

XIII^è CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

XIII^è CONGRÉS VALENCIÀ
DE
FILOSOFIA

Peníscola, 2, 3 i 4 de novembre de 2000

VALÈNCIA

2001

ORGANITZA:

Societat de Filosofia del País Valencià

Editor

Enric Casaban Moya
Societat de Filosofia del País Valencià

ISBN: 84-7274-253-9
Dipòsit legal: V. 4.934 - 2001
Arts Gràfiques Soler, S. L.
L'Olivereta, 28 - 46018 València

XIII^e CONGRÉS VALENCIÀ DE FILOSOFIA

Peníscola 2, 3 i 4 de novembre de 2000

VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA



VALÈNCIA
2001

PRESENTACIÓ. AGRAÏMENTS

AQUEST volum de *Quaderns de Filosofia i Ciència* conté les actes del XIII^è Congrés celebrat a Peníscola en novembre de 2000. És sempre una satisfacció per a la SFPV poder connectar amb els seus membres i amb els filòsofs en general a través de les seues activitats i les seues publicacions: el XIII^è Congrés en fou una bona prova amb les sessions i debats molts d'ells de gran interès. Si més no, aquestes pàgines mostren l'ampla gamma de problemes en els quals treballem alguns d'aquells que ens dediquem a la filosofia.

El Congrés i aquesta publicació han estat possibles gràcies a l'esforç de tots, socis i junta, que malgrat les dificultats d'organització poguérem aplegar-nos uns dies a Peníscola per escoltar-nos els uns als altres, el que resulta cada vegada més important en una societat d'individus perduts en l'aldea global, i per discutir sobre les nostres reflexions. Ara pretenem que el nostre esforç arribe a tothom.

Cal el nostre reconeixement i agraïment especial a l'Excel·lentíssima Diputació de València que a través de la seua Àrea de Cultura i amb la generositat que ens ha mostrat ja altres vegades ha contribuït a fer possible aquesta publicació.

En nom de la Societat de Filosofia del País Valencià moltes gràcies a tots els qui de diverses formes heu col·laborat a que aquest volum siga avui a les vostres mans.

JOSEP L. BLASCO
President de la SFPV

ÍNDIX

	Pàg.
Salvador Cabedo Manuel: <i>Multiculturalisme i democràcia</i>	9
Modest Barrera Aymerich: <i>La acción y el tiempo: el espacio del mundo</i>	23
Domingo García Marzá: <i>Política vs. economía: la necesidad d'una democràcia cosmopolita</i>	31
Juan Manuel Ros Cherta: <i>Sociedad civil y asociacionismo ciudadano en A. de Tocqueville</i>	43
Joan B. Llinares: <i>Richard Wagner com a pensador: L'obra d'art del futur, reflexions filosòfiques d'un músic revolucionari</i>	51
Jesús Conill: <i>Noología del sentido y de la verdad (Ortega y Zubiri)</i>	63
José Martínez Fernández: <i>La teoría de la verdad de Kripke como solución proposicional a la paradoja del mentiroso</i>	73
Amparo Muñoz Ferriol: <i>¿Puede la democracia evitar la dictadura? La necesidad de transformar la democracia en una sociedad abierta</i>	81
Jesús Fernández Orrico: <i>El sujeto estético como sujeto irreconciliado (treinta años sin Th. W. Adorno)</i>	99
María Jesús Vázquez Lobeiras: <i>Retrospectiva sobre 'libertad' y 'causalidad': John Searle entre Crusius y Kant</i>	119
José Pedro Úbeda-Rives, Juan Manuel Lorente-Tallada y Jesús Alcolea-Banegas: <i>Representación en programación lógica de agentes razonadores</i>	133
Karina P. Trilles Calvo: <i>Del cuerpo-objeto: Maurice Merleau-Ponty</i>	155
Fernando-M. Pérez Herranz: <i>Del fin de la historia al Pensamiento Único</i>	163
Elsa González Esteban: <i>Aportaciones de la Teoría de Stakeholders a la Ética Empresarial</i>	177
Amador Antón Antón: <i>Lewis Mumford: la desmitificación de la máquina</i>	187
Vanessa Vidal Mayor: <i>La idea de historia natural en Th. W. Adorno: algunas consideraciones críticas a la lectura habermasiana de Dialéctica de la Ilustración</i> ..	207
Josef Rafel Moncho i Pascual: <i>La coacción en la Biblia: filosofía implícita</i>	221
Vicente Sanfèlix Vidarte: <i>Anti-historicismo</i>	235
Vicent Agut i Martínez: <i>L'ontologia general materialista de G. Bueno</i>	251
Carmen Ferreté Sarrià: <i>Los ecofeminismos: la introducción de la categoría de género en la ética ecológica</i>	261

	<i>Pàg.</i>
Elena Cantarino y Frédéric Mertens de Wilmars: <i>Soberanía, ciudadanía e inmigración: un reto ético para la política comunitaria</i>	273
Francisco Carlos Bueno Camejo: <i>La imitatio, la perspectiva y el neoplatonismo en el Renacimiento italiano: a la sombra del Timeo y la nueva concepción del cosmos infinito</i>	283
Juan de Dios Bares: <i>La φαντασία καταλεπτική y la Academia Escéptica</i>	295

MULTICULTURALISME I DEMOCRÀCIA

Salvador Cabedo Manuel

Universitat Jaume I, Castelló

INTRODUCCIÓ

HEM pogut constatar que en els últims anys augmenten les actituds i les accions racistes i xenòfobes a Europa. Bona prova d'això és l'augment important de votants que estan adquirint partits polítics ultraconservadors amb continguts programàtics explícitament xenòfobs. A Espanya, com també en altres països del nostre entorn europeu, detectem amb freqüència actes racistes gravíssims que lògicament ocupen l'atenció dels mitjans de comunicació i aconseguixen provocar declaracions de polítics i d'organitzacions socials, però que fàcilment són oblidades i relegades en la seua actualitat a causa del vertiginós ritme de la nostra vida diària.

Enquestes recents realitzades entre universitaris i escolars reflectixen l'avanç d'actituds racistes en sectors de població que per la seua edat i per la seua condició social eren considerats tradicionalment com a sectors de població oberts i tolerants. Certament cal advertir que la majoria dels universitaris i escolars es declaren solidaris, anti-racistes i amb actituds positives enfront de l'emigració. No obstant això, al voltant d'un 30 % dels jòvens compresos entre els 15 i els 29 anys (el 15 % entre els universitaris) afirma que la immigració "és perjudicial per a la raça" i el 24 % opina que el fenomen de la immigració "tindrà efectes negatius per a la moral i els costums espanyols".¹ I aquestes actituds resulten molt més freqüents i exacerbades en els adolescents que en els universitaris. Els enquestats afirmen que a la Universitat es fa ben poc per a lluitar contra les actituds racistes. Estes i altres consideracions han de fer-nos reflexionar sobre la nostra realitat social i, sobretot, decidir què podem fer per a lluitar contra les actituds racistes i xenòfobes.

RECONeixEMENT DEL PLURALISME CULTURAL

Un dels greus problemes amb què ens enfrontem les persones que vivim als països afavorits pel progrés és la regulació del procés d'incorporació en les nostres societats

¹ Cfr. "Poso racista" en *El País*, 25-10-00, nº 1636.

dels immigrants pobres que, obligats per la necessitat, abandonen la seua misèria i busquen treball i acolliment en les nostres terres. La gran esperança dels emigrants del tercer món és obtenir entre nosaltres allò que els fou negat als seus països d'origen: mitjans per poder viure dignament i poder complir amb les seues responsabilitats personals, familiars i socials. Les notícies de les tràgiques aventures que han de sofrir les persones que en el seu caminar vers el nord pretenen aconseguir la vora hispana del nostre comú Mediterrani danyen la sensibilitat humana i vulneren la més elemental racionalitat. És possible que la freqüència d'aquestes terribles notícies arribe a insensibilitzar-nos davant el problema i fins i tot ens inventem falsos arguments que tranquil·litzen les nostres consciències i justifiquen com a fatalitat irremeiable el que hauria de tenir solució. Certament no resulta fàcil la inserció de l'altre en una societat relativament ben situada, sobretot quan l'altre, el que ve a nosaltres, pateix necessitat i representa aspectes ètnicoculturals que lògicament són diferents als nostres. Cal reconèixer que el problema no és fàcil de resoldre i que exigeix un tractament molt acurat per a prevenir lamentables tensions i regular possibles conflictes, però de cap manera es pot legitimar la pràctica fàcil d'obstaculitzar el pas, fins i tot tancar-li la porta d'accés a les nostres societats, al que prové d'una altra cultura pel simple fet de ser pobre i diferent de nosaltres.

El racisme ha adoptat en la història humana mil cares i mil pretextos. Hi va haver un temps en què racisme era sinònim d'antisemitisme. En la nostra època adquirix principalment la faç de les migracions. Recordem l'advertència de Sartre: "tots som jueus respecte d'algú" i parafrasejant el seu missatge no oblidem que tots som emigrants respecte d'algú. És a dir, tots som susceptibles de ser maltractats, menyspreats, reprimits per qui té més poder.

A ningú no se li escapa que el problema de la inserció social de la persona immigrant està molt relacionat amb ideologies nacionalistes. I certament és important entendre la cultura pròpia com a factor envoltant de la nostra identitat personal i social, però no fins l'extrem de tancar-se i defensar les nostres peculiaritats culturals com si foren valors absoluts i incompatibles amb els valors culturals d'altres pobles i nacions. Multitud de conflictes més o menys violents que es produeixen al si de les nostres societats tenen la seua arrel en la falta de criteris sòlids que ens persuadisquen dels valors aliens i orienten les nostres relacions socials. La defensa a ultrança de la pròpia cultura condueix necessàriament a l'empobriment personal i a la miserable *guetització*.

En el discurs polític de l'actualitat està aconseguint un lloc preeminent el tema de la importància del reconeixement de la peculiaritat ètnica per a la convivència pacífica entre els pobles. Amb molta força es reivindica el dret a reconèixer les diferències ètnicoculturals front a l'Estat que preten representar la universalitat racional defensada per la Il·lustració i l'Idealisme de finals del segle XVIII. Efectivament, amb el temps ens hem adonat que per a organitzar adequadament la vida social humana, a més de la dimensió cosmopolita, vinculada a la noció de raó universal, cal atendre a les pretensions de singularitat cultural certament valuoses i legítimes. Des de la reflexió filosòfica podem tal vegada aportar criteris que ens orienten en el reconeixement de la identitat cultural sense atemptar contra la coexistència i convivència social.

La pregunta clau és la següent: és possible conciliar l'harmonia social i la diversitat cultural? És cert que hi ha sociòlegs que defensen la unitat estreta entre cultura i societat fins a l'extrem d'afirmar que s'impliquen mútuament i, per tant, resulta impossible la vida social comuna entre poblacions de cultura diferent; segons aquests es-

tudiosos, no poden donar-se relacions socials normals entre poblacions que tenen maneres diferents d'interpretar l'entorn natural, psicològic i social. Nosaltres, tanmateix, pensem que la convivència social no implica necessàriament la identitat cultural i, per tant, és possible i fins i tot lloable la coexistència pacífica entre nacionalitats o cultures diferents si se sosté sobre l'acord del mutu reconeixement i es regula pel *principi d'intercomunicació*.

La nostra reflexió sobre la realitat social de l'ésser humà no radica tant en l'interès d'analitzar de manera descriptiva i pragmàtica la convivència real i històrica de cultures diferents en estructures sociopolítiques compartides, sinó més prompte pretenem estudiar-la i proposar-la en un sentit normatiu, de manera que, per a dir-ho en terminologia kantiana, la convivència multicultural siga com la idea regulativa que oriente el nostre comportament personal i social. És més, afirmem que només des del reconeixement del pluralisme cultural es poden construir societats genuïnament democràtiques.

A nosaltres ens ha tocat viure una època gloriosa de la humanitat en què s'estan obrint grans autopistes per a la informació i comunicació entre els pobles. En l'actualitat s'estan escurçant les distàncies i pràcticament no existeixen fronteres externes. No siguem insensats i superem la temptació de mantenir i restringir paradoxalment les fronteres internes. Sens dubte, un dels grans reptes de la humanitat actual consisteix a trencar els murs de la segregació cultural i alçar ponts de diàleg intercultural. Encara que en moltes ocasions la realitat que observem resulta prou calamitosa, pensem que en l'ésser humà hi ha capacitat suficient per a estructurar models de convivència entre col·lectivitats que es diferencien en llengua, en religió, en tradicions i maneres d'entendre la vida, però que aspiren i decideixen desenvolupar totes les seues peculiaritats en convivència pacífica. Pretenem, doncs, reflexionar sobre el tema de la cultura des d'una perspectiva general i inferir, amb posterioritat, alguns criteris ètico-normatius que il·luminen la problemàtica general i ens orienten en la configuració de societats interculturals.

LA CONDICIÓN HUMANA I LA DIVERSITAT CULTURAL

Els éssers humans vivim en societat no perquè siguem humans, sinó perquè compartim l'exigència animal d'haver de viure en grup. L'aparició de la vida social ha constituït, sens dubte, l'estadi més elevat en el procés d'evolució biològica que ha conduït fins a la realitat humana. És evident que l'ésser humà ha portat el mode de viure en grup a un grau d'elaboració molt superior al de qualsevol espècie animal no humana, però no podem oblidar que la vida en societat de l'espècie humana continua reproduint les característiques de població, especialització, adhesió i reproducció que es troben en la resta d'agrupacions animals. L'estudi de les característiques pròpies de la vida animal en grup ens ajuda, sens dubte, a entendre i comprendre millor les inclinacions instintives que condicionen el comportament dels éssers humans.

No obstant això, cal assenyalar que, sense oblidar la base animal latent en les relacions entre els humans, podem detectar en elles un comportament específic que distingeix la vida social en els humans de la vida en grup dels animals. Aquest fet peculiar dels éssers humans, que els distancia de la naturalesa animal a pesar de romandre connectats amb la base biològica, constitueix el que tots entenem per cultura. La cultura és el fet capital que distingeix formalment la societat humana de l'animal. De cap

manera pot afirmar-se que el comportament cultural separa radicalment a l'ésser humà de la seua base animal; més prompte podríem afirmar amb propietat que la vida social humana ve a ser la seua biologia culturalment enriquida. Alguns antropòlegs que han estudiat detingudament la vinculació d'allò que és cultural amb el que és animal, arriben fins a l'extrem d'afirmar que totes les conductes humanes són de procedència animal i, conseqüentment, reductibles a elements biològics. La cultura, segons ells, no seria sinó la sublimació dels instints animals. La diferència entre el comportament humà i l'animal es reduiria a una diferència de grau i mai no constituiria la cultura una diferència essencial. Sense entrar a debatre sobre el tema i reconeixent la dimensió biològica de l'actuar humà, partim del ple convenciment que l'ésser humà no sols respon a les seues necessitats biològiques de manera diferent de com ho fan els animals, sinó que les actituds humanes responen a les conviccions i són conseqüents amb les decisions prèviament adoptades.

L'ésser humà no es troba fixat per unes pautes de comportament determinades amb anterioritat a la seua decisió, sinó que responsablement ha de deliberar, ordenar les relacions amb el seu entorn i construir un món per ell. És més, no sols constitueix un món per a si, sinó que també es construeix a si mateix. En paraules de P. Berger, l'ésser humà "es fa a si mateix en un món". Aquest món que els éssers humans construeixen s'anomena cultura i es converteix per a ells en la seua "segona naturalesa".²

Definir amb precisió el concepte *cultura* resulta una tasca pràcticament impossible. Nombrosos són els significats que se li assignen per part dels estudiosos del tema.³ Per al nostre objectiu és suficient recordar la clàssica definició de Tylor que si bé no és molt precisa resulta molt fàcil d'entendre: la cultura és "un complex que comprén coneixements, creences, art, moral, lleis, usos i altres capacitats i usances adquirides per l'home en quant que és membre d'una societat".⁴ La cultura, per tant, cobreix tot allò del comportament humà que no procedeix únicament de l'herència biològica. Es tracta del conjunt d'idees, valors, actituds, assercions ètiques i formes de vida disposats en esquemes o patrons de conducta que confereixen cert grau d'estabilitat dins de l'entorn social. La cultura se'ns presenta com l'univers mental, moral i simbòlic, comú a una pluralitat de persones, gràcies al qual i a través del qual poden les persones comunicar entre si, reconeixent-se mútuament uns vincles, uns interessos comuns, unes divergències i fins i tot oposicions, però sentint-se cadascú individualment i tots col·lectivament membres d'una mateixa entitat i col·lectivitat. Podríem dir que la cultura exerceix una funció *modeladora* de les personalitats individuals. Des d'ella s'ofereixen models o pautes de conducta que són apresos socialment. Entre la pluralitat d'elements constitutius de la cultura cal distingir els aspectes cognitius, les creences, els valors, les normes, els signes i els símbols. La xarxa simbòlica més important, sens dubte, la constitueix el llenguatge; sense ell no tindria consistència l'estructura social.

² P. Berger, p. 17.

³ Cfr. C. Geertz, pp. 4-5.

⁴ E-B. Tylor, p. 1.

PLURALITAT DE CULTURES

En l'actualitat ja ningú no dubta del què en expressió d'E. B. Tylor la cultura s'ha considerat com la "unitat psíquica" de la humanitat. Més enllà de les velles teories de la "mentalitat primitiva" i de la "diferència racial" hi ha unanimitat quant al convenciment que tots els éssers humans participem de les mateixes capacitats per al pensament lògic, per al desenvolupament dels símbols i per a codificar i transmetre informació. També les capacitats físiques i mentals són bàsicament les mateixes, com ho són les necessitats que d'elles es deriven. Malgrat això, podem constatar que les maneres organitzades de resoldre els problemes originats per les nostres necessitats individuals i socials han sigut i ho són diferents. Amb altres paraules, els éssers humans compartim el "fons" però canviem en el "mode". B. Malinowski, des de la seua perspectiva funcionalista, analitza magistralment la variació i la diferència: "Algunes (de les variacions) ens portarien sense dubte a les diferents influències del medi natural. Trobaríem que les mateixes necessitats bàsiques s'han de satisfer de mode diferent en un desert, en un medi àrtic, en una jungla tropical o en un pla fèrtil, respectivament. Altres divergències s'expliquen pel nivell de desenvolupament. I per damunt d'aquestes distincions, hem de constatar amb tota claredat que en les cultures humanes es produeixen estranyes hipertròfies de costums, de tipus específics de valors, o bé interessos dominants en u o un altre dels imperatius instrumentals. En alguns casos pot explicar-se per la integració gradual de fets accidentals que donen al desenvolupament d'una cultura un gir específic... En molts casos l'antropòleg, seguint el famós estudiant de física, ha d'admetre senzillament i honestament la seua ignorància: *ignoramus, ignorabimus*".⁵

Els factors que incideixen en la variació entre les cultures són principalment de naturalesa històrica, psicològica i ambiental. No podem detenir-nos a analitzar amb detall la importància, així com la interacció de cadascun d'aquests agents en la mobilitat i canvi cultural. Molts són els antropòlegs i sociòlegs que, portats per l'interès d'estudiar la pluralitat cultural, han elaborat models classificadors del canvi cultural limitant-se no sols a verificar la influència dels distints factors de canvi, sinó que han emès judicis de valor en jerarquitzar i estimar la bondat o maldat de les distintes cultures en funció del prejudici etnocèntric d'identificar la cultura pròpia com a referència ineludible per a la humanitat. Aquesta ideologització del poder dominant que, en nom de valors culturals universals ocultava interessos bastards i egoistes, ha justificat durant molt de temps polítiques colonialistes que han frenat el desenvolupament dels pobles i les seues cultures. Front a aquesta actitud etnocèntrica cal reivindicar el sentit filosòfic no ètnic d'Europa i de la denominada civilització occidental que "no es refereix al món particular europeu, sinó al món que subjau a les particularitats tant d'Europa com d'altres cultures i que és propi de tots els éssers humans... i per això l'europeïtzació, en aqueix sentit i només en ell, seria una necessitat a què està cridada la humanitat, perquè es converteix en la possibilitat de tot ésser humà de descobrir per davall de la seua particularitat cultural el món de la vida universal que comparteix amb altres éssers humans i que és anterior a tota cultura".⁶ Amb això reprenem la distinció a què al·ludíem anteriorment: els éssers humans som diferents en l'estil" de viure la

⁵ J-F. Mira, pp. 132-133.

⁶ J. San Martín, p. 32.

vida, però compartim el “fons”. El pressupost bàsic de tota la reflexió sobre la realitat social pluricultural ha de ser el convenciment que els éssers humans pertanyem a pobles, ètnies o cultures particulars, però compartim el que especifica universalment la condició humana. La identitat humana com tal viu certament en les diferents cultures, però des d’una perspectiva parcial. Només mitjançant la comunicació intercultural solidària i justa es poden superar les tensions i els conflictes que genera la diversitat cultural. Des de la igualtat no ètnica de tots els éssers humans es comprenen millor les diferències culturals i es justifica el diàleg.

MODELS DE GESTIÓ DEL PLURALISME CULTURAL

Per a entendre i estudiar amb més precisió la gran varietat de móns humans i grups culturals resulta molt útil la precisa distinció de F. Tönnies entre *comunitat* (*Gemeinschaft*) i *associació* (*Gesellschaft*). *Comunitat* i *associació* són dos referents bàsics de constitució de la sociabilitat humana i que cal distingir tenint en compte que rara vegada es troben de fet en estat pur. Es tracta de dos models d’agrupació en la societat que els sociòlegs de la cultura utilitzen per a entendre millor la nostra complexa realitat. En les formacions socials de caràcter comunitari es valora més l’element emocional o afectiu. En contrast amb elles, constatem les formacions socials que es basen en interessos utilitaris i que prioritàriament busquen l’eficàcia. Ambdós tipus d’agrupació, amb les seues distintes modalitats, es troben en la nostra societat i ens serveixen per a valorar les nostres relacions humanes. A primera vista pareix que des d’una perspectiva històrica es percep un vast procés que condueix des d’agrupacions prominentment comunitàries cap a formacions en què domina l’interès associatiu; açò és particularment cert en el cas de les societats més industrialitzades, en les que la dimensió comunitària, si no ha desaparegut, ha hagut de reajustar-se o readaptar-se. És clar i manifest que en la societat moderna, cada vegada menys homogènia, els elements comunitaris heretats sofreixen especial tensió i troben gran dificultat per a sobreviure en els conflictes. La readaptació dels grups comunitaris a les condicions associatives de la societat moderna és de vital importància per a la convivència i la qualitat de vida dels éssers humans. Aquesta revisió crítica dels valors de naturalesa comunitària tenint en compte les relacions multinacionals que s’han imposat en la societat contemporània es converteix també en tasca de gran importància per poder trobar de nou el sentit de la dimensió cultural i aplicar-lo en les nostres relacions actuals que per necessitat i per utilitat són multiculturals.

