecho*

El ámbito práctico del derecho sufre de no menos inconvenientes que el político cuando se trata de solucionar los problemas ambientales. Entre ellos cabe destacar:

La lentitud de la vía legal, que en materia medioambiental llega a ser totalmente perniciosa porque en muchas ocasiones cuando se va a aplicar la ley el daño es irreversible; los problemas de abstracción y deficiencias de aplicación en el espacio y en

⁹ Cfr. M. Sagoof, “Some Problems with Environmental Economics”, *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, USA, 1993.

el tiempo, pues los delitos ecológicos no tienen una causa única ni un causante definido; los vacíos legales que hacen que muchas medidas fracasen en la protección del medio ambiente, porque tiene estructura de queso Gruyère, es decir, las leyes disponen de agujeros a través de los cuales se cuele la aplicación de la naturaleza; una legislación reactiva y pocas veces preventiva, puesto que la estructura jurídica está pensada para castigar, es decir, para encontrar un culpable, no para resolver los conflictos ambientales. De esta manera, sólo el 1 % de los atentados ecológicos se llevan a los tribunales y, únicamente, el 0.001 % tienen una sentencia judicial; en España, además, nos encontramos con que el delito ecológico es lo que se llama una *norma penal en blanco*, porque remite a una norma administrativa. Así emitir azufre no es delito en nuestro país, sino sólo cuando vulnera una normativa administrativa; a estos inconvenientes hay que añadir uno que afecta a la esencia misma del Derecho, y es que éste no tiene que ser justo. De ahí la exigencia del último de los conocimientos prácticos, la ética, como marco que ha de contener al más limitado marco jurídico, porque es el que le da legitimidad en última instancia.

Todas las dificultades señaladas no anulan la conveniencia del conocimiento jurídico a la hora de abordar la cuestión ambiental, puesto que el Derecho cumple una función social importante como es la de reducir los conflictos entre los individuos y facilitar la cooperación social. El marco legal puede adolecer de lagunas e insuficiencias, y en materia medioambiental es importante tapar algunos vacíos legales, pero siempre sin olvidar que en una democracia no todos los ámbitos pueden estar estructurados jurídicamente porque las constituciones tienen que ser dinámicas y necesitan ser reinterpretadas en cada momento histórico.

Ante una catástrofe ecológica es usual pedir más legislación, pero, realmente, no son necesarias muchas más leyes. No hay que llenar los vacíos legales con más burocracia. Es preferible sustituir el sistema de normas burocrático-administrativas (dado que éstas son muy costosas, lentas y rígidas) por un cambio de valores en el pensamiento y en el comportamiento humano. Porque en el tema ambiental no tiene sentido la búsqueda de un único responsable, como son ejemplos los temas de la contaminación del aire o los problemas en la capa de ozono, sino que estamos ante una responsabilidad sin sujeto,¹⁰ y por ello es preciso el reparto de las responsabilidades a todos los niveles, tanto a nivel individual o colectivo, como internacional.

También en este ámbito se exige una mayor participación ciudadana, porque no podemos renunciar a valorar nuestras propias acciones y dejar que resuelvan los problemas las leyes, que no suelen ser eficaces en este tema, como en algunos otros.

Las actuaciones ciudadanas suelen, en ocasiones, ser más efectivas que el Derecho. Así las sanciones por parte de los consumidores de productos elaborados por empresas que no respetan el medio ambiente logran más efectos que una multa elevada o la obligación de resarcir el daño producido. Las asociaciones ciudadanas de tipo ambientalista, conservacionista, ecologista, indigenista, etc. obtienen en ocasiones resultados asombrosos en la concienciación de la sociedad civil. Y grupos de presión como Greenpeace o Friends of the Earth, que con una simple conferencia de prensa pueden condenar para siempre a una empresa, surte más efectos que las políticas ambientales más estrictas.

Contar con la participación y el movimiento asociativo significa, a medio y a

¹⁰ K. Mitcham, *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, Antropos, Barcelona, 1989.

largo plazo, anticipar y prever, mucho más necesario que curar o parchear la degradación ecológica. En la sociedad civil lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la *justicia*.¹¹ Y con el tema de la justicia ambiental nos adentramos en el último de los momentos de la racionalidad práctica, la ética. Hemos visto que tanto los conocimientos teóricos, como las ciencias naturales y la economía, y los conocimientos prácticos, como el derecho y la política, requieren, en última instancia, de la ética como marco dentro del cual se tienen que validar todas sus actuaciones.

2.3. Ética

Y es que la ética como filosofía práctica es imprescindible porque las raíces de la crisis ecológica hay que buscarlas en la concepción del mundo y de la vida, y por ello hay que repensar conceptos como solidaridad, cooperación, desarrollo, seguridad, necesidades básicas, etc. La ética como filosofía tiene que dar razones de éstos y de otros conceptos claves, porque ni la ciencia, ni la economía, ni el derecho, ni la política, dimensiones que actúan para solucionar la crisis, son actividades moralmente neutras. Sus actuaciones requieren validez, no pueden legitimarse a sí mismos, sino que precisan de la ética como marco global.

Sin embargo, en mi opinión, en el tema de la crisis ecológica no vale cualquier ética. Se requiere de un conocimiento ético que sea capaz de:

Primero, responder a cuestiones ecológicas y económicas, pues los problemas, como se acaba de ver, son muchos y complicados; segundo, estar fundamentado en un concepto de racionalidad práctica que permita reflexionar acerca de la justicia ambiental, puesto que se trata de ir más allá del marco jurídico y político; tercero, incluir en la dimensión moral a todos los seres humanos, presentes y futuros, ya que nunca resolveremos la crisis ecológica si en nuestra preocupación moral sólo entran los de mi comunidad, los de mi generación o los que directamente descienden de mí; y cuarto, ser capaz de exigir obligaciones en nuestras relaciones con seres no humanos, pues el hecho de que los otros seres vivos o inertes no sean sujetos de derechos no implica que no tengan que ser considerados en la dimensión moral.

Junto a estos requisitos falta añadir una condición que, a mi modo de ver, ha de ser *sine qua non*, y es que se necesita una ética que tenga carácter generalizable, puesto que en el tema ambiental se trata siempre de subordinar los intereses particulares propios a los intereses generales y de dar cuenta de ellos ante la sociedad entera. Esto significa, a nivel práctico, que siempre hay que tener en cuenta los intereses universalizables en las actuaciones científicas, económicas, políticas y jurídicas, de tal modo que puedan ser social y ecológicamente compatibles.

En las cuestiones ambientales no pueden valer los subjetivismos porque amparándose en esta excusa estaríamos abandonando a su suerte no sólo la degradación ambiental sino también la degradación social que implícitamente conlleva. Todas las decisiones ambientales son conmensurables moralmente hablando, y no pueden ser tratadas como una cuestión de necesidades e intereses subjetivos o relativos porque un medio ambiente sano es un interés general.

¹¹ D. Thoreau, *Desobediencia civil y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 31.

¹² Para la ética del discurso ver, entre otros, A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria; Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt; Ética mínima; Ética sin moral; Ética aplicada y democracia radical* y D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.

Por eso, a mi juicio, la ética discursiva¹² es el marco teórico más apropiado para satisfacer los requisitos que este conflicto conlleva. Porque desde el giro lingüístico-pragmático la cuestión de corrección de una norma ética, en general, o una ambiental, en particular, depende de que se pueda encontrar una solución que alcance un acuerdo a través del diálogo. Un acuerdo que ha de dejar claro la diferencia entre validez y vigencia en el terreno político y jurídico, porque, como se ha visto, no todo lo legal es justo.

El presupuesto que subyace a esta forma de entender la ética es el reconocimiento del derecho de los seres humanos a asumir su propia vida, a asumir la responsabilidad en las decisiones en que se juegan los intereses de todos y a decidir como interlocutores válidos los asuntos de interés colectivo como es el medio ambiente. En la discusión de estos intereses necesariamente hay que tener en cuenta los intereses de las generaciones futuras. Por eso una de las formulaciones más actuales de la responsabilidad ecológica, como es la de Hans Jonas, afirma que hay que actuar de manera que podamos satisfacer nuestras necesidades sin disminuir las opciones de abastecimiento de las generaciones futuras, y utilizando el medio ambiente como una posibilidad de descubrir, preservar y conservar la vida y su sentido para las especies que en ella viven.¹³

Otra razón por la que se opta por la ética discursiva es porque, a nivel aplicado, ofrece los fundamentos y los principios suficientes para orientar la conducta en los diferentes ámbitos de la vida social. Como ética aplicada no tiene por objetivo solucionar casos concretos, sino reflexionar sobre los principios y valores que en los diferentes casos deben tener en cuenta los afectados. Es decir, se parte de la tesis de que son los propios afectados –o sus representantes– los que en situaciones de conflicto tienen que enfrentarse a las cuestiones morales. Idea que es compatible con la petición de mayor participación que se ha exigido tras el análisis del conocimiento político y jurídico.

Ahora bien, orientar no significa dirigir la conducta, especificar lo que está bien o mal, lo que es correcto o incorrecto, lo que es justo o injusto. Orientar aquí significa ofrecer un criterio de racionalidad con pretensión de universalidad que sirva para criticar, es decir, para enjuiciar la validez de nuestras acciones. En este sentido, la ética discursiva ofrece una idea regulativa que sirve como horizonte hacia el que las decisiones ambientales deben dirigirse. Esto significa que, aunque sea una idea difícil de realizar en su totalidad, es una idea irrenunciable en una sociedad democrática de ciudadanos libres y autónomos, puesto que en estas sociedades las acciones con repercusiones públicas sólo se legitiman por el acuerdo de todos los afectados.

No obstante, optar por la ética discursiva no implica eliminar las aportaciones de las demás teorías éticas. Por el contrario, significa que la ética va a funcionar como marco conceptual coordinador, dentro del cual deben reflexionar todos los saberes teóricos y prácticos. La tarea principal de esta ética es la de señalar los límites que no se deben traspasar en ninguna actuación humana. Estos mínimos son la inviolabilidad de la dignidad humana, los derechos humanos, la solidaridad con los débiles y la responsabilidad con las generaciones futuras que tienen que ser concretadas en las diferentes actuaciones científicas, económicas, empresariales, políticas y jurídicas de un modo social y medioambientalmente compatible.

¹³ H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1992.

3. CONCLUSIONES

La crisis ecológica nos colocaba al principio ante un callejón sin salida, pero tras un análisis más detenido se ha visto que existen muchas alternativas. En primer lugar, no se puede olvidar la dimensión práctica en el estudio de la crisis ambiental. Conocimientos como el derecho, la política y la ética vienen exigidos por la propia dinámica de las ciencias teóricas.

En segundo lugar, la reflexión en el ámbito práctico implica la necesidad de la ética como marco global coordinador que permite decir que unas alternativas son más correctas que otras.

En tercer lugar, el mejor instrumento para funcionar dentro de ese marco es el diálogo, como única forma de argumentar acerca de los intereses generalizables, en general, y del derecho a un medio ambiente sano, en particular. Diálogo que se exige en el terreno de la ciencia y la técnica para replantear sus consecuencias, en el de la economía para cuestionar los fines y medios utilizados, en el de la política para coordinar los intereses a un nivel mundial, y en el plano jurídico para promover un derecho internacional.

Y, en cuarto y último lugar, que la ética discursiva, a mi juicio, constituye el mejor marco para garantizar una justicia ambiental, y el marco más amplio para incentivar la participación de la sociedad civil.

EDUCACIÓN POR EL ARTE: VALORES PEDAGÓGICOS Y ESTÉTICOS DE LA MODERNIDAD

Román de la Calle

Universitat de València

SE me permitirá, para empezar, que apele al recurso de las raíces etimológicas –como estrategia de delimitación conceptual– para mejor aproximarnos al tema. Y en este caso bien estará que recordemos que el término “educación” deriva directamente del vocablo latino *educō*. Sin embargo quisiera subrayar el hecho significativo de que esa forma –relativa a la primera persona del singular del presente de indicativo– corresponde a su vez a dos verbos: a *educare* (de la primera conjugación) y a *educere* (de la tercera).

En tal sentido, quisiera acentuar explícitamente dicha dualidad y hacerla incidir en la propia noción que nos ocupa. Así *educare* nos remite a “cultivar un desarrollo de potencialidades en vistas a la formación del sujeto”,¹ mientras que *e-ducere* literalmente significa “conducir fuera”, “poner en contacto con el exterior”.

En realidad, ninguna de ambas raíces etimológicas debe ser olvidada en lo que respecta al perfil nocional del término “educación” y menos aún si –como es el caso– se apunta al concepto de *educación estética*, teniendo para ello en cuenta, de forma simultánea, tanto el desarrollo de las propias aptitudes personales del sujeto como también su franca interacción con el entorno, es decir, su radical apertura al exterior, al ámbito vital de la experiencia estética. De ahí la convergencia y complementariedad de *educare* y *educere*, manteniendo, así, ambas nociones íntima y estrecha conexión.

Con ello la extensión del término que nos ocupa –“educación”–, al aplicarse a la persona como totalidad, se perfila en una dimensión mucho más amplia que la propia del término “enseñanza”, entendido este último de manera restrictiva, es decir ciñéndose a los diversos saberes, operatividades y competencias específicas, encuadrados en los respectivos ámbitos docentes.

Educación, pues, planteada así como *proceso* de conformación personal, pero también como *resultado* obtenido por tal acción, siempre *in fieri*, es decir, siempre abierta y, por definición, perpetuamente inacabada, en su conexión con el medio.

¹ Téngase en cuenta asimismo que la forma pasiva de *educare* significa concretamente *crecer*, lo que sin duda alguna viene a corroborar esa vertiente del cultivo de las internas capacidades “naturales” y propias del sujeto.

Pero en lo que hace referencia al tema que centra ahora nuestra atención, y ateniéndonos al uso corriente de las expresiones, quizás sea conveniente metodológicamente distinguir –en una primera aproximación– entre *educación artística* y *educación estética*.

(a) Al hablar de *educación artística* nos referimos, por lo común, a la *práctica* de una o varias artes, bien sea de cara a una formación profesional específica o postulando el desarrollo y preparación del sujeto como *amateur*, o al menos como un eslabón más en el marco del proceso educativo en general. De este modo, *enseñanza* y *educación artística* se hallan estrechamente vinculadas, aunque la segunda, como hemos indicado, no se reduce estrictamente a la primera, yendo mucho más allá de los niveles de la concreta actividad docente.

(b) Por su parte, la *educación estética* también merece ciertas puntualizaciones, si nos atenemos al uso histórico de tal expresión. Propiamente dicha, la educación estética (*aisthesis*) tendría como objetivo la capacitación de los sujetos en y para su participación y acogimiento de experiencias estéticas, en general, y especialmente en lo que respecta a su recepción activa de las manifestaciones artísticas. De este modo se ha vinculado estrechamente a la asidua frecuentación y directo contacto con las obras de arte, respaldándose en cuantas instancias puedan ayudar a un mejor acceso y comprensión de las mismas.

Desde tal perspectiva, la *educación artística* y la *educación estética* se presentan a menudo, más que como las dos caras de una misma moneda, como dominios plenamente colindantes e interrelacionados, dentro del contexto histórico-cultural.

Así, por ejemplo, cuando Elliot W. Eisner puntualiza la noción clave de *aprendizaje artístico*, insiste en que se trata de un proceso que no se agota en una única dirección, sino que más bien dicho aprendizaje “aborda el desarrollo de las capacidades necesarias para *crear formas artísticas*, el desarrollo de capacidades para la *percepción estética* y la capacidad de *comprender el arte* como fenómeno cultural. De ahí –añade– que la comprensión del aprendizaje artístico requiera que atendamos a cómo se aprende a crear formas visuales que tienen naturaleza estética y expresiva, a cómo se aprende a ver formas visuales en el arte y en la naturaleza y a cómo se produce la comprensión del arte”.² Y puntualiza, en consecuencia, que justamente a esos tres aspectos que integran el aprendizaje artístico se les puede denominar *aspectos productivo, crítico* (apreciativo) y *cultural* (histórico-cultural).

Ahora bien –por otra parte– el concepto globalizador de *educación estética* se ha decantado asimismo, de la mano de la reflexión filosófica, hacia un horizonte antropológico mucho más amplio, entendiéndose en su versatilidad no sólo *como educación para* las consabidas experiencias estético-receptivas o artístico-productivas sino prioritariamente *como educación a través de o por* una genuina y expandida “perspectiva estética”. Es decir no ya sólo como una vertiente más de la educación humana, sino convertida a ultranza en fundamento y eje de la educación misma del hombre, en cuanto clave de su emancipación y orgánico desarrollo.

Es en este sentido como, por ejemplo, cabe entender el hilo de los planteamientos que arrancan de Friedrich Schiller (1759-1805), concretamente de sus *Cartas sobre la*

² Elliot W. Eisner, *Educar la Visión Artística*. Editorial Paidós Barcelona/Buenos Aires, 1995. Capítulo IV, página 59. Los subrayados son nuestros. También en esa línea globalizadora puede consultarse de Ricardo Marín Viadel, “La Enseñanza de las Artes Plásticas”, en AA.VV., *¿Qué es la Educación Artística?* Sendai Ediciones. Barcelona, 1991, páginas 115-149.

Educación Estética del Hombre (1793-1795), cuando subraya que únicamente la educación estética puede abrir el camino de la libertad a una humanidad, que sería así plena y armoniosa, al reconciliar –por esta mediación estética– el ámbito de los sentidos y el ámbito del espíritu.

Sin duda, con ello, históricamente el camino de las *utopías estéticas* no hacía más que iniciarse y, a la vez, se actualizaba todo un itinerario de presupuestos y consecuencias que, de hecho, atraviesa y, en buena medida, caracteriza el arco de la modernidad.

Es decir que incluso en el marco –así claramente expandido– de la *educación estética*, esquematizando al máximo y aislando elementos que de hecho se hallan variablemente combinados, podemos aglutinar dos tipos de posiciones: *educación para el arte y/o educación por (a través de) el arte*.

En el primer caso, la educación estética convive –como un eslabón más– en el proceso educativo con la educación científica, con la educación social o con la educación moral, etc. Y su objetivo básico está estrechamente conectado a la formación del gusto y de la sensibilidad estética.

En el segundo caso, la educación estética, en sí misma, se transforma y deviene instrumento fundamental del proceso educativo en su globalidad. Se trataría así –en sugerencia de Irene Wojnar– de entender radicalmente “el arte para la educación y no la educación para el arte”.³

Asimismo en Schiller, precisamente, podemos encontrar, de algún modo, ya íntimamente trabadas ambas posiciones. Como bien indica Hans-Georg Gadamer, en la propia evolución de las *Cartas sobre la Educación Estética*, “de la idea primera de una educación a través del arte (*el reino ideal*) se acaba pasando a una educación para el arte (*el estado estético*)”.⁴

Quizás no deje de ser tentador el reto de que, aún hoy, la *educación estética* siga planteándose y asumiéndose, en su sentido más amplio, como *educación a través del arte*, tal como se ha ido perfilando en el decurso de la modernidad, pues no olvidemos que la finalidad de esta revulsiva *concepción instrumental del arte* ha sido el ideal de la formación del *homo aestheticus*. Un modelo humano definido a partir de los valores históricamente atribuidos al arte mismo, ya que no se trataba sólo de educar a dicho sujeto en el plano estrictamente estético (en relación con la fruición y apreciación artísticas), sino de conformar además –y esa es la utopía antropológica y específicamente educativa– una personalidad plenamente sensible y creadora. Y *sensibilidad y creatividad* constituyen –no se olvide– los rasgos pertinentes que definen al artista, convertido, en ese sentido, en *modelo y paradigma* idealizado.

La amplia herencia de Schiller conecta así claramente con uno de los postulados centrales de las vanguardias históricas y del movimiento arquitectónico moderno: “el arte como vía expedita para la definitiva liberación del hombre”. Se trata –podríamos decir– de una *ideología estética* que asigna directamente al arte la tarea de reintegrar al individuo y su ambiente social, de reconstruir –según el mandato schilleriano– “al hombre entero dentro de nosotros”.

Esta *perspectiva estética* –convertida, pues, en revulsiva utopía antropológica– se perfilará como respuesta a los problemas planteados por la sociedad moderna, siem-

³ Irene Wojnar, “Arte e Educazione: problemi e prospettive”, en *Revista di Estetica*, volumen XV (1970), I, página 71.

⁴ H. G. Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1977. Capítulo III, página 122.

pre en compleja relación con la *perspectiva política* y la *perspectiva técnico-científica*. De hecho, como es sabido, tal *perspectiva estética* se presentará históricamente bien como alternativa o bien como integración de las otras soluciones más frecuentemente sugeridas por la cultura moderna, es decir la *perspectiva política*, que tendente a resolver los conflictos sociales mediante la modificación de las relaciones existentes entre las fuerzas socio-económicas, y la *perspectiva tecnológica*, la cual confiará enteramente en el progreso técnico y científico, haciendo depender de dicho desarrollo la superación de las contradicciones de la sociedad moderna.⁵

En realidad, abordar los valores pedagógicos y estéticos de la modernidad –al socaire del tema de la *educación a través del arte*– supone justamente introducirnos en este contexto de cuestiones, a pesar de que los teóricos de la *condición posmoderna* –tan intensamente ventilada– han hecho *tabula rasa* de esas instancias centrales, que unían la herencia de Schiller con el eje de las vanguardias y el movimiento moderno, considerándolos meros residuos de un pensamiento humanista, definitivamente relegado a la trastienda.