En el discurs polític contemporani està aconseguint un lloc preeminent la importància del reconeixement de la peculiaritat ètnica per a organitzar més o menys pacíficament la relació entre les persones i entre els pobles. Davant la pretensió de la universalitat dialèctica de Hegel que sobreassumeix (*aufhebt*) en l’Estat totes les diferències culturals anteriors, cal reivindicar el dret a la diferència i, en conseqüència, el deure per part de l’Estat de donar suport a la diferenciació cultural en el seu si. Els pensadors de la Il·lustració del segle XVIII i sobretot de l’Idealisme del segle XIX insistien en la transcendència de la *racionalitat universal* reduint l’especificitat del territori, de la llengua, de la història, etc. a simples fenòmens accidentals i efímers. Pensaven que les peculiaritats culturals podien ser tingudes en compte, però no eren decisives a l’hora de precisar la identitat de les persones. En l’actualitat som plenament conscients que per a ordenar adequadament la vida dels éssers humans en societat no

bastava accentuar la dimensió cosmopolita, sinó que cal tenir en compte les pretensions valuoses i legítimes de la singularitat cultural. Una clara conseqüència de la mentalitat contemporània és l'exigència del progressiu desmembrament de l'Estat en funció de l'afirmació de les autonomies nacionals. La societat no creu ja en l'Estat com a unitat nacional homogènia; l'única identitat homogènia és l'ètnica i cultural. Però al mateix temps som plenament conscients que necessitem també la col·laboració associativa amb altres cultures perquè la nostra identitat com a persones i com a poble no sucumbeix a l'engolidor de l'actual desenvolupament tecnològic. A la relació comunitària que es nodreix d'elements emocionals i afectius compartits s'incorporen relacions d'índole associativa que són necessàries per a accedir al progrés i mantenir el poder. Tots som molt conscients que no resulta fàcil harmonitzar aquesta relació dialèctica que se'ns presenta en el transcurs normal de la nostra vida social. Constatem contínuament la dificultat de garantir en el si de les cultures majoritàries el reconeixement dels drets de les minories ètniques més o menys marginades. Lamentem els greus conflictes que s'originen quan els acomodats en la cultura dominant no respecten i valoren adequadament la identitat cultural dels immigrants, la col·laboració dels quals sol·liciten per a augmentar la pròpia riquesa.

És evident la dificultat de gestionar políticament la diversitat cultural que impregna la nostra realitat social. Si passem per alt la segregació i directa marginació de les cultures minoritàries per part de la cultura dominant mitjançant la separació legal, com succeeix en el pur i dur racisme, podem distingir principalment dos grans models de gestió del pluralisme cultural que, en últim terme, condueixen cap al monoculturalisme: l'*assimilació* i la *integració*. Mitjançant l'*assimilació* es reafirma la superioritat de la cultura dominant que es considera legitimada per a imposar-se a la resta dels grups ètnics amb els que comparteix la vida social. Mitjançant la concessió de beneficis i privilegis s'aconsegueix que l'immigrant, el no idèntic a nosaltres, canviï gradualment i es converteixi en un dels nostres. L'objectiu polític de l'*assimilació* consisteix a imposar amb astúcia les nostres normes, els nostres costums, la nostra religió i la nostra llengua als qui són diferents a nosaltres. Els processos d'*assimilació* de naturalesa més o menys violenta se sustenten conceptualment en la teoria de la civilització, en concret l'europea, que es presenta a si mateixa com a model de plenitud humana.

La *integració* ve a ser una manera més suau d'*assimilació*, però que en el fons respon al model polític de gestionar el monoculturalisme. Bàsicament consisteix a oferir a aquell que és diferent de nosaltres –siga perquè ha viscut des de sempre en el si d'una cultura minoritària marginada, siga perquè s'ha incorporat recentment obligat per l'imperatiu de l'emigració–, un espai cultural compartit on no tinguen cabuda conflictes culturals. Sense exigir-los directament la renúncia absoluta a totes les seues singularitats ètniques, aquestes resulten inoperants i obsoletes per falta d'interès en quant la seua utilitat per a la cohesió social. Mitjançant la modalitat política d'aquest procés d'*integració* també s'aconsegueix, en últim terme, que els integrats renunciïn als traços específics de la seua identitat cultural.

En opinió d'I. Fetscher, les modalitats d'*assimilació* i d'*integració* han de ser reemplaçades per l'acceptació d'una estructura política sensible i oberta a la multiculturalitat. Cal col·locar-se davant de l'intent d'homogeneïtzar les diferents cultures i defensar obertament la necessitat de valorar positivament el pluralisme cultural. Les persones “no sols necessiten estar segures de la seua condició d'éssers *racionals*, sinó que també necessiten assegurar-se de la seua identitat ètnicocultural. No poden definir-se com a individus sense experimentar la seua pertinença a una cultura específica i

al seu idioma. Quant més homogènies es fan les circumstàncies exteriors de la vida, a conseqüència de la civilització tècnica universal, tant major és la necessitat d'afermar-se en les *peculiaritats*. Quan no se té en compte la legitimitat d'aquesta necessitat, les conseqüències poden ser funestes. El nacionalisme és, almenys en molts casos, conseqüència de la sensació d'amenaça pendent sobre la pròpia identitat ètnicocultural. També per això, el grup ètnicocultural més nombrós està obligat a respectar els drets de les minories ètnicoculturals".⁷

El reconeixement de la diversitat cultural, lluny de ser un demèrit, constitueix un enriquiment que ha de ser administrat adequadament. Cal defugir l'errònia política de reduir la pluralitat a unitat i reconèixer obertament la diversitat. És cert que en afirmar el dret de les minories a mantenir els seus valors ètnicoculturals cap la possibilitat que hi haja ciutadans que, mitjançant una interpretació abusiva dels seus drets, generen disgregació social donant origen a fraccions culturals tancades i estàtiques. Per a atenuar aquesta falsa interpretació hi ha pensadors que prefereixen el concepte interculturalisme al més usual de pluriculturalisme. Qualsevol que siga el terme que s'utilitze, l'important és que la pluralitat cultural existent siga de tal manera estructurada políticament que faça fàcil la convivència i el diàleg entre totes les cultures. En aquest sentit afirma A. Touraine que "el multiculturalisme no consisteix en una fragmentació de la societat en comunitats tancades en si mateixes que només estarien lligades entre si pel mercat o fins i tot per la segregació i la guerra santa, la guerra de classes, de nacions, de religions o de sexes; el multiculturalisme només té sentit si es defineix com la combinació, en un territori concret, d'una unitat social i d'una pluralitat cultural mitjançant intercanvis i comunicacions entre actors que utilitzen diferents categories d'expressió, anàlisi i interpretació".⁸ El pluralisme cultural no descansa directament en la diferència, sinó en el diàleg de les cultures i en el reconeixement per part de cada una d'elles del seu parentiu amb les altres.

EL PRINCIPI D'INTERCOMUNICACIÓ

A més de referir-nos al multiculturalisme com a fenomen social que es produeix en la realitat social –totes les actuals democràcies liberals són poliètniques i multinacionals–, és interessant analitzar el fet social no sols en el nivell descriptiu, sinó plantejar-lo en el nivell reflexiu i estudiar el multiculturalisme com a projecte ètic de convivència entre les diferents cultures.

Condició ineludible per obtenir una bona reflexió filosòfica del problema és partir d'un coneixement precís de les dificultats i conflictes que presenta la coexistència poliètnica i la protecció de cadascú dels trets culturals. En aquest sentit, adverteix Kymlicka,⁹ cal conèixer molt bé les exigències concretes dels grups i el grau de necessitat de preservar-les, ja que en un món amb interessos conflictius i recursos escassos, moltes vegades no és possible satisfer totes les demandes. Propugnar la defensa a ultrança dels drets culturals d'una persona o d'un poble pot comportar lesions als drets també legítims d'altres persones i cultures. No es pot actuar amb lleugeresa, sinó mesurar amb responsabilitat les possibilitats reals i conjugar-les amb les desitjables. Però més

⁷ I. Fetscher, pp. 157-158.

⁸ A. Touraine, p. 16.

⁹ Cfr. W. Kymlicka, p. 151.

enllà de les dificultats i conflictes que s'originen en la gestió política de la societat multicultural, cap la possibilitat de plantejar-nos les aspiracions i exigències ètiques de la solució humana del problema. Molt encertadament assenyala Touraine que el nucli ètic del problema consisteix en “què en les diferents cultures en contacte no estiguin separats l'afermament de la diferència i la de l'objectiu universalista”.¹⁰ Es tracta, per tant, d'afirmar i reconèixer la dimensió universal de l'ésser humà qui, independentment de la seua pertinença a un determinat grup ètnicocultural, posseeix una dignitat absoluta compartida amb tots els éssers de l'univers. Però també cal preservar al mateix temps la concreció històrica de cada ésser humà ja que constitueix la condició ineludible de la seua identitat personal. La conciliació d'aquesta doble vessant humana és l'objectiu de la nostra reflexió filosòfica. Som plenament conscients que la consecució de l'harmonia entre aquesta doble dimensió antropològica pertany més prompte al món d'allò que és ideal que al camp de la realitat empírica. En termes kantians podríem dir que la nostra proposta ètica de convivència intercultural ve a ser una *idea regulativa* per al nostre actuar humà. “El caràcter de l'espècie (humana), segons resulta notori de l'experiència de tots els temps i tots els pobles, és aquest: que l'espècie, presa col·lectivament (com el tot de l'espècie humana), és un conjunt de persones existents successivament i simultàniament, que no poden *prescindir* de la convivència pacífica, ni, no obstant això, *evitar* el ser constantment i recíprocament antagonistes; per consegüent, que se senten destinades per la naturalesa, mitjançant la recíproca i forçosa submissió a lleis emanades d'elles mateixes, a formar una coalició, constantment amenaçada de dissensió, però en general progressiva, en una *societat civil universal (cosmopolitisme)*; idea inassequible en si que no és un principi constitutiu (...), sinó només un principi regulatiu: el de perseguir-la diligentment com a destí de l'espècie humana, no sense fundada presumpció de l'existència d'una tendència natural a ella”.¹¹

També podríem dir que aquest ideal d'harmonia entre la doble dimensió antropològica, que ha de constituir la referència bàsica per una autèntica democràcia, cal que funcione com una certa *utopia*, però utopia no en el sentit literal de la paraula d'un “lloc que no existeix” o “lloc en cap part”, sinó en el seu sentit figurat de “el que encara no és”, però que no és impossible que siga. Es tracta, doncs, d'un *desideratum*, d'un desig humà de trencar la monotonia insatisfactòria i frustrant de la realitat. En èpoques i en situacions de frustració l'ésser humà té la possibilitat de projectar la seua vida en uns ideals que aspira a fer possible en la seua vida real. Es tracta per tant d'una *utopia* que ambiciona passar a la *topia*. Per això afirmem que la proposta ètica d'una convivència multicultural no és un ideal que s'opose a la realitat, sinó que ideal i realitat els concebem com a complementaris. Davant de la realitat social que en moltes ocasions se'ns presenta tan negativa, principalment a causa dels greus conflictes que es generen entre les persones i els pobles, valorem la convivència intercultural com a projecte *possible real*. Per a comprendre millor la diferència entre el *possible real* i el *possible irreal* resulta molt útil la distinció que estableix E. Bloch entre la *fantasia* pròpia de la funció utòpica i la *fantasmagoria* que s'alimenta del buit i la negativitat; mentre aquesta es perd en l'àmbit del buit i manipula la conducta humana, aquella és pròpia de la funció utòpica i implica un “sé-que-encara-no-és” de naturale-

¹⁰ A. Touraine, p. 23.

¹¹ I. Kant, p. 331.

sa esperable.¹² Valorem la proposta del *principi d'intercomunicació* en la seua doble vessant: com a instància crítica que analitza amb objectivitat la situació sociopolítica de la realitat humana i com a força orientadora que pot ajudar a la seua transformació i que, al mateix temps, inclou una certa anticipació del futur. El projecte de convivència intercultural, amb la seua idea del possible real, aposta per una via intermèdia entre el *fatalisme* que paralitza frustrant qualsevol esperança d'un futur millor i l'ingenu *voluntarisme* que no té en compte les circumstàncies i condicions reals. Mitjançant el compromís ètic per la convivència intercultural es renuncia de base a tot plantejament racista, es debat qualsevol situació de marginació, es replanteja qualsevol conflicte puntual entre les diferents cultures i s'anticipa un possible futur de convivència pacífica.

NUCLI ÈTIC DEL DIÀLEG INTERCULTURAL

La cultura, tal com ens la va interpretar Ciceró comprén la totalitat dels mitjans confluents a la formació i educació de l'ésser humà: "*cultura animi philosophia est*", la cultura de l'ànima és la filosofia que porta a l'ésser humà a aconseguir la seua *humanitas*, és a dir, la seua condició humana (*Disputationes Tusculanae* II, 5, 13). Mitjançant la *cultura animi*, íntimament lligada la capacitat humana de raciocinar i dialogar, l'ésser humà interpreta el sentit de la vida en general i obté pautes de valoració per a regular les seues actuacions en la societat i aconseguir l'objectiu de la seua maduresa humana. Els éssers humans configuren les seues històries en estils de vida propis i en contextos culturals diferents però amb implicacions ètiques semblants perquè es tracta d'usar adequadament el privilegi de la llibertat. Les diferents formes estructuradores de la vida personal i de la convivència social han de secundar un determinat *ethos*, és a dir, han de ser regulades per un nucli de valors que atorguen sentit humà i facen possible el principi de la intercomunicació. Les implicacions ètiques en la societat intercultural podríem centrar-les i resumir-les en els següents punts:

1. La dignitat humana ha de constituir el criteri fonamental de la vida social. La persona humana és un bé absolut; cal garantir en tot temps i lloc la seua dignitat. Per això l'ésser humà esdevé el referent bàsic del sentit, de la veritat i del valor. Mitjançant l'observança fidel de la carta dels Drets Humans i de les distintes convencions internacionals sobre drets de la infància, de la dona, de les minories ètniques, etc. trobarem la via adequada per a orientar el diàleg intercultural.

2. Si bé la pertinença a la condició humana no permet ningú mensyprear l'ésser humà i rebaixar-lo a situació infrahumana, tampoc no és legítim per això elevar-lo ingènuament a posició suprahumana. Tots som conscients de les barbaritats que pot cometre l'ésser humà quan arrogantment s'atorga a si mateix facultats divines. M. Walzer, especialista en temes de tolerància social, parla del "mínim comú denominador" que s'ha de garantir i preservar en les nostres relacions interculturals. Es consideren legítimes o permissibles les lleis, els procediments judicials, les polítiques fiscals, les formes de família, els programes educatius, etc. propis de cada ètnia, sempre que respecten uns "límits d'exigència (o exigibles) mínims".¹³ Aquests mínims constitueixen els drets inalienables de tot individu i reflecteixen la identitat bàsica de l'ésser humà.

¹² Cfr. E. Bloch, p. 133.

¹³ Cfr. M. Walzer, pp. 49-50.

3. Cal afirmar la total *intramundانيت* de l'ésser humà. És molt important insistir en la pertinença de l'ésser humà a grups concrets i a determinades cultures. Conscient o inconscientment tota persona humana està lligada al seu entorn ètnicocultural. Cada individu desenvolupa la seua personalitat a través d'una cultura determinada i, per tant, només es pot respectar la identitat personal si es respecten les diferències culturals. Les persones necessiten reconèixer les particularitats nacionals i ser reconegudes com pertinents a una cultura determinada.

4. Encara reconeixent la gran importància que per al comportament humà juga la seua pertinença a un determinat grup cultural, hem de puntualitzar que l'última norma d'acció en l'ésser humà és la seua consciència dotada de llibertat i autonomia. Mai no pot el grup obligar als seus membres a acatar les normes de conducta per damunt de la decisió moral que és competència última de l'individu. És perfectament acceptable que una comunitat ètnica, nacional o religiosa s'organitze de manera autònoma i im- pose certes regles als seus membres sempre que les dites regles siguen acceptades lliurement i no siguen considerades com a contràries a la pròpia consciència. Per damunt dels valors ètnicoculturals se situa sense dubte la responsabilitat personal mitjançant la qual la persona, en cas de conflicte, ha d'optar responsablement per l'actuació que en consciència considere més correcta. S'estableix, per tant, un camp obert a l'objecció en consciència i a la desobediència civil. La importància i la dignitat de la persona humana justifiquen en ocasions la ruptura puntual amb les normes del grup de què forma part; la història ens ensenya que l'actuació rebel fins i tot pot donar lloc a un canvi posterior en la normativa del grup. La casuística que es pot presentar en el conflicte entre regulació col·lectiva i decisió personal és molt àmplia i evidentment pot generar conseqüències greus que l'individu deu responsablement avaluar. En el fons, ens trobem davant el problema d'haver d'interpretar i conciliar, si és possible, el dret inalienable a la llibertat i els drets de la col·lectivitat, tenint ben present que entre ells no existeix incompatibilitat, sinó complicada relació dialèctica en ocasions. El diàleg, l'ús de la racionalitat intersubjectiva i el respecte a les diferències culturals constitueixen els recursos més adequats per a ordenar pacíficament la convivència humana.

5. Cal estendre l'ideal de convivència intercultural a totes i cadascuna de les comunitats ètnicoculturals del món. Totes les ètnies, grans i xicotetes, fortes i dèbils tenen el dret a què es reconeguen les seues peculiaritats existencials i, conseqüentment, no es justifica la prohibició de l'ús de la llengua materna, de practicar la seua pròpia religió i mantenir les seues tradicions familiars, sempre que aqueixos usos i costums no entren en contradicció amb drets humans universals. No oblidem el que reiteradament hem repetit: el reconeixement de les diferències culturals és condició necessària per al respecte de l'individu.

6. Els discursos antiracistes poden convertir-se fàcilment en al·legats vans i inútils si es construeixen sobre el postulat abstracte de la igualtat de tots els éssers humans sense relacionar-lo amb la valoració positiva de les diferències ètniques, religioses, sexuals, etc. És a dir, cal reconèixer les diferències, sense que estes es constituïsquen en privilegis que qüestionen el principi de la igualtat. La realitat humana consta d'una enorme varietat de diferències; la igualtat cal interpretar-la com un principi jurídic que ha d'actuar com a referent ètic en el pla del dret social. Els pobles són distints, les persones són diferents, però els drets han de ser els mateixos.

7. En tota societat democràtica, per tant, cal diferenciar dos dominis o esferes culturals: els drets de la persona i els drets de la col·lectivitat. En aquest context resulta

molt interessant la polèmica que sobre la compatibilitat entre els drets individuals i els drets col·lectius mantenen el canadenc Ch. Taylor i l'alemany J. Habermas. Ambdós pensadors coincidixen quant a defensar el dret de les minories culturals a ser reconegudes i respectades en les seues diferències, ja que ho consideren d'estricta justícia. Però mentre Ch. Taylor insisteix en protegir i defensar la supervivència de la cultura, tot i restringint alguns drets individuals, J. Habermas afirma que del principi fonamental de respecte igual per a cada persona se segueix el respecte i reconeixement de les diferències culturals.¹⁴

Sense detenir-nos en aquest interessant debat, bo és que no passem per alt com ambdós pensadors insisteixen en la necessitat de reconèixer i respectar per estricta justícia les peculiaritats culturals de cada ètnia, perquè la realitat humana no es manifesta en un espai abstracte i homogeni, descontextualitzat de les concrecions històricoculturals de l'individu. La demanda d'un model social en el que capien totes i cadascuna de les configuracions simbòlicoculturals significa a més a més una mesura molt positiva per a equilibrar el procés accelerat d'homogeneïtzació a què condueix la tendència globalitzadora de la vida moderna. L'afermament de la peculiaritat i la diferència en la persona humana, però, no cal portar-la tan lluny que constituïska una fàcil legitimació de fonamentalismes que creen desavinença entre les distintes cultures, sinó que cal harmonitzar-la amb el criteri ètic que tots els éssers humans som iguals en dignitat. En la genuïna democràcia no tot es decidix per majoria, sinó que han de respectar-se uns principis fonamentals que no han d'estar sotmesos a vot, com, per exemple, la no exclusió de l'altre en raó de les seues diferències culturals.

8. En la base del pluralisme cultural que defensem i sobre el qual s'ha centrat la nostra reflexió filosòfica se sustenta un humanisme que és cosmopolita però sensible i pròxim a les diferències culturals dels individus i dels pobles, no per a restringir-les o anul·lar-les, sinó per a incorporar-les en el procés social de convivència pacífica. Podríem parlar d'un humanisme plenament en sintonia amb el sistema ecològic perquè, sense menyscabament de la unitat universal, protegeix i defensa la biodiversitat cultural. Es tracta d'un humanisme que en certa manera transcendeix el que d'humà trobem en la realitat històrica de la nostra societat actual, però que anuncia i anticipa un desitjat esperit democràtic gràcies al qual tot ciutadà, sense renunciar a la seua cultura pròpia, pugua compartir amb els altres la cultura humana comuna. Sense els altres i les seues aportacions culturals no podrem arribar mai a ser plenament nosaltres mateixos ni aconseguir ser plenament humans.

BIBLIOGRAFIA

- Berger, Peter-L., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires 1969.
 Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, t. I, Aguilar, Madrid 1977.
 Fetscher, Irving, *La Tolerancia*, Gedisa, Barcelona 1995.
 Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1981.
 Habermas, Jürgen, "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999, 189-227.

¹⁴ Cfr. J. Habermas, pp. 217-219.

- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Walter de Gruyter, Berlin 1968.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona 1996.
- Mira, Juan-F., "Cultura", en S. del Campo (ed.), *Tratado de Sociología I*, Taurus, Madrid 1985, pp. 114-137.
- San Martín, Javier, "El sentido de Europa", en S. Reverter (ed.), *Teoría filosófica de Europa*, Nau, València 1996.
- Taylor, Charles, "La política del reconocimiento", en *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, F.C.E., Mèxic 1993.
- Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887.
- Tylor, Edward-B., *Primitive Culture*, Murray, Londres 1871.
- Touraine, Alain, "Qué es una sociedad multicultural", en *Claves de razón práctica* 56, 14-25.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos y Bermejo Escobar, Francisco J., *Multiculturalismo. Aspectos político, económico y ético*, Fe y Secularidad, Madrid 1999.
- Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona 1998.

LA ACCIÓN Y EL TIEMPO: EL ESPACIO DEL MUNDO

Modest Barrera Aymerich

I. LA REFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO SOCIAL

LAS reflexiones sobre la sociedad, a saber, sus órdenes, relaciones y necesidades, frecuentemente se inscriben en la tradición del pensamiento heredado. Esta constatación, que podríamos juzgar como inherente a los principios mecanicistas, alentó durante siglos la investigación científica, pero justamente adquiere sus connotaciones más precisas cuando en el seno de ésta se verifica un cambio de perspectiva que tendrá su principal consecuencia en la suspensión del problema de la verdad, el cual aparece estrechamente ligado a la modificación de la noción misma de teoría que pierde su condición de duplicado del mundo rompiendo, por lo tanto, la perspectiva cerrada que obligaba a aceptar o rechazar una proposición.¹

El resultado no está siendo otro que el deslizamiento de la verdad hacia la validez mientras que la teoría acentúa, más que nunca, su condición de productora de mundos y, por lo tanto, su carácter discursivo. Este deslizamiento no puede ni debe desligarse, a nuestro juicio, de un proceso de cambio inherente a la idea de progreso, en tanto en cuanto de triunfo de la razón, por lo tanto de constante transformación, que remite toda reflexión a la consideración de las causas y los fines o, en su defecto, de los orígenes y de las consecuencias, en suma a la consideración de que toda reflexión sobre la sociedad está investida de reflexión sobre la historia.

Así pues, causalidad, finalidad, motivación, reflejo, función, estructura no constituyen otra cosa que expresiones de una razón que se manifiesta como necesaria y suficiente, de tal modo que las reflexiones sobre la sociedad y la historia sólo pueden llevarse a cabo si se incluyen. En otras palabras, no es posible separar la cuestión de la sociedad y la de la historia, pues existe una relación necesaria constituida por órdenes, relaciones y necesidades que toma la forma de categoría. Es decir, las determinacio-

¹ La cuestión de la verdad, en el seno de la ciencia, ha derivado hacia una cuestión de método o, mejor dicho, métodos si nos atenemos a la pluralidad de propuestas formuladas durante la segunda mitad del siglo xx y que van desde Popper a Feyerabend, pasando por Khun y Lakatos. En cualquier caso, sobre las implicaciones de la suspensión de la verdad, aunque preferimos hablar en términos de deslizamiento o deriva, remitimos a la elaboración de S. Sevilla, *El imaginario y el discurso histórico*, Eutopías, Valencia, 1994, pp. 1-7.

nes de todo lo que pueda existir y ser pensado.² Ya hace más de doscientos años que la historia desplegó en una serie temporal las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones sociales distintas, es esta historia la que extenderá, progresivamente, sus métodos de análisis al análisis de la producción, al de los seres organizados e, incluso, al de los grupos lingüísticos. Desde esta perspectiva, coincidimos con Foucault cuando afirma que en esta evolución del pensamiento europeo la Filosofía irá desproveyéndose del bagaje metafísico habida cuenta que la memoria, para otros la conciencia, estará constituida por la historia y, al menos para Hegel y Nietzsche, la cuestión del saber será qué significa para el pensamiento tener ya historia.³ Testimonio de este tránsito, será la constitución de ciencias positivas como la sociología, la economía, la antropología, ..., que, mediante su desarrollo, continúan subrayando la enorme amalgama de géneros de la vida intelectual.

Se ha producido, por lo tanto, aunque tal vez más apropiado sería decir que continúa produciéndose, una refiguración del pensamiento social que consiste, en líneas generales, en considerar que una multiplicidad de sujetos se relacionan como consecuencia de sus acciones y éstas, a su vez, se realizan en un medio concreto y en correspondencia a unas ideas; tres órdenes, pues, ideas, espacio y acciones, y todos imbuidos de historia, de pasado, hasta alcanzar, fruto de lo que se ha convenido en llamar la construcción social de la realidad,⁴ el rango de categoría y, así, forjar los esquemas de coexistencia a través del establecimiento de unas claves de la identidad. En este proceso de refiguración del pensamiento, que es social en tanto que continúa tomando al hombre como centro de la reflexión pero ahora en lo que tiene de empírico, concurren tres dimensiones: por un lado, y tomado directamente de las leyes de la naturaleza, el discurso concebido como un encadenamiento deductivo y lineal de proposiciones evidentes y comprobadas; en segundo lugar, un esfuerzo deliberado por insertar en este discurso, puesto que concurren una gran amalgama de géneros, elementos discontinuos pero análogos, de tal modo que puedan establecerse relaciones causales y constantes de estructura (lenguaje, economía, derecho...); por último, la reflexión filosófica que se desarrolla en una dimensión ontológica, en la cual el mundo aparece no como la realidad a la que se refiere la teoría sino como un producto construido por ésta y, de esta manera, articulado simbólicamente.⁵

Presidiendo estas dimensiones una pretensión interpretativa que, al menos como horizonte, intenta desentrañar las leyes que rigen el funcionamiento de la sociedad, cuando menos las causas de su reproducción.⁶ Una pretensión interpretativa o analíti-

² C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, vol. II, Seuil, París, 1975, pp. 235-6.

³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Planeta, Barcelona, 1984, pp. 214-6.

⁴ En su dimensión fenomenológica, la sociología del conocimiento pretende captar la forma en que cristaliza, para el sentido común de un hombre cualquiera, una realidad ya establecida, partiendo de la premisa de la relatividad social: P. Berger y Th. Luckman, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Madrid, 1986.

⁵ M. Foucault, op. cit., pp. 336-7. Por su parte, Castoriadis prefiere hablar de tradición lógico-ontológica al referirse a un reflexión sobre la historia y la sociedad que se sitúa todavía sobre el terreno y dentro del pensamiento heredado (op. cit., pp. 233-5).

⁶ Como Marx, otros autores consideran que en toda sociedad siempre hay cambios, aunque la mayor parte de ellos no contribuyen a cambiar la sociedad sino que perpetúan el sistema social existente. De esta premisa deviene el concepto de reproducción, opuesto al de transición o revolución, que pretende identificar y analizar los cambios para ver si los cambios que introducen son tan substanciales como para implicar la desaparición de una sociedad y la aparición de otra nueva. Al respecto, continúa siendo atractiva una lectura de la obra clásica de A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Guadarrama, Madrid, 1969.

ca que recurre a objetivaciones de tipo físico o material, por un lado, y de tipo lógico o ideal, por otro.⁷ Las primeras estarán presididas por la naturaleza o la biología, bien sea entendida desde una perspectiva genética o, tal y como lo hace Godelier, como una realidad material que engloba tanto las anteriores, a las que el hombre se encuentra enfrentado desde sus orígenes, como las creadas por él mismo y que van desde los utensilios y las especies animales y vegetales que él ha domesticado hasta las categorizaciones de las diferencias;⁸ en lo concerniente a las segundas, las de tipo lógico o ideal, remiten a la producción de ideas, conscientes o inconscientes,⁹ que permiten la producción y reproducción de las relaciones sociales en un mundo que si es real es porque es factible y, para y por ello, estructurado simbólicamente.

II. LA INSTITUCIÓN DEL MUNDO, LA INSTITUCIÓN DEL TIEMPO

Al fin y al cabo objetivaciones de distinto orden que, sin embargo, están estrechamente imbricadas, pues las relaciones sociales, el espacio de la sociedad, sólo puede existir si es pensable, pero además ha de ser posible, en definitiva estar dotado de sentido y de unas intenciones. La cuestión clave es que pueden existir diferentes combinaciones, incluso infinitas, entre la naturaleza y la lógica tal y como las hemos entendido, que remiten a la posibilidad de muchas sociedades. Esta infinidad de mundos posible, según Arendt, no sería más que el resultado de una acción humana cuyas consecuencias abren un abanico de posibilidades prácticamente infinito,¹⁰ a tenor de los rasgos principales que la caracterizan, a saber la condición plural de la humanidad, la naturaleza simbólica de las relaciones sociales y, por último, la condición de nacimiento o de origen intrínseca a cada acción.¹¹ En cuanto a la pluralidad humana, la evidencia de unas diferencias, derivadas de la misma naturaleza o de las objetivaciones que sobre ella se producen, por ejemplo, el sexo, la edad y la etnia; desde éstas a la naturaleza simbólica de las relaciones que acaban convirtiendo lo diferente en desigual para, finalmente, permitir que las relaciones aparezcan como intercambio¹² y, de este modo, que lo diferente a través de la relación parezca lo mismo; por último, si actuar implica tomar la iniciativa implica que la acción tiene un proceso y, en última instancia, un carácter discursivo que aunque no permite discernir un final remite siempre a un origen.

Desde este origen, las diferentes objetivaciones de la enorme pluralidad humana se insertan en un proceso que ejecuta el tránsito que lleva desde la conjunción a la organización pasando indefectiblemente por la identificación,¹³ que a nuestro juicio

⁷ Con esta anotación pretendemos subrayar la analogía existente al respecto entre obras escritas desde planteamientos diferentes como lo son, por un lado, la de Castoriadis que ante la pregunta de qué es la sociedad y que la historia plantea dos tipos de respuesta, de tipo lógico y de tipo físico (op. cit., pp. 237-8); y, por otra parte, la de Godelier que poniendo énfasis en los procesos de producción y reproducción social remite a la existencia de unas realidades materiales y otras ideales (*Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989).

⁸ M. Godelier, op. cit., p. 7.

⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, pp. 94-5.

¹¹ H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹² M. Godelier, op. cit., pp. 116-45.

¹³ N. Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid, 1990, pp. 19 y 26-40.

constituye la piedra angular sobre la que se sostiene la creación del mundo, uno entre muchos pues la identificación, el establecimiento de las claves de identidad, puede dar lugar a múltiples mundos, tantos como sean posibles, pues, como ya habíamos anticipado la cuestión ya no es tanto que sean verdad sino que sean válidos y, más aún, operativos. Y, huelga decirlo, esta validez u operatividad remite a la pluralidad o, más bien, a las mismas consecuencias de la acción humana. Por ello es que, más que hablar de posibles alternativas a un mundo real, lo que debemos plantear es la existencia de múltiples mundos reales, tantos como podemos construir.

Precisamente por esta posibilidad de existir diferentes mundos es por lo que Castoriadis habla de la necesidad de instituir el mundo a través de un proceso de ensamblaje a través de la historia que permita fijar los esquemas de coexistencia.¹⁴ El camino, por lo tanto, que lleva desde la infinitud de mundos posibles hasta la institución de uno de ellos sólo puede ser uno, establecer las claves de la identidad para, de este modo, poder hacer pensable y, de esta manera, posible, la sociedad, una sociedad, nuestra sociedad, de tal modo que se pueda crear un entorno estable para el ejercicio de la acción humana y, al menos, intentar prever aquellas consecuencias que se derivan de cuestiones establecidas. Un entorno estable precisamente porque el mundo, el marco en el que se producen las acciones no lo es, de su resultado se desprende una deriva constante, la que se desprende de las condiciones de libertad y, por tanto de igualdad, que como condiciones estables predominan en la mayor parte de los mundos contruidos y articulados simbólicamente, precisamente por eso la necesidad de dotar a la sociedad de unos valores y normas. Es en esta suerte de equilibrio isostático, el que se produce entre la voluntad crear un entorno estable para el desarrollo de una acción que acabará cambiándolo, donde el establecimiento de las claves de identidad deviene un aspecto fundamental por cuanto presupone un proceso que lleva de la actividad de conjuntar a la organizar, proceso que, evidentemente, es constante.

El *modus operandi* de este proceso resulta simple, al menos en apariencia, intentar que lo diferente tome la forma de aparente para, así, poder superar las diferencias. Y éste es el proceso, decimos en primer lugar, porque la sociedad moderna ha desintegrado todas las ideas tradicionales, en tanto en cuanto unidades trascendentes que se usaron para reconocer y medir los pensamientos y acciones humanos, para convertirlas en valores funcionales, en productos sociales; en otras palabras, y siguiendo a Foucault, las ciencias humanas sólo tratan la vida, el trabajo y el lenguaje del hombre en el *nivel de las conductas, de los comportamientos, de las actitudes, de los gestos ya hechos*.¹⁵ Además, y en segundo lugar, porque la construcción de mundos parte de modelos preexistentes y, sólo de este modo se entiende que hacer es rehacer, es hablar de proceso en el que finalmente emerge un mundo nuevo mediante un discurso que establece las claves o marcadores de identidad mediante los cuales los hombres muestran quienes son respecto a aquello que está en el mundo en tanto en cuanto está organizado en él.

Somos conscientes que al argumentar de manera tan categórica podemos quedar prisioneros en la lógica del causalismo y el finalismo, en última instancia en las redes de la historia o, cuando menos, en las del discurso histórico tal y como se ha concebido durante los últimos tiempos, puesto que si el hombre fabrica la historia y la convierte en un principio de acción resulta lógico pensar también que algún día este obje-

¹⁴ C. Castoriadis, op. cit., pp. 244-312.

¹⁵ M. Foucault, op. cit., p. 344.

to estará terminado.¹⁶ Sin embargo, conviene precisar que lejos de incurrir en el determinismo inherente a la lógica del *homo faber* lo que pretendemos es subrayar que la acción humana está ligada a la pluralidad humana, la que deriva de las numerosas combinaciones posibles entre la naturaleza y la lógica, por lo que las acciones y reacciones futuras sólo pueden preverse, cuando menos intentarlo dando por ciertos dos supuestos: en primer lugar, que el resultado de la acción será una nueva cadena interminable de acontecimientos;¹⁷ en segundo, que si la acción humana resulta previsible, sólo eso, es porque a veces supone respuestas típicas a problemas de idéntica índole. Controlar, establecer los límites de esta reacción en cadena, en suma fabricar la sociedad, dotarla de un sentido y de unos fines puesto que si podemos volver al pasado y hacer añadidos a voluntad podemos, de este modo, asumir también todas las hipótesis de desarrollo y, evidentemente, actuar según ellas, en una secuencia de resultados que tienen sentido y, además, funcionan.¹⁸ En cuanto al sentido, permitir la existencia de una totalidad social a la que sus partes condicionan, para establecer un modo y tipo de coexistencia en el que se produzca la unidad de la diversidad; en cuanto a los fines, encauzar la acción humana en un marco social estable, el de las propias condiciones de existencia, para permitir, de este modo, las posibilidades de cambio inherentes al abanico de posibilidades de la acción. Dar sentido y fines, de eso se trata cuando hablamos de identidad y, de la mano de estas claves, el ensamblaje de la sociedad, utilizando una expresión de Castoriadis, entendido como un proceso.

Entre las causas y los fines, el presente concebido como la resultante, es decir, como el espacio en el que del pensamiento fluye la acción y, a su vez, sin solución de continuidad, ésta deriva hacia el pensamiento, y en la encrucijada de este flujo las claves de la identidad, los marcadores que definen los esquemas de coexistencia pues, como dice Castoriadis, toda sociedad existe en instituir el mundo como su mundo o su mundo como el mundo. En esta institución, la del mundo, la del presente decimos nosotros, el tiempo aparece como un componente esencial,¹⁹ puesto que permite entender que una misma acción tenga un resultado diferente, que lo idéntico aparezca como diferente pero también a la inversa, que lo alterado adquiera visos de continuidad, de lógica y, así, pueda parecer lo mismo. Para ello, la historia se vuelve a un pasado infinito en el que los hombres podemos hacer añadidos a voluntad y, claro es, podemos seguir investigando porque se proyecta hacia un futuro infinito. Es el tiempo, materia viva sobre la que opera la historia, el instrumento que permite proceder a la forja de las claves de identidad y, por extensión, establecer los cimientos de un ensamblaje de la sociedad al dotarle de unos esquemas de sucesión, de un encadenamiento lógico-deductivo que fluye de unas objetivaciones sobre la naturaleza y la propia historia, para crear un espacio social en el que se proceda a la unidad de la diversidad a través de unos marcadores de identidad,²⁰ mediante los cuales lo mismo pueda adquirir visos

¹⁶ Así desde Marx a Fukuyama, pasando por los dos grandes intentos de analizar la historia de la humanidad en clave de civilización. Nos referimos a O. Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de una historia universal*, Austral, Madrid, 1998 (la 1ª edición es de 1923); y a A. J. Toynbee, *Estudio de la historia*, Alianza, Madrid, 1970 (1ª edición de 1946).

¹⁷ T. Luckman, *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 33-7.

¹⁸ Coincidimos con Arendt en que sólo así se pueden explicar fenómenos como el totalitarismo: op. cit., pp. 95 y ss.

¹⁹ C. Castoriadis, op. cit., p. 229.

²⁰ Alejar en el tiempo el origen de unos referentes es estrategia común a toda afirmación de identidad. Pero este alejamiento es una operación actual que, pretendiendo desoir los cambios en el discurrir de la experiencia, homologa su significación y esconde el hecho de que ésta se atribuye en el presente. De esta

de diferente, como lo pueden ser el espacio físico –el principio de territorialidad– la lengua, la religión o incluso la etnia, que finalmente están sometidos a procesos de legitimación e institucionalización hasta concretarse en un *habitus*.²¹ También en cuanto a los fines, el tiempo aparece como la clave de bóveda puesto que las intenciones, si se prefiere los proyectos o la praxis política, que conducen a las alteraciones se verifican siempre en relación a un modelo preexistente, a su temporalidad, para que lo diferente pueda parecer lo mismo.

III. TIEMPO DE IDENTIDAD Y TIEMPO DE ACCIÓN: EL PROCESO SOCIAL

De las causas a los fines, de la diversidad a la identidad, de la mano del discurso histórico el trayecto aparece como proceso, o lo que es lo mismo, los hombres pensamos y consideramos todo en término de proceso, por lo cual no nos preocupan las entidades singulares o los acontecimientos individuales, o simplemente nos preocupan menos, nos preocupa el proceso colectivo o, lo que vendría a ser lo mismo, la institución social de un tiempo en el que condensar las significaciones y las representaciones que, en tanto en cuanto cultura, instituyen la sociedad y, por extensión, el mundo como espacio de relaciones sociales. Esta idea de proceso, siguiendo a Arendt, no denota una cualidad objetiva de la historia o de la naturaleza, sino que es el resultado inevitable de la acción humana y el primer resultado de ésta sobre la historia es convertirla en un proceso en el cual la secuencia temporal adquiere una importancia y dignidad que jamás tuvo antes.²² De este modo, si se considera que el tiempo está explícitamente constituido por la sociedad, por cada una de ellas, para consumir el trayecto que va de la unidad a la diversidad y viceversa, éste hace gala de dos atributos, el de la acción y la de la representación. Por lo que se refiere al primero, el tiempo aparece como referencia y, por ello, repleto de hechos que adoptan la forma de acontecimientos singulares, pues no en vano, la acción humana abre un abanico de posibilidades infinito, que remiten a cambios y alteraciones; en suma a un tiempo que siendo de actos lo es también cronológico y, de esta manera, mensurable para poder determinar el alcance de las causas y los fines y proceder así al ensamblaje de los esquemas de sucesión. Evidentemente, este atributo no puede entenderse sin el de la representación, pues al instituir el mundo lo dotamos de sentido, como habíamos dicho anteriormente lo hacemos pensable y, al hacerlo, lo saturamos de temporalidad, tanto que llega a perder, más bien a esconder, dicho carácter, deviniendo intemporal, sincronizado con el presente precisamente por su apariencia infinita, y por lo tanto inaprensible, tanto como la naturaleza misma, con objeto de crear un marco estable, la sociedad y su mundo, en el que cobren sentido las objetivaciones que enmarcan la acción.

Es, por lo tanto, en el tiempo de la representación donde se forja el espacio de la identidad al albergar una serie de normas, juicios, valores, representaciones normati-

manera, se produce una suerte de saturación de temporalidad que, precisamente, provoca que el referente devenga intemporal, tanto como la misma naturaleza. Para analizar el desarrollo de esta premisa remitimos, por ejemplo, al conjunto de artículos de E. P. Thompson recogidos en su obra *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995.

²¹ P. Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 16-9. El sentido de esta expresión hay que entenderlo como el entorno vivido que comprende prácticas, expectativas heredadas y reglas que determinan los límites de las relaciones a la vez que revelan las posibilidades de la acción.

²² H. Arendt, op. cit., pp. 71-4.

vas en suma, que constituyen la estructura de las relaciones sociales por cuanto legitiman, o no, tales relaciones. Decimos tiempo de representación porque, además, éstas se re-presentan, no en vano su apariencia infinita e inaprensible, retrospectivamente al pensamiento para así poder otorgar sentido a las relaciones del hombre entre sí y con la naturaleza. Al proceder de este modo, las representaciones hacen gala de una serie de funciones que se engarzan con carácter acumulativo. En primer lugar, hacer presente al pensamiento las realidades exteriores o interiores al hombre, también interpretar esa realidad que se hace presente produciendo unas objetivaciones que, en tercer lugar, permiten al pensamiento organizar las relaciones que mantienen los hombres entre sí y con la naturaleza –reglas de conducta, permisos, prohibiciones...–, y, de este modo, finalmente, otorgando legitimidad, o incluso deslegitimando, dichas relaciones.²³

En el momento en que dichas relaciones están legitimadas es cuando el tiempo de representación se convierte en tiempo de identidad, pues de todas las combinaciones posibles, de todos los mundos posibles, sólo uno queda instituido proporcionando un marco estable a la acción humana. Este tiempo de identidad, en el que se instituye el mundo, es el tiempo de la conciencia de nuestro ser que, inevitablemente, es también conciencia histórica, conciencia de historicidad puesto que la institución del mundo como nuestro mundo no es algo que nos haya sucedido y sin embargo lo percibimos como nuestro al proporcionar respuesta a una serie de interrogantes: ¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿adónde vamos?²⁴

El carácter básico de esta conciencia, que es histórica en instituir el mundo como algo particular o concreto –las claves de identidad–, es su intencionalidad, puesto que ofrece un marco estable para la acción humana porque la posibilidad de actuar implica una pre-decisión, una posibilidad de anticipar, al menos una pretensión, los resultados o la consecuencia de la acción. Esta premisa implica que pensamos, anticipamos, en términos de proceso, integrando la acción en una secuencia temporal, en un tiempo cronológico, en tanto en cuanto que lineal, no infinito ni recurrente como lo es la dimensión temporal de las representaciones. Esta idea de proceso se transmuta, inevitablemente, en otra de desarrollo porque, como ya habíamos anticipado, todos los hombres experimentan los resultados de la acción ajena, es decir, la acción humana abre un abanico de posibilidades que convierten la previsión en una pretensión, en suma, abre la posibilidad de existencia de otros mundos y la necesidad de continuar constituyendo el mundo.

El hecho de considerar el tiempo de la acción en términos de proceso y de desarrollo implica, pues, que las sociedades no pueden ser delimitables ni específicas. Tampoco la historia, ésta se articula como una narración que no tiene ni principio ni fin, sometida a un permanente proceso de reificación en el que los significados van variando puesto que, aunque su devenir es el resultado de la acción, no es el actor sino el narrador quien capta y hace la historia, y éste tampoco puede prever el resultado de su acción pues quedan lejos de su alcance las estrategias de interpretación que llevarán a cabo los receptores en un momento y en un contexto social determinado.²⁵ El tiempo, objeto de análisis histórico, aparece repleto de singularidades, accidentes y

²³ M. Godelier, op. cit., p. 181.