Cabe, pues, que estratégicamente nos preguntemos por qué en la reflexión pedagógica –y en general en la consciencia cultural– se atribuye especial relevancia a las manifestaciones artísticas, por qué el arte ha llegado incluso a considerarse, desde ciertas perspectivas, la base de la educación y, a su vez, por qué la figura del artista ha podido históricamente instalarse como modelo humano ideal. ¿No se tratará quizás de un *ideal educativo del pasado* que en el actual contexto cultural sobrevive, por la inercia y el peso de la tradición que puedan mantenerse en la reflexión sobre el arte?⁶

Convendrá tener en cuenta desde una óptica histórica –por una parte– que ese *ideal* de la educación estética cuando ha incidido, de hecho, directamente en la *práctica pedagógica* sólo ha sido desde hace un siglo, precisamente en el marco de una concepción positivista de la ciencia, es decir dentro de una *episteme* que, por supuesto, ya no es la nuestra.

Por otro lado, es bien sabido que –en el contexto de la modernidad– el espacio del arte se identifica y caracteriza decididamente como el ámbito de la sensibilidad y de las experiencias creativas, lo cual le diferencia del espacio propio del conocimiento científico-filosófico. Téngase en cuenta que la *Estética*, definida como “*sciencia cognitionis sensitivae*” y como “*theoria liberalium artium*” por Baumgarten (1714-1762), elaboró su propio estatuto asumiendo precisamente como su objeto privilegiado el conjunto de las artes, las cuales a su vez habían sido organizadas por Charles Batteux (1713-1780) en el sistema moderno de las Bellas Artes.⁷ Y dado que la Estética, como disciplina autónoma, fundó el desarrollo de las artes sobre la *sensibilidad*, implicaba ya, con ello, un determinado criterio de demarcación de su objeto frente a otros ámbitos de la realidad y otros modos de conocimiento.

Es decir que los términos teóricos del problema, tal como se han planteado históricamente y frente a los cuales ahora nos encontramos, se delinean ya claramente hacia finales del XVIII. No es, pues, casual que sea justamente entonces cuando la educación estética –como proyecto intrínsecamente revolucionario– se perfila y emerge,

⁵ Filiberto Menna, *Profezia di una Società Estetica*. Officina Edizioni. Roma, 1983.

⁶ Lucia Pizzo Russo, “Arte, educazione estetica e processi mentali”, en AA.VV., *L'Educazione Estetica*. Aesthetica Edizioni. Palermo, 1986, página 37. Precisamente, tanto en este texto como en el de F. Menna nos basaremos, en distintos extremos, a lo largo de este intervención.

⁷ A. G. Baumgarten, *Aesthetica* (1750). Ch. Batteux, *Les Beaux Arts réduits à un même principe* (1746).

con decisión especulativa, por primera vez, aunque su directa aplicación pedagógica deba aún esperar.

I

Desde esta óptica histórica de la modernidad, quisiéramos centrarnos en algunos momentos que consideramos fundamentales en ese *encuentro entre arte y educación*.

Comenzaremos por referirnos a la marcada distinción que establece I. Kant (1724-1804) en la *Crítica del Juicio* (1790) entre “talento para la ciencia” y “talento para las bellas artes”, justamente en el epígrafe 49, dedicado al estudio “De las facultades del espíritu que constituyen el genio”. Entendiendo por talento una determinada dotación natural del sujeto, Kant va a respaldar la justificación de dicha diferencia en la dispar relación mantenida por ambos dominios –ciencia y arte– con el recurso al establecimiento y al *uso de reglas*, hecho éste que incidirá asimismo directamente en las cuestiones relativas al tema del *aprendizaje* en los dos correspondientes ámbitos culturales.

En referencia al talento para la ciencia, afirma que ésta siempre “va precedida por reglas, claramente conocidas, las cuales deben determinar los procedimientos seguidos en la misma”.⁸ Frente a ello, al puntualizar –anteriormente– el talento para el arte, decididamente vinculado por Kant a la noción de genio, deja bien sentado que “*genio* es el talento (dote natural) que da la regla al arte. Y como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la capacidad espiritual innata (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte”.⁹

Por este camino Kant mantiene la contraposición entre ambos dominios –entre la ciencia y el arte–, algo que históricamente podemos considerar ya como común. Pero lo que nos interesa es el modo de establecer tal dualidad y, sobre todo, las consecuencias que se hacen evidentes cuando recapitula y añade que “el genio es, pues, un *talento* de producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad, para lo que puede aprenderse, según alguna regla: por consiguiente la *originalidad* debe ser su primera cualidad (...) y sus productos deben ser al mismo tiempo modelos, es decir *ejemplares* y, por lo tanto, no nacidos ellos mismos de la imitación”.¹⁰ En consecuencia, deduce Kant que “todo el mundo estará de acuerdo en que hay que oponer totalmente el genio al *espíritu de imitación*. Ahora bien –añade– como aprender no es más que imitar, la disposición y aptitud para aprender (incluso aunque se contara con la capacidad más alta para ello) no puede –como tal aptitud– valer para el genio”.¹¹ Y, continuando con el tema, apunta –en el epígrafe siguiente– que, por el contrario, “todo aquello que puede o ha podido ser aprendido está en el camino natural de la investigación y de la reflexión, según reglas, y no se distingue específicamente de lo que con laboriosidad, y mediante la imitación, puede ser adquirido. Así –matiza Kant– puede aprenderse todo lo que Newton ha expuesto en su obra inmortal de *Los Principios de la Filosofía de la Naturaleza*, por

⁸ I. Kant, *Crítica del Juicio*. Espasa-Calpe. Madrid, 1977. Epígrafe 49, página 224.

⁹ I. Kant, *op. cit.*, epígrafe 46, página 213.

¹⁰ *Ibidem*, páginas 213-214.

¹¹ *Ibidem*, epígrafe 47, página 214.

muy grande que fuera la cabeza requerida para encontrarlos; pero no se puede aprender a hacer poesías con ingenio, por muy detallados que sean todos los preceptos de la poética y excelentes los modelos de la misma”.¹²

Pues bien, tal como hemos podido constatar en el seguimiento puntual de estos textos kantianos de la *Crítica del Juicio*, el argumento clave que utiliza en la contraposición entre ambos dominios queda articulado estrictamente en torno a la noción de *aprendizaje como imitación, vinculado a reglas*. Ahora bien, al arte (como actividad del genio), en cuanto claramente cualificado por los rasgos de la “originalidad” y de la “ejemplaridad”, entendida como modelo, no puede llegarse –no puede aprenderse– siguiendo el camino natural de la investigación y de la reflexión regulada, es decir según aquellas pautas marcadas por determinadas reglas previas, todo lo cual –inversamente– sí que se arguye y establece, sin rodeos, en beneficio del dominio de la actividad científica.

Obviamente, los planteamientos kantianos marcan así pautas diferenciadoras entre talento artístico y talento científico, o lo que es lo mismo –decantándonos, un tanto, hacia el tema que ahora nos ocupa– entre educación artística y educación científica, entre perspectiva estética y perspectiva técnico-científica. Cuestión ésta –la de la dualidad de oposiciones– que, zigzagueando a través de los caminos de la modernidad, ha llegado hasta nuestros días, a través de la prolongada polémica de las “Dos Culturas”.¹³

En realidad, con la selección llevada a cabo de las citas kantianas, podría parecer que el artista estuviese considerado en una especie de nivel superior al científico: sólo el primero crea, mientras que los descubrimientos del segundo se basan en precisas reglas metodológicas, codificadas y aplicadas por los investigadores. Reglas “ciertas y fáciles, respetando las cuales exactamente nadie dará por verdadero lo que es falso y todo ello sin consumir inútiles esfuerzos de la mente, sino gradualmente aumentando siempre el saber”.¹⁴

Son estas reglas –definidas por Descartes como fáciles, económicas, infalibles y vinculantes para todos los hombres de ciencia– las que hacen posible la producción y la reproducción de los conocimientos acumulativos por parte de todo aquel que las siga.

“Así pues, en el campo científico el más grande inventor no se diferencia del laborioso imitador y del estudiante más que en el grado, y, en cambio, sí que se diferencia específicamente del que ha recibido por la naturaleza dotes para las bellas artes. No por eso –añade Kant– hay aquí menosprecio alguno para esos grandes hombres a quienes la especie humana tiene tanto que agradecer, frente a los favorecidos de la naturaleza, en consideración de su talento para el arte bello.”¹⁵

A pesar de la radical diversidad establecida entre artista y científico, paradójicamente, la cuestión se resuelve –si seguimos leyendo a Kant– decantándose la superioridad en favor del segundo. Y en realidad sólo aparentemente será algo paradójico si, de hecho, se encuadra la cuestión –históricamente– en el contexto abarcante del es-

¹² *Ibidem*, página 215.

¹³ La bibliografía sobre este concreto tema es tan amplia que nos limitamos a remitir al complemento bibliográfico aportado por el texto de Diego Ribes Nicolás, *Arte y Ciencia: acotaciones a una tierra de nadie*. Editorial Nau Llibres & Departamento de Estética de la Universidad de Valencia. Valencia, 1989.

¹⁴ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* (1628).

¹⁵ I. Kant, *Crítica del Juicio*, epígrafe 47, página 215.

tatuto de las prácticas culturales. A decir verdad, la solución adoptada por Kant era, ni más ni menos, la solución corriente, una especie de lugar común al cual se acogía la cultura de la época, después de las polémicas y debates habidos hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII, y que nos son conocidos con el nombre de “Querelle des Anciens et des Modernes”.¹⁶ Es decir una especie de confrontación entre el arte y la ciencia de la antigüedad y los de aquella contemporaneidad.

Tal disputa se resuelve, como es bien sabido, sólo en apariencia sin vencedores ni vencidos, ya que si los antiguos eran tenidos por superiores en el arte, los modernos lo eran en el campo de la ciencia.

Sin duda, la idea de proceso –como “progreso continuo”– se afianza realmente ya en el Setecientos a través de la ciencia, constituyéndose de este modo el concepto de *ciencia moderna*, mientras que para el arte –considerado ya un sistema autónomo de la ciencia– la antigüedad –utilizada como base y referencia para definir el proyecto de su resurgimiento y desarrollo– acaba por deglutir sus posibles intentos de movimiento “in avanti”. Si la ciencia miraba hacia delante, el arte no dejaba de preocuparse por el espejo retrovisor.

Desde entonces, todo “progreso” artístico se verá medido –y mediado– a partir de un pasado. Y no deja de ser significativo que el propio Kant para ejemplificar la diversidad entre artista/científico recurra a confrontar a Newton con Homero o Wieland (1733-1813), es decir un moderno frente a un antiguo o un moderno, donde la “o” que une a Homero y Wieland, a la vez que subraya la idéntica fungibilidad de dos poetas en oposición al científico, remite claramente –y esto es muy importante– a la *ahistoricidad* como categoría constitutiva de la esencia radical del arte.

“Precisamente en que aquel talento (el de los científicos) está hecho –matiza Kant– para una perfección siempre creciente y mayor del conocimiento y de la utilidad que de él se deriva, y para la enseñanza de esos conocimientos a los demás, en eso consiste *su gran superioridad sobre los que merecen el honor de ser llamados genios*, porque para éstos hay un momento en que el arte se detiene al recibir un límite por encima del cual no se puede pasar, límite quizás desde hace tiempo ya alcanzado y que no puede ser ensanchado; además, una habilidad semejante no puede comunicarse, sino que ha de ser concedida por la mano de la naturaleza inmediatamente a cada cual, muriendo, pues, con él, hasta que la naturaleza, otra vez, dote de nuevo, de igual modo, a otro.”¹⁷

Algo que, evidentemente, no ocurría con la ciencia, como atestiguaban las numerosas series de “descubrimientos” desarrollados sobre todo en el campo de la astronomía y de la mecánica, y que caracterizan lo que históricamente es conocido como la revolución científica del XVI y del XVII y que llevaron al siglo XVIII a confirmar “un nuevo ideal de la ciencia”, muy diferente al que había guiado la actividad gnoscitiva durante la antigüedad y el medievo.

Paulatinamente, pues, al afirmarse los ideales de la ciencia, el *modelo de conocimiento* que se establece es el científico: un conocimiento objetivo, acumulativo

¹⁶ “Querelle” iniciada oficialmente entre Boileau y Perrault en la célebre sesión de la *Académie Française* del 27 de enero de 1684.

¹⁷ I. Kant, *op. cit.*, epígrafe 47, páginas 215-216. El subrayado es nuestro. Para un estudio de la teoría del genio en Kant véase el texto de Antoni Marí, *Euforión. Espíritu y naturaleza del Genio*. Editorial Tecnos. Madrid, 1989. Capítulo IV. Para las referencias a los planteamientos de Schiller, sobre el mismo tema, el capítulo V.

y universalmente válido; producto de un sujeto racional y autónomo; y autónomo el conocimiento mismo en cuanto objetivación de la racionalidad humana.

Es así como se llega a considerar que todo aquello que no se adecuaba a las reglas metodológicas del nuevo ideal de la ciencia –como es el caso del arte– debe ser pensado en oposición a ésta. Y, de este modo, valores como la perfección, la armonía, la finalidad o la individualidad quedan lejos de los intereses propiamente dichos de la investigación científica, e incluso la sensibilidad –a pesar de la preocupación por el método empírico– se verá históricamente relegada al ámbito de lo subjetivo.

Precisamente en torno a la enseñanza de la sensibilidad (de la *aisthesis*) se irá articulando decididamente el nuevo concepto de arte. La misma *Estética* nacerá como *Teoría de la Sensibilidad*, abriendo un dominio separado de la ciencia, buscando a su vez la autonomía y la legitimidad para un vasto campo de productos y de procedimientos que se arriesgaba –con el empuje de la ciencia– a quedar prácticamente anulado e identificado con el contexto global de las diversas experiencias comunes, acervo confuso e indeterminado en relación al nuevo concepto de conocimiento científico.

No deja de ser a la vez curioso e interesante que la experiencia directa, la adquisición por los sentidos, *la sensibilidad*, que precisamente se muestra como clave de lo cotidiano, sirva asimismo para definir el ámbito de pertinencia del arte, el plano de la artísticidad, de la belleza y de lo estético: un plano atravesado por aquellos valores sensibles y vitales que la ciencia, en buena medida, había alejado de sí.

Por este camino –que ahora brevemente hemos recordado, al hilo de los pensamientos kantianos en torno a la dualidad entre arte y ciencia– el dominio artístico acabará significando y encarnando la esencia y la plenitud de lo humano.

II

Pero para abordar esta nueva vertiente, quizás convenga traer a colación otro momento, también históricamente determinante para el tema que hoy nos ocupa –y que ha sido ya anteriormente citado–. Se trata de la relación, planteada por Schiller, entre *dimensión estética y perspectiva política*.

Es sabido que el primer desapego programático de la política en favor de la cultura en general –y, particularmente, de la perspectiva estética– es claramente formulado por F. Schiller en las “Cartas” que publica en la revista *Horen* y que serían recogidas posteriormente en edición conjunta.

De hecho, Schiller postula, de manera explícitamente crítica, una *nueva función social para el artista* –y, por extensión, ampliable también al intelectual en general–, insistiendo en que éste puede y debe actuar sobre la realidad, sin tener que recurrir a instrumentos elaborados por otros –como puedan ser los de la política o la técnica– antes bien sirviéndose de sus medios propios, específicamente culturales, es decir –en este caso– artísticos y filosófico-estéticos.

Como certeramente ha comentado F. Menna, “el rechazo schilleriano a considerar la política como el único instrumento en grado de transformar la realidad social debe ser tenido como el acto de fundación del núcleo intelectual moderno, de cuyo seno emergerán conjuntamente la vanguardia artística y el movimiento arquitectónico moderno, y que reclamará para sí la función de mediar y resolver los problemas de la sociedad”.¹⁸

¹⁸ F. Menna, *op. cit.*, página 38, al que seguiremos en estos comentarios.

Conviene asimismo apuntar, siguiendo a Menna, que el distanciamiento político de Friedrich Schiller no debe ser explicado –coyunturalmente, como a menudo se hace– bajo la inmediata justificación de una simple reacción ocasional ante la violenta y traumática realidad aportada por la Revolución Francesa, sino que propiamente debería entenderse, más bien, como un hecho estructural de la cultura romántica alemana y, muy en particular, de la poética schilleriana. En realidad, tal alejamiento no se perfila como una *evasión política* sino, ante todo, como una precisa *toma de posición ideológica*, capaz de transferir las funciones de la política al arte y mucho más concretamente a la *pedagogía estética*.

En ese sentido, para todo aquél que haya analizado el desarrollo de las *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*, se hace evidente cómo en su contenido se refleja una doble actitud, cargada tanto de profundo pesimismo como de intenso optimismo, frente a una situación antropológica en la que ya se dan de forma clara los primeros síntomas de lo que luego serán los rasgos paradigmáticos de la sociedad industrial, como pueden serlo, por ejemplo, la división del trabajo, la conversión en mercancía del producto artístico, la fragmentación de la personalidad humana o la alienación y el dominio del hombre sobre el hombre.

Se entenderá por tanto –desde este contexto– el papel asignado por Schiller a la *educación estética*, como aquella única educación que, asegurando un desarrollo integral tanto en lo que respecta al individuo como a la sociedad, haría posible la implantación de la utopía que equipara el advenimiento del “estado estético”, con la promesa de libertad, felicidad e igualdad. Y justamente en tal *desideratum* es donde fundamentará el valor educativo del arte, a la vez que teorizará decididamente *la educación a través del arte* como la vía maestra para alcanzar el ideal educativo por antonomasia, es decir como radical proyecto emancipador.

La semilla de F. Schiller quedaba, por tanto, bien plantada en la historia de la cultura, dispuesta además a germinar y convertirse diacrónicamente en herencia compartida: en *utopía antropológica*.¹⁹

En el fondo, el fulcro que mueve la palanca teórica de Schiller consiste en el hecho de que el propio desarrollo de la cultura y de la sociedad civil, potenciado por la hegemonía de la razón analítica, conduce directamente –según él– a la *pérdida del estado originario del hombre* –el recurrente mito de Grecia–, en el cual no se plantearían antagonismos ni contradicciones entre las diversas facultades humanas. Y, desde tal perspectiva, el progreso cultural conllevaría paralelamente la pérdida de la inocencia, es decir una caída –renuncia a la condición edénica– como evento traumático, tanto de la historia humana (filogénesis) como del individuo (ontogénesis).

Sin embargo en las teorías de Schiller –incluso reconociéndose la necesidad de la especialización de las facultades, en aras del progreso de la especie– no se considera que la conquista del *estado de cultura* comporte una pérdida irreversible del *estado de naturaleza*, antes al contrario, se cree plenamente en una posible recuperación de tal estado de inocencia desde la actuación programática ejercida desde el interior del estado de cultura. Al fin de cuentas, Schiller no está convencido de la existencia de un *antagonismo originario* (natural y por ello necesario) entre las diversas facultades humanas, entre razón y sentimiento, entre impulso sensible e impulso formal, sino únicamente está dispuesto a admitir un *antagonismo histórico*, es decir un conflicto de

¹⁹ J. Jiménez, *La Estética como Utopía Antropológica*. Editorial Tecnos. Madrid, 1983.

origen social.

De tales supuestos se deduce la tarea fundamental asignada al artista como es la de revelar –gracias a su acción– el carácter no necesario de este conflicto, encarnando de este modo –por la *educación estética*– una posible vía de superación de dicho *impasse*. No en vano, afirma Schiller que la operatividad del artista reconcilia en sí misma –armónicamente integradas– la necesidad y la libertad, al igual que el *instinto de juego* es capaz de conciliar el *impulso sensible* y el *impulso formal*, superando el conflicto entre forma y vida (entre civilidad y naturaleza), gracias a la unidad orgánica de la forma viviente, es decir de la belleza.²⁰

En realidad, la perspectiva estética a la que venimos aludiendo, ve en el artista –a través de los procedimientos formativos que presiden su actividad y su obra– el modelo de una experiencia global e integrada. Y hacia esa meta orienta su *paideia*, en cuanto posibilidad de recuperación del estado originario, pero ya elevado a un grado mayor de autoconsciencia, es decir dentro y no fuera de la cultura. Así claramente Schiller se refiere al *estado estético* como aquél en el cual sensibilidad y razón se hallan en coetánea y armónica actividad. Sobre tal *paideia* podrá, a su vez, fundarse la perspectiva política, contando –eso sí– previamente con la total liberación del hombre como individuo, por el trámite del arte, es decir a través y gracias a la educación estética.