²⁴ A. Heller, *Teoría de la Historia*, Fontamora, Barcelona, 1985, p. 14.

²⁵ R. Chartier, *El mundo como representación. Hª Cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 37.

acontecimientos, en definitiva, de alteraciones incardinadas en un proceso cuyo fin es imprevisible por mucho que la ciencia histórica intente anticipar el resultado de las acciones. Vana pretensión, la historia lo que analiza es esta alteración de las claves de identidad, su secuenciación en el tiempo, permitiendo forjar una conciencia que es de identidad entre aquellos que comparten unos mismos significados, una imagen de unidad basada en todo aquello que se comparte, una imagen estática en un mundo cambiante que acabará dando lugar a otros mundos. Del tiempo de la acción al de la representación, a través del proceso, y mediante el ensamblaje de los esquemas de coexistencia, a las claves de identidad, y ésta como un sentimiento subjetivo y variable del que no se puede prescindir porque constituye un espacio en el que cristalizan las estrategias específicas de un colectivo para marcar sus límites y su diferenciación respecto a otros grupos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996.
- Berger, P. y Luckman, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Madrid, 1986.
- Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, vol. II, Seuil, París, 1975.
- Chartier, R., *El mundo como representación. Hª Cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 37.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Planeta, Barcelona, 1984.
- Godelier, M., *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989.
- Goodman, N., *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid, 1990.
- Heller, A., *Teoría de la Historia*, Fontamara, Barcelona, 1985, p. 14.
- Luckman, T., *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Sevilla, S., *El imaginario y el discurso histórico*, Eutopías, Valencia, 1994, pp. 1-7.
- Spengler, O., *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de una historia universal*, Austral, Madrid, 1998 (la 1ª edición de 1923).
- Thompson, E. P., *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1995.
- Tocqueville, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Guadarrama, Madrid, 1969.
- Toynbee, A. J., *Estudio de la historia*, Alianza, Madrid, 1970 (1ª edición de 1946).

POLÍTICA VS. ECONOMIA: LA NECESSITAT D'UNA DEMOCRÀCIA COSMOPOLITA ¹

Domingo García Marzá

Universitat Jaume I

INTRODUCCIÓ: ÈTICA POLÍTICA I ÈTICA ECONÒMICA

NORMALMENT, parlem d'ètica quan ens referim a la validesa moral que acompanya les nostres decisions, accions, normes i institucions. Amb això, constatem un fet bàsic de la nostra existència humana: la nostra capacitat de considerar bo o dolent, correcte o incorrecte, just o injust, allò que fem o deixem de fer. D'aquesta capacitat depenen les nostres relacions amb els altres i la nostra pròpia iniciativa i disposició.

Des d'aquest senzill punt de vista, és evident que ni la política, entesa com el procés de construcció de l'ordre social, ni l'economia, entesa com l'ús racional dels recursos escassos poden separar-se de l'ètica. Ambdós posseeixen una dimensió moral i d'aquesta s'ocupen, respectivament, l'ètica política, preguntant-se per l'ordre just, i l'ètica econòmica, preguntant-se pel significat del terme "racional". En paraules d'Aranguren, la missió de l'ètica política consistiria a "ensenyar-nos com ha de ser i organitzar-se la societat i d'acord amb quins principis ha de governar-se per tal que aqueixa societat i aqueix govern siguem justos".²

En la meua opinió, una teoria de la democràcia ha de poder oferir una resposta satisfactòria a aquesta pregunta bàsica. I això només és possible si en aquesta resposta integra les aportacions de l'ètica econòmica, açò és, si dins de la reflexió democràtica s'inclouen les condicions econòmiques com a possibilitat de la construcció de l'ordre social. En aquest sentit, en paraules de P. Ulrich, "L'ètica econòmica moderna no pot ser cap ètica interna del sistema econòmic, aquesta és més prompte ètica política, així com l'economia és essencialment economia política".

El tema que vull abordar en aquesta breu contribució ha de veure amb la situació en què es troben avui moltes teories democràtiques que, alienes a aquestes consideracions, a penes poden "donar raó" del sentit dels nostres sistemes democràtics. La tesi que vull defensar, de manera programàtica, és que no pot elaborar-se un model de democràcia sense una proposta de control democràtic de l'economia i que, precisament, aquest és un dels factors que ens porta, avui en dia, a postular la democràcia cosmo-

¹ Aquest treball és fruit d'un projecte d'investigació més ampli que està rebent el recolzament del Ministeri d'Educació i Ciència baix la referència PB97/1419-C02-02.

² J. L. L. Aranguren, *Ètica y política*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 23.

polita com a condició de possibilitat de l'ordre democràtic. Intentaré argumentar aquesta idea des d'una proposta actual de democràcia participativa recolzada sobre el concepte habermasià de política deliberativa.

1. EL LLOC DE L'ECONOMIA EN UNA DEMOCRÀCIA PARTICIPATIVA

En l'actualitat, han aconseguit cristal·litzar en l'opinió pública, a través de l'anomenat per aquestes terres "pensament únic", els plantejaments d'aquelles teories democràtiques que redueixen la democràcia a un simple mecanisme per a la presa de decisions col·lectives, açò és, que entenen el "govern del poble" com a "govern elegit pel poble" i el camp de la política com l'esfera de les accions i omissions d'aquest govern.

Fa ja prou temps que Sartori exposà aquestes tesis, seguint Weber i Schumpeter, en el seu influent llibre *Teoría de la democracia*. Ens diu l'autor que la democràcia és, en primer lloc, i bàsicament, democràcia política, açò és, relació governants i governats en el marc de l'estat, i res de democràcia econòmica. Aquesta, si havia de ser alguna cosa, seria sempre una democràcia subordinada: "la democràcia política és la condició necessària per a qualsevol democràcia o fi democràtic que vulguem desitjar".³ Anys més tard afegirà, referint-se a la caiguda del mur de Berlín, que la maldat en política havia desaparegut, ara només quedava la "mala política". I aqueixa és la més perillosa. La mala política és, precisament, la que s'atreveix a immiscir-se amb l'economia.⁴

No només l'opinió pública sinó també la praxi política, està impregnada d'aquesta separació entre política i economia. Per a aquest neoliberalisme actual la majoria dels mals que afligeixen les nostres societats són i han sigut producte de l'anomenat estat de benestar, açò és, de l'intent de solucionar els problemes que produïa el mercat a través de l'estat, de la democràcia. Resultat: avui en dia no només hem resolt les desigualtats que produeix el mercat sinó que tenim tots els problemes que ocasiona l'intervencionisme estatal. Ara, ens diuen, tenim dos problemes, el mercat i l'estat.

El neoliberalisme presenta el mercat no només com a sinònim d'eficàcia sinó, el que és molt més greu, com a sinònim de justícia. Té les seues pròpies regles, la seua pròpia lògica, i constitueix una esfera d'acció *independent* i autosuficient. És la política la que ha de seguir la lògica del mercat si volem guanyar en eficàcia, rendibilitat i competitivitat. Això sí, sempre a canvi que l'estat no intervinga per a res, o per a quasi res. L'economia, sentim dir freqüentment, és massa important per a deixar-la en mans dels polítics. L'intervencionisme només pot conduir-nos al desastre.

Si com afirmen aquestes posicions, amb part de raó, l'error de la socialdemocràcia va ser creure en la innocuïtat de la intervenció pública, major ingenuïtat podem trobar, en la meua opinió, en aquesta concepció del mercat com a solució a la majoria dels problemes. No puc entrar ara a discutir aquesta, per dir-ho amb P. Ulrich, metafísica del mercat. Només enunciaré tres ordres diferents de raons, analíticament diferenciables, a fi de mostrar el perquè una teoria de la democràcia no pot recolzar-se sobre aquesta separació contundent entre democràcia i economia.

³ Cfr. G. Sartori, *Teoría de la democracia*, 2 vols. Madrid, Alianza, 1988, p. 32.

⁴ Cfr. G. Sartori, "Una nueva reflexión sobre la democracia, las malas formas de gobierno y la mala política", en *Repensar la democracia*, RICS, Unesco, nº 129, septiembre 1991, pp. 459-475.

1. Des d'una reconstrucció crítica del contingut normatiu dels conceptes fonamentals de l'economia pot mostrar-se com la racionalitat econòmica és una racionalitat parcial, açò és, necessita sempre un marc racional més ampli per a la construcció de sentit. Des d'una ètica del discurs pot explicitar-se aquest marc més ampli com una racionalitat comunicativa, des de la qual seria racionalment econòmic: "Als sozialökonomisch rational kann jede Handlung oder jede Institution gelten, die freie und mündige Bürger in der vernunftgeleiteten politischökonomischen Verständigung unter allen Betroffenen als 'wertschaffend' (Wertschöpfung) bestimmt haben (könnten)".⁵

D'ací que una teoria de la democràcia haja de començar amb un aclariment conceptual de termes tan enganyosament evidents com a progrés econòmic, rendibilitat, benefici, eficiència, etc.⁶ Els procediments democràtics han de permetre que els afectats no estiguen "fora" d'aquests significats.

2. Des d'una anàlisi política, si deixem de concebre la política com les accions del govern i les seues relacions amb els governats i passem a entendre-la com la construcció de la voluntat comuna, llavors apareix el concepte de poder amb tota la seua complexitat. Una anàlisi de les dimensions del poder, de la seua naturalesa complexa com a capacitat per a la definició i satisfacció d'interessos particulars, comuns i generals, ens explicitaria la implicació de la dimensió econòmica.⁷ De fet, les condicions socioeconòmiques constitueixen condicions de possibilitat de l'ús del poder polític. D'ací que siga un error de Sartori parlar d'aspectes primaris i secundaris. La democràcia és un procés i no hi ha, una vegada aconseguits, drets de primer i segon ordre.

Una teoria de la democràcia no pot actuar "verticalment", centrant-se només en les qüestions governamentals, ni tampoc només "horitzontalment", centrant-se en les qüestions econòmiques, més aviat, ha de representar-se com un eix de coordenades, perquè en tot moment depèn de la interacció d'aquests dos factors.

3. Des d'un nivell sociològic no és difícil explicar que el mercat no és cap esfera d'acció autònoma. Els mecanismes del mercat, la lògica del benefici i de l'oferta, no actuen lliurement. Existeixen grans àrees on les forces del mercat són un fracàs, ja siga en les externalitats, com ara la deterioració mediambiental, ja siga en els béns públics, com les carreteres o l'educació. Per no esmentar que tot el sistema econòmic no se sosté sense una regulació jurídica, estatal, que assegure no només els contractes, sinó fins i tot els mecanismes de coordinació i cooperació. I així seguiríem amb les intervencions proteccionistes, les ajudes oficials, la política d'impostos, etc. Com diria A. Gortz "tot allò que és vital està subvencionat".⁸

Són tres camps possibles d'argumentació per a mostrar que no existeix cap "gran opció" entre democràcia i economia. Es tracta més aviat de fins i mitjans, del que volem fer com a col·lectiu i de com podem aconseguir-ho, de la nostra capacitat de prendre decisions i de portar-les a terme. En definitiva, podem concloure que una teoria de la democràcia que vulga "donar raó" del sentit de l'actuar democràtic ha de presentar

⁵ P. Ulrich, *Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik – ein Rahmenkonzept*, Beiträge und Berichte, nº 55, IWE, St. Gallen, 1993, p. 8. Cfr. així mateix, per a aquesta ampliació de la racionalitat econòmica des de la perspectiva de la Lebenswelt, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Stuttgart, Haupt.

⁶ Cfr. sobre aquest punt L. Doyal/I. Gough, *A Theory of Human Need*, Londres, Macmillan, 1991.

⁷ Cfr. sobre aquest punt E. Lukes, *El poder. Un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 1985 y D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1988.

⁸ Cfr. A. Gortz, *Capitalismo, socialismo, ecología*, Madrid, HOAC, 1995, p. 33.

una proposta d'interrelació entre els drets individuals, la participació política i la justícia social. Són termes interdependents i seria una abstracció deixar de costat cap d'ells.⁹

És per això que la relació entre economia i democràcia és un dels aspectes centrals de tota democràcia participativa, entenent per tal, en paraules de Bachrach, que “un sistema és democràtic en la mesura en què reconeix i reforça el dret de l'individu per a participar en la presa de decisions que significativament afecten a ell i a la seua comunitat”.¹⁰

Un model actual de democràcia participativa ha de seguir amb la idea bàsica heretada de la tradició grega: la suposició que la dignitat de l'home i el seu desenvolupament com a ésser responsable en una societat lliure depén de l'oportunitat de participar de forma activa en les decisions que li afecten. La llibertat que ens proporciona el règim democràtic és, davant de tot, la llibertat d'autodeterminació per a adoptar decisions col·lectives obligatòries, per a participar com a iguals polítics en la sanció de les lleis i normes que regeixen la nostra convivència. La participació significa, llavors, participació igual i eficaç, açò és, capacitat no només d'elegir, sinó d'influir sobre els resultats, alternatives, plantejament de les qüestions, definició de la situació, etc. El poder del poble no significa poder decidir qui ha de resoldre els problemes, sinó poder tractar de solucionar-los per si mateixos.¹¹

Però, aquestes idees requereixen en l'actualitat un nivell de concreció diferent. Les teories participacionistes clàssiques ens serveixen per a argumentar el valor central de la participació, però ja no ens són tan útils com a propostes d'una democràcia viable. Bàsicament per dos motius. En primer lloc, per la seua no clara diferenciació entre democràcia participativa i democràcia directa. Si bé una certa mesura de democràcia directa és necessària per a poder parlar d'una participació eficaç, açò no és obstacle per a confondre ambdós conceptes. Una proposta actual de democràcia participativa ha de saber conceptualitzar el sentit del sistema representatiu i la seua utilització, reduint la seua importància no només amb la descentralització, sinó sobretot amb la complementació de l'estat amb la societat civil. En segon lloc, i en aquesta direcció, tampoc no trobem en les teories participacionistes clàssiques una diferenciació clara entre la *responsabilitat pública* i la *responsabilitat estatal*, amb la conseqüència directa d'una excessiva confiança en l'estat i una pobra consideració de la societat civil.

Una teoria de la democràcia que escape a la presó de la filosofia de la consciència i deixe de veure la societat com un tot “a la nostra disposició”, pot trobar en el concepte de política deliberativa i la concepció d'una democràcia radical que d'aquest deriva un punt de suport normatiu per a superar ambdues dificultats.¹² Per a aquesta, l'economia tindria la seua pròpia lògica, que caldria respectar, però que hauria de subordinar-se a la capacitat de prendre decisions, açò és, a la política. Açò hauria de realitzar-se en dos moments diferents:

En el que afecta a l'estat, hauria de recuperar-se el concepte de *democràcia econòmica* per a referir-nos a l'acord institucional pel qual representants elegits de-

⁹ Cfr. B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, California Press, 1984.

¹⁰ P. Bachrach, *Crítica de la teoria elitista de la democràcia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

¹¹ Cfr. sobre aquest punt els treballs “clàssics” de C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, 1970, i C. B. MacPherson, *La democràcia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1987.

¹² Cfr. D. García Marzá, “Un modelo deliberativo de democràcia participativa”, *Arbor*, Madrid, n° 608, agosto 1996, pp. 97-125, i també *Teoría de la democràcia*, Valencia, Nau, 1993.

mocràticament participen en l'ordenament econòmic, en la definició de la política econòmica. I açò no només, com creia la socialdemocràcia, en els àmbits on els mecanismes de mercat són ineficaços.¹³ L'objectiu no és un altre que sotmetre el desenvolupament econòmic a un disseny i unes orientacions democràticament debatudes, açò és, a l'aclariment i ordenació racional discursiva de les preferències.¹⁴

En el que afecta a la societat civil, on una democràcia participativa té posades les seues màximes expectatives, és necessari modificar el concepte de "democràcia industrial" i anar cap a la idea d'una *ètica de les empreses i de les organitzacions* que no limite les oportunitats de participació a només dos grups d'interessos, propietaris-directius i treballadors, sinó que estenga aquesta possibilitat a tots els grups d'interessos implicats en l'activitat econòmica. Des d'aquesta òptica es pot concebre un procés de democratització en general des del qual, al mateix temps, hauria de completar-se el procés d'aclariment i ordenació racional de preferències.

Tanmateix, en l'actualitat, la dimensió econòmica no pot tancar-se als límits estatals. Si volem "posar al seu lloc" la lògica econòmica hem de saber si el poder estatal segueix sent el nucli des del qual s'estructuren aquestes mesures de participació. La resposta que veurem a continuació és negativa.

2. DE LA SOBIRANIA ESTATAL A LA SOBIRANIA DEMOCRÀTICA

Fins fa molt poc de temps, i encara que les relacions i interconnexions entre els estats eren ja un fet, no haguérem dubtat a afirmar que el marc de l'estat nació és el més adequat per a portar a cap aquest procés de democratització econòmica. Però, en l'actualitat, la idea de "l'estat modern com a estructura delimitada de poder amb jurisdicció suprema sobre el seu territori i responsable davant d'un cos determinat de ciutadans"¹⁵ i, en aquest sentit, capaç de donar compliment a aquestes exigències de participació, *o bé no existeix o bé està prou reduïda*. Poc queda ja d'aquell concepte de sobirania que Bodino va definir com la capacitat o disposició de legislar "sense consentiment de superior, igual o inferior" i que va oferir la clau per a la comprensió moderna de l'estat. Lluny ens queda la visió de l'estat nació com aquella autoritat independent que es governa correctament i que pot determinar quin serà el seu futur.

L'estat, en la seua forma actual d'estat democràtic i social de dret, fa aigua per totes bandes. Per resumir la situació amb una coneguda frase: *l'estat és massa gran per a les coses xicotetes i massa xicotet per a les coses grans*.¹⁶ Encara que el nostre interès se centra en la segona part de la conjunció, és convenient recordar alguns aspectes de la situació interna dels estats, perquè també són causa d'aquest, per dir-ho més adequadament, nou "desordre mundial".¹⁷

En primer lloc, de portes cap a dins, l'estat social s'ha convertit en l'estat del benestar, en un estat benefactor que, amb una gran dosi de paternalisme i tutela, ha anat

¹³ Cfr. sobre aquest punt W. Merkel (ed.), *Entre la modernidad y el postmaterialismo*, Madrid, Alianza, 1994.

¹⁴ Cfr. P. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik*, Stuttgart, Haupt, 1997.

¹⁵ Cfr. sobre aquest punt D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1988 p. 369; i també J. Keane, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1992.

¹⁶ Cfr. E. Díaz, *Ètica contra política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, CEC, 1990, p. 111; i també N. M. López Calera, *Yo, el estado*, Madrid, Trotta, 1992.

¹⁷ Cfr. E. Ontiveros, *Sin orden ni concierto*, Fundación Caixa-Galicia, 1997.

suplint cada vegada més tota iniciativa privada. La societat civil, davant la qual l'estat ha de ser responsable, s'ha convertit en una espècie de client que espera resignat la solució a tots els seus problemes. El resultat és la passivitat i la paralització de la vida política davant un estat que ha confós la justícia amb el benestar.¹⁸

Però, al seu torn, i en segon lloc, l'ampliació de les competències de l'estat ha portat amb si conseqüències, no per anunciades –vegeu Weber– menys indesitjables: l'augment de la burocratització i la falta d'eficàcia del sistema administratiu, subjecte només a les decisions dels experts i aliè a tot tipus de responsabilitat política, d'una banda i, d'una altra banda, la seua rendició davant de la “força de les coses” d'un sistema econòmic diferenciat i autònom que escapa al control dels governs i, per tant, dels afectats.¹⁹

Aquests factors, entre altres, han portat en l'actualitat al fet que es qüestione l'eficàcia i raó de ser de la democràcia com a forma estatal d'organització política. La *desconnexió* entre governats i governants és tan abismal que perilla el sentit mateix de la democràcia. Amb la possibilitat de participar en l'elaboració de les pròpies condicions de vida que caracteritza l'ordre democràtic es perd la idea original de l'acord o contracte social. Més encara si aquest estat és incapaç de complir les expectatives depositades en el contracte, per exemple, la plena ocupació.

Però pitjor es posen les coses per a la sobirania si dirigim la nostra atenció a les relacions internacionals. Recordem que ací la tesi era que l'estat és massa xicotet per a les coses grans. El fenomen de la *globalització*, el fet que l'activitat política, social i econòmica està passant a ser d'àmbit supraestatal, ha fet que avui l'estat *democràtic autònom o sobirà parega més un mite que una realitat*. Vegem algunes dimensions d'aquest fenomen.

1. Existeixen ja de fet un gran nombre d'organismes internacionals (UE, OTAN, ONU, FMI...) que, fruit de la necessitat d'organització internacional, redueixen la capacitat d'actuació dels estats.

2. L'existència d'un dret internacional que si bé no està protegit per institucions a poder coercitiu d'aplicació, sí que té tanmateix conseqüències pràctiques en els diferents ordenaments jurídics.

3. La informació és ja transnacional, està fora del control de qualsevol país, i forma (o deforma) com veurem, una *opinió pública mundial*. Recordem la importància de la televisió per a la caiguda del mur de Berlín i les primeres manifestacions a Moscou, o el paper dels mitjans de comunicació en la “selecció de tragèdies” que mereixen l'atenció pública.

4. Els problemes ecològics forcen a l'organització d'una protecció mundial del medi ambient. En aquest sentit, podem dir que la contaminació no pareix tindre fronteres. El fracàs de la cimera de Rio és un exemple del que pot significar un poder estatal que no troba encara el seu lloc en aquesta situació global.²⁰

5. Queda per a l'últim lloc, el que al meu juí és el factor més important: *les relacions econòmiques*. Existeix una disfunció bàsica entre els límits de l'autoritat estatal i el sistema real de producció, distribució i intercanvis de béns. Com a fenomen

¹⁸ Cfr. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993 i “Del estado de bienestar al estado de justicia”, *Claves de la razón práctica*, nº 41, abril, 1994, pp. 12-22.

¹⁹ Cfr. per a aquest procés d'autonomia de l'àmbit econòmic P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Stuttgart, Haupt, 3ª ed. 1993.

²⁰ Cfr. sobre aquest punt P. F. Drucker, *Las nuevas realidades*, Barcelona, Edhasa, 1990 i L. R. Brown, *La situación en el mundo*, Madrid, Apóstrofe, CIP, 1993.

econòmic, la globalització suposa el colp de gràcia al concepte clàssic de sobirania. Aturem-nos un moment en aquest punt.

Aquesta situació força a plantejar-se la possibilitat d'un "control polític" de la globalització i, amb això, força a la teoria democràtica a enfrontar-se de ple amb la qüestió bàsica de si la democràcia és només possible dins del marc estatal o pot plantejar-se també a un nivell supraestatal. Aquesta idea de democràcia cosmopolita constitueix una nova agenda per a la teoria i pràctica democràtica. Per a això, al meu juí, és necessari trencar la rígida cotilla del concepte estatal de sobirania i apuntar les línies bàsiques d'un concepte de sobirania democràtica. Els últims treballs de Habermas ens suggereixen algunes idees en aquesta direcció.

En la reconstrucció sistemàtica dels principis i fonaments de l'estat democràtic de dret que Habermas realitza en *Faktizität und Geltung*, ens trobem amb una explicació del procés democràtic com la institucionalització jurídica dels resultats d'una xarxa de discursos pragmàtics, negociacions, discursos eticopolítics i discursos morals. Sense poder entrar ara en aquesta interpretació, sí que podem trobar en aquesta proposta una resposta a la pregunta pels límits estatals del funcionament democràtic, perquè trobem en aquesta xarxa de discursos un element que per la seua pròpia naturalesa, encara sent part constitutiva del dret, no pot tancar-se als límits estatals del discurs polític: els principis morals que estableixen les condicions sota les quals una acció, norma o institució pot ser considerada moral o justa.²¹

La presència d'aquest moment moral de la universalitat o reciprocitat d'interessos dins de qualsevol estat democràtic de dret trenca amb les fronteres definides històricament dels estats, com ho prova la circumstància que no podem explicar, ni tan sols fàcticament, el funcionament democràtic sense apel·lar a aquesta dimensió moral. El fet que no acceptem com a moralment correctes decisions democràticament preses si van contra certs principis de justícia, és una bona prova d'això.²²

Una teoria de la democràcia ha de donar raó d'aquest moment moral inherent a la sobirania estatal que es troba, d'una banda, incrustada en els mecanismes parlamentaris i, d'altra, amb tota la seua amplitud, en una opinió pública concebuda com a esfera d'intercanvis d'informació i activitats que es concreta en la societat civil. L'opinió pública consisteix en un flux continu de comunicació que es construeix des dels contextos comunicatius de tots els afectats potencials. En les nostres democràcies l'acceptació dels drets humans com a primers principis de les constitucions són una bona prova d'ambdós moments.

Des d'aquestes premisses, el procés democràtic pot entendre's com una complementació entre els mecanismes del complex parlamentari i les exigències universalistes d'una esfera pública encarregada de vigilar i controlar les institucions democràtiques.²³ La tasca bàsica de l'estat de dret consisteix llavors a institucionalitzar els procediments en què els afectats poden participar en la presa de decisions i construir així una formació racional de la voluntat comuna.

Precisament aquest moment moral, aquestes exigències universalistes, són les que ens permeten parlar d'un procediment democràtic més extens que l'estat, perquè per a

²¹ Cfr. J. Habermas, op. cit., p. 207 i D. García Marzá, *Ética de la justicia. La ética discursiva de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1992, cap. 11.

²² Cfr. D. García Marzá, "La desobediencia civil como mecanismo de participación", dins A. Cortina, *Diez palabras claves en filosofía política*, Madrid, EVD, 1997.

²³ J. Habermas, op. cit., p. 448.

res no concreten les fronteres d'actuació, només ens exigeixen la participació dels afectats en tot allò que els implique. La idea bàsica que hem de retindre d'aquesta anàlisi reconstructiva és precisament aquesta: allò que s'ha perdut del concepte clàssic de sobirania és només el territori i, amb ell, la lleialtat nacional. El territori, segons aquest concepte democràtic, ha d'estar definit per la magnitud dels problemes, és a dir, per l'extensió dels afectats, no per les fronteres de l'estat. La lleialtat, al seu torn, ha de quedar lligada al reconeixement dels drets humans com a marc mínim de convivència impost pel criteri de justícia. En aquest sentit és en el qual podem parlar d'una sobirania democràtica.

El concepte de sobirania democràtica introduït no suposa *substituir* els governs locals, autonòmics o estatals per les decisions d'un govern mundial. Suposa, més aviat al contrari, reforçar les decisions a escala menor (sector local) perquè puguin ser més efectives les decisions d'escales superiors. El *principi* que defineix la proposta d'una *democràcia participativa* consisteix a afirmar que la decisió ha d'estar sempre en mans d'aquells que han de córrer amb les conseqüències. La qual cosa ens porta a un concepte de *sobirania compartida o dividida*, on la pròpia naturalesa i l'àmbit de les qüestions definiria quin electorat és rellevant. Aquesta nova divisió de poders implica que certes funcions són i han de ser exercides en i a través de diferents nivells polítics, a saber, local, autonòmic, estatal, regional i global. Si una qüestió pot ser solucionada en un nivell inferior no ha de passar necessàriament a un de superior.

En definitiva, la nostra argumentació porta a considerar que existeixen elements universalistes dins del concepte d'estat democràtic de dret i que aquests són els encarregats de definir la democràcia com l'exigència de participació igual de tots els afectats. Una altra qüestió diferent és si aquesta exigència pot veure's plasmada al seu torn institucionalment en el nivell superior a què ens porta, entre altres, la globalització econòmica. És a dir, pot donar lloc a una democràcia internacional. El següent punt intentarà completar la nostra argumentació mostrant que no només és possible, sinó fins i tot necessària per al desenvolupament de la democràcia en l'interior mateix dels estats.

3. TRES BÀSICS D'UNA DEMOCRÀCIA INTERNACIONAL

De la mateixa manera que l'aparició de l'estat va solucionar els conflictes entre poders feudals independents i constantment en litigi, també avui ha d'existir un *procés democràtic* internacional que *controle, és a dir, subsumisca sota el principi de responsabilitat política*, totes les qüestions econòmiques que escapen al domini democràtic de l'estat nacional, com poden ser aspectes de la direcció monetària, el control de les condicions del comerç internacional, les qüestions del medi ambient, etc.

Això comporta, per a una teoria de la democràcia, i en aquest cas per a una teoria de la democràcia participativa, respondre a la qüestió de com pot organitzar-se a nivell mundial una participació democràtica. Davant d'aquesta qüestió pareixen estaveïllar-se totes les expectatives, perquè, és clar, com pot parlar-se d'una democràcia amb milers de milions de ciutadans? Recordem que una resposta és necessària ja que una teoria de la democràcia no pot parar-se en la justificació del desitjable, ha de proposar també mesures de realització, ha d'avançar en l'àmbit del possible. La resposta que vaig a proposar és senzilla: de la mateixa manera que podem parlar de democràcia amb centenars de milions de ciutadans. Justifiquem aquesta afirmació.

Dahl, en el seu llibre *La democracia y sus críticos*, ens parla de tres revolucions democràtiques.²⁴ La primera es refereix a la democràcia atenesa, una democràcia assembleària, directa, cara a cara, on la vida privada es mesclava amb la pública i on hi havia una forma de vida homogènia i tancada en si mateixa. Era difícil, per dir-ho així, separar el ciutadà de l'home, com molt bé ens segueix recordant la definició aristotèlica de l'home com a animal polític.

L'estat modern posa fi a totes aquestes característiques. El pas clau per a la història de la democràcia no és tant el de l'escala internacional de la vida democràtica a què ara assistim, sinó el pas de la *polis* grega a l'estat democràtic, açò és, de la democràcia directa a la representativa. En breu, i amb paraules del mateix Dahl, el que estem dient és que "una vegada trencada la unió entre democràcia i participació directa que suposa la representació, la *mida* de la unitat política democràtica ja no és cap problema".²⁵ El sistema representatiu ha enfonsat totes les barreres teòriques vinculades amb la mida de la unitat política democràtica.

L'estat de dret va assegurar la constitució com un lloc independent tant de governs i majories com del nombre de ciutadans. Al mateix temps, el pluralisme democràtic assegura que sota una mateixa constitució puguen conviure races, cultures i nacions distintes. El concepte de ciutadania no es recolza ja, afortunadament, sobre una llengua o sobre el color d'una pell, sinó precisament sobre el dret de participar en les decisions comunes, és a dir, a ser subjecte de drets i deures civils.

Les nostres sospites i ressentiments davant del sistema representatiu vénen de concepcions simplistes de la vida política.²⁶ Si, com ja hem vist, la racionalitat econòmica exigeix la participació, en el sentit en què només nosaltres mateixos podem dir el que per a nosaltres és millor o pitjor, llavors la representació adquireix només un caràcter instrumental o tècnic, perquè mai no podem delegar en altres la nostra capacitat per a decidir el que volem ser i fer. Tots els afectats han de poder participar en els discursos i deliberacions, perquè només així pot parlar-se d'autonomia política. Però, lògicament, açò és impossible.

La solució a aquesta aparent contradicció no és adherir-se ingènuament a la democràcia directa, ni claudicar davant de l'elitisme democràtic, sinó entendre que els mecanismes de representació són només un instrument per a acostar-nos a la idea de justícia i, com tals, per exemple la regla de la majoria, han d'estar sempre sotmesos a revisió, és a dir, han d'acceptar sempre una *reserva falibilista*. Han de quedar sensibles, receptius, porosos, per dir-ho així, davant del que hem denominat *opinió pública*.²⁷

Igual que ocorre en l'interior dels estats, també ací l'esfera pública és determinant per a poder constituir una *societat civil* i, per la mateixa raó, per a poder parlar d'una *ciutadania mundial*, d'un nou *contracte social a nivell mundial*. Aquesta societat civil mundial organitzada en associacions, moviments socials, etc., ha de ser capaç de vigilar i equilibrar aquest nou poder cosmopolita. Al mateix temps, aquesta societat civil mundial ha de respectar les diferents cultures i referir-se només un *mínim necessari*

²⁴ R. A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992; cfr. igualment per a una anàlisi de l'actual tendència a la democratització de gran part dels països, S. P. Huntington, *La tercera ola*, Barcelona, Paidós, 1994.

²⁵ R. A. Dahl, op. cit., p. 382.

²⁶ Cfr. sobre aquest punt C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1987, i també C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Univ. Press, 1970.

²⁷ Aquesta és la tesi bàsica del llibre de Habermas *Faktizität und Geltung*, op. cit.

per a la convivència pacífica i justa. Referir-se precisament a aquelles regles i condicions que possibiliten la lliure expressió i participació de cada poble i cultura.

Esbossos d'aquesta *esfera pública mundial*, podem trobar ja en la nostra realitat. En un número de *Papeles para la paz*, Brian Urquart feia referència a la “fortalesa i el suport moral de la comunitat mundial” que necessàriament havien d'acompanyar a la creació d'una força d'intervenció de les Nacions Unides. La legitimitat d'aquesta força militar internacional la recolzava l'exsubsecretari de l'ONU sobre el fet que “representa la voluntat de la comunitat internacional”.²⁸ Amén dels múltiples fòrums i reunions internacionals, oficials o no.

El que intente mostrar és que no hi ha *cap impossibilitat lògica* per a poder parlar d'un sistema representatiu a nivell mundial, d'una democràcia cosmopolita. Però, no podem acontentar-nos amb això. Una teoria de la democràcia ha de proposar també models organitzatius que siguin no només desitjables, sinó també viables. Vegem alguns trets del que podria constituir una democràcia internacional.

Acceptar que el sistema representatiu és només un instrument en mans de l'exigència de participació suposa igualment parlar dels *límits* d'aquesta democràcia internacional, açò és, de les seues *competències*. Una teoria de la democràcia com la que ací estem apuntant ha de posar tot el seu èmfasi en les democràcies locals on és possible una participació directa. Però això, sense descuidar els nivells estatals que assegurin els mínims de convivència comuna pacífica i justa i els nivells internacionals que responen al caràcter global dels problemes i de les possibles solucions.

No estem parlant en absolut d'un estat mundial, d'un “megaestat” que no faria sinó multiplicar els problemes dels actuals estats (aparició d'enormes concentracions de poder, augment de la burocràcia, impenetrabilitat de la vida política...) i amb això augmentar el risc que s'aprofundisca encara més en la separació entre governants i governats i es reduísca a zero el control directe sobre actius, recursos i capacitats humanes.

Si tornem la mirada cap a les institucions actualment existents, apareix una pregunta clara: Pot l'organització de les Nacions Unides ocupar aquest buit deixat pels estats moderns i convertir-se així en l'embrió d'aquesta necessària democràcia internacional? El primer que hem de destacar abans de passar a futuribles, és que *de fet*, avui en dia, l'ONU està actuant *com si ja s'haguera apoderat d'aquestes parcel·les de sobirania abandonades pels estats*. L'ONU ha passat en els últims anys de ser un mer “àrbitre internacional” a proposar un exèrcit propi, a imposar sancions econòmiques i fins i tot a “beneir” moralment la utilització de la força contra la voluntat d'alguna de les parts, com els casos d'Iraq i Haití.

Pot ser que l'ONU tinga només un poder moral, però aquest poder moral es converteix en polític quan en el seu nom es porten a cap invasions i es determina la conducta de milions de persones. D'una altra banda, és difícil comprendre d'on li pot arribar a l'ONU aquest “poder moral”, perquè més aviat representa un organisme en el qual ni els estats, i ni molt menys els ciutadans, tenen les mateixes possibilitats de participar. Bona prova d'això és aqueixa “lamentable institució” que és el dret de vot privilegiat reservat als membres permanents del Consell de Seguretat, és dir, el dret de vet.²⁹

²⁸ B. Urquhart, “Por una fuerza voluntaria de Naciones Unidas”, *Papeles para la paz*, nº 49, 1993, pp. 15-25.

²⁹ Cfr. J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós 1999, p. 171ss, també C. A. Colliard, *Instituciones de relaciones internacionales*, Madrid, FCE, 1974, p. 393.

Perquè l'ONU poguera ocupar aquest espai farien falta una sèrie de condicions. Per a acabar aquesta exposició amb alguna d'elles:

1. Una reforma radical de la seua estructura organitzativa (també necessària per motius externs al sentit mateix de la democràcia, com són els canvis en el sistema econòmic o l'augment del nombre d'estats), adquirint una estructura democràtica que li permeta disposar d'un autèntic poder legitimat, amb un parlament on estarien representats els individus no els pobles. Això implicaria l'obligatorietat que tots els països membres compliren uns requisits bàsics a costa dels seus processos democràtics.

2. Un consell de seguretat que compte, a més a més d'una estructura democràtica amb el seu origen en l'assemblea, amb un dret internacional efectiu. Qüestió que implica a més del primer punt, exèrcit i policia.

3. Creació d'un consell de seguretat econòmica, amb un Banc Central Mundial i un Fons Monetari Internacional, capaços d'establir un ordre econòmic internacional.³⁰ Aquests organismes haurien de ser capaços de canalitzar els excedents d'estalvi cap a les zones més necessitades, establir un sistema de tributació universal (ecotaxes, impost sobre les transaccions monetàries internacionals, etc.), i posar límits a les multinacionals.

Ja per a concloure, acostar la realitat a les idees de la raó, recórrer el llarg camí que va des d'allò que és socialment vigent fins allò que és moralment vàlid no ha sigut mai una decisió que el poder polític haja pres *motu proprio*. Si l'ONU vol seguir assumint competències pròpies d'aquest possible ordre polític internacional i fins i tot ampliar-les a la dimensió econòmica, necessitarà legitimitat i, en un termini més o menys curt, esta legitimitat demanarà comptes a la seua estructura democràtica.

³⁰ Cfr. Diversos autors, *Informe sobre desarrollo humano 1994*, J. A. Pnud i Sanahuja, *Cambio de rumbo: propuestas para la transformación del Banco Mundial y el FMI*, Seminario de Investigación para la Paz, n° 9, 1994.

SOCIEDAD CIVIL Y ASOCIACIONISMO CIUDADANO EN A. DE TOCQUEVILLE

Juan Manuel Ros Cherta
I.B. “Jaume I” - Burriana (Castellón)

INTRODUCCIÓN

EL concepto de sociedad civil se ha convertido en uno de los más invocados en las discusiones que los filósofos políticos –y no solamente ellos– vienen librando últimamente acerca del significado de la democracia contemporánea o, si se prefiere decirlo de manera más precisa, de los distintos modelos de democracia. En tales discusiones y a pesar de las diferentes posiciones en litigio, parece haber tomado cuerpo una idea común que podríamos resumir en la siguiente fórmula: “menos Estado y más sociedad civil”. Más allá de sus efectos *retóricos* y de sus utilizaciones *emotivistas* –que también las hay–, la susodicha fórmula suscita en realidad más interrogantes de los que cierra, comenzando por el concepto de sociedad civil que se sustenta, continuando por las competencias del Estado que se considera legítimo –y ya no solamente eficaz– reducir, y acabando por el modelo de articulación democrática entre Estado y sociedad civil que, explícita o implícitamente, se propone. Todo ello debería, a mi juicio, hacernos reflexionar seriamente acerca del origen y desarrollos histórico-intelectuales más significativos del concepto en cuestión con el fin de esclarecer tanto los verdaderos motivos de su predicamento actual como los presupuestos de índole normativa que subyacen a sus principales versiones.¹ A este respecto, cabe señalar, siguiendo a H. Dubiel,² que el pensamiento expuesto por A. de Tocqueville en *La Democracia en América* constituye una de las principales fuentes de inspiración de las respuestas que se vienen dando a los referidos interrogantes, y muy especialmente en el contexto del debate protagonizado desde hace algún tiempo por liberales y comuni-

¹ Sobre los precedentes histórico-conceptuales de la sociedad civil y su importancia a la hora de entender sus interpretaciones actuales insisten, entre otros, los trabajos de J. L. López Aranguren “Estado y sociedad civil” en VV.AA., *Sociedad civil o Estado: ¿reflujo o retorno de la sociedad civil?*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1988, pp. 13-17; S. Giner, “Avatares de la sociedad civil” en *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, pp. 37-78; V. Pérez Díaz, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1993, cap. 2, pp. 75-143; J. Keane, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1992, esp. Caps. 1 y 2, pp. 17-92. Sobre los supuestos eticoantropológicos que subyacen a la discusión actual sobre el tema cabe destacar los trabajos de la profesora A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, caps. 8 y 9, pp. 123-157 y “Sociedad civil” en *10 palabras clave en Filosofía Política*, Estella, Verbo Divino, 1998, pp. 353-388.

² H. Dubiel, “Metamorfosis de la sociedad civil” en *Debats*, nº 39, Valencia, 1992, p. 120.

taristas. No estará de más, pues, que dediquemos este pequeño trabajo a explorar con cierto detenimiento la reflexión tocquevilliana sobre el concepto de sociedad civil, y ello con el propósito último de ilustrar su aportación al problema de fondo que anima todas estas discusiones y que no es otro, a mi juicio, que el de la necesidad de “profundizar en la democracia” para evitar que ésta degenera dando lugar a nuevas formas de despotismo, incluyendo entre ellas –como ya denunciara el propio Tocqueville– a las que se enmascaran tras la simbología exterior de los principios democráticos mismos. Pero antes de entrar propiamente en materia conviene repasar, siquiera esquemáticamente, la historia intelectual del concepto de sociedad civil para situar la posición teórica de nuestro autor entre los desarrollos más significativos de dicho concepto.

1. LA SITUACIÓN DE TOCQUEVILLE EN LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL

De un modo general, pueden distinguirse dos modelos teóricos en el entendimiento moderno de la sociedad civil: uno, que enfatiza la necesidad de limitar el poder del Estado y confía en la competencia de la sociedad para regularse a sí misma; y otro, que desconfía de la capacidad de la sociedad para autogobernarse e insiste en el papel central del Estado para conseguir la integración social y la realización comunitaria del proyecto político.³ Como es sabido, el primero de estos modelos arranca del iusnaturalismo inglés de Th. Hobbes y J. Locke y alcanza su madurez conceptual en la Ilustración escocesa con las aportaciones de D. Hume, A. Fergusson y A. Smith. En dicho modelo, la sociedad civil se concibe como una esfera de relaciones sociales civilizadas, intereses privados y derechos individuales que están, por así decirlo, fuera del ámbito estatal y se estructuran económicamente en torno al mercado. De acuerdo con ello, el Estado se define como un mero marco jurídico-institucional cuya función ha de reducirse a asegurar este orden pero sin inmiscuirse para nada en él. La concepción del hombre como un *egoísta racional*, la política como *estrategia de control representativo y limitación del poder estatal*, la *deificación del mercado* como mecanismo armonizador de intereses y la libertad entendida como *independencia privada* son, a mi juicio, los principales supuestos éticopolíticos de esta concepción liberal de la sociedad civil. El segundo de los modelos señalados, cuya formulación se encuentra en la filosofía de Hegel, surge como un intento de superar la visión *individualista, burguesa, conflictiva y particularista* de la sociedad civil propia del modelo anterior. Para ello, ha de producirse, según dicho autor, el desarrollo racional de una autoridad políticamente superior –o sea, el Estado– que asegure la cohesión social, reconcilie los intereses en conflicto y dirija la sociedad hacia la realización del interés público y el bien universal. La visión negativa de la *bürgerliche Gesellschaft* o sociedad civil burguesa –un *sistema de necesidades*, viene a decir Hegel, que no es en modo alguno autosuficiente y que genera una profunda escisión sociopolítica entre la clase de los ricos y la de los pobres– y la concepción del Estado como *encarnación suprema de la razón política y la universalidad ética* constituyen, en resumidas cuentas, los rasgos fundamentales de la interpretación hegeliana de la sociedad civil. La concepción *co-*

³ V. Pérez Díaz habla a este respecto de una visión “societal” y una visión “estatista” de la sociedad civil. V. Pérez Díaz, op. cit., p. 96 s. Otros teóricos como Ch. Taylor o F. Vallespín, se refieren a esto mismo con la denominación de “modelo L” y “modelo H”, respectivamente. Ch. Taylor, “Invoking Civil Society” *Philosophical Arguments*, Cambridge, 1995, pp. 204-224; F. Vallespín, “Sociedad civil y crisis de la política”, *Isegoría*, Madrid, 1996, p. 42 ss.

munitarista del ser humano, la política definida como *dominio del Estado sobre la sociedad civil en nombre de lo universal*, la exaltación del Estado como *portador de un proyecto de perfeccionamiento moral* y la libertad entendida como *realización del ciudadano en tanto que miembro del Estado* son, a mi juicio, las bases eticopolíticas de esta lectura *estatista y politicista* de la sociedad civil.

Dos son, a mi entender, las líneas teóricas principales que surgen como reacción crítica ante esta visión de la sociedad civil como *sociedad burguesa* que, en el fondo, comparten el liberalismo clásico y la filosofía hegeliana: una, es la que abre el pensamiento de K. Marx, y otra –a la que quizás no se le ha prestado hasta ahora toda la atención que merece– es la de A. de Tocqueville. Sobre esta última habrá de centrarse precisamente nuestra reflexión en lo que resta de exposición.