“¿Cabe esperar del Estado que realice esa transformación? Imposible. El Estado, tal como está hoy constituido, ha sido el causante del mal; y el Estado, tal como la razón lo propone en idea, lejos de poder fundar esa humanidad mejor, *necesita fundarse en ella*. (...) La época presente, lejos de ofrecernos aquella forma de humanidad que hemos reconocido como condición necesaria de todo mejoramiento moral del Estado, muestra más bien todo lo contrario. Si los principios por mí sentados –continúa diciendo Schiller– son exactos, y si la experiencia confirma mi descripción de los tiempos actuales, debemos concluir que todo intento de modificar el Estado y toda esperanza puesta en la modificación son extemporáneos y quiméricos, y lo seguirán siendo *mientras esa división interior en el hombre no haya desaparecido* y su naturaleza no esté lo bastante desenvuelta para ser ella misma artífice de la nueva obra y garantizar la realidad de las creaciones políticas pensadas por la razón.”²¹

Sin duda la solución de la *perspectiva estética*, propuesta por Schiller para resolver las contradicciones de la sociedad, es parcial (como podrán ser también parciales las soluciones arbitradas exclusivamente, por ejemplo, desde una perspectiva política o meramente desde una opción tecnológica). En tales casos, dichas *soluciones reductivas* encarnan siempre el significado de *modelos utópicos contrapuestos*, quizás en espera de una posible integración recíproca entre ellas.

Sin embargo la relectura de los planteamientos de Schiller nos puede conducir a entender la *educación estética* en un sentido dilatado, hasta el extremo de dar cabida en ella a una dimensión ideológica –quizás como él mismo pretendía–, apuntando que esa globalizadora y revulsiva perspectiva estética constituye un factor fundamental e indispensable para la construcción de cualquier sociedad libre, aunque no –por supuesto– el único.

¿Puede, pues, extrañarnos que Schiller formule su famoso y conocido principio?

²⁰ F. Schiller, “Cartas sobre la Educación estética del Hombre”, en *Escritos sobre Estética*. Editorial Tecnos. Madrid, 1991. La Carta XV (páginas 151-156) es fundamental para explicitar este planteamiento de Schiller, en relación a la mediación del instinto de juego.

²¹ *Op. cit.*, carta VII, página 120. Los subrayados son nuestros.

“Sólo juega el hombre cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y *sólo es plenamente hombre cuando juega*. Esta afirmación –sigue diciendo– que acaso en este momento parezca una paradoja, recibirá una significación grande y profunda cuando seamos llegados al punto de aplicarla a la doble seriedad del deber y del destino; servirá de cimiento, os lo prometo, al edificio todo del arte estético y del, más difícil aún, arte de la vida.”²²

Ya hemos traído a colación, incluso reiteradamente, los planteamientos de Schiller, sosteniendo en su visión unitaria y emancipadora que sólo el arte y la belleza están en grado de prometer al hombre la armonía, la integridad y la libertad. Y si el hombre deviene hombre a través de la educación, la educación no podía, en consecuencia, dejar de ser *educación estética*.

III

En I. Kant, el genio venía definido por el *libre juego de las facultades*. En F. Schiller, por su parte, el *impulso del juego* conciliaba las necesidades de los sentidos con las leyes de la razón, es decir –repetámoslo– que la *educación estética* debía servir para reconciliar sensibilidad e intelecto. Sin embargo, sucesivamente se irá decantando la experiencia estética, en una mayor radicalidad –a través de una especie de *reductio ad unum*– unilateralmente, hacia la imaginación o la intuición, hacia el sentimiento o la fantasía, postulando *una facultad*, sea la que fuere, pero siempre claramente *antitética al intelecto o la razón*. Esta es la historia del proceso seguido.

Pero para desarrollar el hilo de nuestra argumentación, nos interesa atender ahora –más que al arte en general– a la actividad artística en sí, al proceso del artista. Trátase de un proceso desarrollado por un sujeto que históricamente se ha convertido en emblema de la subjetividad y de la espontaneidad humanas frente a la regulada objetividad de la ciencia. No en vano, como hemos apuntado, el inicial enfrentamiento antiguos/modernos se fue transformando en la posterior dualidad arte/ciencia. Si la ciencia se delinea a través de la figura de un saber acumulativo, que se despliega históricamente en una serie rectilínea, con la superación de errores y el acrecentamiento constante de conocimientos, el arte, por su lado, ha presentado la doble faz de Jano, tocado de temporalidad y atemporalidad, de valores históricos y ahistóricos, siempre como algo primigenio y originario, como algo universal que fácilmente aspira a lo absoluto.

En cualquier caso, lo innegable es que la historia nos ha legado un *ideal del arte* en neta oposición al *ideal de la ciencia*. El artista todo intuición, irracionalidad, espontaneidad, creatividad, autenticidad; y el científico estereotipadamente considerado como la otra cara de la moneda: la objetivación de la razón frente a la objetivación del sentimiento. Esta es la equívoca historia de una doble radicalidad heredada.

¿Acaso la propia educación a través del arte no se ha venido justificando, también a menudo, a partir de la respectiva autonomía tanto del arte como de la ciencia, fundadas –ambas autonomías– a su vez, en facultades psicológicas diversas y separadas?

No han faltado voces discrepantes. Así por ejemplo, ya John Dewey alzándose frente a ello –en su célebre texto *El Arte como Experiencia* (1934)– afirmaba: “Es absurda la idea de que el artista no piensa de modo tan intenso y penetrante como el in-

²² *Op. cit.*, carta XV, página 155.

vestigador científico. Un pintor debe conscientemente padecer el efecto de cada toque de pincel, o no será consciente de lo que está haciendo y del estado en que se encuentra su trabajo. Además, debe ver cada conexión particular del hacer y del padecer en relación con el todo que desea producir. Aprender tales relaciones es pensar, y uno de los modos más exactos de pensamiento. La diferencia entre la pintura de diversos artistas se debe mucho más a las diferencias de capacidad para conducir su pensamiento que a las diferencias de sensibilidad al color o a las destrezas en la ejecución. Con respecto a las cualidades básicas de las pinturas, su diferencia depende más de la aptitud de la inteligencia para fijarse en la percepción de relaciones que de ninguna otra cosa, aunque naturalmente la inteligencia no puede separarse de la sensibilidad directa y está conectada, aunque de un modo externo, con la habilidad”.

Y añadía, “cualquier planteamiento que ignore el papel necesario de la inteligencia en la producción de obras de arte está basado en la identificación del pensamiento con el uso de una clase especial de material, signos verbales y palabras. Pero pensar efectivamente en términos de relaciones de cualidades, es una rigurosa demanda al pensamiento, tanto como lo es pensar en términos de símbolos verbales y matemáticos”.²³

Sin embargo ese supuesto, al que decididamente se enfrenta Dewey, ya viene de lejos e incluso presidió el nacimiento mismo del “Sistema de las Bellas Artes” en la modernidad. No hay que olvidar que el propio Charles Batteux argumentaba que las artes, en cuanto “lenguaje de la humanidad” son el órgano del sentimiento, mientras que la palabra, en cuanto “lenguaje de los hombres” es el órgano de la razón.²⁴

Ahora bien, esa misma historia de la modernidad ha puesto en crisis y colapsado el viejo *sistema* –“moderno”– de las Bellas Artes, con sus especificidades internas, sus compartimentaciones, géneros y profundas diferencias frente a otros ámbitos de la cultura. Todo ello es algo que ha quedado registrado y ratificado paulatinamente en el decurso de nuestro agitado e interesante siglo: arte y ciencia –incluso a pesar de estar aún excesivamente distantes, por lo general, en sus respectivas reflexiones filosóficas– no han faltado a la cita de sus crecientes relaciones y han establecido fructuosos intercambios y contactos de connivencia. A decir verdad, el artista no ha pensado menos que el científico, ni el científico se ha quedado a la zaga en creatividad e imaginación.

Históricamente el arte –codificado en un “sistema”– venía arropado y tomaba su sentido autónomo en un contexto cultural que hoy ya no es el nuestro. Somos conscientes de la “crisis de la razón”, de aquella *ratio* que presidió el amplio desarrollo de la modernidad y a la cual, quizás legítimamente por su parte, se oponía la noción de arte, haciéndose fuerte en su propio sistema y autonomía.

Sin embargo, actualmente, en esta época que algunos han calificado de *Post-Arte* (con mayúscula, como sumo valor humano), las artes –en plural– se han visto sometidas a un continuo proceso de *des-definición*.²⁵ Y si las cosas están así ¿cómo abordar la cuestión de la *educación estética*? ¿Podemos *aún* hablar de educación para el arte y/o a través del arte? ¿Tendrá sentido pedagógicamente mantener el riesgo que puede

²³ John Dewey, *El Arte como Experiencia*. Editorial FCE. México, 1949. Capítulo III, página 43.

²⁴ Ch. Batteux, *op. cit.*, sección III, capítulo 1.

²⁵ Harold Rosenberg, *The De-definition of Art*. Londres-Nueva York, 1972. En términos generales, sobre la crisis actual de la definición del arte, puede consultarse el texto de W. Tatarkiewicz, *Historia de Seis Ideas*. Editorial Tecnos. Madrid.

suponer educar al “hombre del futuro” con los “valores del pasado”, puesto que a menudo se insiste en la dicotomía arte/ciencia, sentimiento/razón, a pesar de que la epistemología contemporánea se esfuerza en superar tales escisiones?

Sin duda muchos ideales de la ciencia y del arte han entrado en crisis. Pero no deja de ser sintomático que para la ciencia tales crisis, y las subsiguientes tomas de conciencia de los hechos, puedan ser interpretadas como *crisis de crecimiento*, mientras que para el arte la categoría explicativa más recurrente, a través de sus múltiples variantes, históricamente ha sido –como es bien sabido– la de la equívoca *muerte del arte*.

En consecuencia, tampoco será paradójico que la educación por el arte se vea instalada en ese espacio abierto por tales crisis y se encuentre replanteada en medio de las contradicciones vividas en el ya dilatado y polémico *ocaso de la modernidad*. Contradicciones en las cuales estamos aún sustancialmente inmersos, y a pesar de ello seguimos viviendo, haciendo arte, trabajando en la ciencia y la tecnología e intentando educar y formarnos.

¿Se podrá salir del *impasse* reformulando el problema, a partir de la revisión de aquella finalidad asignada a la educación estética, como utopía antropológica: la de conseguir la formación de un sujeto sensible y creador?

De hecho las vicisitudes de la noción de arte, el agotamiento del concepto de sistema de las artes, así como la amplia proliferación actual de prácticas bien diversas, desarrolladas por *operadores estéticos*, sobre todo de cara a la nueva situación histórica de los *multimedia* y del “ciberarte” que nos ha tocado vivir.

Se trataría, sin duda, de salvaguardar y potenciar aquellas fundamentales dimensiones de lo humano –la *sensibilidad* y la *creatividad*–, pero incrementándolas precisamente con la necesaria agudeza que aporta la dimensión *crítica*, proyectándose las tres en el entorno existencial, sin refugiarse exclusivamente en el ámbito académico, escolar y pedagógico. Porque, seamos sinceros, hoy la educación estética “no declarada” e informal, en realidad no pasa a través de los cauces de la docencia, sino que es vehiculada por los *mass media* y “masajeada” por las estrategias tecnológicas y del *marketing*, teniendo en cuenta los ineludibles supuestos de la masificación y de la contemporánea conformación del gusto.

Conviene que seamos conscientes de que las actividades artísticas ocupan, a pesar de todo, en el contexto educativo general (tanto en el aspecto expresivo/creativo como en el frutivo/crítico) un puesto de tercer o cuarto rango,²⁶ mientras que la más eficaz “educación estética” de los sujetos permanece vinculada y se difunde a través de mecanismos muy diversos en la vida cotidiana y en la sociedad del espectáculo, los cuales desde el punto de vista didáctico y formativo son, lamentablemente, poco tenidos en cuenta.

Cuestiones tales como la relación arte/tecnología, arte y medios de comunicación, arte y política –en todos sus múltiples aspectos y vertientes– no pueden quedar hoy al margen de la *educación estética*. Y si es en ese contexto donde se abre camino y se mueve el arte, en la actualidad, es también ahí donde el viejo tema de la educación estética conviene que esté bien presente y no siendo mantenido en una especie de *ghetto* elitista y selectivo, por muy ideal que éste sea.

²⁶ Elliot W. Eisner, *op. cit.*, capítulo 2, “La educación de arte hoy: su carácter, situación y objetivos”, donde se subraya –en el contexto estadounidense– esa secundariedad de la educación estética.

La sensibilidad, la creatividad y el espíritu crítico no pueden, en consecuencia, quedar replegados sobre la *educación artística* en sentido estricto, sino refluir hacia la *educación estética* en este sentido amplio que envuelve y penetra la existencia humana, desde la propia cotidianidad.

Sin duda así la vieja utopía –a la que hemos venido haciendo referencia– se redefine de nuevo y pone en primer lugar la exigencia de una *actitud crítica y selectiva* como auténtica llave de paso de la sensibilidad y de la acción creativa. Y para ello los planteamientos de la autonomía de las facultades poco tienen ya que decir, si queremos realmente, a pesar de todo, seguir mirando –aunque sea de reojo– hacia las propuestas del moderno mito schilleriano de la unidad y de la autorregulación de un sujeto, que sabemos sumamente fragmentado y menesteroso, dentro de un contexto político-social que todos deseáramos más libre y justo.

Reconozcamos, a fin de cuentas, que no es nada fácil de auspiciar –desde esta concreta coyuntura histórica, repleta de perplejidades y contradicciones– la feliz posibilidad de reunir en la totalidad de un gesto vital, la acción estética, la mediación tecnológica y la contestación política. Esta es la realidad.

ARTE Y NATURALEZA EN ESPAÑA

M. T. Beguiristain

POR la relación arte-naturaleza entiendo ese afán de salvación o de estetización de los paisajes deteriorados por el hombre; también la humanización de una naturaleza inhóspita, y también una vuelta romántica del hombre a la idea de hombre natural con otros modos de vivir y de trabajar. Esta vuelta a la naturaleza es una reacción nostálgica y rousseauiana contra la era del video-clip y el internet, tiempo de velocidad que en lugar de alargar nuestro tiempo vital lo acorta. Por contra los objetos que se hacen en y con la naturaleza requieren una dimensión temporal más lasa para ser contemplados reiteradamente y, son, al mismo, tiempo efímeros.

I

El interés español por el arte y la naturaleza es, y ha sido, un modo de buscar el Paraíso. Para un país que ha sido un gran vergel y se está convirtiendo en un desierto, el agua y el fuego son los elementos de la construcción, la destrucción y la reconstrucción. Y a estos dos elementos se dirige el interés del artista-jardinero (estrictamente hablando no se puede hablar en nuestro país de Land-Art), que domina el agua para crear frescura en el calor estival o estetiza la llanura de lava volcánica. Pero tanto antaño como ahora el arte *en* y *con* la naturaleza significa, principalmente, arte total, en el sentido de que implica espacio, tiempo y todos los sentidos humanos (tacto, gusto, olfato, vista, oído e intelecto o raciocinio).

Esta tendencia se inició con los jardines árabes de Al-Andalus. En la *Sura* número 2, *aleyá 25* se dice: anunciad las buenas nuevas a aquellos que creen y hacen el bien. Ellos tendrán jardines bajo los cuales brotarán fuentes de agua. El jardín es, pues, *al-channa*, el Paraíso, de modo que debe contener todo lo necesario para la subsistencia, práctica y espiritual. El agua hace que la tierra viva, la vegetación que de ella proviene nos proporciona alimento y sombra y hace posible la vida humana y todas las delicias derivadas de estos dos elementos; la música del agua, y el raptó de colores y olores de frutas y plantas. En un claustro la vegetación siempre está relacionada con las necesidades alimenticias –naranjos, olivos, limas, higos, etc. todo aquello que es necesario para la subsistencia en la mente de los árabes. Los arbustos serán especies y plantas aromáticas y todos estos árboles y plantas, que florecen en diferentes épocas del año,

son cuidadosamente ordenadas para proporcionar un deleite constante al sentido del olfato. El color es el único elemento no ordenado del jardín, la parcela de caos permitida en la propia vida interior, el resto es orden geométrico para diferenciar la seguridad interna de los peligros del exterior. Orden versus caos, seguridad interna versus peligro exterior, paraíso versus vida común. Si se añaden las *huries* (temo que para la mujer el significado del paraíso no sea el mismo ya que en el jardín no hay género masculino de esta figura), no hay duda de que es bueno para la eternidad. Es un modo místico de construir un jardín y tiene un propósito místico muy similar al moderno propósito estético del artista de la naturaleza.

La primera característica de estos jardines –Alhambra, Generalife, Medina Azahara...– es que están contruidos en la parte interior de los palacios, escondidos a la mirada exterior a diferencia de esos amplios jardines de las llanuras europeas, Versalles, Hampton Court, por ejemplo. Son jardines cerrados e impenetrables desde el exterior, herméticos y relativamente pequeños aunque crecen a la mirada por el sabio uso que en ellos se hace de la perspectiva. Podríamos decir que el jardín árabe es la búsqueda del Paraíso en el sentido más profundo del yo, la posibilidad de construir un espacio en contraste con la amplia extensión de desierto exterior, de modo que el sentimiento del jardín ha de ser de paz y quietud quedando fuera el desorden, lo salvaje y lo peligroso. Orden simple y austero que se traduce en formas rectangulares y líneas rectas, y que se evidencia, dada la escasez de este elemento, en la pequeña cantidad de agua que requieren para producir la sensación de abundancia. Un símbolo de la vida interior mística, construido con el propósito de equilibrar la meditación interior con la justa apreciación del medio enfatizando el contraste entre lo esplendoroso y lo recoleto. El agua permite la creación de un eje que hace posible la organización del espacio. Las fuentes, el rumor del agua es la música del jardín porque no es sólo sonido, es sonido rítmico. Esta es la razón por la cual hablo de arte total, no sólo porque están pensando en la vida interior sino porque es arte que envuelve a todos nuestros sentidos en una sola unidad que es un compuesto complejo. Se dirigen a la vista como el arte pictórico –la naturaleza organizada, los arabescos; al olfato que se compone como otra unidad compleja que puede percibirse como tal unidad en un compuesto complejo o como partes diferenciadas del mismo. Se puede individualizar cada aroma o bien oler su totalidad al igual que se puede oír un acorde o las notas diferenciadas que lo componen. También se dirige al oído porque el gorgoteo del agua difiere en fuerza y ritmo y se puede escuchar casi desde cada rincón de los jardines y patios con un sonido cambiante que acompaña al caminante acompasando su movimiento. Y digo casi, porque como en la música, el silencio es parte del sonido de la naturaleza y estos jardines siempre tienen lugares donde el silencio está presente. Y finalmente, el tacto, porque la frescura del jardín, las sombras de los árboles en medio de un calor desértico produce temblores de placer táctil.

No es de extrañar que estas imágenes hayan permanecido durante siglos en la imaginación y la mitología árabes como una nostalgia del Paraíso, como se puede ver en la película siria *Los balizadores del desierto* donde se habla del Jardín de Granada, significando el Jardín del Paraíso y simbolizado por un trozo de espejo; símbolo del agua en el desierto. No es de extrañar que se haya extendido a otros estilos y géneros artísticos, incluso a las metáforas del lenguaje ordinario. Cuando en Sevilla, Curro Romero hace una buena faena, la música se para, el público frena su respiración, se escucha el silencio más profundo y esto se entiende como la auténtica

música de la naturaleza, cuando el arte se hace Naturaleza. Entonces se hace cierto el dicho sevillano de “se hace jardín el albero”, la arena del coso florece, el agua surge del fuego.