El pensamiento filosófico-político de Tocqueville representa, a mi modo de ver, una de las primeras y más serias llamadas de atención crítica sobre los inconvenientes morales y políticos que traen consigo tanto la concepción hegeliana del Estado como *lugar de lo universal* como la visión liberal de una sociedad civil enteramente dominada por el espíritu económico-mercantil. En efecto, a partir de una minuciosa investigación sobre la democracia americana (*La Democracia en América*) y del estudio del proceso de la Revolución Francesa (*El Antiguo Régimen y la Revolución*), nuestro autor señala con honda preocupación los peligros de la concentración del poder en manos de un Estado que, en nombre de la igualdad democrática, la soberanía popular y la promesa del bienestar material, ejerce un dominio despótico-paternalista sobre la sociedad civil y despoja sutilmente a los ciudadanos de sus libertades. En esta misma línea, no es menos sagaz su crítica a la despolitización de la *economic society* y a la atomización individualista que trae consigo, ya que este proceso no solamente puede desembocar, por un nuevo camino, en el peligro anteriormente señalado, sino que propicia además la aparición de nuevas formas de *despotismo social*. Así pues, frente a ambos modelos, en Tocqueville encontramos una visión de la sociedad civil estructurada en base a la interacción entre los ámbitos de lo social y de lo político y encaminada a hacer de los ciudadanos los verdaderos protagonistas del proceso democrático. Su principal fuente de inspiración se halla –como indican algunos de sus intérpretes⁴ en lo que Montesquieu denominara “cuerpos intermedios”, esto es, aquellas corporaciones aristocráticas de la sociedad del Antiguo Régimen que, situadas entre el poder del estado y el pueblo llano, mantenían vivo un cierto espíritu de libertad y contribuían a frenar el despotismo. Ahora bien, en la sociedad democrática moderna ya no caben por injustas tales corporaciones, y por eso han de ser reemplazadas –sostiene Tocqueville basándose en el ejemplo de la sociedad americana– por las asociaciones ciudadanas. Dichas asociaciones no solamente pueden dar respuesta al problema de la integración social generado por el individualismo, sino que además desempeñan un papel de primer orden en el ejercicio público de la libertad democrática, lo cual permite cerrar el paso a la amenaza siempre presente del despotismo estatal. Si a esta auténtica infraestructura sociopolítica le añadimos –como propone nuestro autor– una serie de medidas encaminadas, por una parte, a desconcentrar el poder del Estado –como lo son la división de poderes, la potenciación de la democracia municipal y la desburocratización de partidos e instituciones políticas–; y, por otra, a desarrollar el espíritu cívico democrático –como una opinión pública crítica e independiente y el

⁴ Así por ejemplo, Ch. Taylor, art. cit., p. 221 y F. Vallespín, art. cit., p. 43, los cuales consideran a Tocqueville como el mejor representante del así llamado “modelo M”.

cultivo sincero y tolerante de la religión—, entonces tenemos un modelo de sociedad civil capaz de hacer de la democracia *un modo de vida más moral* y no solamente un mecanismo para elegir o despedir gobiernos. De este modo, lo que se propone para profundizar en la democracia —y evitar consiguientemente el “despotismo democrático” en cualquiera de sus formas— es, en realidad, un *doble proceso democratizador* basado en el potencial crítico-emancipatorio de la sociedad civil.⁵ Y ello porque, según nuestra interpretación, no solamente se trata de “sociocivilizar al Estado” —como viene sugiriendo entre nosotros el profesor J. Muguerza—,⁶ sino también —podríamos añadir siguiendo a Tocqueville— de *sociocivilizar a la sociedad civil misma*. Pero veamos, a continuación, esta hipótesis interpretativa con cierto detenimiento aunque sea centrándonos, por razones de espacio, en el papel verdaderamente central que desempeña en la misma el asociacionismo ciudadano.

2. EL PAPEL DEL ASOCIACIONISMO CIUDADANO

Como hemos indicado, la profundización en la democracia pasa, según nuestro autor, por la limitación del poder estatal, lo cual requiere precisamente dividir, descentralizar y *desburocratizar* dicho poder con medios de carácter político. No se trata con ello de reducir al Estado a su mínima expresión, sino más bien de prevenir la amenaza despótica que se deriva de la concentración excesiva de su poder y, al mismo tiempo, de democratizarlo introduciendo una mayor participación de la ciudadanía en el interior de su entramado institucional. Ahora bien, aun siendo muy importante dicha tarea, no es para Tocqueville ni decisiva, ni suficiente. La verdadera defensa de la democracia liberal se encuentra sobre todo en el ámbito de los *mores*, es decir, en el desarrollo de una poderosa vida cívico-social situada más allá de la tutela estatal. En este sentido, nuestro autor no se cansa de repetir —tal y como subraya J. Keane— que una sociedad civil “autoorganizada, pluralista e independiente”⁷ es una condición fundamental para que la democracia se perfeccione y no caiga en el despotismo, incluido claro está el “despotismo democrático”. Hace falta, por tanto, poner límites propiamente sociales además de institucionales al celo intervencionista del Estado, y esta idea es lo que diferencia —en esencia— al pensamiento tocquevilliano tanto del liberalismo clásico como del socialismo estatalista. Hay, no obstante, otro aspecto fundamental en la reflexión de Tocqueville que, a mi juicio, no ha sido suficientemente destacado por sus intérpretes: a saber, que la sociedad civil no es un ámbito, por así decirlo, *inmaculado* y totalmente a salvo de tendencias despóticas (como son, por ejemplo, la *tiranía de la mayoría*, la *pasión igualitaria*, la visión *economicista* del interés, etc.), sino que se encuentra asimismo en peligro de degeneración si los parámetros democráticos no regulan, a su vez, su imprescindible desarrollo. De modo que también la propia sociedad civil necesita democratizarse continuamente para que el despotismo —un *despotismo social* además de político— no se reproduzca en su seno y

⁵ En este sentido, cabe señalar que la visión tocquevilliana de la sociedad civil constituye un precedente y una clara fuente de inspiración de las tesis “liberal-comunitaristas” que defienden algunos teóricos actuales de la sociedad civil, como es el caso de M. Walzer, “La idea de sociedad civil”, *Debats*, nº 39, Valencia, 1992, pp. 31-39, Ch. Taylor, op. cit. y, entre nosotros, A. Cortina en *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, cap. XIII, pp. 185-201.

⁶ J. Muguerza, “Ética y derecho: del liberalismo al libertarismo”, Valencia, UIMP, 1999.

⁷ J. Keane, op. cit., p. 76.

acabe por frustrar y/o pervertir la revolución democrática en marcha. Así pues, también en esta esfera la democracia liberal anda necesitada de recursos democráticos que la perfeccionen y para dicho fin Tocqueville confía fundamentalmente en el asociacionismo ciudadano. Esto le lleva a afirmar, en tono de sentencia, que

no hay país en el que las asociaciones civiles sean más necesarias para impedir el despotismo de los partidos o la arbitrariedad del príncipe que aquél donde el estado social sea democrático. En las naciones aristocráticas, los cuerpos secundarios forman asociaciones naturales que frenan los abusos del poder. En los países donde no existen semejantes asociaciones, si los particulares no pueden crear artificialmente algo que se les parezca, no veo ya más diques a ninguna clase de tiranía; y un gran pueblo puede ser oprimido impunemente por un puñado de facciosos o por un solo hombre.⁸

Desde esta óptica, se comprende que lo que se propone vaya mucho más allá de la consideración meramente sociológica del fenómeno asociativo. Y ello porque si bien es cierto que Tocqueville destaca –valiéndose de la comparación entre la realidad social norteamericana y la europea de su tiempo– la relación existente entre la proliferación de asociaciones en todos los campos de la actividad humana y la vertebración de una sociedad democrática moderna, no es menos cierto que lo que le importa sobre todo de dicho fenómeno es su dimensión ético-política, esto es, el papel de la praxis asociativa en la preservación y desarrollo de la libertad en el seno de dicha sociedad. Aquí vemos surgir de nuevo la teoría de los cuerpos intermedios en su doble función de combatir el egoísmo individualista y de propiciar que los sujetos actúen en común *qua ciudadanos* para hacer valer su autonomía frente a la tendencia dirigista y centralizante que muestra el poder estatal. Cabe señalar, sin embargo, una diferencia importante entre las corporaciones locales, los partidos políticos y las asociaciones civiles en tanto que cuerpos intermedios, ya que las dos primeras desempeñan su cometido democrático en el terreno propiamente político-institucional y no así las terceras. En este sentido, son las asociaciones surgidas de un modo –por así decirlo– espontáneo, basadas en el acuerdo libre y voluntario de sus miembros y cuya actuación no se halla sujeta a la dirección del poder estatal –esto es, las asociaciones civiles propiamente dichas– las que merecen particularmente la atención de Tocqueville por su potencial democratizador. Una vez destacados los rasgos fundamentales de las asociaciones civiles (recordemos: voluntariedad, autoorganización e independencia) podemos pasar a ilustrar las principales funciones democratizadoras que nuestro autor les atribuye.⁹ A mi modo de ver, podrían ser resumidas en los siguientes puntos:

1. *Antídoto contra el individualismo*. Según Tocqueville, el individualismo fomenta la atomización social, aparta a los individuos de la vida pública y les induce a confundir la libertad con la autosuficiencia privada. Las asociaciones civiles sirven, pues, para combatir tales inconvenientes en un doble plano: por una parte, hacen que los individuos salgan de sí mismos e interactúen entre ellos, lo que favorece la integración social y el desarrollo del sentido de comunidad; y, por otra parte, les enseña a esos mismos individuos a comprender que son más libres si participan conjuntamente

⁸ A. de Tocqueville, *La Democracia en América I*, p. 187.

⁹ Sobre este punto, véase Vte. Domingo García Marzá, “La democracia hoy: entre el desencanto y la utopía. Una propuesta de democracia participativa” en A. Hernández y J. Espinosa (coords.), *Razón, persona y política. Algunas perspectivas filosóficas*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, p. 25 ss.

qua ciudadanos en la dirección de los asuntos públicos. Por esta razón, sostiene nuestro autor que “en los pueblos democráticos la ciencia de la asociación es la ciencia madre. El progreso de todas las otras depende de ésta”.¹⁰

2. *Defensa frente a la tiranía de la mayoría.* Las asociaciones civiles constituyen, a este respecto, un recurso democrático de la mayor importancia para proteger los derechos individuales frente a esa tendencia, tan dogmática como perversa, que consiste en identificar a la democracia con la omnipotencia de la mayoría. Así pues, dado que en la sociedad democrática cada individuo se sabe independiente, pero también impotente, cabe inferir que solamente asociándose con otros podrá resistir a la presión mayoritaria, intentar convencerla y, en todo caso, hacer valer sus libertades fundamentales frente a una eventual tiranía por parte de aquella. Esta idea le lleva a afirmar categóricamente que “en nuestra época, el derecho de asociación se ha convertido en una garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría”.¹¹

3. *Freno del despotismo estatal.* El desarrollo del asociacionismo civil permite la construcción de una esfera de actividad social autónoma y delimitada frente al Estado, lo cual constituye, según nuestro autor, una saludable barrera democrática frente a la tendencia de aquél a extender ilimitadamente su poder mediante la sutil añagaza paternalista de aparecer ante la ciudadanía como el único y verdadero garante del interés general. Así pues, si se quiere frenar esta nueva especie de despotismo al que conduce el monopolio estatal de toda la vida social –esto es, el establecimiento de un *Leviatán* con apariencia democrática–, entonces no hay más remedio que potenciar un asociacionismo civil pluralista e independiente que actúe de contrapeso. Una formulación general de dicha idea la encontramos en el siguiente pasaje de *La Democracia en América*: “En los pueblos democráticos, la resistencia de los ciudadanos a la concentración del poder estatal sólo puede producirse con la asociación. Por eso este último ve con desagrado las asociaciones que no están bajo su control”.¹²

Y es que, como bien señalan algunos de sus intérpretes,¹³ el ejercicio de la libertad de asociación en el ámbito de la sociedad civil juega, en el pensamiento tocquevilliano, un verdadero papel de enlace entre la *libertad-independencia* y la *libertad-participación* que resulta decisiva para combatir, a un tiempo, las ilusiones individualistas y las prerrogativas despóticas de la instancia estatal.

4. *Condición para el progreso civilizatorio.* La reivindicación tocquevilliana del asociacionismo civil trata de responder, como hemos señalado, a los dos principales escollos que amenazan el desarrollo de una auténtica democracia liberal, esto es, el individualismo y la extralimitación del Estado. Ahora bien, por importante que sea salvaguardar la libertad ante dichos peligros, la argumentación de nuestro autor no se limita, a mi juicio, a este noble objetivo político. Y ello porque, en el fondo, el asociacionismo civil tiene también en Tocqueville una dimensión antropológica de corte humanista, ya que su propósito último es el de hacer que los hombres actúen en común para realizarse propiamente como tales e impedir, al mismo tiempo, que el grado de civismo que lo permite degenere hasta desembocar en nuevas formas de *barbarie con apariencia civilizada*. En este sentido, nuestro autor escribe lo siguiente:

¹⁰ A. de Tocqueville, *La Democracia en América II*, p. 149.

¹¹ A. de Tocqueville, *La Democracia en América I*, p. 186.

¹² A. de Tocqueville, *La Democracia en América II*, p. 364.

¹³ Así, por ejemplo, J. M. Besnier, “Tocqueville et les associations” en *L'actualité de Tocqueville*, Caen, Centre de Publications de l'Université de Caen, 1991, pp. 73-82.

Si los sentimientos y las ideas no cambian, el corazón no se engrandece; y el espíritu humano no se desarrolla más que por la acción recíproca de unos hombres sobre otros (...) Eso sólo pueden hacerlo las asociaciones. (...) Si los hombres que viven en los países democráticos no tuviesen ni el derecho ni el gusto de unirse con fines políticos, su independencia correría grandes peligros pero (...) si no adquiriesen la costumbre de asociarse en la vida ordinaria, la civilización misma estaría en peligro.¹⁴

De la consideración de todas estas funciones se desprende que *el espíritu de asociación* constituye un elemento fundamental en la configuración de ese *ethos democrático* que Tocqueville recomienda para profundizar en la democracia.

No quisiéramos finalizar este artículo sin mencionar lo que constituye, a mi juicio, el principal punto flaco de la teoría tocquevilliana del asociacionismo en general y del asociacionismo civil en particular. Se trata de la relación entre la actividad asociativa y la concepción del interés. Para nuestro autor, las asociaciones combaten el individualismo mediante “la doctrina del interés bien entendido”,¹⁵ es decir, enseñando a los individuos la vinculación existente entre su interés particular y el interés común; y, consiguientemente, haciéndoles ver que no se puede defender justamente el primero sin referirse al segundo. Ahora bien, las dificultades comienzan a la hora de aclarar en qué consiste precisamente eso que llama nuestro autor “interés bien entendido”. En este sentido, ¿es optar por el “interés bien entendido” apelar al *interés generalizable* como criterio de actuación justa a la hora de valorar la conducta de una asociación determinada?, ¿es el “interés bien entendido” el criterio utilitarista del *mayor bienestar para el mayor número*?, ¿se trata solamente del interés que conviene particularmente –*corporativamente*, como suele decirse– a cada una de las asociaciones?, ¿cómo enjuiciar –en definitiva– los diferentes intereses que defienden asociaciones de distinta laya, e incluso los de las asociaciones con propósitos claramente antidemocráticos o manifiestamente injustos? Probablemente lleve razón J. Keane al observar sobre este punto que

Tocqueville subestimó quizás la posibilidad de conflictos entre diferentes asociaciones civiles, y entre ellas y el Estado mismo, como consecuencia de su tendencia a exagerar su alcance democratizador en las sociedades modernas.¹⁶

Queda, por tanto, la cuestión de aclarar mejor, aunque sea someramente, lo que entiende Tocqueville por “interés bien entendido”. Contra lo que pueda parecer no estamos ante un mero principio *empírico-utilitario* elevado a la categoría de teoría social por parte de los norteamericanos y mal comprendido en la Francia de su tiempo. Más profundamente considerado, el “interés bien entendido” puede ser interpretado, a mi juicio, como un criterio democrático de justicia cuyo referente ideal son los Derechos del Hombre y que pone en tela de juicio las visiones de ese mismo criterio que contaban con mayor predicamento en el ambiente intelectual de la época y que son todavía, en buena medida, los de la nuestra: a saber, la *regla de mayorías*, la *mano invisible del mercado* y la *voluntad general rousseauiana*. Se trataría, pues, de un criterio ético normativo que sirve tanto para orientar la praxis de individuos y asociaciones en la dirección del interés universalizable como para cuestionar sus eventuales desviaciones despóticas y antidemocráticas. En este sentido, puede que la doctrina del “inte-

¹⁴ A. de Tocqueville, *La Democracia en América II*, p. 148 s.

¹⁵ Idem que nota anterior, p. 160.

¹⁶ J. Keane, op. cit., p. 76.

rés bien entendido” no baste para hacer a los hombres virtuosos, pero corrige su inclinación hacia el egoísmo individualista; puede que no sea una barrera suficiente para evitar las tentaciones despóticas de mayorías o minorías, pero las cuestiona al mostrar que lo público es, justamente considerado, cosa de todos y no de los más o de unos cuantos; puede que no impida que los individuos piensen, ante todo en sí mismos, pero les hace ver que serán mejores individuos si son también ciudadanos; puede que no libere a los hombres de la pasión por el bienestar material, pero les hace comprender que su satisfacción por parte de todos depende de una distribución más equitativa de los bienes producidos; puede, finalmente, que no aparte a los sujetos de la propensión a obrar por interés, pero les enseña que el interés por lo humano es, entre todos, el único realmente valioso e interesante. Por todo ello, concluye Tocqueville,

no temo decir que la doctrina del interés bien entendido me parece la más apropiada de todas las doctrinas filosóficas para las necesidades de los hombres de nuestro tiempo y que veo en ella la más poderosa garantía contra ellos mismos que les queda. (...) Instruidlos, pues, a toda costa, porque el siglo de los sacrificios ciegos y de las virtudes instintivas huye ya lejos de nosotros y veo aproximarse el tiempo en que la libertad, la paz pública y el orden social mismo no podrán prescindir de la cultura.¹⁷

¹⁷ A. de Tocqueville, *La Democracia en América II*, p. 162 s.

RICHARD WAGNER COM A PENSADOR: L'OBRA D'ART DEL FUTUR, REFLEXIONS FILOSÒFIQUES D'UN MÚSIC REVOLUCIONARI

Joan B. Llinares
Universitat de València

I

POTSER cal començar aquesta ponència amb una mena de justificació, ja que no és obvi ni evident que la figura de Wagner tinga entrada de seguida dins d'un congrés de filosofia. Heus ací, doncs, de primer, unes quantes raons per tal de legitimar aquesta insòlita intromissió.

És clar que el fet de repensar les relacions entre música i filosofia és una tasca fonamental de la teoria estètica. Tanmateix, i per regla general, en tractar la qüestió hom tendeix a repassar solament les aportacions dels grans pensadors de la història de la filosofia, entre les quals destaquen, si ens limitem estrictament a aquest específic problema, les contingudes dins les obres de Plató, de Schopenhauer i d'Adorno, per citar tres exemples d'inexcusable referència. No obstant això, practicar la comesa inversa també és un afer pertinent i fins i tot necessari: *hi ha hagut grans músics en la història l'obra dels quals, per la radicalitat de les seues innovacions, és bastant incomprendible si no coneixem les reflexions estètiques en què es recolzen i que les justifiquen*. Fet i fet, quan hi ha revolucions dràstiques en la història de l'art, en especial des del darrer segle, és normal trobar manifestos, redactats sovint pels mateixos artistes, que proporcionen una guia als coetanis, que d'aquesta manera poden assajar de comprendre una mica més fàcilment els canvis i les innovacions que les noves obres d'art els presenten amb la seua sorprenent i imprevisible força material. Aquesta és l'opció que ara voldríem subratllar, en part perquè sol restar més desatesa pels filòsofs, molt tancats dins la pròpia tradició de les obres essencials de la història de la filosofia, i en part perquè els mateixos músics professionals, nombrosos al nostre país, i els professors dels conservatoris, tots generalment amb una digna preparació tècnica i instrumental de l'ofici, tampoc no tenen massa en compte la inesgotable riquesa teòrica que de vegades contenen les obres de reflexió d'alguns compositors, com és el casafortunat de la personalitat exuberant que ara considerem.

Potser encara no sabem suficientment, o som massa reacis a admetre, que aqueix home polèmic anomenat Richard Wagner (1813-1883), a més de ser un reconegut músic i poeta, l'imprecindible autor dels textos dels seus impressionants drames musicals –veritables i majúscules meravelles d'extraordinària simbiosi entre paraules i melodies–, també fou no sols un monumental i reincident autobiògraf, sinó *així mateix*

un notable escriptor i pensador, un excèntric assagista d'abundant producció, si és que no ens volem referir als milers d'interessantíssimes cartes que componen el seu epistolari, que en part encara resta inèdit. Com ha dit el professor Ronald Taylor, dels catorze volums de les *Obres completes* –en l'edició de 1914, preparada per Julius Kapp–, no arriben ni tan sols a quatre els volums que contenen les obres dramaticoliteràries, tant les acabades i musicades com les que són mers projectes i esborranys, fragments o relats més o menys ocasionals, com, per exemple, *Die Sarazenin* (*La sarraina*), *Friedrich I* (*Frederic I Barba-roja*), *Jesus von Nazareth* (*Jesús de Nazaret*), *Achileus* (*Aquil·les*), *Luthers Hochzeit* (*Les noces de Luter*) o l'aconseguit i preciós esbós, tan premonitori, que és *Wieland der Schmied* (*El ferrer Wieland*), la cèl·lula germinal del qual és la brillant conclusió de *L'obra d'art del futur*. Els deu restants i gruixuts volums arpleguen els escrits autobiogràfics, el conjunt d'assaigs pròpiament dits –si volem utilitzar aquest nom tan obert– i els prolífics i constants articles i crítiques que mai no deixà de redactar, fins l'hora de la mort. Aquest llegat enorme, que pertany a aqueix gènere imprecís de la “literatura d'idees”, ple de reflexions i suggeriments, sembla que és, en l'opinió del seu propi autor, essencial per a poder comprendre amb un mínim de seriositat i de rigor la decisiva empresa esteticomusical que va portar endavant el poeta compositor. *Tristan und Isolde* (*Tristany i Isolda*), *Die Meistersinger von Nürnberg* (*Els mestres cantors de Nuremberg*), *Parsifal* i, sobretot, el pròleg i les tres jornades de *Der Ring des Nibelungen* (*L'anell del nibelung*), *L'ordel Rin*, *La Valquíria*, *Siegfried* i *El capvespre dels déus*, bé mereixen, sense cap mena de dubte, que l'oïent vertaderament estètic i adult, ço és, l'oïent integral, aquell que percep amb els ulls i amb la imaginació, sent amb l'oïda i amb els afectes, i pensa amb l'enteniment i amb la raó davant d'una representació dins d'un gran teatre o palau de la música, faça alguns esforços de lectura complementària per tractar de copsar el sentit –o el conjunt de sentits i de significacions– d'aquestes obres cabdals. La fruïció de l'art no implica cap baralla amb la intel·ligència, és a dir, amb la saviesa i la reflexió crítica, ni encara menys amb la responsable capacitat de donar raó dels propis gustos i criteris. Heus ací, doncs, una bona oportunitat de conjuminar música i filosofia, o, si ho preferiu, de coordinar la musicologia i la història de les idees, tot configurant una primera raó per a llegir Wagner com a pensador: satisfer les mínimes condicions que possibiliten la vivència antropològicament plena d'uns drames musicals que ja pertanyen al millor de la història de l'art.