II

Con el mismo propósito, pero elementos opuestos tenemos el jardín inorgánico de Chillida, *Los Peines del Viento*. Misticismo, mitología y metáfora en un espacio perceptual complejo construido para adiestrar el espíritu y los sentidos por medio de la observación y la meditación. Como una iglesia sin muros donde glorificar a Dios por medio de la Naturaleza. Este jardín, ubicado en San Sebastián, lejos de la cultura griega y musulmana las penetra a ambas. Quizá los árabes nunca llegaron a dominar el norte de España, pero la mano de Fátima, como símbolo de buena suerte, cuelga como aldaba en casi todas las puertas hasta el sur de Francia. Así pues, ubicado en una encrucijada geográfica y cultural resume culturas y los mitos en una obra eternamente inacabada y cambiante. La forma geométrica básica es un triángulo, símbolo de Dios para la cristiandad y, también, el número del Tao. El número básico de la eterna mutabilidad. Está situado en una rocosa costa marina a la entrada de la bahía de San Sebastián, donde el Cantábrico rompe con fuerza. La complejidad perceptual le viene dada por los elementos naturales en continuo cambio, como el mar, el aire y la luz combinándose siempre para la percepción humana junto con los elementos significativos de las mitologías. Las tres piezas de hierro, como tridentes retorcidos, peinan el aire, su opuesto, produciendo sonidos y refiriéndose a la idea de aquellas damas o sirenas que, mientras cantaban o se peinaban levantaban enormes olas y vientos para perdición de los hombres. Eso se cuenta de las sirenas griegas, en la mitología griega, o de la cuidadora de gansos de los cuentos de hadas y se asocia, también, con la brujería vasca, semi-diosas asociadas con el viento, en tanto que Maya, la diosa principal, se asocia a los rayos, al fuego. Invirtiendo estos elementos, viento-peine/peine-viento, invierte la imagen o idea de sirena que evoca. Y al hacerlo construye una imagen sincrética de dos mitologías propias, ya que en la mitología vasca la sirena no es esa especie de rubia muchacha con cola de sardina, sino una ballena, la ballena que salvó a Jonás llevándolo en su vientre, como una madre, como la madre tierra. Esta sirena-ballena está presente en los orificios que encontramos en el suelo de piedra del jardín por los que surge el mar a gran presión produciendo un sonido muy similar al que hacen los chorros que expelen las ballenas al nadar en la superficie del mar. El silbido de los tridentes de hierro, el siseo de los agujeros balleneros y el sonido del viento y las olas componen la música de esta obra. La pesca de la ballena y la forja del hierro son dos de las labores tradiciones de los vascos. El agua y el fuego de los tiempos pre-míticos.

Diciendo esto, no estoy presentando un desacuerdo con Octavio Paz quien dice que la obra de Chillida no alude a la historia o la mitología, porque considero que van directamente a las fuentes que subyacen estos mitos, porque “sus protagonistas son las fuerzas y los elementos”, aquello que es pre-mítico. Es en este mismo sentido en el que entiendo el misticismo de Chillida. Es en este sentido en el que hablo de los Peines del Viento como lugar de meditación y de juego, su hermano menor (los niños de la ciudad combaten al mar pisando los agujeros para tapanlos y, desgraciadamente para sus madres, calándose hasta los huesos). Permanecer en él en medio de una tor-

menta es otro modo de sentir su sentimiento. Estamos otra vez en un lugar que involucra al sentido del olfato, el tacto, el oído y la vista, material y espiritualmente en un objeto de arte total. El resultado de buscar la contenida energía del movimiento entre opuestos y el espacio en el rumor de los límites para, finalmente, toparse con el “espacio interior” enclaustrado dentro del espacio exterior. Como dice Octavio Paz en el texto que le dedica, “el espacio no está fuera de nosotros ni tampoco es una mera extensión: es aquel en el que existimos, nosotros somos el espacio en el que estamos, el espacio es una batalla de incontables combatientes. Así es como entiendo la frase de Chillida “la obra de arte es una única ‘óptima’ dimensión”.

Otros dos jardines relacionados con fuerzas naturales opuesta, la del fuego, se han creado en España, uno en la isla volcánica de Lanzarote que se extiende por toda la isla con varios lugares complementarios y el otro en los espesos bosques del País Vasco, junto a las cuevas de Santimamiñe. Les anima el mismo propósito mítico no porque busquen elementos pre-míticos, sino porque transforman la catástrofe en resurrección. Estetizando la lava calcinada y el bosque carbonizado intentan humanizar el paisaje inhabitable. César Manrique observó las formas abruptas y las texturas ásperas de las burbujas de lava e inició una batalla dialéctica con ella a la búsqueda de su esencia. Con una intención formalista, desarrolló formas con, en y dentro de las cavernas volcánicas de Lanzarote, la tierra del fuego, construyendo a partir de lo que el fuego nos da con su movimiento dinámico de destrucción-construcción. Las grandes y pequeñas burbujas rocosas son tratadas no como espacio lunares sino como espacios humanos. Auditorios, microclima, miradores a lo ilimitado, la furia de la tierra transformada en hogar. La naturaleza construye arquitecturas. No destruyamos la tierra para construir edificios sobre ella, defendámosla y aceptemos su arquitectura como un regalo y hagámosla habitable. Esa es su intención. Pretende aprehender las formas naturales de la tierra para acabar su creación. El carácter renacentista de Manrique sigue las bases del idealismo al tratar la belleza natural y su imperfección e intentar recrear esa armonía que completara la Belleza. Como los árabes está buscando un lugar humanamente habitable, pero a diferencia de ellos no construye obras herméticas dulcemente domésticas, sino indómitos habitáculos abiertos al horizonte. Su obra permanece en algún lugar entre la búsqueda clásica de la belleza y el amor romántico por la violencia de la naturaleza. Su intención es la de seguir la idea formalista de salvar al hombre por medio del arte impulsándole a vivir *en* el arte. Éste es, creo yo, otro modo de buscar el paraíso, un paraíso más secular, más próximo a la idea marxista del bienestar general.

En esta misma línea encontramos la obra de Agustín Ibarrola, sus bosques pintados; la vida y la muerte en sus dos bosques pintados. Viene de un peculiar realismo social o “arte protesta”, como solíamos denominarlo, de sus primeras obras y no va en busca de la esencia de las cosas, simplemente persigue la libertad. Libertad de los materiales y de los tópicos cuando pinta su primer bosque de Oma, lleno de personajes que corren y se esconden, refugiados, contrabandistas, quizá, gente que intenta escapar de la lluvia ácida de la era atómica –Guernika está a la vista– buscadores de libertad. Un bosque lleno de formas coloristas y arcos iris como guías de caminos tortuosos que te ayudarán a salir del mismo. Pero yo ahora no estoy interesada en su bosque vivo, donde plantó un cuadro en la Naturaleza, siguiendo las ideas de Chagall, sino en el bosque quemado y en la relación entre ellos, el movimiento dialéctico del yin-yan, vida-muerte, catástrofe-resurrección que implican. Lejos de las búsquedas formales del arte por el arte, intenta mejorar la humanidad y busca y trabaja con tra-

zos del pasado y la gravitación del futuro en el presente. El movimiento entre opuestos ya no se convierte en espacio interno, sino que se transforma en tiempo. El tiempo es necesario para la acción y la acción lo es para el desarrollo. Un hombre es un sujeto pero la humanidad es Naturaleza y él habla no para unos pocos sino a una gran comunidad de humanos considerados elemento indisoluble de la naturaleza. Arte social, ecológico, efímero y eternamente cambiante. En este sentido está trabajando con fuerzas sin alterarlas, sólo enfatizando sus ritmos. Busca la libertad a través de la felicidad y la felicidad por medio de las apariencias, siguiendo a Keats en su poema “*a thing of Beauty is a joy for ever*”. Esta felicidad es posible cuando los opuestos están presentes alternativamente, como en la *argizaiola*, la lámpara votiva vasca que es un pedazo de madera que representa a un hombre vivo en una parte y en la opuesta al mismo hombre muerto. En mitad de los dos está enrollada la vela de cera flexible. Estos dos bosques son la *argizaiola* y el fuego es el sacrificio votivo a la acción. En lugar de una obra para el placer y el ejercicio de los sentidos, Ibarrola crea acción para hacer posible el tiempo. Acción que transforma las condiciones objetivas, que cambia el paisaje calcinado silencioso y sin color en una viva pieza de arte. Tras el fuego sólo queda un calcinado cosmos muerto. Las formas puras de las piedras, anteriormente ocultas en el sotobosque, se muestran repentinamente y el artista, volviendo al original, las transforma en petroglifos en una acción que recupera y registra el proceso evolutivo. La construcción de archivos como símbolos del tiempo. La construcción del tiempo como símbolo del hombre moderno postindustrial.

IV

Todos hacen arte con la naturaleza. Todos están preocupados por los problemas actuales; la escasez de agua, la carencia de vegetación, la desertización debida al fuego. Y de un modo u otro, todos están hablando de la idea del paraíso. Decíamos al principio que no se puede hablar de Land Art en sentido estricto ya que la última definición de esta tendencia implica intervenciones no agresivas o transformadoras del medio, sólo pequeños juegos estéticos donde el artista, utilizando pequeños elementos locales produce formas, más o menos significantes, siempre efímeras y jamás agresivas con el medio. Es la derivación de lo que se puede llamar un ecoarte, ya que los objetos denominados obras de Land Art, sí eran enormes y agresivas transformaciones del medio que se producían a veces con la ayuda de enormes tractores. Ya no está de moda este sentido fuerte de la relación arte-naturaleza porque el hombre al descubrir la fragilidad de la naturaleza la ha feminizado y pretende protegerla mimándola como a un niño débil y carente de recursos propios para su defensa (contra el hombre, por cierto), y olvidándose de paso de esa otra naturaleza, que es la misma, pero que no es amable, la naturaleza del fuego, del desierto y del agua desatada. La naturaleza que encontraron los primeros artistas de la naturaleza en las llanuras americanas, la naturaleza de los pueblos musulmanes, la de los volcanes y cantábricos españoles. Una tendencia que tomó conciencia y nombre de tal en América, al pasar a Europa se ha transformado, debilitándose, en un juego nostálgico de un pasado preindustrial ajardinado y romántico donde padece el rousseauiano hombre natural. El arte español no ha necesitado esta evolución, pues ni la Alhambra ni el bosque de Oma se apartan un ápice de la tradición pictórica española de la construcción del paisaje y el bodegón. Naturalezas vivas y naturalezas muertas, siempre las ha habido en nuestra

tradición. Los jardines españoles aspiran al arte total, el Land Art primigenio no. Con este podríamos asociar el monumento que Oteiza construyó en los montes de Lesaka al Padre Donosti (Aguaña, Navarra), y también el último proyecto de Chillida para el Tindaya, la gran montaña de Fuerteventura, que tantas protestas ha levantado en los medios ecologistas locales. El proyecto Tindaya tiene el impacto conceptual, visual y ambiental de las obras de Robert Smithson (la espiral de 140 pies de diámetro del Lago Salado, USA) o del campo de pararrayos en Nuevo México (USA) de Walter de Maria (5.250 por 3.300 pies de amplitud). Transformación masiva de la naturaleza activa como exaltación de su poder, sin dejar por ello de ser espacios de pura percepción estética. Espacios contruidos desde la idea de genio estetizador de la Naturaleza, transformación o estetización en sentido profundo con el que se enfrenta el más débil sentido estetizador del arte ecológico, híbrido entre adorno, protesta y povera, más común entre los artistas-jardineros de hoy.

Al Land Art le subyace el eterno deseo del hombre de dejar su marca, más o menos indeleble, en la naturaleza, y el arte ecológico está más próximo al actual sentido 'light' de todo lo que nos importa, de la vida, el sentimiento, el comercio, el arte o la coca-cola en estas postrimerías de la postmodernidad

Hoy los artistas jardineros y los jardines museos proliferan por Europa donde en el mapa podríamos señalar Wanas (Suecia), Tickon (Dinamarca), Arte Sella (Italia), Crestet (Francia), Proyecto Arte y Naturaleza (Huesca), lugares, todos ellos, especializados en muestras anuales con intervenciones colectivas de ecoartistas. Es, probablemente, el inicio del fin de las instalaciones y la vuelta a un viejo genero artístico; el de la jardinería como una de las bellas artes. Y también, la vuelta de un viejo deseo, el de la democratización del arte que significa el deseo de salvar al hombre por su medio, ya que subyace la idea de que el arte es considerado como una importante vía de conocimiento y de paso, el artista, vuelve a adquirir ese poder mediático y sacerdotal que lamenta haber perdido.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Arte y Naturaleza* (Actas), Diputación de Huesca, 1995 y 1996.
 Argullol, Rafael, *Naturaleza: La conquista de la soledad*, Fundación César Manrique, Canarias 1995.
 Assunto, Rosario, *Ontología y Teleología del jardín*, Madrid, Tecnos, 1991.
 Baker, Elisabeth, "Artworks on the Land", rev. *Art in America*, Enero/Febr. 1976.
 Bann, Stephen, *La sculpture anglaise et la tradition du paysage*, Artstudio, Otoño, 1988.
 Beardsley, John, *Probing the Earth: Contemporary Land Projects*, USA. Hirshhorn, Smithsonian Institution, 1997.
 Beguin, Françoise, *Le Paysage*, Dominos, Flammarion, 1995.
 Burdon, David, "Walter de Maria: the singular experience", *Art International*, Diciembre 1968.
 Burgeois, Jean-Louis, "Dennis Oppenheimer a Presence in a Countryside", *Artforum*, Octubre 1969.
 Carguelin, Anne, *L'Invention du paysage*, Paris, Plon, 1989.
 Corazón, Alberto, *El mapa no es el territorio*, Fundación César Manrique, Canarias, 1997.
 Christo, *Valley Curtain*, N. York, Abrams, 1989.
 Dagognet, F. (ed.) *Mort du paysage? Philosophie et esthétique du paysage*, Champ Vallon, 1982.
 De Maria, Walter, *Conceptions Essays, meaningless Work, Natural Disasters*, La Moncte Young/Jackson Mac Low, An Anthology, N. York, 1963. Munich Heiner Friedrich Galerie, 1970.
 Donald, Judd, *Donald Judd Complete Writings 1959-75*, Halifax, Canada, The Press of Nova Scotia College of Art and Design, N. York University Press.
 Fuchs, R. H., *Richard Long*, Londres, N. York, Salomon Guggenheim Foundation, 1986.
 Gilpin, William, *Trois Essais sur le Beau pittoresque*, Paris, Le Moniteur, 1982.

- Heizer, M., "The Art of Michael Heizer", *Artforum* 8, Diciembre 1969.
- Hepburne, R. W., "Contemporary Aesthetics and the neglect of Natural Beauty", en B. Williams, *British Analytical Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.
- Hobbs, Robert, *Robert Smithson: Sculpture*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1981.
- Hutchinson, Peter, "Earth in upheaval: Earth Works and Landscapes", *Ars Magazine*, Nov. 1968.
- Kemal, Salim & Gaskell, IVAM, *Landscape, natural beauty and the arts*, Cambridge University Press, 1993.
- Kepes, Gyorgy (ed.), *Arts of the Environment*, New York, Brailles, 1972.
- Kubler, George, *Les formes du Temps*, Paris Champ Libre, 1972.
- Kulka, Tomás, "Kitsch", *British Journal of Aesthetics*, 28; 1, 1988.
- Lenoble, Robert, *Histoire de l'idée de Nature*.
- Lista, Giovanni, "Art et Nature", *Ligeia dossiers sur l'art*, n.º 11-12, Diciembre 1992.
- Lovejoy, Arthur O., *Essays in the History of Ideas (Nature as Aesthetic Norm)*, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1948.
- Oppenheimer, Dennis, "Art: back to Nature", *Time*, 29 Junio 1970, p. 62.
- Parent, Beatrice, "Land Art", *Opus International*, n.º 23, 1971.
- Poinsot, Jean-Marc, *L'Atelier sans mur*, Villeurbanne, Artéditon, 1991.
- , "L'in situ et la circonstance de la mise en vue", *Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne*, n.º 27, Prima, 1989.
- , "Quand l'oeuvre a lieu", *Parachute*, n.º 46, Marzo-Abril 1987.
- Rubio y Tuduri, Nicolás M., *Del Paraiso al Jardín Latino*, Barcelona, Tusquet, 1981.
- , *Runing Fence*, N. York, Abrams, 1978.
- Ruskin, J., *The poetry of Architecture*, G. Allen, Orpinton, 1893.
- Serra, Richard, *Richard Serra. Ecrits et Entretiens 1970-89*, trad. del americano, Paris, Daniel Lelong ed. 1990.
- Sharp, W., "Notes towards an understanding of Earthworks", en *Earth Art*, Ithaca, N. York, Andrew Dickinson Museum of Modern Art, Cornell University, 1969.
- Smithson, Robert, *Art Magazine*, Mayo 1978, número especial sobre el autor, pp. 96-144.
- Sonfist, Alan (ed.), *Art in Land, a Critical Anthology of Environmental Art*, New York, E. P. Dutton Inc., 1983.
- Taylor, Marc C., *Double negative, Sculpture in the Land*, New York, Rizzoli, The Museum of Contemporary Art, Los Angeles, 1991.
- , "The Lightin Field", *Artforum*, Abril 1980.
- , *The Modern Painters*, "The Landscape" hablando de Turner. *The Seven Lamps of Architecture*, Tiberghien, Gilles A., Land Art, Ed. Carré, Paris, 1993.
- , *La nature comme un matériau et l'expérience de l'oeuvre in situ*, Atlas de l'Art, Encyclopédia Universalis, 1993.
- Tillin Sidney, "Earthworks and the New Picturesque", *Artforum*, Diciembre 1968.
- Walter, J. A., *The Human Home: The Myth of the Sacred Environment*, Tring: Lion Publishing, 1982.
- Werkner, Patrick, *Land Art*, USA, Munich, Prestel-Verlag, 1992.
- White, John, *Birth and Rebirth of pictorial space*, Londres, Faber & Faber, 1959.

PIERRE BOULEZ: ¿EL COLAPSO DEL COMPOSITOR-DIRECTOR?

Jesús Martínez Vargas

1. INTRODUCCIÓN

EN un reciente libro,¹ Norman Lebrecht analiza la figura del “gran director de orquesta” como un héroe mítico de nuestro tiempo, artificialmente creado con propósitos extra-musicales y sostenido por la necesidad comercial. La dirección de orquesta es una profesión que nació hacia mediados del siglo XIX cuando los compositores abdicaron de la responsabilidad de dirigir sus propias obras; una invención sociológica del siglo XX, a la que el triunfo del capitalismo ha llevado a su nivel más bajo (escasez de verdaderos talentos y preocupante superficialidad en la interpretación sinfónica). La ponencia trata de responder a Lebrecht para quien la tradición del compositor-director se extinguió con Gustav Mahler y Richard Strauss.

I

Los compositores dejaron de pertenecer a la categoría de directores de orquesta a principios de siglo, cuando ambas profesiones comenzaron a escindir-se inexorablemente. Una era considerada espiritual y ultraterrena, la otra pertenecía demasiado claramente al mundo material del poder y la riqueza. El aspecto sacerdotal de la función del podio, en la medida en que ha sobrevivido, recordaba las poses de los predicadores televisivos de las mañanas de domingo, que exhortaban a la santidad mientras despedían un fuerte olor a riqueza e incluso a vicio. A los compositores se les permitía dirigir en ocasiones conmemorativas, y cuando estaban arruinados o les faltaba la inspiración. Rachmaninov y Hindemith, Stravinsky y Britten inspiraban respeto con la batuta, aunque sin lograr niveles de gran autoridad. El compositor-director, fusión de dos vocaciones, se extinguió con Mahler y Strauss. Un puñado de directores intentó componer, pero ni Furtwängler ni De Sabata, ni Kubelik ni Previn eran ni remotamente tan interesantes sobre el pentagrama como sobre el podio. Había llegado a ser imposible que un músico gestionase de día una compañía, por la tarde el espectáculo, y mantuviese además un impulso creativo durante sus vacaciones estivales. El verano estaba entonces ocupado por festivales en los que los

¹ Norman Lebrecht, *El mito del maestro. Los grandes directores de orquesta y su lucha por el poder*. Madrid, Acento Editorial, 1997.

maestros ganaban sus sueldos más altos. La música se había convertido en un negocio, cuyos empresarios estaban obligados a subordinar la fantasía creativa a la realidad fiscal.²

Según Lebrecht, fue en Nueva York entre 1958 y 1977, cuando la figura del compositor-director salió a escena por última vez de la mano de dos autores que pusieron allí a prueba sus teorías: Leonard Bernstein, director de la Filarmónica de Nueva York desde 1958 a 1969, y Pierre Boulez, su sucesor desde 1969 a 1977. Nuestra ponencia trata de responder a Lebrecht con el original ejemplo que ofrece la trayectoria profesional del compositor y director francés Pierre Boulez.

II

Boulez empezó a dirigir muy pronto. En “carrera” como director, podemos distinguir un *primer período de aprendizaje autodidacta (1945-1963)* que tuvo dos etapas y se desarrolló en Francia: la primera, como director musical de la Compagnie Renaud-Barrault, gracias a la cual no llegó a convertirse “en el compositor ‘cerebral’ que los enemigos se complacen en condenar”;³ después vendría una segunda fase de autoaprendizaje al frente de los conciertos del Domaine Musical, en la que:

(...) Boulez aprende a leer, a transmitir mediante el gesto la imagen de una estructura, a organizar visualmente el caos a fin de que una forma resulte audible: en pocas palabras, a hacerse una técnica.⁴

Esta primera etapa de aprendizaje culminaría brillantemente con dos episodios célebres. A saber, una memorable interpretación de *Le Sacre du printemps* de Stravinsky con la Orquesta Nacional de la Radio en el Théâtre des Champs-Élysées en junio de 1963, para conmemorar el 50 aniversario del famoso estreno parisino de la obra stravinskyana, y ya en noviembre de ese mismo año el reto de dirigir, sin apenas experiencia operística, *Wozzeck* de Alban Berg.