La segona raó que ens ha portat a interessar-nos per aquest artista que fou músic, escriptor i pensador –de conseqüències impossibles d'exagerar fins, com a mínim, la meitat del segle XX– és l'intent de comprendre una mica a fons això tan decisiu i tan esmunyedís que anomenem “romanticisme”, les derivacions del qual a hores d'ara a tots encara ens afecten –per exemple, la qüestió del nacionalisme, o la superació del concepte il·lustrat de raó, sense voler en aquest moment anar més lluny ni pretendre cap silueta identificatòria que siga suficient: si de cas, ens conformem amb una única referència que voldríem aclaridora, la de les obres d'Isaiah Berlin, que comencen ja a circular per les nostres llibreries. Doncs bé, en aquest sentit indicat, Wagner sempre fou una personalitat molt independent, un creador que accentuà incessantment l'originalitat del seu treball, els trencaments amb la tradició, l'inconformisme permanent, el romanticisme. Amb un contradictori tarannà de revoltat i de triomfador, d'exiliat i de protegit reial, en una paraula, motivat per exigències vitals d'artista genuí, compromés i radical, els assaigs d'estètica, cultura, política, religió i crítica social que escriví, tan desafiants, poderosos i, en certs moments, genials, també semblen, tanmateix, sa-

turats d'eclèctiques manipulacions dels autors llegits, de grotesques relectures interessades del passat de la història de l'art i de tràgiques ideologies del moment, com el racisme i l'antisemitisme; concebuts amb desmesurada autosuficiència, sovint menyspreen l'elegància i la claredat expositives, s'atapeeixen d'exageracions impertinents i de grandiloqüències aparentment filosòfiques, i es troben, en definitiva, a gran distància de l'altura estètica i reflexiva tant del creador d'aquest producte modern, Montaigne, com dels esplendorosos textos dels seus millors cultivadors en llengua alemanya, per exemple, Schiller, Schopenhauer, Heine o Nietzsche. L'amalgama que els caracteritza és un magma peculiaríssim que bé requereix, diguem-ho així, molta paciència i molta ciència "geologicogenealògiques" perquè l'exigent lectura resulte profitosa i gratificant. No obstant això, fer l'experiència paga la pena i ofereix moltes satisfaccions i ensenyaments, no només a tots aquells disposats a viure-la des d'una reconeguda passió per la música wagneriana: no oblidem mai que tenim davant nostre una part central, vulgues no vulgues, de la producció d'una figura que potser condensa en major mesura que cap altra el complex cúmulo de tensions, d'il·lusions i de contradiccions que foren el camp de lluita de tots els grans creadors romàntics de la passada centúria. El fet d'haver arreglat com una gegantina esponja tots els corrents del temps i d'haver sigut capaç d'expressar-los en l'obra de creació, sia amb sons o amb paraules, amb imatges o amb idees, amb tota la força de la barreja i amb tot l'esplendor de l'art, això l'ha convertit en punt de referència obligatori per a qui vulga conèixer la cultura romàntica, com bé ho ha indicat en els seus llibres el gran mestre de musicòlegs Enrico Fubini. Com que no parlem d'un fet merament passat, sinó d'un corrent molt ampli que encara ens empenta, l'estudi de les obres de Wagner permet de situar-se en els debats del nostre present amb una mica d'orientació, tot sabent d'on vénen les aigües, i no ens limitem ara i ací al terreny evident on la seua força revitalitzadora ha estat reconeguda, la creació musical, la llarga ombra fecundant que projecta el seu prolífic treball de creació, bé sobre els artistes més innovadors del segle XX, com Arnold Schönberg, bé sobre els a poc a poc més escoltats i estimats pel gran públic, com Mahler i Bruckner, i també sobre tots aquells que són incomprendibles sense la lluita per alliberar-se de les seues seduccions, com Claude Debussy i Igor Stravinsky.

Hi ha una tercera raó que només volem indicar amb poques paraules, potser per si de cas és una mica massa personal, tot i que aquest any ens trobem en la celebració del centenari de la seua mort. Ens referim, és clar, a la filosofia de Nietzsche, la comprensió de la qual reclama necessàriament el coneixement i la confrontació amb la persona, l'obra i les idees de Richard Wagner. No cal repetir que el filòsof de l'etern retorn escriví tres obres que estan dedicades a aquell que fou, juntament amb Schopenhauer, un dels seus mestres de joventut: la *Tercera consideració intempestiva*, titulada ben clarament *Richard Wagner a Bayreuth*, de 1876, que és una lloança al gran músic que acabava de realitzar el somni de disposar d'un teatre per a representar les seues obres tal com les havia imaginades, i els dos petits i durs textos crítics de 1888, *El cas Wagner. Un problema per a amants de la música* i *Nietzsche contra Wagner. Actes d'un psicòleg*. Aquest últim fou el darrer escrit que completà abans del col·lapse dels primers dies de gener de 1889 a Torí, i es publicà el 1895. El recull que acabem d'enumerar és directe i indiscutible, però deixa un perfil inexacte, ja que des del primer llibre del filòsof, *El naixement de la tragèdia a partir de l'esperit de la música*, de 1872, fins l'*Ecce homo*, escrit els darrers mesos de vida lúcida i publicat pòstum el 1908, l'obra sencera de Nietzsche medita una vegada i altra l'obra de l'artista més

gran que arribà a conèixer personalment, bé sia per continuar-ne les idees i aprofundir-les, bé sia per criticar-la sense hipocresies, com de seguida descobrí el mateix Wagner –i ho continua descobrint avui qualsevol lector despert– només encetar el primer volum d'*Humà, massa humà. Un llibre per a esperits lliures*, de 1878. Potser és impossible llegir un text de Nietzsche sense trobar-hi la presència de Wagner com a interlocutor, com a inspirador, com a símptoma, com a paradigma de l'art decadent, com a exemple de la trista situació de l'art i de l'artista a l'època del treball, de la indústria i de la cultura burgesa. Així doncs, si hom vol conèixer i explicar Nietzsche amb una mica de qualitat, si hom vol llegir amb profit i comprendre un tractat tan excepcional com el tercer de *Per a la genealogia de la moral. Un escrit polèmic*, de 1887, per exemple, aleshores cal tenir de primer una mínima familiaritat amb l'obra de Wagner, ço és, cal estar familiaritzat no només amb la música i la persona de Wagner, sinó també amb els llibres de Wagner, amb les reflexions de Wagner, amb les complexes relacions d'aquest artista llest amb la filosofia, ja que, tant abans d'encetar l'amistat amb el jove Nietzsche, ja havia llegit, com de seguida contarem, Hegel, Feuerbach i Schopenhauer. Tenim, doncs, bastants motius els filòsofs per llegir Wagner, si de cas no ens sembla suficient l'atractiu estrany que la seua figura irradia, encara que no visitem amb freqüència els teatres d'òpera i les sales filharmòniques.

–Posem un exemple concret: a l'aforisme 5 de la Tercera secció de *La genealogia de la moral* escriu Nietzsche que “Richard Wagner es convertí a Schopenhauer (com se sap, persuadit per un poeta, persuadit per Herwegh (l'any 1854)), i això fins a tal mesura que sorgí de sobte una contradicció teòrica perfecta entre la seua fe estètica anterior i la seua fe estètica posterior –la primera expressada, per exemple, en “Òpera i drama” i la segona en els escrits que publicà a partir de l'any 1870. Particularment a partir d'aquí –això és el punt que em sorprén més–, Wagner canvià el seu judici pel que fa al valor i a la positura de la mateixa *música*” (trad. catalana a ed. Laia, p. 149). Ja que aqueix nou judici no és indiferent per a comprendre i valorar *El naixement de la tragèdia*, obra escrita l'any 1871, per exemple, si volem ser coneixedors del pensament i de l'originalitat de Wagner i de Nietzsche, previament cal tenir les idees clares pel que fa a les reflexions estètiques del gran compositor: l'argument és fins i tot massa obvi, és d'una elementalitat que cau pel seu pes. Hem de tractar, doncs, d'aconseguir aqueixes clarificadorres idees–.

II

Tot al llarg de la vida creadora de Wagner, la unió i l'íntima relació que en ella hi ha entre reflexió teòrica i realització pràctica és un fet constant. Les obres poeticomusicals que escriví i composà no sorgeixen a colps d'una pretesa i ultraromàntica inspiració sobtada i inconscient, pulsional i suposadament racial, sinó que es generen lentament, després d'haver dilucidat amb lentes meditacions el llampant i revolucionari objectiu que amb elles pretén aconseguir, i després d'haver assajat i d'haver trobat els mitjans més adients per a assolir-lo, els quals, per necessitat, hauran de ser també innovadors, complexos, inaudits i susceptibles d'afectar el camp plural de l'estètica musical, l'escriptura poeticodramàtica, l'escenografia, la direcció orquestral, l'arquitectura teatral, i fins i tot la societat on naixen i a la qual van dirigits. Aquesta clau estructural ajuda a entendre que el vessant assagístic de la seua obra siga tot el contrari d'allò que hom pot esperar d'un professor acadèmic o d'un erudit especialista, i ni

tan sols el difús rètol d'“artista”, expressament reivindicat per l'autor amb ambigua humilitat en moltes ocasions, no li fa justícia, perquè en el procés d'elaboració d'aquesta obra que sempre és més que mera música, hi aborda, sens dubte, qüestions estètiques directament implicades en el treball de creació, com els mateixos títols ja indiquen, i també, però, i en no menor mesura, difícils problemes filosòfics, històrics, culturals, polítics, econòmics, religiosos i socials. No neguem que tracta de resoldre'ls unes vegades amb la desimboltura de l'espontani que s'atreveix a pensar pel seu compte, d'altres amb els refregits de l'intel·lectual bastant ben informat que posseeix una selecta biblioteca, i encara d'altres amb la supèrbia de l'altiu geni que monologa i que declama amb superlatius, que reclama ja des del to de veu amb què ens parla l'acceptació incondicional dels seus profètics vaticinis. Hom podrà acusar-lo i criticar-lo per massa pedant, per excessivament retòric, per megalòman; hom cauria en una flagrant injustícia, però, si el considerara un artista atabalat i confús que compon des del descontrol i les presses, és a dir, si el reduïra a un afortunat inconscient que desconeix allò que porta entre les mans. Per a convèncer-nos del contrari, potser no hi haja cap remei millor que recordar aquest consell que Wagner va escriure al crític Eduard Hanslick el 1847: “No menyspreu la força de la reflexió, l'obra d'art produïda de manera inconscient pertany a períodes que resten lluny del nostre: l'obra d'art del nostre elevat període formal no pot ser produïda sense tenir-ne consciència”.

—Fet i fet, la dedicatòria a Ludwig Feuerbach de *L'obra d'art del futur* insisteix en la personalitat de l'autor, ço és, del propi Wagner, que s'autopresenta com un artista que es dirigeix a *artistes que pensen*, ja que ell mateix ho és, és un artista que confessa que, com a artista, li han afectat molt les idees del filòsof Feuerbach, i, tot demostrant-ho, reconstrueix breument la seua biografia intel·lectual de la forma següent: una exigència indeclinable l'ha fet escriptor. Començà, de primer, escrivint poemes i peces teatrals, i es convertí en músic per tal de compondre la música adequada als poemes dramàtics que havia escrit. Però els resultats li han servit de ben poc, els literats el consideren un músic i els músics el tenen per un poeta. Tanmateix, si aconseguieix d'emocionar el públic, cosa que ja ha passat, els crítics el tiren per terra. Aquestes contradiccions li han donat prou matèria per a pensar. El problema ara és nou: quan ha publicat el resultat de les seues meditacions, els filisteus se li han rebel·lat, ja que solament volen vore els artistes diguent bajanades, però no mai *pensant* (cf. la nostra traducció, València, Servei de publicacions de la Universitat, pp. 172-173). Wagner, pel contrari, *s'afirma com a artista i com a pensador en tant que veritable artista*—.

Un mínim resum de les principals circumstàncies teòriques de la seua biografia artística ho provarà amb palmària claredat.

Ja l'any 1834, i com a expressió de les preocupacions que anaven madurant tot al llarg del procés de composició de les primeres òperes *Die Feen (Les fades)* i *Das Liebesverbot (La prohibició d'estimar)*, de 1833 i 1834-36, respectivament, publicà l'assaig *Die deutsche Oper (L'òpera alemanya)*, on apareixen les concepcions nacionals sobre aquest gènere musical que aleshores sostenia, gènere que, segons el jove Wagner, ha de tornar a guanyar l'altura musical que ja havia assolit a l'època de Bach, tot fent seu també el bo i millor de les posteriors aportacions italianes i franceses. A més a més, ha de tornar a brostar des de les vertaderes qualitats del poble alemany, amb tota la veracitat i el calor de la vida d'aquest poble verge i desaprofitat que encara no ha donat els fruits que pot i que ha de donar. Aquesta doble temàtica, la d'una òpera que assumisca les millors aportacions de la plural tradició europea i que, a més a més, sàpiga respondre a les madures exigències dels temps presents, per una banda, i la

d'una fe nacionalista en les potencialitats encara inèdites del poble alemany, per l'altra, romandran constants durant tota la producció teòrica de Wagner. Aquell mateix any, per al número de novembre de la *Neue Zeitschrift für Musik* de Robert Schumann, escriví l'assaig *Pasticcio*, on reclamava la necessitat d'"atrapar la càlida i vertadera vida" mitjançant un impostergable canvi en la manera de concebre i de compondre l'òpera. La funció del cant i dels cantants s'havia de transformar.

Un paral·lelisme similar podem trobar entre les partitures de *Rienzi* (1837-40) i *Der fliegende Holländer* (*L'holandès errant*) (1840-41) i els escrits que publicà entre els 1840 i 1841 a la *Gazette musicale* de la capital francesa, a saber, la indirecta pintura quasibiogràfica d'*Ein deutscher Musiker in Paris* (*Un músic alemany a París*), on el tràgic heroi dels tres vius relats –*Eine Pilgerfahrt zu Beethoven* (*Una peregrinació a Beethoven*), *Ein glücklicher Abend* (*Una vetlada feliç*) i *Ein Ende in Paris* (*Un final a París*)– no deixa de reflectir les situacions vitals i les opinions personals de Wagner mateix durant aquells tenses mesos de músic pobre a l'estranger, així com els articles i assaigs breus següents: *Ueber deutsches Musikwesen* (*Sobre música alemanya*), *Der Virtuos und der Künstler* (*El virtuós i l'artista*), *Ueber die Ouvertüre* (*Sobre l'obertura*), *Der Künstler und die Oeffentlichkeit* (*L'artista i el públic*), a més d'una doble introducció sobre l'estrena a París de *Der Freischütz* (*El caçador furtiu*) de Weber, l'una concebuda per allisonar el públic francès i l'altra per tal informar de l'esdeveniment els alemanys. El respectuós interès per la figura i pel magisteri de Beethoven s'expressa reiteradament en aquests articles, així com la incessant reflexió sobre les peculiaritats de la música alemanya, o sobre la història de determinats gèneres musicals, com ara l'obertura, analitzada aquí de Haendel a Beethoven, tot insistint sempre en les característiques distintives del veritable artista.

La tercera parella de les creacions poeticomusicals wagnerianes, fruit dels anys a Dresde, *Tannhäuser* (1842-43) i *Lohengrin* (1845-48), es va compondre juntament amb la redacció dels *Autobiographische Skizze* (*Esborranyes autobiogràfics*) de 1842-43 i d'un grapat de notables articles programàtics, sorgits directament del treball pràctic com a *Kapellmeister* del Teatre de la Cort de la capital de Saxònia: *Die Königliche Kapelle betreffend* (*En relació a l'Orquestra Real*), projecte de reforma de l'any 1846, i *Entwurf zur Organisation eines deutschen Nationaltheaters für das Königreich Sachsen* (*Projecte d'organització d'un Teatre Nacional Alemany per al Regne de Saxònia*), redactat l'any 1848. Tots dos plans restaren en l'estat vaporós i polsegós de purs intents sobre el paper, en mers projectes benintencionats sense cap repercussió directa ni sobre l'orquestra ni sobre el teatre, a pesar d'haver sigut continuats per altres dos nous escrits dedicats a la detallada reforma del teatre, ja l'any 1849; malgrat la ineficàcia administrativa, els projectes demostren que el somni finalment realitzat a Bayreuth no fou cap capritx sobtat, sinó una necessitat llargament gestada i raonada des del treball concret d'un compositor que també es fa responsable, en qualitat d'exigent director de l'orquestra i del teatre, de l'escenificació de diferents òperes, algunes de pròpies i d'altres, evidentment, alienes, i que fa la seua feina directiva tenint escrupolosa cura de tots els detalls. A aquesta etapa a Dresde pertanyen, a més a més, no solament unes versions força aplaudides de la *Novena Simfonia* de Beethoven, sinó també un altre parell d'articles sobre aquesta magna i estimadíssima creació amb l'innovador moviment final, ple de veus humanes i amb la intervenció de tot el cor, publicats l'any 1846, preludis del famós llibre que dedicà al compositor de Bonn l'any 1870, *Beethoven*, assaig que tothom reconeix que influencià moltíssim el pensament del jove Nietzsche.

Des del mes d'abril de l'any 1848, és a dir, des de la finalització de la partitura de *Lohengrin*, el compositor guardà uns quants anys de silenci musical, en un estrany i perllongat parèntesi, excepcional dins la seua biografia, que no s'explica solament pel desenvolupament rocambolesc dels tràgics incidents de la revolta popular de Dresde a començaments de maig de l'any següent, el 1849, dels quals va tenir la sort d'escapar il·lès i lliure gràcies a la col·laboració de certs amics, i es va exiliar a Zuric, amb el consegüent canvi de circumstàncies vitals i laborals que aquell trasbals significà. El bloc que formen aquests cinc anys permet d'assistir a la gestació del nucli de tota l'obra de maduresa en general, i de *Der Ring des Nibelungen* (*L'anell del nibelung*) en particular, i l'atapeïda garba de llibres i d'articles que aleshores arribaren a veure la llum pública, no es justifica en el fons per les urgents necessitats econòmiques de l'home responsable d'una família anòmala, la qual sospira per viure segons els cànons de la comoditat burgesa, perduda ara sense el càrrec de funcionari reial i amb la trista i crítica situació de l'exili, ja que en tots aquests escrits és ben palesa també la íntimament necessària i vital clarificació personal del projecte futur que vol escometre un gran artista en la plenitud de les seues forces: hi vegem com ho va perfilant i com s'ho va explicant ell mateix, i al mateix temps ho va exposant al públic, perquè qual-sevol interessat i seguidor dispose de tots els antecedents necessaris per tal de poder comprendre'l en la innovadora labor de creació. Fracassada la revolució sociopolítica i evitada la presó que altres companys i amics suportaren durant anys, el músic Wagner optà per dedicar-se en exclusiva a meditar sobre l'ideal artístic que havia anat madurant des de la joventut. Ja no hi haurà, doncs, cap etapa posterior tan rica com aquesta pel que fa als treballs teòrics, sinó una ininterrompuda sèrie de composicions i d'estrenes afortunades, que amb l'encert refermaran i consolidaran les meditacions centrals d'aquest moment clau i definitori en la vida de l'autor. Fet i fet, la redacció de llibres i d'articles, d'assaigs i de crítiques i notes mai no deixarà d'acompanyar la moguda vida d'aquest poderós compositor, i solament la mort podrà interrompre l'íntima necessitat de comunicar també amb paraules les idees sociopolítiques i els plantejaments artístics i religiosos més personals, de convèncer l'opinió pública i d'augmentar d'aqueixa manera la quantitat d'amics i de deixebles.

Efectivament, l'avortada revolució a Dresde i el consegüent exili a Zuric produïren molts escrits, un dels quals, el segon en importància i en extensió, és precisament l'assaig que acabem de traduir juntament amb Francisco López i que ha editat aquest curs el Servei de Publicacions de la Universitat de València, *Das Kunstwerk der Zukunft* (*L'obra d'art del futur*). Redactat a les acaballes de l'any 1849, es publicà, però, per primera vegada a Leipzig ja l'any 1850 amb la cèlebre dedicatòria al filòsof Ludwig Feuerbach. El llibre fou precedit i seguit per diversos pamflets, articles i assaigs menors, escrits tots ells al llarg d'aquell any tan agitat, ple d'esperances i de decepcions. Aqueixos textos es troben centrats sobre dos eixos capitals, la imminència de la revolució i les característiques de l'activitat artística que ha d'estar en consonància amb les noves circumstàncies, generades per la revolució. Els escrits de què parlem són els següents: *Der Mensch und die bestehende Gesellschaft* (*El ser humà i la societat existent*), *Die Revolution* (*La revolució*), *Die Kunst und die Revolution* (*L'art i la revolució*), *Das Künstlertum der Zukunft* (*La vida artística del futur*) y *Zu 'Die Kunst und die Revolution'* (*Per a "L'art i la revolució"*).

Aqueixa fructífera labor assagísticoarticulística es continuà l'any 1850 i l'any 1851 amb altres textos d'obligada citació, capitals dins la vida i la fama i les repercussions pòstumes de Wagner: *Kunst und Klima* (*Art i clima*), *Das Judentum in der Mu-*

sik (*El judaisme en la música*) i, en especial, el cim de toda la producció teòrica del gran compositor, el gran estudi titulat *Oper und Drama (Òpera i drama)*. Aquesta voluminosa producció d'escrits –insistim en la tesi que abans exposàrem i la repetim una vegada més– no fou merament “alimentària” ni capritxosa, perquè respon a profundes exigències íntimes i personals. Com podem llegir en una reveladora carta de setembre de l'any 1849 a l'amic Theodor Uhlig, Wagner confessa que “és per a mi absolutament necessari realitzar aquests treballs i enviar-los al món abans de continuar la meua producció artística immediata; els qui s'interessen pel meu ser artístic han de coincidir amb mi, i jo també ho he de fer amb mi mateix, en una intel·ligència precisa, perquè del contrari tots anirem a les palpentes pel mig d'una fastidiosa semiobscuritat, pitjor encara que l'absoluta i maldestra nit, ja que hom no hi veu absolutament res i aleshores només hi resta agafar-se pietosament al passamà de la baraneta que ens és familiar”.