A partir de los sucesos del “affaire Malraux” sobre la reforma de la música en Francia que provocaron el exilio de Boulez y su ruptura con todo lo que estuviese relacionado con la institución musical francesa se inicia un *período de transición (1966-1969)* antes de la internacionalización de su carrera.

Destaca aquí el inicio de su relación con Bayreuth. El 25 de octubre de 1965 moría Hans Knappertsbusch el director que, sin apenas interrupción había dirigido *Parsifal* desde 1951. Boulez, un joven compositor de vanguardia, revolucionario y casi bolchevique, acepta la petición de Wieland Wagner para hacerse cargo del huérfano⁵ (la colaboración entre ambos se había iniciado en marzo de 1966 con el montaje en Frankfurt de *Wozzeck*).

² Norman Lebrecht, *op. cit.*, pág. 207.

³ Dominique Jameux, *Pierre Boulez*. Paris, Fayard / SACEM, 1984, pág. 173.

⁴ Dominique Jameux, *op. cit.*, pág. 173.

⁵ El propio Boulez comentaría su llegada a Bayreuth a una edad tan temprana (41 años) y su trepidante dirección (que le convirtieron en el director que menos tiempo invirtió en dirigir el Primer Acto, 1 h. 37 m., frente a las 2 h. 10 m. de Toscanini): “Como los directores que dirigen en Bayreuth son generalmente viejos, escuchan mal a los cantantes sobre el escenario, y ralentizan para seguirles en lugar de precederles” (cit. en Dominique Jameux, *op. cit.*, pág. 182).

El *Parsifal* que Boulez dirige en 1966 (2, 12, 18 y 21 de agosto) es un “éxito clamoroso”, dividiendo por igual los partidarios y los detractores. Clarendon escribe que se trata de un “curioso Parsifal”, añadiendo que “no se hace música con la razón, sino con el corazón”, para lo cual “es necesario tenerlo”; por su parte, Claude Rostand escribe una crítica muy entusiasta afirmando que se trata de “una de las más extraordinarias, de las más bellas, de las más profundamente poéticas interpretaciones que se pueden concebir de *Parsifal*”; K. H. Ruppel escribe que “Bayreuth ha encontrado un director” (Boulez dirigirá *Parsifal* en Bayreuth en 1966, 1967, 1968 y 1970).

También hay que reseñar los cursos de dirección de orquesta que Boulez ofreció en Basilea de 1965 a 1971, cursos que se regían por la lógica bouleziana: enseñar a otros para aprender también uno mismo.

Después del fracaso de sus proyectos en Alemania y en Francia (“affaire Malraux”, proyecto Vilar-Boulez-Béjart, proyecto de Klangstudio para la Max Planck Gesellschaft), Boulez decidió correr una nueva aventura: *tercera etapa (1969-1977)*, como director principal de la Orquesta Sinfónica de la BBC (1971-75) y director musical de la Orquesta Filarmónica de Nueva York (1971-77), además de su especial relación con la Orquesta de Cleveland (nombrado director invitado en 1965, para una serie de conciertos sobre “los clásicos del siglo xx”; renovación de la invitación en 1967; “ascendido” a principal director invitado en 1969, así como consejero musical en 1970, después de la muerte de Szell y antes del nombramiento de Lorin Maazel como nuevo director titular en 1972).

La trayectoria es simple: el *Wozzeck* en París arrastró Bayreuth y la colaboración con Wieland Wagner; William Glock, que había oído hablar de Boulez, le invitó a dirigir la orquesta de la BBC; Londres, como Amsterdam, es un trampolín para los Estados Unidos, así que George Szell que dirigía habitualmente en Amsterdam, le llevó a Cleveland; en ese momento (las compañías discográficas andan de por medio) recibió la oferta de Nueva York. Como afirmaba Boulez:

*Esta carrera ha sido algo así como una especie de vacío que me puse a rellenar. Conocían mis preferencias, sabían muy bien que yo haría en materia de programación lo que muchos otros no harían. (...). Considerando cada temporada, la música contemporánea ha sido con todo, si no el centro de la actividad, al menos uno de sus principales componentes. Ahí soy siempre firme, atrayéndome polémicas, resistencias o incluso hostilidad, pero creo que dicho esto, no he cedido nunca.*⁶

Puesto que desde finales de los años 50, la carrera de Boulez se había desarrollado prácticamente en Holanda, Alemania e Inglaterra, ante la casi nula aportación de recursos para continuar sus proyectos se decidió a continuarlos en el extranjero:

*Dije adiós a Francia sin intención de regresar. Me dirigí hacia los Estados Unidos e Inglaterra porque sobre todo en esta época, allí había el más alto nivel de profesionalismo que se pueda imaginar, aparte la Filarmónica de Berlín.*⁷

Sin embargo, ya desde el principio de su “exilio” Boulez es consciente que se trata de un período al que sólo piensa dedicar unos años para volver a Francia y con-

⁶ Jean Vermeil, *Conversations de Pierre Boulez sur la direction d'orchestre*. Paris, Éditions Plume, 1989, pág. 23.

⁷ Jean Vermeil, *op. cit.*, pág. 24. Boulez, que siempre se ha sentido atraído por la fuerza de la tradición musical del espacio germánico (Austria y Alemania) declaraba en julio de 1969 a la revista *Lecture pour tous*: “Los países latinos son para mí países de vacaciones y de turismo (...). Los países anglosajones y germánicos son los únicos donde pueda trabajar seriamente en lo sucesivo”.

sagrarse a su “gran proyecto”: el IRCAM. Boulez ya anda reflexionando, por estas fechas, sobre la necesidad de resolver (científicamente) ciertos problemas técnicos y teóricos de la música contemporánea y es plenamente consciente que en New York, no desea alargar su estancia más allá de 1977: “estaba bien decidido –decía Boulez– a no dejarme fagocitar completamente por *esta* carrera de director de orquesta”.

III

Cuando llegué a Nueva York, me dijeron: “¡Bueno, estamos hartos! Bernstein siempre hace lo mismo, no tiene interés; es muy vulgar, etc.” Me consideraban el salvador. Lo que no le impidió a mi colega que le dedicaran todos los honores... “¡Por fin va a cambiar todo!”, decían... Al cabo de cierto tiempo empezaron a ponerme en cuestión. Por eso no me extrañan los problemas que ha tenido Zubin Mehta. Francamente, me parece que se han encarnizado con él de manera totalmente injusta. Las dos primeras temporadas de Kurt Masur fueron triunfales... Siempre ha sido así, sea cual sea el lugar. ¡París, Milán, Viena se las traen! ¡Pobre Mozart! ¡Pobre Mahler! ¡Pobre Schönberg!... Tan sólo Brahms parece haber pasado con bien las trampas vienesas...⁸

En New York se saludó la etapa Boulez como “una era soberbia”, envuelta en una especie de aura de gran actividad que la mayoría de las veces ocultaba ciertos “combates”. Pero, como ha señalado Boulez, las “edades de oro” sólo duran el tiempo de las personas que las suscitan:

No hay transmisión, no hay herencia. (...). Lo he dicho siempre: lo que pretendo, no es hacer una revolución en los hábitos, sino ofrecer un modelo de lo que pienso, del cual puedan constatar los demás que funciona.⁹

A raíz del acuerdo entre Moseley, Glock y Boulez, éste trabajó en New York cuatro meses por temporada, es decir, de 16 a 18 semanas de presencia al año, repartidas en cinco series de tres semanas cada una, cuatro series de cuatro semanas cada una de ellas. Con ello, Boulez pretendía disponer de períodos dispersos a lo largo de la temporada, para no perder el contacto con la orquesta, si bien, cada uno de ellos fuera lo suficientemente amplio como para poder llevar adelante su proyecto musical.

Si analizamos la carrera de Boulez como director de orquesta desde sus inicios hasta nuestros días, vemos que siempre ha permanecido fiel a las mismas orquestas (BBC Symphony Orchestra, London Symphony Orchestra, Los Angeles Philharmonic Orchestra, Chicago Symphony Orchestra, New York Philharmonic Orchestra, Cleveland Orchestra, Orchestre de Paris y Ensemble InterContemporain; últimamente, parece que ha iniciado un particular “idilio” con la Wiener Philharmoniker) y que, en todas ellas, ha dirigido programas bastante similares.

La dedicación y compromiso con la música de nuestro tiempo ha sido y es una constante en su trayectoria. Boulez confiesa que “si se hiciera un retrato mío en la posteridad, como compositor, quisiera que se me identificase con el siglo xx”. Aún queda mucho por hacer pero siempre hay que mirar hacia adelante:

⁸ Bruno Serrou, “Pierre Boulez. De Darmstadt a la Cité de la Musique”. *Scherzo [Dossier Pierre Boulez]*, n.º 96, julio-agosto 1995, pág. 45.

⁹ Jean Vermeil, *op. cit.*, pág. 29.

Aunque no seamos totalmente conscientes, cierta antología nos persigue: cambiamos de repertorio, cuando cambia nuestra imagen. Así es como deseo que se considere este repertorio: como una obra mía, rodeada de las obras o compositores que me han formado y me han marcado, sin olvidar que esas influencias han sido recíprocas. (...), el programa sigue siendo una parte muy importante de mi existencia musical.¹⁰

El primer reto al que tuvo que hacer frente Boulez al llegar a New York, precedido de una reputación de “revolucionario”, fue enfrentarse e imponerse a una orquesta y a un público muy conservadores. En sus ocasionales visitas antes de hacerse cargo como titular de la orquesta, Boulez ya había dejado clara su posición:

Cuando compongo, mis autores de referencia son Debussy, Stravinski y Berg... Para que pueda escuchar mi música, el público debe tener las mismas referencias. Dirijo pues obras de principios del siglo XX para preparar el público a obras más difíciles.¹¹

Otro de los retos que tuvo que acometer Boulez fue no disponer de subvenciones, sino tener que contar sólo con las recaudaciones y, por tanto, con el favor del público. Por otra parte y a diferencia de lo que ocurre en Londres, la Filarmónica de Nueva York es la única orquesta de la ciudad y esa exclusividad, que a primera vista puede parecer una ventaja puede convertirse rápidamente en un inconveniente si se piensa que ella sola debe cubrir todo el espectro de gustos y predilecciones de los oyentes neoyorquinos.

Programa inaugural (21 de septiembre de 1971): la *Faust-Overtüre* de Wagner, dos extractos de *Troyens* de Berlioz, la *Totentanz* de Liszt que interpreta al piano Jorge Bolet, el *Prélude à l'après-midi d'un faune* de Debussy y *Le Sacre du Printemps* de Stravinsky.

Inmediatamente surgen las discusiones y se produce la escisión entre los incondicionales y los detractores de la labor directorial de Boulez. La crítica musical la acogerá, en general, muy bien (a destacar, la del crítico del *New York Times*, Harold C. Schönberg). Con todo, la primera temporada empieza con buen pie (a los tres meses de iniciar su mandato, Boulez es invitado a ampliar su contrato por otros tres años, es decir, hasta la temporada 1976-77) y todo el mundo coincide en la magnífica interpretación que Boulez es capaz de ofrecer de *Le Sacre*.

Desde el principio, Boulez se planteó llevar a cabo una intensa labor “didáctica”. Así, cada temporada prestó especial atención a un par de compositores; durante la primera fueron Liszt y Berg, en la segunda les tocó a Haydn y Stravinsky, y en la tercera se insistió en las relaciones entre el pre-romanticismo y el post-romanticismo.

También se contó en el podio con directores comprometidos con el repertorio de nuestro tiempo y que, hasta ese momento, no habían trabajado en New York, como fue el caso de Michael Gielen que ya en octubre de 1971 dirigió un concierto con obras de Strauss (*Metamorfosis*), Nono (*Canti di Vita e d'Amore*) y Berg (*Lulu-Suite*).¹²

¹⁰ Cristina Carrillo de Albornoz: “La música como forma de persuasión”. *Amadeus*, n.º 27, febrero de 1995, pág. 36.

¹¹ “Entretien avec Joan Peyser”. *New York Times*, principios de 1969. Cit. en Jean Vermeil, *op. cit.*, pág. 38.

¹² Jameux comenta que, durante el concierto, la sala se fue vaciando a medida que se iban interpretando las obras. Si ya se ha aludido al conservadurismo del público neoyorquino, no es de extrañar que con programas de ese tipo, que constituyen verdaderas declaraciones de intenciones, los sectores más “reac-

En el transcurso de los años, la política Boulez-Moseley consistirá en limitar las pérdidas [de público] con ponderaciones sutiles en el repertorio, suscitar adhesiones de sustitución entre el público joven, y definir otros espacios de intervención.¹³

Precisamente, una de las facetas más importantes de Boulez en New York fue su labor de difusión de la música contemporánea entre los jóvenes. Entre junio de 1974 y 1977, Boulez puso especial interés en una serie de conciertos informales, que incluían debate y para los cuales no había abono, dirigidos al público más joven: los *Rug Concerts*, llamados así puesto que se quitaban los sillones de la sala filarmónica para “crear un clima más distendido”.

Estos conciertos seguían el mismo espíritu que los *Prospective Encounters* que se venían desarrollando desde 1971. Estos encuentros “de futuro” (Boulez rechaza el calificativo de “conciertos”) se celebraban una vez al mes, empezaban a las 19.15 horas y tenían lugar en Greenwich Village. Duraban aproximadamente siete horas, durante las cuales el público era libre de entrar y salir, de preguntar a los músicos y al director, de sentarse como quería. Durante las veladas, se ofrecían las obras de manera íntegra, así como ocasionalmente se volvían a interpretar después de haberlas analizado; los intérpretes algunas veces, los compositores a menudo y el mismo Boulez siempre ofrecían informaciones y comentarios sobre la obra; finalmente, un debate con el público concluía la velada.

El primer año de los *Prospective Encounters* estuvo dedicado por completo a los compositores norteamericanos contemporáneos.¹⁴ El aspecto positivo de estos encuentros es que pretendían movilizar a un público nuevo, al objeto de potenciar el descubrimiento y el interés por la música más reciente; en definitiva, explorar lo que estaba ocurriendo por aquel entonces en el panorama musical (a pesar de ello, los encuentros eran criticados fundamentalmente por su eurocentrismo).

Respecto al balance de los cuatro meses anuales (dieciocho semanas) al frente de la New York Philharmonic hay que decir que:

1. Fue una etapa de gran actividad y de efervescencia de la vida musical neoyorquina como demuestra no sólo el trabajo con la orquesta (ensayos, conciertos y giras) sino el desarrollo de otras actividades periféricas (los *Prospective Encounters*; los *Rug Concerts*; los encuentros informales con compositores; los mini-festivales, como los dedicados a Schubert y a Ives en la primera temporada; los encuentros con los alumnos de la vecina de Juilliard School con los que trabajaba partituras moder-

cionarios” no renovar sus abonos; tal fue el caso de las “mujeres de los viernes”, las *Friday Women Committee*. Como decía Boulez: “Queremos gente interesada en los conciertos, no sólo en la vida de sociedad”.

¹³ Dominique Jameux, *op. cit.*, pág. 209.

¹⁴ El motivo de ello fue que, durante su primera visita a New York en la primavera de 1969 como director invitado, en una “imprudente” entrevista Boulez se explayó sobre la situación de la música contemporánea en los Estados Unidos: ninguna personalidad de nivel; el interés por la música electrónica es cuestión de moda pasajera: el año próximo se interesarán por la viola de gamba; la única modernidad musical consiste en interpretar a Bach con sintetizador; la revista *Prospectives of New Music* tiene mentalidad de cajero contable; los músicos norteamericanos de vanguardia se refugian en sus ghettos universitarios, rodeados de grupos de admiradores y pasan su tiempo peinando a la jirafa. Por si estas gracias fueran poco, con motivo de la participación de Boulez en el Ojio Festival de Los Ángeles en 1970, de las diecinueve obras que interpretó ninguna partitura de compositores americanos. Por ello y ante las nuevas muestras de “arrogancia eurocéntrica”, la reacción no se hizo esperar y una carta colectiva fue enviada a Lawrence Morton, firmada –entre otros– por Morton Feldman, Terry Riley, La Monte Young y Frédéric Rzewsky. La respuesta de Boulez a la carta consistió en declarar, loco de alegría: “Justamente: quiero precisamente hacerles salir de su ghetto universitario”.

nas), además de las inevitables tareas administrativas del cargo (las sesiones de programación de Boulez con Moseley y Frank Milburn, director del servicio de prensa, la contratación de directores y solistas invitados, etc.), y las numerosas grabaciones que director y orquesta realizaron para la CBS (principalmente Bartók, Berg, Berlioz, Boulez, Carter, Debussy, Falla, Stravinsky, Ravel, Schönberg, Varèse y Wagner). Una etapa, en definitiva, presidida por la idea de que la música de nuestro siglo debe estar presente en la programación de una gran orquesta y en la vida cultural de una gran ciudad.

Para poder dedicarse a tantas cosas en tan poco espacio de tiempo, Boulez seguía espartanamente esta agenda diaria: se levantaba a las 5.30 de la madrugada para componer o revisar alguna partitura; después de realizar su aseo personal y sin desayunar, se marchaba al ensayo (habitualmente, de las 10 a las 12.30 horas); después de la comida, siempre con una u otra persona, tenía la sesión de trabajo con Moseley, tras la cual solía volver a ensayar; después del ensayo de la tarde, se iba andando a casa (Boulez, reconocido paseante, disfrutó tanto de Central Park en New York como de la Selva Negra cuando vivía en Baden-Baden) y descansaba un rato mientras se preparaba bien para el concierto de ese día, para el ensayo de la noche o para cualquier otra actividad que tuviera prevista; por la noche, cenaba con Fischer-Dieskau, con el agregado cultural francés o con algún amigo norteamericano.

2. El período neoyorquino no fue el de mayor apogeo en la actividad de Boulez (la etapa del IRCAM lo supera con creces), aunque sí representa uno de los de *mayor integración pública en el sistema institucional que rige la vida musical*;

3. La era Boulez aportó a la New York Philharmonic *una renovación sonora, técnica, estilística y cultural* que no puede dejar de constatarse, si bien no ha sido continuada por sus predecesores en el cargo:¹⁵ la orquesta, que tenía una tradición tan individualista y virtuosa como conservadora, amplió su repertorio, su visión histórica y estética, y puso su virtuosismo al servicio de la homogeneidad técnica.

IV

Lebrecht, olvidando el hecho de que la faceta de Boulez como director de orquesta es una prolongación de su labor como compositor, afirma que esa actividad le privó de la plenitud de su potencial creativo: “la lista cronológica de sus obras revela un claro declive desde el momento en que empezó a dirigir. Casi todas las obras importantes fueron escritas antes de que se fuese a la BBC”.¹⁶ Por nuestra parte, pensamos que Boulez es, ante todo, *un compositor materialista que dirige*.¹⁷

Cuando leemos las críticas discográficas al respecto de sus grabaciones más recientes siempre suena la misma monótona letanía: Boulez es preciso pero frío; disecciona con gran facilidad las partituras más complicadas, pero es incapaz de transmitir ninguna pasión; es un director excepcional en la música del siglo XX pero decepciona

¹⁵ Dejando de lado los juicios de valor y las preferencias personales, es evidente que ni Zubin Mehta ni posteriormente Kurt Masur se ha entregado, ni de lejos, con la misma pasión que Boulez a la difusión de la música del siglo XX.

¹⁶ Norman Lebrecht: *op. cit.*, pág. 220.

¹⁷ Dominique Jameux: *op. cit.*, pág. 214; Jesús Martínez Vargas: “Entrevista con Pierre Boulez”. *Tercer Encuentro sobre composición musical*. Valencia, IVAECM, 1991, págs. 97-118 (especialmente págs. 98-99).

enormemente cuando interpreta repertorio clásico y romántico; su sonoridad es sofisticada, elegante, pero falta de entusiasmo; dirige sin batuta, aunque siempre con partitura (en las que nunca anota ni modifica nada) siguiéndola escrupulosamente; no agita frenéticamente la cabeza, ni gesticula teatralmente, ni entra en trances místicos, ni salta ni patalea sobre el podio. ¡Imperdonable!

Evidentemente, Boulez reconoce que uno de los reproches habituales a su manera de desentrañar el texto musical, la presunta “objetividad interpretativa” que persigue, es una falacia, algo imposible, puesto que toda interpretación es una visión subjetiva.

Considera las nociones de transcripción musical, de escritura musical. ¿Qué es un forte? ¿Puede definirlo? No. Un forte se define esencialmente por el contexto, por la relación de equilibrio... (...). El ritmo también. ¿Qué es un tempo exacto? Eso depende mucho de la acústica. (...). Ninguna noción es puramente objetiva.¹⁸

El compositor, dice Boulez, ha escrito una serie de cosas en la partitura y lo ha hecho con una determinada intención; el director se tiene que esforzar por encontrar esa jerarquía de valores, clarificando tanto como sea posible los acontecimientos, de tal manera que ofrezca una legibilidad de la partitura que se transmite auditivamente:

No quiero ser el único en leer, quiero que todo el mundo pueda leer, aun sin partitura.¹⁹

Simplemente, se trata de ser sensible al mismo fenómeno sonoro. La música es una arquitectura en movimiento y, desde la manera de trabajar de Boulez, se trata de pensar la obra en su conjunto: siendo “sensible a la construcción de la música” es necesario que en la memoria esté siempre presente el conjunto de momentos del cual, en un momento dado, se privilegia uno sin olvidar los otros.

De esa concepción deriva ese estatismo en la forma de dirigir de Boulez, su aparente pasividad; los gestos (que son algo tan personal como la voz o el color de los ojos) no forman parte de una coreografía que entretiene al público con sus diversos malabarismos, sino que constituyen un conjunto de informaciones (sobre el ataque, la dinámica, etc.) para uso exclusivo de los instrumentistas. Es una cuestión de rendimiento: todos los gestos inútiles son superfluos; la economía gestual es el resultado de un largo proceso de preparación con la que, a su vez, se consigue transmitir una gran seguridad a los músicos; cuanto más complejas son las partituras, los gestos deben ser más sobrios para poder ser comprendidos a la primera mirada (una legendaria sobriedad que le ha reportado el apodo de “semáforo” y “jefe de estación”; por su parte, Vermeil ha hablado de la sensualidad con la que Boulez amasa el sonido).

Boulez no recibió ningún aprendizaje sobre dirección de orquesta, sino que su peculiar “estilo” es resultado de la fusión entre la comprensión interna que un compositor posee de la música más la influencia de sus admirados Hans Rosbaud, Hermann Scherchen y Roger Désormière. Esto es lo que explica, según Jameux, esa sensación de rejuvenecimiento aportado por la dirección bouleziana, que cancela las prácticas directoriales tradicionales, ignorándolas conscientemente.

¹⁸ Cit. en Jean Vermeil: *op. cit.*, pág. 91. Básicamente, la objetividad es un problema generacional: el de una generación que, como la de Stravinsky, estaba traumatizada por el exceso de subjetividad de la generación precedente; su generación, en cambio, tiene una subjetividad muy fuerte.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 101.

Es difícil, para aquellos músicos que tienen esa doble faceta de compositores y directores, lograr el equilibrio entre ambas y conseguir que ninguna solape y ahogue a la otra. Disponemos de los ejemplos de Bruno Maderna y Gustav Mahler que así lo testimonian.

En los casos citados, como también en el de Boulez, es evidente que *el director influyó al compositor y viceversa*: a medida que, al dirigir, iba descubriendo lo que era posible técnicamente para los instrumentistas y lo que no lo era tanto, aprovechaba esa experiencia técnica para escribir cosas más realistas o más arriesgadas. En este sentido, puede observarse la recíproca influencia entre las facetas de director y de compositor en el hecho de que antes de empezar a dirigir habitualmente, Boulez probaba cosas de las que no estaba muy seguro, mientras que cuando la dirección se convirtió en una más de sus actividades su escritura musical se hizo mucho más realista al comprobar que, de esta manera, el rendimiento del instrumentista siempre era superior.

Ese *feed-back* entre dirección y composición es lo que más le interesa a Boulez; no se trata de tener enseguida la tentación de simplificar al máximo el pensamiento compositivo para garantizar su perfecta realización (se debe preservar un cierto grado de utopía), pero es evidente que, en función de la realización, los problemas que presenta la partitura adquieren otra dimensión de manera que o vuelves a ellos con otra perspectiva o los arreglas para que a la hora de dirigir la obra no constituyan ningún obstáculo insalvable:

Dirijo –confesaba Boulez a Jean-Louis Martinoty en 1972– porque soy compositor, he aprendido el oficio de director dirigiendo. Hoy que esta técnica me es familiar, habiendo asimilado las obras del pasado por haberlas vivido interiormente, puedo descargar mi memoria completamente, ir en la parte delantera.²⁰

Robert Craft tenía en 1974 la siguiente opinión sobre la faceta de Boulez como director de orquesta:

Un profesional de la dirección de orquesta. Conoce los instrumentos mejor que los otros. Puede explicar al intérprete de címbalo cómo volver a tensar sus cuerdas para ejecutar pasajes difíciles, o mostrar a un viola una digitación mejor para un armónico. Después, es más que exigente en materia de articulación. Por último, tiene un oído incomparable para los equilibrios sonoros de las diferentes partes de la orquesta. Resulta que sus interpretaciones son puras, claras, inteligentes y perfectamente controladas.²¹

Aquello que interesa a Boulez es, sobre todo, la adhesión a la obra, lo cual implica su realización sonora que, cuando está bien hecha, satisface intelectual y materialmente. Cuando te acercas a lo que consideras una realización ideal de la obra, te aproximas a una meta que traspasa todas las otras satisfacciones y que, si hay que emplear una palabra, te produce un enorme gozo, una gran alegría.

Dirigir es un oficio: un oficio con un cierto placer de hacerlo y de hacerlo bien hecho. Y esto es lo que hay que criticar a aquellos que sólo se dedican a hacer repertorio: no tienen curiosidad, sólo son “obreros especializados” sin ningún ideal.

²⁰ “Entretien avec Jean-Louis Martinoty”. *L’Humanité*, 22 de febrero de 1972. Cit. en Jean Vermeil, *op. cit.*, pág. 38.

²¹ *Ibid.*, pág. 90.

Dirigir con autoridad (que es diferente del autoritarismo): la autoridad se manifiesta por el conocimiento y la preparación de las partituras, con los cuales se consigue el respeto de los músicos para conseguir lo que se espera de ellos (lo que se quiere escuchar y cómo se quiere escuchar, su papel individual en relación a la colectividad, etc.). Es evidente, que en una obra de conjunto y hace falta que alguien escuche todo eso y dé directivas de conjunto, que falta alguien que unifique un cierto número de personalidades.

V

En opinión de Hans-Klaus Jungheinrich, la carrera de Boulez muestra “lo incorruptible del desarrollo musical de Boulez”,²² en el sentido de constituir un ejemplo de figura solitaria e independiente que conquista considerables puestos de autoridad artística, sabiendo también renunciar a ellos y siendo capaz siempre de atreverse a permear y oxigenar las estáticas e inamovibles instituciones musicales con el aire fresco de la innovación.

Incluso en las situaciones de mayor triunfo personal, Boulez no se convirtió en otra “star system” tan de moda en el mundo operístico y directorial actual. Siguió siendo una figura solitaria y reservada, aunque con sus propias inclinaciones legisladoras.

Boulez siempre ha despreciado “la aureola irracional de los artistas”, confiando “de forma exclusiva en la competencia profesional y fundamentalmente técnica”.²³

Si por un lado sorprendía constantemente en Boulez el rigor artístico y moral –(...), por otra parte, sin embargo, no asombraban menos la flexibilidad de sus estrategias, la relación absolutamente pragmática con el instrumento político-musical y con el público.²⁴

Lo que Jungheinrich afirma es que incluso en las declaraciones más agresivas de Boulez siempre estaba presente un cálculo de consecuencias, puesto que “el embotamiento general sólo puede ser ‘espabilado’ con fuertes medidas”. En este sentido, Boulez habría puesto en juego –por medio de esas declaraciones suyas que siempre han levantado ampollas– un golpe teatral fríamente calculado para llamar la atención hacia determinadas cuestiones y como medio de compromiso objetivo.

El hecho de que la imagen de la personalidad de Boulez no se componga únicamente de perfiles claros y terminantes, sino que muestre muchos puntos oscuros y enigmáticos, sólo hace la fisonomía de este artista más fascinante. Sí, Boulez es un artista desde el primer hasta el último momento –no un científico ni un apologeta del vanguardismo.²⁵

Se podrá acusar a Boulez de intolerante teórico, de frío e insensible analista musical, pero lo que nadie podrá negar es su estilo superior y su gran competencia para in-

²² Hans-Klaus Jungheinrich: *Los grandes directores de orquesta*. Madrid, Alianza Editorial, 1991 (Col. Alianza Música, n.º 56), pág. 45.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pág. 46.

²⁵ *Ibid.*

interpretar las partituras más difíciles con la técnica más pulcra y clara, su mecánica precisión de la técnica de dirección, su férrea exactitud que, no obstante y pasados ya los años de Darmstadt, se suavizó enormemente sin llegar por ello a “ser infiel a la intención realista y objetiva en la interpretación de la obra”.²⁶

Boulez aborrece ostensiblemente hasta lo más profundo cualquier escenificación del desbordamiento de los sentimientos. Permanece siempre “a la defensiva”; la música no debe tomar por sorpresa, hacer exhibiciones, sino más bien dirigirse a los sentidos por el entendimiento. Boulez es un descendiente típico del racionalismo francés.²⁷

En el período en el que, según Lebrecht, más se resiente su producción, además de polemizar en artículos sobre la situación de la música contemporánea, la concepción de la obra musical a finales del siglo xx, la investigación y la comunicación musicales o Igor Stravinsky; además de fundar y poner en marcha el IRCAM (1977-92) y el Ensemble InterContemporain (1975), sin duda el mejor conjunto de música contemporánea; además de dirigir la *Tetralogia* wagneriana del centenario (de 1976 a 1980); además de haber sido elegido a petición de Michel Foucault, Roland Barthes y Emmanuel Le Roy para ocupar la cátedra de Investigación, Técnica y Lenguaje Musicales del Colegio de Francia; además, Boulez compone las siguientes obras (su numeración corresponde a la que tienen en nuestro catálogo que, hasta nuestros días se completa con una decena más de títulos):

- 28b. *Éclat/Multiples*, para 27 instrumentos (1966-1970-...).
30. *Pour le Dr. Kalmus*, para flauta, clarinete, piano, viola y violonchelo (1969).
31. *Cummings ist der Dichter*, para coro (16 voces mixtas) y orquesta de cámara, sobre un poema de E. E. Cummings (1970).
- 32a. *...Explosante-fixe...*, para conjunto variable (1971).
- 32b. *...Explosante-fixe...*, para flauta, clarinete, trompeta, arpa, vibráfono, violín, viola, violonchelo y dispositivo electro-acústico (1972-).
33. *Rituel in Memoriam Maderna*, para orquesta en ocho grupos (1974-75).
34. *Ainsi parla Zarathoustra*, para voz y conjunto instrumental (1974).
[Música para una obra de J.-L. Barrault sobre el texto de F. Nietzsche].
35. *Messagesquise*, para violonchelo solo y seis violonchelos (1976).

Con ello sólo queremos mostrar que en la personalidad de Boulez composición, dirección e investigación forman un todo indisoluble; aunque la tendencia actual es intentar imponer el punto de vista contrario (únicamente el especialista es eficaz) lo más fascinante en Boulez es el desarrollo profesional de múltiples actividades centradas todas ellas, de una u otra manera, en la composición. Tal y como declaraba él mismo:

Pero, en realidad, nunca he abandonado el punto de vista pragmático, en el sentido de que creo que hay que reflexionar sobre el futuro, sobre los útiles del futuro y que, al mismo tiempo, no hay que reflexionar en el vacío. Otra faceta de mi naturaleza es que soy muy práctico; quisiera que la reflexión sobre la música se acompañe de obras, porque si no el compositor no puede estimar y tener el contacto necesario primero con su obra, y después con el público; de esta forma se crea un circuito

²⁶ *Ibid.*, pág. 47.

²⁷ *Ibid.*, pág. 48.

entre tres personas: el compositor, el intérprete y el público, que es lo que yo he querido favorecer, y creo, en este sentido, haber logrado un resultado positivo. Por lo demás, había algo en este circuito que era un poco deficiente: el tema de la pedagogía. Actualmente, la pedagogía ha de estar presente no solamente para el intérprete sino también para el compositor, y por ello, las personas que se quieran iniciar tanto en el lado científico como en el aspecto musical de la música actual, podrán encontrar un organismo [el IRCAM] que le enseñe todo esto.

En mi caso, la mayor parte del tiempo la dedico a la composición, y podría decir que tanto la orquesta como todo aquello relacionado con la composición es una finalidad y, asimismo, organismos como el IRCAM encuentran en mí una razón fundamental en tanto que compositor, en tanto que creador, pues es un organismo que está fundamentalmente orientado hacia la creación. De esta manera, después de haber tenido diversas divergencias durante algún tiempo, las dos vías se encuentran y tanto la vida profesional como la institucional están centradas alrededor de la composición.²⁸

Quizá ese modelo de artista al que alude Lebrecht desapareció efectivamente con Mahler y Strauss, pero posiblemente los retos de la música contemporánea reclaman ya otro modelo de músico.

²⁸ Jesús Martínez Vargas, *op. cit.*, págs. 98-99.

LA ESTÉTICA DEL COMPOSITOR ALCOYANO AMANDO BLANQUER PONSODA

Francisco Carlos Bueno Camejo

Universitat de València

PARA Tomás Marco, la obra del compositor Amando Blanquer Ponsoda (Alcoy, 1935) supone la aportación de un “*moderado*” a la Historia de la Música Española de la segunda mitad del siglo XX, que –en las composiciones de creación pura– “*se muestra cauto con sus relaciones lingüísticas y estéticas con la tradición, pero al mismo tiempo necesitado de una evolución armónica y rítmica que le acercarán a algunos postulados del grupo galo de la Joven Francia, lo que concede modernidad a algunas de sus proposiciones, si bien se mantiene equidistante del conservadurismo y la vanguardia*”.¹

Partiendo de estas premisas generales, pretendemos aquí profundizar en las coordenadas estéticas de Blanquer, basándonos en el análisis lingüístico de algunas de sus obras más significativas, las influencias estilísticas recibidas por el compositor, y su propio ideario estético.

La primera componente a observar en la trayectoria artística del músico alcoyano es su adscripción al orbe bandístico. El ejercicio profesional como director de diversas bandas de música durante los años 50, ha determinado uno de los propósitos esenciales de su creación: “*dignificar a la banda*”² de música, conjunto instrumental al que ha dedicado una parte importante de sus esfuerzos creativos. Aunque es verdad que una porción de esta producción ha estado concebida para el consumo popular valenciano, especialmente las marchas y pasodobles –y en este apartado conviene recordar que Blanquer ha sido el inventor de la “*marcha cristiana*”–,³ sin embargo dicha óptica creativa ha trascendido el universo popular, insuflando un rasgo estético de primera magnitud en su devenir creativo: la ostensible preocupación por la búsqueda y el enriquecimiento tímbrico, especialmente de los instrumentos de viento, en sintonía con su trayectoria biográfica, de adscripción bandística en esta primera etapa.

¹ T. Marco, *Historia de la música española, vol. 6, Siglo XX*. Alianza Ed., Col. Alianza Música, Madrid, 1983, p. 249.

² E. Valor Calatayud, *Diccionario Alcoyano de Música y Músicos*. Llorens Libros, Alcoy, 1988, p. 86.

³ *Ibidem* (Valor Calatayud apunta como primeras composiciones en este género el *Aleluya*, escrito en 1958, y el *Salmo*, de 1960).

A partir de 1958, sin embargo, y con su traslado a París, el lenguaje artístico de Blanquer se verá enriquecido con nuevas perspectivas estéticas, asistiendo a una profunda renovación de su estilo compositivo. Sus contactos con el grupo de la “Joven Francia”, aunque numerosos, se apreciarán en el compositor alcoyano de manera dispar. Pese a ser alumno en la “Schola Cantorum” de Daniel Lesur, Blanquer no compartió la sustracción de Lesur hacia la experimentación lingüística,⁴ aunque sí una cierta concepción humanística de la música.⁵ En André Jolivet, en cambio, apreciaría la voluntad de experimentación, encaminada a la búsqueda de timbres instrumentales inéditos y de nuevos efectos rítmicos, amén del amplio uso de la modalidad,⁶ pero Blanquer se apartaría de sus concepciones simbólicas y esotéricas. La huella de Olivier Messiaen es, en cambio, la más indeleble en la formación del autor alcoyano:

Obtuvo Blanquer una plaza en la clase de Análisis Musical del Conservatorio bajo el magisterio del célebre Olivier Messiaen. (...) Desde los primeros contactos con el gran músico francés, aparece en él una clara actitud por las coloraciones sonoras, por la sistematización del ritmo y de la armonía.⁷

El propio Blanquer reconocerá la influencia recibida de manos de Messiaen en estos términos:

En Messiaen yo he visto al investigador, el buscador de lenguajes para la exposición de ideas, el cartesiano francés, preocupado por la calidad de una composición.⁸

En consecuencia, Messiaen ha desarrollado, en primer término, la conciencia reflexiva del compositor valenciano, actividad crítica que Messiaen desplegó también sobre los jóvenes serialistas europeos de aquel momento, como Boulez y Stockhausen, que también fueron alumnos suyos. Y, ciertamente, encontramos en Messiaen un estilo compositivo riguroso y objetivo, racionalista; y a este espíritu racionalista es al que alude Blanquer cuando lo define como “*cartesiano*”, desde el punto de vista metodológico, aun cuando el discurso cartesiano *sensu stricto*, del filósofo galo, se mantiene alejado del racionalismo estético. El objetivismo de Messiaen fue sistematizado en su *Technique de mon langage musical* (1944), en donde aborda las características individuales del sonido (melodía, ritmo, dinámica y timbre) como componentes individuales, presentándose cada uno con sus características estructurales específicas dentro de toda forma desarrollada. En la *Technique de mon langage musical* Messiaen estudia la música oriental, en especial de la India, codificando las estructuras rítmicas de las melodías, ordenadas de manera rigurosa. El orientalismo de Messiaen —que encuentra una concreción en la praxis muy escasa en el propio maestro francés—,⁹ así como la concepción estructural rítmica de la melodía, no son adoptados

⁴ A. Lanza, *Historia de la Música, vol. 12. El Siglo xx. Tercera Parte*. Ed. Turner, Col. Turner Música, Madrid, 1986, p. 65 (Andrea Lanza alude acá al alejamiento de Lesur de posturas experimentalistas, siguiendo una concepción instintiva de la música, ajena a complicaciones intelectuales).

⁵ A. Miró, *Amando Blanquer en su vida y en su música*. CAM, Alcoy, 1984, p. 36.

⁶ A. Lanza, *Historia de la Música, vol. 12...*, *op. cit.*, p. 66.

⁷ A. Miró, *Amando Blanquer en su vida y en su música, op. cit.*, p. 38.

⁸ Cfr. F. Bueno, en el diario *El País*, 25 de enero de 1990, p. 26 (entrevista realizada por el autor a Amando Blanquer).

⁹ R. Smith Brindle, *La nova música (L'avanguardia des de 1945)*, Antoni Bosch editor, Barcelona, 1979, pp. 147-148 (traducción del original inglés, publicado por Oxford University Press, 1975).

por Blanquer en sus esquemas compositivos; a diferencia de las concepciones estéticas de otro compositor valenciano, José Evangelista (1943), influido también por Messiaen entre otros autores, que –además de haber realizado incursiones en la música oriental– concibe una melodía estructurada desde el ámbito rítmico.¹⁰ También la evocación del sonido del gamelán javanés –evocada por Messiaen merced al concurso de diversos grupos de percusión y propagada por Boulez– ha llegado a constituirse en el núcleo orquestal que inspira las melodías de Evangelista,¹¹ rasgo éste que difiere radicalmente del ideario estético de Blanquer.

Tampoco ha sucumbido el artista alcoyano a la sobrevaloración y el recurso omnímodo y constante al material sonoro, al que se ha considerado como un valor autosuficiente y que ha sido fetichizado por muchos compositores de las vanguardias europeas posteriores a la II Guerra Mundial, herederos de Messiaen. Blanquer, en consecuencia, ha evitado la ingenua postura misticheante que presupone la adoración del sonido como único valor estético. Aunque es verdad que la tímbrica orquestal es uno de los paradigmas esenciales en el discurso de Amando Blanquer, especialmente de los instrumentos de viento, la tímbrica no alcanza a constituir una categoría orgánica, ni tampoco un experimentalismo intrínseco, que adquiera el rango de un *significado*. Por el contrario, la paleta tímbrica es utilizada –como antes había afirmado Adrián Miró– con una vocación colorista, luminista, que tiene como objeto artístico el ánimo valenciana. El propio Blanquer comparte esa idea estética: “*Me gustaría hacer en música aquello que Joaquín Sorolla expresa en pintura, esa luz, ese color, ese carácter mediterráneo*”.¹² Expresado en otros términos, el compositor alcoyano ha absorbido e instrumentalizado el timbre, que en Messiaen adquiere el rango de estructura, con un propósito pictórico, un vehículo expresivo imbricado dentro de una estética vocacional hispánica, valenciana y mediterránea. La emulación sorollista, luminista, es especialmente patente en las *Tres dances valencianes*, compuestas en París en 1961,¹³ que suponen el punto de partida de su auténtica lingüística. Así lo reconocerá el propio compositor:

Aquí empecé a hacer un poco mi música.¹⁴

En el análisis de la obra realizado por Adrián Miró, se destacan ciertas concomitancias con la música valenciana, así como el novedoso tratamiento armónico:

Y, en efecto, el carácter rapsódico –sugeridor de lo multicolor de la música valenciana– no debe engañarnos sobre su intencionalidad: tratar de revalorizar el patrimonio artístico del pueblo dentro de un marco muy original, con un planteamiento estructural personalísimo y un sorprendente tratamiento armónico.¹⁵

El sorprendente “tratamiento armónico” al que alude Adrián Miró no es otro que el empleo de la politonalidad en la *Dança característica*, *Ball de velles* y la *Jota valenciana*, las *Tres dances valencianes* que la integran. El uso de la politonalidad por

¹⁰ A. Blanquer, *Las estéticas musicales europeas y su influencia en la música valenciana del siglo XX*. Real Academia de Bellas Artes de San Carlos, Valencia, 1996, p. 18.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. F. Bueno, en el diario *El País*, *op. cit.*, p. 26.

¹³ A. Miró, *Amando Blanquer en su vida y en su música*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 45-46.

Blanquer en esta obra muestra ciertas relaciones estéticas con Darius Milhaud, aunque sólo para estos pentagramas. Blanquer hubo conocido a Milhaud durante esta etapa parisina. Siguiendo un criterio estético similar al desarrollado por Milhaud en obras como la Suite para piano *Saudades do Brasil*, en donde el compositor francés emplea la politonalidad al tiempo que conserva el sabor inconfundiblemente popular de las danzas brasileñas, así Blanquer procura preservar también el carácter popular de la *Dança característica*, con temas castellonenses, del *Ball de velles*, de raigambre alicantina, y de la *Jota valenciana*. Pero esta politonalidad armónica no pretende otra cosa que recrear pictóricamente la luz valenciana. En 1964 se estrenaría en los valencianos Jardines del Real una segunda versión de la obra, concebida esta vez para banda sinfónica.¹⁶ En la orquestación de esta segunda versión, el universo valenciano colorista, luminista, se dibuja también gracias a los juegos tímbricos de los instrumentos de metal, que brillan con todo su esplendor.

El moderado nacionalismo de raíces valencianas de Blanquer, luminista, encuentra sus raíces en los años de formación valenciana del compositor, entre 1954 y 1956. Fue Manuel Palau, con quien Blanquer estudió composición, la personalidad más influyente en el creador alcoyano durante aquellos años, el cual le imbuyó la óptica nacionalista, que en Blanquer ha adquirido una dimensión trascendente, universalizadora, del ánimo valenciano. El influjo de Palau penetró en sus primeras obras, de tintes impresionistas:

El que quizá ejerció mayor influencia en su joven sensibilidad fue Manuel Palau, que, fiel seguidor de Ravel, impregnó sus obras de color impresionista. Era él el pontífice de la música valenciana (...). El ambiente musical de los años cincuenta estaba en la capital del Turia muy saturado de color local, de valencianía. La pauta seguida, no sólo por Palau sino por las "Acuarelas valencianas" de López Chavarri, por las "Estampas mediterráneas" de Magenti, o por la "Sinfonía de estampas levantinas" de Moreno Gans daban la tónica de colorismo folclórico y tono impresionista.

(...)

En estas circunstancias, Blanquer intenta su primera obra orquestal, la "Suite Blanca", que sería estrenada en diciembre de 1956. (...) Se trata de una composición ya bastante personal (...). Es como la sublimación de un mundo infantil a través de una estructura y una orquestación que, si a veces nos sugieren a Fauré y Debussy, otras veces nos acercan a Stravinsky.¹⁷

Para el musicólogo José Climent, incluso, los rasgos impresionistas han perdurado a lo largo de toda su creación:

Su música está plenamente dentro del campo impresionista aunque es muy sensible al dodecafonismo.¹⁸

Pero también en Messiaen encontramos en sus inicios la huella impresionista, paralelamente a la fuerte predisposición a la que propende el organista y compositor galo hacia el serialismo:

¹⁶ V. Galbis López, *Amando Blanquer*. Catálogos de Compositores Españoles, SGAE, Madrid, 1992.

¹⁷ A. Miró, *Amando Blanquer en su vida y en su música*, op. cit., p. 20.

¹⁸ J. Climent, *Historia de la música contemporánea valenciana*, Ed. Del Cenía al Segura, Valencia, 1978, p. 135.

El lenguaje de este primer período continuó siendo libremente tonal, basado en las características de los distintos tipos de escalas que proporcionaron a la música un decidido tinte “impresionista”.¹⁹

Más acusada es la huella de Messiaen en la música de Blanquer por lo que respecta al uso del modalismo y el cromatismo armónico. El modalismo brilla con fuerza inusitada en la única ópera de Amando Blanquer, *El Triomf de Tirant*, estrenada en el Teatro Principal de Valencia en 1992.²⁰ Todo el lenguaje armónico de la ópera –cuyo texto literario es una adaptación de los hermanos Sirera procedente de la novela de caballerías de Joanot Martorell y Martí Joan de Galba– está al servicio del texto y de la acción, desarrollando un cometido pictoricista, con constantes juegos de luces y sombras armónicas, merced a los cuales traza Blanquer la psicología de los personajes. La melodía, el elemento musical esencial, es una melodía modal, de vivo aliento, siempre ajustada a los sentimientos descritos en el texto. Una melodía modal que reviste diferentes caracteres, de acuerdo con los personajes: de trazos heroicos y gallardos para “Tirant”, transparente y etérea para su irreflexiva, espontánea e inocente *partenaire*, “Carmesina”. Las tipologías vocales, además, constituyen un elemento que coadyuva a definir el perfil de los *rolles* principales. “Carmesina”, por ejemplo, es una soprano ligera, que transita constantemente por la zona más aérea de su registro, en sintonía con su adolescencia, adaptando la aguda tesitura a las características de la voz humana en ese estadio juvenil. En el primer cuadro del Acto II –que describe el agradecimiento del Emperador bizantino por el papel desarrollado por “Tirant” como defensor de la Iglesia frente al Islam–, y mientras la acción transcurre en la basílica de Santa Sofía, el modalismo reviste caracteres arcaizantes, recurriendo el discurso a una estructura himnódica de carácter mariano que se inspira en el canto gregoriano; aunque no se trata de un empleo literal del mismo, sino de una construcción figurada melódico-modal que preserva ese sabor litúrgico. También Messiaen recurre con frecuencia al canto gregoriano, empleado como punto de partida para poder llevar a cabo las construcciones melódicas que transforman libremente las melodías originales y que se acomodan a las nuevas necesidades expresivas.²¹

De manera global, la melodía modal blanqueriana nace en el seno de transposiciones efectuadas a partir de los esquemas compositivos de Messiaen. Unas transposiciones limitadas, toda vez que las combinaciones posibles resultantes son numéricamente escasas. Los procedimientos seriales están presentes, asimismo, y de manera episódica, en los pentagramas blanquerianos, pero siempre con un cometido pictoricista; como sucede en el segundo cuadro del Acto I, en donde la técnica serial es utilizada para glosar el combate entre el “Señor de Vilesermes” y el héroe “Tirant”, en presencia de los miembros nobiliarios de la sociedad estamental.

El cromatismo armónico se percibe también no sólo en la ópera *El Triomf de Tirant*, sino que subyace a lo largo de la producción blanqueriana, en el marco de su

¹⁹ R. P. Morgan, *La música del siglo XX*. Ed. Akal, Col. Akal Música, n.º 6, Madrid, 1991, p. 358.

²⁰ Estrenada el 7 de octubre de 1992 en el Teatro Principal de Valencia, tan sólo hubo una función postrera dos días después, el 9 de octubre, en el mismo proscenio. Esta ópera fue un encargo de la Generalitat Valenciana, a través del programa “Música 92”. Se pergeñó un proyecto voluntarista para su estreno en el Liceo barcelonés que, finalmente, no pudo materializarse. La ópera fue presentada en el orbe universitario varios días antes de su estreno, en el marco de la Universitat d’Estiu de Gandia, teniendo como invitados al propio compositor, el filólogo Albert G. Hauf y el que escribe, autor de esta ponencia.

²¹ R. P. Morgan, *La música del siglo XX*, *op. cit.*, p. 357.

atonalismo.

El objetivismo estético de Messiaen –al sostener el compositor y organista galo que la música constituye una materialización objetiva de la belleza y de la perfección del universo divino, en sintonía con su visión cosmogónica místico-religiosa– se opone radicalmente al relativismo estético de Blanquer, quien sostiene que la música constituye un medio de expresión personal, un vehículo transmisor de los sentimientos del compositor, encauzados a través de la melodía y el color.

A la etapa parisina del compositor le sucederá su período “romano”. En diciembre de 1962, una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores le permitirá a Blanquer permanecer un año en Roma, en 1963, y sus periplos al año siguiente por distintas capitales europeas de gran importancia musical: Londres, Salzburgo y Viena, entre otras. Inscrito en la Academia de Santa Cecilia en Roma, Blanquer recibió el magisterio de Godofredo Petrassi. Aunque la influencia de Petrassi sobre Blanquer no es tan profunda como la ejercida por Messiaen, de acuerdo con las aseveraciones de José Climent,²² no es menos cierto que Petrassi amplió las miras del músico alcoyano en una doble dirección. Por un lado, Petrassi ahondó en la visión crítica del compositor valenciano, su reflexión filosófica sobre la creación artística. Quizás convenga recordar que el músico italiano concede, asimismo, una gran importancia al cromatismo, favoreciendo –a partir de las postrimerías de los años 50– un lenguaje incondicionalmente cromático y atonal; en sintonía con las innovaciones estilísticas propias de la generación posterior a la II Guerra Mundial. No faltan tampoco en Petrassi el interés hacia la textura y el timbre. Pero la huella de Petrassi se advierte en la voluntad personalista de Blanquer, quien, a partir de ahora, emplea con mucha mayor libertad, de acuerdo con sus necesidades expresivas, las técnicas compositivas recibidas de Messiaen, sin por ello dejar de valorar el rigor en el quehacer creativo del francés, que adquiere en Blanquer una dimensión moral, la cual pervive en el *modus facendi* del músico alcoyano. Petrassi conforma definitivamente el libre carácter del atonalismo blanqueriano, desde el punto de vista de la recepción y transformación de los modernos estilos compositivos, forjados en un crisol estético críticamente independiente. Es por ello que el compositor alcoyano reconocerá que “*Messiaen me ha enseñado la ética y Petrassi la estética*”.²³

El segundo camino abierto por Petrassi en la estética de Blanquer es el interés por el contrapunto medieval y renacentista, aprovechado posteriormente por el alcoyano en su tratado de *Técnica del Contrapunto*.²⁴ Asimismo, su atención hacia esquemas formales de esos períodos históricos, presentes en algunas de sus obras, como las *Iridiscencias Sinfónicas*, una obra para banda sinfónica estrenada el 19 de julio de 1986 en Valencia. El primer movimiento, “Hoqueto”, está basado en las técnicas compositivas del siglo XII; mientras que el tercer tiempo, “Ricercar”, obedece a los procedimientos contrapuntísticos renacentistas. Por entre ellos asoma un “Intermedio” de adscripción popular y humorístico: una “habanera” en compás de 3/4, que se metamorfosea bajo el pomposo ritmo de las marchas moras, procurándose en esa fusión y transformación el sabor mediterráneo de este movimiento central.

La propensión de Blanquer hacia el formalismo se revela asimismo en otras importantes obras que jalonan su trayectoria creativa: la *Sinfonietta* orquestal escrita

²² Cfr. J. Climent, *Historia de la Música Valenciana*, Ed. Rivera Mota, Valencia, 1989, p. 142.

²³ Cfr. F. Bueno, en el diario *El País*, *op. cit.*, p. 26.

²⁴ Cfr. A. Blanquer, *Técnica del Contrapunto*, Real Musical ed., Madrid, 1984.

en 1958, con una estructura clásica, conteniendo un “Allegro” de sonata con dos temas, su correspondiente desarrollo y las transiciones modulantes, pero en donde los juegos tímbricos ya desempeñan un importante cometido en el desarrollo temático –obra que el alcoyano escribió tras la admiración que le produjo la audición radiofónica de la *Sinfonía Clásica*, Op. 25, de Prokofiev–;²⁵ o la *Simfonía Muntanyenca*, escrita inmediatamente después de su estancia en Roma y su periplo europeo, en 1965; aunque su estreno tendría que esperar al año de 1982, en Palma de Mallorca. La estructura formal de la obra, perorando esquemas clásicos, a pesar del ideario descriptivo-impresionista, es analizada por Adrián Miró:

Está en la línea de los grandes poemas sinfónicos, de contenido evidentemente impresionista. El primer movimiento, “El clam de les muntanyes”, pensado en forma de sonata, es como una evocación de las montañas de Alcoy –el Carrascal, la Serrella, Mariola– cuyo efluvio majestuoso parece flotar nostálgicamente. El segundo tiempo, “Nocturn dels cantils en pau”, en forma de lied tripartito de misteriosa gracia, en el que el autor nos sugiere la visión helénica y serena de la Sierra Gelà, nos sumerge en un infinito enigmático de noche en calma. El tercer tiempo, un espléndido rondó, “Als cims d’Aitana”, canta la célebre montaña alicantina.²⁶

Una vez más, anida dentro del dosificado formalismo blanqueriano un cierto sentimiento de nacionalismo valenciano, luminista.

El formalismo, pues, es otro de los pilares estéticos presentes en la música de Amando Blanquer Ponsoda. La percepción de la forma *per se* en el compositor –como en el intelecto kantiano, doblegando la realidad a sus formas y conceptos *a priori*– en oposición a las estructuras *abiertas*, defendidas por Adorno, alejan a Blanquer de las posiciones vanguardistas más radicales, que han pretendido la radical emancipación del sonido. Empero, no obstante –y a pesar de los ejemplos analizados–, la perspectiva estética de Blanquer, contemplada de manera global, no puede definirse como formalista en términos rigurosos, *sensu stricto*; por cuanto no sólo se centra sobre su estructura formal, sino que atiende también a cuanto pueda expresarse o referirse al mundo externo a dicha estructura. Y ese mundo externo es el cosmos valenciano, colorista y luminoso.

En resumen, la estética del compositor alcoyano Amando Blanquer Ponsoda concilia un moderado vanguardismo lingüístico atonal, de melodías modales y rico cromatismo, y su posición renovadora del nacionalismo valenciano, empleando los recursos tímbricos con una vocación pictórica, luminista. En definitiva, Blanquer ha pretendido enriquecer y amalgamar su nacionalismo, universalizador y trascendente, con las corrientes de vanguardia europeas inmediatamente posteriores a la II Guerra Mundial. Aunque el peso lingüístico de Messiaen ha sido considerable, no debe desdenarse la reflexión crítica de Petrassi.

Una de sus últimas obras, precisamente, supone el reconocimiento a la labor del maestro italiano: *Ofrena a Petrassi*, estrenada en 1995 en el Festival Internacional de Música de Santander, que es un quinteto para flauta, clarinete, violín, violonchelo y piano.

²⁵ Aunque la estructura de la *Sinfonía Clásica*, Opus 25 de Sergei Prokofiev es totalmente diferente.

²⁶ A. Miró, *Amando Blanquer en su vida y en su música*, op. cit., p. 58.

LA ANTICIPACIÓN DE G. K. CHESTERTON A LA MODERNA CRÍTICA LITERARIA

Eduardo Segura Fernández

1. GILBERT KEITH CHESTERTON. RESUMEN BIOGRÁFICO

ENSAYISTA, periodista, crítico, poeta, polemista y novelista inglés; converso y apolo-gista del catolicismo, nació en Londres en 1874. Sus primeras actividades artísticas se orientaron hacia el campo de la poesía y la pintura. Estudió arte en la Slade School of Art y luego inició sus trabajos como crítico literario en la revista *The Bookman*. En 1900 publicó *The Defendant (El demandado)*, su primera recopilación de ensayos, donde se ataca a los pesimistas victorianos de fin de siglo, y se defiende el convencionalismo de una forma poco convencional. Aquí ganó Chesterton su título de maestro de la paradoja.

Chesterton es autor de buenos versos y ensayos, aun cuando su poesía arrastra cierto lastre expositivo y doctrinal. Murió en junio de 1936.

2. SITUACIÓN HISTÓRICA

Analizaremos a continuación el contexto histórico, social y artístico de finales del siglo XIX y principios del XX, en que se inserta la obra de Chesterton como crítico literario.

Hacer referencia a Chesterton en esta fase de nuestra exposición significa hablar del Romanticismo en Inglaterra; por eso centraremos nuestro análisis en esta región de Europa.

La Gran Bretaña victoriana

El Reino Unido apenas se vio afectado por la sacudida revolucionaria de 1848. El régimen político británico había encontrado unas bases estables. La preponderancia política y social de la burguesía se había confirmado sin destruir la influencia de la nobleza. Los cuadros dirigentes de la sociedad inglesa habían sabido armonizar el principio aristocrático, tan unido a su tradición política, con las exigencias inherentes a las ideas de libertad e igualdad propias del momento histórico.

El crecimiento económico de Gran Bretaña a partir de 1846 fue notable. Su origen radicaba en la aplicación del librecambismo manchesteriano. Este sistema había logrado un descenso en el precio de las importaciones de productos de primera necesidad, lo que, unido a unos salarios moderados, redundó en la mejora de la economía interior.

Gran Bretaña disponía en la década de los cincuenta de un sistema de producción moderno y de una política económica con un fundamento firme. Su comercio con Oriente le benefició enormemente. La buena situación financiera se manifestó en la facilidad con que conservadores y liberales se ponían de acuerdo en temas presupuestarios.

En medio de esta situación surgen las *Trade Unions*, cuyo primer objetivo consistió en agrupar a los trabajadores para poder discutir con los patronos los horarios de trabajo. La progresiva federación de diferentes *trade unions* posibilitó la mejora en las condiciones de vida de los obreros. Finalmente, en 1870, las *Trade Unions* consiguieron su pleno reconocimiento jurídico y el derecho a la huelga.

El Movimiento de Oxford y la secularización

Junto a esa situación económica boyante que se acaba de describir, en el tono moral de la sociedad británica prevalecía un simple individualismo humanitario. La religión fortificaba el sentido del deber individual, que se basaba en la autonomía moral. El movimiento de Oxford había puesto de manifiesto la situación de la iglesia anglicana, que carecía de los medios adecuados para mantener la integridad del dogma y su independencia espiritual. Los hombres del movimiento de Oxford (Pusey, Keble) se volcaron en una notable actividad apostólica para aumentar el fervor de la vida religiosa y llenar de sentido el culto por medio de una gran atención al rito. En 1859 constituyeron la *English Church Union* para llevar adelante la renovación de la iglesia de Inglaterra. El anglicanismo se encontraba entonces minado por el espíritu liberal, lo que se traducía en la tendencia a desconfiar de toda institución con autoridad y de toda doctrina positiva.

Durante el mismo periodo de tiempo la Iglesia católica siguió recibiendo un buen número de conversos a la vez que aumentaba el número de fieles por la inmigración irlandesa. La conversión de Manning –figura que influirá decisivamente en la conversión del propio Chesterton– impulsó a seguir su camino a un numeroso grupo de clérigos, intelectuales, etc.

A partir de 1850 la Iglesia católica en Inglaterra vivió lo que Newman llamó su “segunda primavera”. El cardenal Wiseman impulsó la presencia de los católicos en la vida de la nación, a la vez que cuidaba especialmente de la formación del clero, de la actividad de los católicos en la enseñanza, de su atención espiritual en los ambientes universitarios y de una acción pastoral en los centros obreros.

Los problemas ideológicos de la nueva sociedad

Son tantos los acontecimientos que se acumulan en torno a 1870 que no resulta forzado considerarlo como el fin de un periodo histórico y el inicio de un tiempo nuevo que bascula decididamente hacia el acontecimiento histórico capital que será, ya a comienzos del nuevo siglo, la I Guerra Mundial.

Entre 1850 y 1870, veinte años de liberalismo autoritario hacen patente que no era posible aplicar sin más los principios liberales; que era preciso compensar de algún modo —mediante una autoridad enérgica— el desorden profundo que entrañaba esta ideología. Pero el liberalismo no estaba decidido a permitir la libertad contra su concepto de libertad. El liberalismo autoritario, mientras tanto, se veía reforzado durante estos años por la fuerza ciega del nacionalismo.

En este ambiente histórico e ideológico hay que insertar lo que será el discurso chestertoniano, donde las referencias a los problemas derivados de una visión autónoma de la libertad, de una libertad en cierto modo exacerbada, aparecen como vehículo de su crítica literaria. La construcción de un sistema alternativo tanto al capitalismo liberal como al socialismo cristalizará en un modelo nuevo: el distributista. No nos ocuparemos, sin embargo, de él ahora, pues excede el campo que hemos delimitado para nuestro estudio.

En el campo de la cultura, el Romanticismo se revela, por naturaleza, como idealista, soñador, con frecuencia utópico. Casi todos los analistas están de acuerdo en admitir, para lo romántico, un predominio de la carga de lo sentimental sobre lo fríamente analítico. Incluso en el culto del hombre romántico a la Razón nos encontramos con un racionalismo idealista, tendente a la abstracción.

Sin embargo, dos hechos van minando esta concepción romántico-idealista de la vida. Uno es el *progreso material*, permitido por los avances tecnológicos y puesto en práctica por la revolución industrial. Tal progreso, que facilitó el dominio de la naturaleza, hizo florecer una concepción inmanente del mundo y la vida. Al mismo tiempo, la generalización del capitalismo como instrumento del progreso humano contribuyó a aumentar el ascendiente de la posesión de riqueza.

El segundo de los factores radica en el *desarrollo de la ciencia*. La primera mitad del siglo XIX está llena de científicos prácticos que contribuyeron al prodigioso avance de las técnicas al mismo tiempo que consiguieron muy valiosos progresos en el campo del conocimiento de la Naturaleza. Podría decirse que, en este campo, los científicos decimonónicos constituyen un mundo aparte del ambiente romántico, por cuanto no se pierden en especulaciones, son tremendamente prácticos y destierran la imaginación de sus métodos; llegan al positivismo antes que los propios positivistas.

Los descubrimientos científicos vinieron a dar conciencia al hombre de su capacidad para llegar al fondo de las cuestiones, a la vez que suponían un choque más o menos frontal con una serie de certidumbres en que se había basado por mucho tiempo el orden de conocimientos del hombre civilizado. Este ambiente favoreció la actitud orgullosa del científico e hizo crecer el desprestigio de las concepciones espiritualistas e idealistas propias de la época romántica. Cuando esta crisis alcanza una verdadera trascendencia social, podemos decir que el romanticismo ha sido sustituido por el positivismo.

3. CHESTERTON, CRÍTICO LITERARIO

La obra ensayística de Chesterton

No es fácil hacer un elenco de la obra ensayística de nuestro autor. Fue escritor prolífico tanto por la cantidad de su producción como por la variedad de los temas que abordó. A través de sus ensayos, Chesterton se nos revela como un profundo conocedor de las corrientes intelectuales, científicas y artísticas de su tiempo. Para él

los métodos de la ciencia y de la filosofía son arbitrarios, presentan un aspecto parcial y desligado de la realidad, y preocupan tan sólo a quienes les confieren categoría de forma exclusiva del conocimiento. Por el contrario la sabiduría segura se halla en los valores de la tradición que superan el subjetivismo puritano imperante en su época –y posteriormente–. La ligazón de esa experiencia es la religión, posibilitada por la autoridad. La sumisión del individuo a dicha autoridad fundamental constituye la verdadera libertad. En el aspecto histórico-social, según Chesterton, la máxima armonía se alcanza durante la Edad Media, cuando los gremios ofrecían un margen al sentimiento individual, en el marco corporativo sólidamente establecido sobre bases espirituales.

Los rasgos de su estilo

El siglo XIX y los primeros años del XX presenciaron un notable desarrollo de los hombres de letras ingleses, que llevaron a cabo una enorme variedad de tareas: ficción y poesía, biografía y crítica, periodismo y largos artículos para la *Encyclopaedia Britannica*. Chesterton perteneció a esa generación de escritores prolíficos y versátiles. Escribe en un estilo periodístico, dirigido al gran e iletrado público, no experto en materia literaria. Sus biografías formaron parte de las *English Men of Letters*, series destinadas a popularizar una herencia literaria de común aceptación. A modo de esquema, lo que se ofrece a continuación es una comparación entre el estilo de Chesterton y el que definía a la crítica profesional como grupo homogéneo:

<i>GKC</i>	<i>PRO</i>
Estilo periodístico	Estilo académico
Público iletrado, genérico	Público selecto, profesional
Finalidad divulgadora	Finalidad técnica y crítica

Los críticos del siglo XX a los que más se parece Chesterton son, quizá, George Orwell y Edmund Wilson. Todos ellos fueron auténticos escritores, no sólo críticos, sino también novelistas, poetas, editores y periodistas. Ninguno de ellos perteneció nunca a una universidad: Chesterton pasó de St. Paul's a la Slade School of Art. Los tres poseían las virtudes del buen profesor universitario: claridad, recursos y esa capacidad para recopilar y ordenar grandes cantidades de material. Cada uno a su modo eran excelentes maestros a la hora de discutir sobre asuntos que eran objeto de su aprecio; Chesterton con un estilo exuberante, Wilson de modo magisterial, y Orwell por medio del juego de sinsentidos aparentes. A los tres les ocuparon las mismas grandes figuras de la literatura: Dickens y Kipling, entre otros.

La biografía como hermenéutica

Uno de los métodos elegidos por Chesterton para verter sus opiniones sobre épocas, actitudes, ideologías y corrientes culturales y científicas, es la biografía. A través del retrato pormenorizado del biografiado, nuestro autor da su visión de los hechos, las personas y las distintas épocas en las que cada uno vivió. Chesterton escribió biografías de variado tipo: San Francisco de Asís, Santo Tomás de Aquino, Stevenson, Robert Browning, Dickens, Watts o Shaw son algunos de los personajes más repre-

sentativos que fueron objeto de su estudio.

El método crítico de Chesterton pasaba por el conocimiento profundo, en primer lugar, de la obra completa del biografiado, así como de la ensayística y crítica coetánea y posterior sobre el protagonista de sus biografías. Esa crítica aparece en las biografías de Chesterton a modo de pinceladas sueltas, pero certeras, que hacen avanzar el razonamiento y la disposición de la obra como en círculos, no linealmente. Su crítica se vierte en imágenes y comparaciones paradójicas. En realidad, a lo largo de las páginas de sus biografías, Chesterton está elaborando un minucioso cuadro que es retrato de una época –los años cruciales que median entre 1870 y la época de entreguerras, pasando por el trauma de la I Guerra Mundial, como se ha explicado en otro apartado–, como sus *San Francisco* o *Santo Tomás* lo son de su propio itinerario espiritual hacia la conversión al catolicismo.

Como muestra de lo dicho más arriba, en el capítulo III de su biografía *Robert Browning*, titulado “Browning y su matrimonio”, Chesterton echa mano del epistolario de su protagonista, como medio de acercamiento a su personalidad y obra. Siguiendo a Pareyson, se podrían ver aquí los rasgos de una moderna poética, donde la innovación, el individualismo y la diversidad textual remarcan la actitud personal y el carácter del crítico, así como las relaciones entre arte y vida, todas ellas a la búsqueda de la veracidad y la coherencia entre el autor y su obra.

Las claves de su crítica

Chesterton nació con un don que cualquier crítico desearía poseer: una asombrosa capacidad de retentiva. Era capaz –como atestigua su amigo y biógrafo Maisie Ward¹ de hojear las páginas de un libro y captar perfectamente, en quince minutos, el mensaje que a otros en condiciones normales les costaría dos o tres horas. Poseía asimismo una prodigiosa memoria, que fijaba para siempre lo que había leído tan rápidamente. Acumulaba en su cabeza hechos e ideas, y cada vez que precisaba de ellos para un artículo o un libro, allí aparecían, esperando a ser puestos por escrito. De hecho era capaz de citar exactamente un pasaje de cualquier autor, de primera fila o no, sin necesidad de cotejar con el original; así ocurre, por ejemplo, cuando reproduce una estrofa de Yeats o una docena de temas o situaciones en Henry James, aseverando que hay cientos de ejemplos igualmente válidos: se tiene la impresión de que sería capaz de citarlos todos, si se viera obligado a ello.

Chesterton se formó en las aulas de la escuela pública St. Paul's. Pero fue un incansable lector toda su vida. La amplitud de sus registros le convirtió en un profundo conocedor de la literatura universal, con un conocimiento tan vasto y variado que debe tener pocos paralelos en el panorama de la crítica inglesa. Una colección de sus ensayos, publicada póstumamente, tiene un modesto título: *A Handful of Authors* (New York, 1953) [Un puñado de autores], pero incluye ensayos sobre Stevenson, Twain, Cervantes, Hugo, Shakespeare, Newman, Milton y otros treinta escritores de países y épocas diversas.

Otra de las habilidades de nuestro autor era saber mucho más que sola literatura: sabía de política, de historia, de mitología y religión, de pintura y antropología. Para

¹ Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton* (London, 1944).

Chesterton aprender era algo vivo, una especie de inmenso y complejo organismo de miles de años de edad, pero lleno de vida –y en continuo crecimiento–. No acumulaba y citaba saberes por ostentación, sino llevado por la pura *filo-sofía*.

Se le ha acusado de prestar una inusitada atención a la moralidad de la obra literaria. Ciertamente, Chesterton creía que era tarea del crítico discutir tanto sobre la moralidad como sobre la estética de la obra de arte. Una obra moralmente buena no siempre era una buena obra de arte; y viceversa. Obligación del crítico era señalarlo. Pero no era la moralidad de Chesterton estrecha ni mojigata. Su objeción a Walter Pater, por ejemplo, no era que enseñase una actitud ante la vida derivada del *carpe diem*, sino que la forma en que Pater practicaba esa actitud derivaba en un empobrecimiento del placer. Porque nuestras pasiones sólo pueden llegar a ser duras como gemas si se hacen “tan frías como las gemas. Ningún soplo se ha revelado tan esterilizador ante los amores y risas espontáneos de los hombres como este *carpe diem* de los estetas”,² a quienes llama “nuevos filósofos artísticos”, no sin cierta sorna.³

Pero Chesterton es lo bastante sensato e imparcial como para no suponer que tales faltas vicien la obra entera de un autor. Si es cierto que hay un Tolstoy didáctico, también lo es que hay un Tolstoy espontáneo que no escribe relatos que contienen enseñanzas morales, sino historias que *son* morales. Si Shaw es puritano, también es verdad que es agudo, inteligente y de mente abierta. A lo largo de *Heretics* (traducción española, *Herejes*, en *Obras Completas de G. K. Chesterton*, vol. I, págs. 311 a 491, Plaza y Janés, 1952) se puede comprobar ese talante abierto y dialogante de Chesterton, que no deja de reconocer los méritos de cuantos autores estudia y critica.

Los intereses estéticos de Chesterton son inusitadamente modernos en ciertos aspectos. Por ejemplo, en su ensayo sobre *A Midsummer Night's Dream*, alaba la “psicología” de la obra, la poesía pura, las diversas atmósferas. Pero por encima de todo eso alaba la estructura o, como él lo llama, el “diseño”.⁴ Chesterton no era un especialista en Shakespeare, a pesar de que sus ensayos forman un *corpus* suficiente para haber sido editados en un volumen; pero sí era especialista en la poesía y la narrativa del siglo XIX. Escribió cinco libros y cientos de ensayos sobre ese periodo de la historia literaria inglesa y universal –dos sobre Dickens, uno sobre Stevenson, uno sobre Browning, y una de sus obras clave en la tarea de crítico, *The Victorian Age in Literature* (New York, 1913)–. Este libro muestra la agudeza de juicio de un hombre que fue casi coetáneo de los autores objeto del estudio: Chesterton era él mismo un victoriano que creció rodeado de un ambiente semejante al que vivió y recreó Dickens en sus libros; recordaba su infancia con la alegría que Stevenson deja traslucir en su ensayo sobre el teatro de juguete.

La propia tarea creadora de Chesterton como escritor de novelas y poesía, así como su interés en otras artes –fue siempre un gran dibujante y caricaturista–, enriqueció su crítica. Sobre esto, escribe:

La cualidad original en cualquier hombre imaginativo es su imaginaria. Es como el paisaje de sus sueños; el tipo de mundo en el que desearía deambular; la extraña fauna de su propio planeta secreto.⁵

Con todo, se puede afirmar que aun no habiendo estudiado en la Slade School of

² G. K. Chesterton, *Heretics* (London, 1905), pág. 109.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ G. K. Chesterton, *Chesterton on Shakespeare* (Henley-on-Thames, 1971), pág. 100 y ss.

⁵ G. K. Chesterton, *Robert Louis Stevenson* (New York, 1955), pág. 29.

Art, o si no hubiese escrito novelas o poesía, Chesterton seguiría siendo un crítico de excepcional calidad porque era un hombre dotado de una gran penetración en la psicología ajena. No era un crítico “psicológico”, pero llegó a conocer muy a fondo el modo en que funcionaba la psicología de sus biografiados (Dickens, Browning, Santo Tomás de Aquino).

Chesterton decía no poseer un vocabulario crítico apropiado, pero de hecho contribuyó a crearlo. Habló de personajes “planos” en Dickens y Stevenson antes de que E. M. Forster lo hiciera respecto al primero; y de “buenos libros malos” antes que Orwell. Acuñó la expresión “la obstetricia del arte”. Su estilo crítico es sabio e inteligente, agudo. Abunda en chistes y palabras o expresiones en las que juega con el doble sentido. Aficionado a la parodia –sobre todo de sí mismo–, las suyas no son devastadoras sino afectuosas.

A pesar de que la prosa de Chesterton es uno de sus méritos como crítico, se le han echado en cara sus divagaciones. Un hombre que, como él, escribía a diario para revistas y periódicos, podría parecer presa fácil de tal defecto. Mas encontramos en Chesterton un excelente sentido de la arquitectura de la exposición; y su escritura, a pesar de la celeridad con que redactaba, de ordinario está bien organizada y es concisa. Es uno de los grandes aforistas del siglo.⁶

Otro de los cargos que pesan sobre Chesterton –quizá el más recurrente– es el de emplear siempre la paradoja como método expositivo. Ciertamente es que llegó al efectismo en ocasiones, en una especie de manierismo conceptual. Pero no lo hacía por llevar la contraria, o por parecer divertido, sino porque –como ha demostrado Hugh Kenner– Chesterton veía el mundo y la vida como una enorme paradoja; y la paradoja era el modo en que él veía más fácil llegar a la verdad de las cosas.⁷

Chesterton poseía además dos virtudes que no suelen abundar entre los críticos: la modestia y una bondad natural, esa especie de talante bonachón que hace a uno caer bien entre los rivales –para ser apreciado entre los que piensan igual no hace falta tener esa virtud–. Es casi siempre cortés con sus oponentes y, teniendo quizá motivos para serlo, jamás se muestra arrogante: siempre deja una puerta abierta para el escape, y da por supuesto que los lectores saben más de lo que realmente saben. Tenía en poco su propia ciencia, lo cual le llevó a calificar *The Victorian Age in Literature* de “sketch” [esbozo, boceto], cuando se trata de una monumental obra de acertados juicios sintéticos sobre autores tan variopintos como se ha citado más arriba.

A diferencia de la mayoría de los críticos ingleses de finales del XIX y principios del XX, Chesterton ha sobrevivido al paso del tiempo. Especialistas y críticos, novelistas y poetas, le profesan un gran aprecio. Michael Goldberg, en su *Carlyle and Dickens*, le cita en ocho ocasiones,⁸ y W. H. Auden, un lector especialmente exigente, lo situaba “muy alto”⁹ como crítico literario. Las publicaciones periódicas de prestigio acuden a sus opiniones con más frecuencia de la normal para los autores de su época; y es algo que le habría encantado, pues estaba muy orgulloso de ser él mismo un periodista en activo. Llevó a sus libros y artículos su vasta formación lectora (la primera cualificación que necesita cualquier crítico), sabiduría y sentido común, cuya falta

⁶ W. H. Auden y Louis Kronenberger, en su obra *The Viking Book of Aphorisms: A Personal Selection* (New York, 1962), lo sitúan por delante de Samuel Butler y casi a la altura de Goethe.

⁷ Hugh Kenner, *Paradox in Chesterton* (London, 1948).

⁸ Michael Goldberg, *Carlyle and Dickens* (Athens, Georgia, 1972), pág. 9, y *passim*.

⁹ W. H. Auden, *G. K. Chesterton: A Selection from His Non-Fictional Prose* (London, 1970), pág. 15.

descalifica tanta crítica escrita actual.

Las canciones de la experiencia

Unas últimas consideraciones sobre Chesterton como *crítico a partir de la experiencia* propia. Nuestro autor se anticipa a la “moderna” crítica literaria acudiendo a la fuente del propio mundo interior para, desde ahí, elaborar su crítica. Para Chesterton, con la llegada del Romanticismo los absolutos dogmáticos sobre lo que debe ser un poeta quedaron obsoletos y superados. El poeta romántico busca la verdad acudiendo a su *propio bagaje*. No le interesa tanto llegar a verdades absolutas o construir juicios cuanto comprender la experiencia a través de la simpatía y la identificación subjetivas. Aparece entonces la idea de la relatividad de la verdad y su influencia en toda nuestra cultura. En esa búsqueda de experiencia desde la que analizar sus lecturas, Chesterton no duda en incluir tanto como sea posible, buscando en los más extraños lugares y de modos bastante atípicos.

La gran paradoja que se produce a partir de la Ilustración es la de tratar de alcanzar una objetividad en el conocimiento, negándole su valor permanente a la *tradición*, con la consiguiente aparición de un universo –en sentido total, no físico– sin sentido. Chesterton es consciente de un cambio en el sistema de valores, y lo critica desde una perspectiva política, hablando de un efecto democrático en literatura,¹⁰ traducido en la vida normal como el surgimiento de la idea de que la verdad es relativa, con la influencia que tal idea ha tenido y continúa teniendo en nuestra cultura:

Uno de los pasos más importantes que se han dado en la historia del mundo es éste, con todos sus diversos aspectos literarios, políticos y sociales, que representa *El anillo y el libro*. Es el decidir, frente a muchos peligros serios y desventajas, que todo el mundo hable. El poeta de la antigua epopeya es el poeta que había aprendido a hablar; Browning, en la nueva epopeya, es el poeta que ha aprendido a escuchar. Este prestar oídos a la verdad y al error, a herejes, a locos, a bravucones intelectuales, a partidarios desesperados, a simples charlatanes y a envenenadores sistemáticos del pensamiento, es la lección más dura de aprender que se le ha presentado a la humanidad.¹¹

Junto al rechazo del antiguo sistema de valores absolutos y de una verdad inapelable está el rechazo de la antigua regla que concedía al poeta el rango de juez de los asuntos humanos:

Goldsmith escribe completa y cuidadosamente en la tradición de la antigua idea histórica de lo que era un poeta. El poeta, el *vates*, era el crítico supremo y absoluto de la existencia humana, el coro en el drama humano; era, por emplear dos palabras que cuando se analizan son la misma, un espectador o un profeta.¹²

Finalmente, Chesterton avanza la idea de *las canciones de la experiencia*, al afirmar:

el *vates* o poeta en su absoluta capacidad es desafiado y derrotado por este método nuevo de lo que puede llamarse las canciones de la experiencia.¹³

¹⁰ Cfr. Robert Langbaum, *The Poetry of Experience* (New York, 1957), pág. 216.

¹¹ G. K. Chesterton, *Robert Browning*, pág. 148, en *Obras Completas*, vol. IV, Plaza & Janés, 1952.

¹² *Ibidem*, pág. 145.

¹³ *Ibid.*, pág. 146.

Como pone de manifiesto Langbaum,¹⁴ la idea esencial del Romanticismo es una “doctrina de la experiencia”, un intento de conectar la poesía de los siglos XIX y XX, así como de conectar el Romanticismo con las reacciones frente a él. El propósito de la literatura desde la Ilustración habría sido, así, un intento de volver a la objetividad y nos haría capaces de ver la poesía de los últimos ciento setenta y cinco años como perteneciente a una tradición común ininterrumpida. La Ilustración, al tratar de separar el hecho de la tradición decadente, habría dejado tras de sí un universo carente de significado. Ni la tradición ni la ciencia podía proporcionar un mundo de valores ciertos. Así que el Romanticismo nació cuando el hombre descubrió en sus propios sentimientos y en su voluntad la capacidad de dar significado a los hechos. Sólo cuando se ha reconstruido el mundo exterior y se puede dar fe de él se puede calificar a alguien de romántico. No son tanto las creencias o los valores que se sostienen –sean nuevos o antiguos– los que le hacen a uno romántico, sino el hecho de que la posición a la que se ha llegado ha sido elegida, reconstruida sobre la base de la propia experiencia antes que aceptada pasivamente como venida desde fuera. De modo que el Romanticismo sería el intento de la literatura de responder a la ciencia con sus propias armas: construir sobre una evidencia empírica la verdad de las propias percepciones individuales, frente a las abstracciones de la ciencia.

El nuevo tipo de poeta que surge en esta época se va a concentrar en la atenta observación de las realidades concretas de la experiencia, sin suscribirse a un sistema de verdades inmutables. Chesterton considera a Browning el primer ejemplo completamente desarrollado del nuevo tipo de poeta: un poeta preocupado por el detalle, por la “resurrección” de lo concreto, del hecho cotidiano, frente a la teoría poética tradicional que miraba hacia verdades generales.¹⁵

¹⁴ Cfr. Robert Langbaum, *op. cit.*, pág. 35.

¹⁵ G. K. Chesterton, *Robert Browning*, *op. cit.*, pág. 135.