Endinsar-se en aquest bosc és difícil, però com bé ha dit Martin Gregor-Dellin en la seua gran biografia, “no hi ha més remei que entrar a fons en els escrits de Wagner, perquè entre la malesa de la seua prosa es troba la clau del seu pensament”. Amb el breu recordatori que acabem de fer pensem haver proporcionat les dades essencials que permeten de situar en la biografia del músic la gestació i les circumstàncies del llibre al voltant del qual, a partir d'aquest moment, centrarem l'atenció i els comentaris.

III

Les idees i l'estil tan idiosincràtics del Wagner assagista són incomprensibles si no tenim en compte el context intel·lectual dins del qual sorgiren i prengueren forma. És ben conegut l'interès juvenívol del futur compositor per tres passions que amb el pas dels anys es confirmaran com a essencials i permanents en tota la seua vida, a saber: la mitologia grega, el teatre de Shakespeare i la música de Beethoven. Els grans autors del romanticisme alemany i les obres que anaren publicant s'entrecreuen sovint en el procés de maduració de la pluridimensional personalitat artística de Wagner, començant pel magisteri del *Faust* de Goethe i del teatre de Schiller, las narracions d'E. T. A. Hoffmann, els poemes de H. Heine, els estudis dels germans Grimm –*Mitologia alemanya, Costums alemanys*– o el decisiu llegat del filòsof Hegel, que, com és ben sabut, tant en la dreta com en l'esquerra, tingué una extraordinària influència entre les files de la joventut del moment. Un conegut escriptor i editor, membre del moviment anomenat de la *Jove Alemanya*, Heinrich Laube, amb el qual Wagner arribà a tenir tracte personal i en el periòdic del qual publicà el seu primer article sobre l'òpera alemanya, simbolitza bastant bé el conjunt d'idees que el jove músic assumí durant els anys d'iniciació professional: la revolució antiautoritària, la llibertat personal, la lluita per la felicitat ací i ara, l'optimisme saint-simonià, certa utopia libertària, defensora de la fraternitat universal, l'afirmació contundent de l'amor físic, etc. En un volum de la seua obra *Jove Europa* Laube havia escrit que solament aquell que puga “estimar plenament l'art, la ciència, la sociabilitat, la dona i l'anomenada naturalesa” serà el millor exponent de la nostra època, dibuixant així el perfil de l'ideari que per aquells anys defensà Wagner amb oberta franquesa. Potser convinga apuntar que el nacionalisme o patriotisme germànic en què des d'aleshores milità no deixa d'entrar en contradicció amb las premisses liberals, personalisticocsmopolites, que també desitjà

defensar simultàniament. Gregor-Dellin ha expressat aquesta incoherència amb gran encert i molta concisió: “Ningú no hagué d’experimentar en ell mateix, com ho feu Richard Wagner en totes les estacions de la seua vida, en quina mesura fou insoluble al segle XIX la quadratura del cercle nació-estat-societat-humanitat”. L’exili a París, amb les estretors i la penúria, refermaren aquestes idees i les extremaren: el vertader artista ha d’estar disposat a morir per la realització de les seues conviccions estètiques, sense fer cap tipus de concessions davant les intolerables exigències d’una societat decadent. En l’artista Wagner, certament, la radicalitat estètica fou la màxima expressió del compromís ètic: és veritat que tingué colps de moltíssima sort en la vida, però mai no deixà de jugar fort en la defensa del que pensava que havia de fer per l’acompliment del seu art.

Pel que sembla, Wagner conegué les obres de Proudhon i de Feuerbach gràcies a l’amistat que el lligà amb el pobre i malaguanyat filòleg jueu Samuel Lehrs durant la primera de les seues estades a París, des de l’any 1839 fins l’any 1842. *De la propriété* (*De la propietat*), de Pierre-Joseph Proudhon, aparegué l’any 1840, i en les miserables circumstàncies de l’exili aquest amic lletraferit, sempre ben informat, explicà al compositor quin era el vertader significat d’aqueixa institució: la propietat és un robatori, que perjudica els dèbils en benefici dels forts i que corromp tota la societat i, sense excepcions, també contamina l’art. Des de la pròpia experiència de la pobresa i del fracàs com a artista, els ideals de revolució social del pensador francès començaren a prendre forma en l’horitzó mental de l’apassionat compositor alemany: l’or passà a ser símbol dels diners i causa de la perversió dels ideals més nobles dels éssers humans. –La persistència de l’interés per l’obra de Proudhon la confessà el mateix Wagner quan anys després reconegué que, ja fracassada la revolta de Dresde i establert ell a l’exili, de seguida es consagrà a la lectura dels escrits del pensador francès, sobretot al *De la propriété*, on trobà un estrany consol a la seua trista situació (cf. *Mein Leben*, I, p. 384), la qual cosa demostra que les idees revolucionàries del compositor no foren cap accident improvisat, perquè tenien llargues arrels–.

L’any 1841 aparegué publicat el llibre *Das Wesen des Christentums* (*L’essència del cristianisme*), de Ludwig Feuerbach, de seguida àvidament llegit per l’agut amic Lehrs, greument malalt de tuberculosi i vitalment afectat pel problema de la mort i la immortalitat. Les converses que llavors mantingué amb Wagner obriren al músic l’interés per les qüestions filosòfiques, que fins aleshores havien restat en la frontera de l’incomprensible i de l’inconquerible des del seu autodidactisme impacient. –Com ell mateix reconeix al text del volum I de la seua autobiografia (*Mein Leben*), el tracte amb Lehrs li donà la possibilitat de conrear la seua vella tendència vers una consideració seriosa de les coses i li posà els fonaments per a una més immediata ocupació en les qüestions filosòfiques, en el vast camp de reflexió i de coneixement al voltant del problema de la mort (cf. trad. cast., pp. 198-199)–. Potser d’aquells diàlegs sorgira el tema del final dels déus i –per dir-ho amb l’encertada formulació de Feuerbach– el de “la reducció antropològica de la teologia”, així com el missatge redemptor de la veritable religió exclusivament humana, la de l’amor, un amor corporal i material, sensible i sensual.

Els anys passats a Dresde ofereixen una altra amistat de característiques similars, la que uní el *Kapellmeister* Wagner amb el director musical August Röckel, un home de tarannà polític, imbuït de l’ideari demòcrata radical i anarcosocialista. Tot al llarg dels constants diàlegs mentre passejaven i caminaven, com ho solien fer per les rodalies de la ciutat, tornaren a aparèixer, sens dubte, una vegada i altra, les estimades te-

sis de Proudhon i Feuerbach, així com les d'altres joves hegelians "d'esquerres", per exemple, les extremadament individualistes de Max Stirner. Fou aleshores quan es publicaren *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*Principis de la filosofia del futur*) i *Das Wesen der Religion* (*L'essència de la religió*), obres de Feuerbach que ocasionaren grans debats nacionals i que serviren de fonament per a les concepcions revolucionàries de Wagner, que les llegí com a encesos intents de recerca de la felicitat i el plaer a la terra en la comunitat humana, i no en una futura vida celestial. —Per això encara paga la pena llegir el resum de les converses durant les passejades amb Röckel, escrit per Wagner uns vint anys després, cf. *Mein Leben*, I, pp. 343-344. —A la p. 373 Wagner exposa que la primera persona que li cridà l'atenció sobre la conveniència de la lectura de Feuerbach fou un predicador catòlic que també participà a les revoltes de Dresde del 1848, Metzsdorff—.

L'any 1845 l'inquiet músic llegí amb un gran entusiasme el mestre Hegel, concretament la *Phaenomenologie des Geistes* (*Fenomenologia de l'esperit*); el vocabulari dels assaigs dels anys següents deu molts termes i moltes expressions i idees a aquesta tempestuosa lectura. Per cert testimoni d'un amic d'aquell temps, el pintor F. Pecht, bé podem deduir que l'apassionada immersió en les denses aigües de tan difícil i extraordinari llibre fou una experiència quasipoètica eminentment emotiva, sense arribar a comprendre a fons, però, de manera conceptual, el contingut de tot el que hi havia estat exposat pel filòsof. No obstant això, durant l'hivern dels anys 1848-49 el delerós músic se submergí en les *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Lliçons sobre la filosofia de la història*), i va obtenir d'aquesta manera l'ensenyament de saber estar al nivell dels temps, obeir-ne els comanaments, voler allò que és inevitable i disposar-se de grat a realitzar-ho. Pel seu defici vital, insatisfet amb el càrrec de funcionari reial sense noves iniciatives artístiques i tot desitjant un canvi de situació que encetara l'adveniment de formes de vida que ja tingueren sensibilitat per a les creacions que somniava aconseguir en una Alemanya moderna i racional, sembla que estava totalment convençut del triomf de la revolució que llavors s'apropava pel continent.

El mes de març de l'any 1849 Wagner conegué personalment un altre personatge característic del moment, l'agitador rus Mikhaïl Bakunin, figura capital de l'anarquisme, com és ben sabut, i gran crític de la civilització tradicional, tipus d'organització de la societat que, en la seua opinió, s'havia de destruir de soca-rel per tal de poder propiciar una nova societat lliure, de consecució imminent. Durant setmanes, al llarg de freqüents passeigs, tots dos intercanviaren fervoroses esperances. L'eco d'aquelles converses encara persisteix i hom el pot escoltar amb prou claredat si llegeix el panflet wagnerià sobre la revolució, on aquesta es presenta en persona i crida un missatge de destrucció i de nou començament, de transformació de la indigència en fruïció i joia sobreabundants. Calia acabar amb l'estat modern, generador de tots els mals —cf. R. Wagner, *Mein Leben*, I, pp. 354-355 i 356-357—.

Ja a Suïssa, en ple exili, durant l'estiu, la contemplació dels papers pintats del "Café literari" de Zuric li recordaren els motius d'un quadre de Buonaventura Genelli, *Dionís educat per les muses d'Apol·lo*, tema mític que tant l'havia impressionat quan el va veure a la gran sala de la casa del seu cunyat Brockhaus, a la ciutat de Leipzig, al mateix saló justament on anys després, durant una visita, saludarà una jove promesa de la filologia clàssica que escrivia crítiques musicals i aleshores sentia una desfermada passió per la filosofia d'Arthur Schopenhauer, i que s'anomenava Friedrich Nietzsche. La necessitat de la reconstrucció del prodigiós art grec, entès com a model insuperat, i la defensa d'aqueix imprescindible magisteri dels grecs antics per a tot genuí

renaixement futur de qualsevol tipus d'art que meresca ser considerat com a tal, com a vertader art, això són dues conviccions que tots dos futurs amics compartiran, i que permeten de comprendre la ràpida i càlida relació que de seguida encendrà els diàlegs que mantindran al llarg d'uns pocs anys plens d'intensitat.

Abans de redactar els assaigs sobre la revolució i l'obra d'art del futur sabem que, com a darrera influència important d'aquesta etapa, Wagner tingué l'oportunitat de llegir un text que feia mesos que li havia estat recomanat, els *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (*Pensaments sobre la mort i la immortalitat*) de l'admirat pensador Ludwig Feuerbach. La radicalitat de les tesis defensades l'acabà de motivar per al treball de clarificació prèvia que requeria concebre una obra d'art que, de la mateixa manera que un vertader mite de l'antiguitat grega, fóra quelcom imperible. El respecte pel filòsof es transformà en veneració quan va consultar l'obra capital i més voluminosa de tot el que havia publicat, *Das Wesen des Christentums* (*L'essència del cristianisme*), el gran text que motivà la sentida confessió de la posterior dedicatòria, plena d'humilitat, de *L'obra d'art del futur*. No anava, doncs, mal informat Nietzsche quan a l'aforisme 3 de la Tercera secció de *La genealogia de la moral* escriví: "Recordem com s'entusiasma Wagner amb el camí seguit pel filòsof Feuerbach: la frase de Feuerbach referent a la 'sensualitat sana' sonà a les oïdes de Wagner durant els anys trenta i quaranta de la mateixa manera que sonà a les oïdes de molts alemanys (els que s'anomenaren ells mateixos 'alemanys joves') com la frase salvadora i redemptora" (ed. catalana, Laia, p. 145).

(—Potser aquest deute li resultà massa gran al madur Wagner, que tractà de reescriure les coses en l'autobiografia *Mein Leben*, I, pp. 392-393, de forma una mica diferent. Tanmateix, és ben interessant el que confessa, tot dibuixant un esborrany del context de gestació i de redacció de *L'obra d'art del futur*.—)

IV

Tots els assaigs dels primers anys de l'estada a Zuric responen a una mateixa hipòtesi de base, que es podria formular més o menys de la manera següent: la humanitat ha viscut una mena de decadència creixent i ruïnosa des d'aquell afortunat i fugisser moment d'esplendor artísticosocial que fou la meravellosa antiguitat grega, en què floriren aquelles dues magnífiques creacions que són la tragèdia atenesa i la *polis*. Des d'aquella llunyana època —i després de tants segles de mediocritat i d'esclavatge—, encara ens arriba el caliu de la vitalitat autèntica i ens assenyala que ja ha arribat el temps d'encetar, mitjançant una revolució alhora política i artística, ço és, mitjançant la revolta política i l'ajut fecundant d'un art revolucionari, una nova experiència de la comunitat humana, en què la nova societat i el nou art es complementaran i es recolzaran recíprocament: el fruit imperible en serà l'obra d'art del futur. Per entendre els pesants esglaons de la passada degradació i per programar la incipient innovació que tenim al nostre abast, Wagner es concentra en el drama, el qual, als seus ulls, ha fet, fa i farà un paper central en tot aquest procés, ja que, d'una banda, reclama la col·laboració del conjunt de totes les diferents arts i dels respectius artistes, i de l'altra, aquesta associació de camarades i companys consagrats a l'art integral que els reuneix i conjumina serà quelcom semblant a una mena de premonitòria cèl·lula paradigmàtica de la fecunda llibertat de la futura societat i dels meravellosos fruits que s'hi aconseguiran. És ben obvi que els somnis d'un artista revolucionari, que se sap i es considera el

director plenipotenciari d'aqueixa futura associació de col·legues competents, lluirats per complet a la tasca que els justifica, es barregen ací, d'una banda, amb els somnis compartits del socialisme utòpic del moment (tant els de nissaga germànica —els de l'esquerra hegeliana—, com els d'arrel francesa —Proudhon— i russa —Bakunin—), i amb les necessitats historiconacionals de l'època, de l'altra, és a dir, amb la construcció del futur estat alemany modern i l'adopció d'una constitució ja plenament burgesa que reconega finalment els drets dels ciutadans. Sobre aquest doble pla general van prenent cos i figura els diferents textos que complementen la reflexió central de *L'obra d'art del futur*:

El plantejament té unes innegables dimensions antropològiques, en el sentit que es vol i es pretén legitimar argumentant que la seua realització es l'únic camí que desenvolupa i que satisfà de debò les capacitats i les pulsions constitutives de l'ésser humà, entès com a realitat complexa i múltiple: Wagner concep l'*anthropos* conjuminant tres nivells, el sensible, l'afectiu i l'intel·lectiu, ço és, pensa l'ésser humà en tant que posseïdor de sentits, sentiments (o cor), i enteniment (o cap). A més d'aquesta perspectiva, individual i descontextualitzada, Wagner posa en joc altres dues instàncies, la naturalesa i la societat, amb les necessitats respectives que també s'han de satisfer. En tant que ésser natural, l'ésser humà és corporal, material i sensual; i en tant que ésser social, l'humà és —o, millor dit, ho pot ser i cal que ho siga— un ésser sexual, familiar, comunitari, diversament associat, nacional i també universal. No és casual al text, en efecte, la ressonància de les obres de Feuerbach, que hi deixen un rastre omnipresent. El missatge de revolució anuncia, doncs, no sols un art nou i una nova societat, sinó també un nou ésser humà, una nova humanitat, que no s'aliene ja mai més amb els déus i la religió, ni tampoc amb la propietat privada i l'utilitarisme burgès, ni amb la moda i les modes, el luxe, l'egoisme aïllant i solitari i el poder dels diners, sinó que, per contra, es desenvolupe gràcies a les creacions artístiques més originàries, originals i autèntiques, més comunistes, comunitàries i lliures, mitjançant obres totalitzadores, integradores, globals i assimiladores dels millors guanys dels més grans artistes del passat. Aqueixes magnes realitzacions seran com uns museus vivents, engendrats des dels afanys i les ànsies que en cada moment i per a cada ocasió tinga l'associació dels artistes del futur.

Aquell artista unidimensional amb obres d'art que resten solament el producte d'una única modalitat artística, per exemple, la música instrumental, ço és, obres que siguen encara sols pintura, o poesia exclusivament, no tenen entrada en la concepció wagneriana de l'obra futura, ja que aquest nou art somiat i anunciat ha de sumar i potenciar les diferents modalitats artístiques, conjuminant-les en creacions multidisciplinars, en drames miticoexemplars que atorguen permanència al record i a la significació dels herois, conformant una espècie de tragèdies gregues redivives, novament musicals, que s'escenificaran dins nous teatres que els arquitectes dissenyaran per tal que els espectacles es vegen, s'escolten i es compreguen de la manera que ho demane i ho exigisca el col·lectiu dels autors que els han creats. Heus ací la meta última vers la qual *L'obra d'art del futur* apunta; i en la mesura que la consecució assolida implica una crítica detallada de les insuficiències de l'òpera europea, contrastada amb la nova concepció del drama, aquella encara exigirà la redacció d'altres meditacions posteriors, que prendran la definitiva forma teòrica en *Òpera i drama*.

NOOLOGÍA DEL SENTIDO Y DE LA VERDAD (ORTEGA Y ZUBIRI)

Jesús Conill

Universidad de Valencia

1. HACIA LA NOOLOGÍA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

TANTO Ortega como Zubiri asumen el proceso moderno como instancia crítica del realismo antiguo, pero no aceptan su solución idealista y criticista. Precisamente por eso uno y otro, aunque de diferente manera y en momentos distintos, cuentan con o recurren a la fenomenología (puesto que la lógica y la psicología no bastan).¹ Pero la fenomenología no es aprovechable en cualquiera de sus formas, sino que hay que rectificarla o corregirla en aquellos aspectos que nos hacen caer de nuevo en excesos idealistas, por ejemplo, la reducción y el modo cartesiano de entender la conciencia; de la fenomenología interesa muy especialmente su afán por atenerse a las cosas mismas, es decir, el dejar que los fenómenos se manifiesten de modo inmediato y, por tanto, llegar a los datos radicales y últimos, superando todo estorbo o construcción. La fenomenología presta el servicio de conducirnos a la captación inmediata de los datos radicales y primarios, que se pueden expresar por vía descriptiva. De este modo, podemos superar las interpretaciones (explicaciones) filosóficas realistas e idealistas de la razón filosófica.

Pero, si como en el idealismo moderno, estamos desvinculados de la realidad y nos movemos en el ámbito de la conciencia y de la objetividad (aunque sea como intersubjetividad), cómo llegar a la realidad. Cómo pasar del objeto a la realidad. Cómo traspasar la mera conciencia del objeto dado a dicha conciencia y descubrir si hay una captación más primordial de la realidad, que no sea la interpretación y explicación realista clásica (antigua). ¿Es posible descubrir un nivel previo, más básico, desde el cual poder comprender el proceso subsiguiente de construcción racional? ¿Hay algún fenómeno más radical que el del ámbito de la objetividad y un escenario más profundo que el de la conciencia? El afán de radicalidad de Ortega y Zubiri es común, a mi modo de ver, y sus esfuerzos estaban dirigidos a responder a estos interrogantes de fondo.

¹ J. Ortega, *Qué es conocimiento* (= QC), Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1984, p. 144 y X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (= IS), Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980, Prólogo.

2. NOOLOGÍA DEL SENTIDO (ORTEGA)

Ortega se sintió llamado a buscar la base pre-racional de la razón y la correlativa realidad pre-teórica. Esta actitud encontró inicialmente en el enfoque fenomenológico un buen aliado (a fin de sacar a la luz el fondo vital y la fuerza pre-racional de la propia razón). Otra cosa es que lograra una configuración definitiva desde el primer momento.

Si reparamos en el anuncio impreso del curso dado en otoño de 1915 y comienzo de 1916 puede leerse: “Curso público sobre Sistema de Psicología.- Primera parte: Los fundamentos de la Psicología: Noología, Ontología, Semasiología.- Determinación de lo psíquico.-...”. Aparece el término “noología” para designar la primera parte de los fundamentos de la psicología y, en un primer momento, se considera la noología como una ciencia que se ocupa “del pensamiento en su forma más pura y primaria”² (IP, 45), a diferencia de la psicología. La noología no es psicología sino filosofía, la primera parte de la filosofía que podrá servir de auténtico fundamento a la psicología.

Y no olvidemos que el propósito del curso es “la superación del idealismo o subjetivismo”, es decir, aquella modificación en la concepción del ser, introducida por Descartes, en que —dice Ortega— “se desconfía de la realidad” (IP, 39), porque “antes que la cosa” se ve “el sujeto que la piensa” y, por consiguiente, el problema central es el de la objetividad (cómo lo subjetivo llega a ser objetivo). El idealismo es el modo moderno (subjetivista) de enfrentarse con la vida. Su superación implica nuevos modos de vida y una nueva relación entre ser y pensar (IP, 79-80).

La noología constituye una de las “partes primeras de la filosofía”, que indaga hasta los “supuestos no sólo racionales”; junto con la “semasiología” y la ontología, la noología es una ciencia “primera y fundamental” que trata del pensamiento “en su forma más pura y primera” y que no supone ninguna otra y es supuesta por todas.

Sin embargo, el significado de la noología oscila en el desarrollo del pensamiento de Ortega a lo largo de la misma obra *Investigaciones Psicológicas*. En un primer momento, la “ciencia primera y fundamental” de la filosofía parece que nace, según Ortega, ante el problema de la verdad; no obstante, se conserva el método “sin supuestos” y con la radical pretensión de alcanzar “verdades absolutas”.

Por otra parte, la actitud del noólogo parece fruto de la actitud fenomenológica, porque para el noólogo su objeto habitual es la “conciencia de los objetos”; en cambio, la actitud natural de la conciencia es la que va a los objetos como tales. Sólo merced a una torsión o reversión, en forma de reflexión, puedo encontrar la “conciencia de objetos” como tal (IP, 87).

La noología, pues, como ciencia fenomenológica trataría de una peculiar “conciencia de los objetos”. Como ciencia filosófica fenomenológica sería puramente descriptiva de “posibilidades” o “idealidades”, pero no de “realidades”. Y curiosamente, entre las posibles “ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas” incluye Ortega lo que denomina “el ‘sistema de la razón vital’”, del que ha encontrado “gérmenes” en la filosofía de la *Weltanschauung* y en el “pragmatismo” (IP, 85).

La posible noología se mueve aquí todavía en el ámbito de la “relación de conciencia” como fenómeno fundamental, como el elemento universal donde flotan todos

² J. Ortega, *Investigaciones psicológicas* (= IP), Madrid, 1979.

los demás fenómenos (IP, 85). Y por relación de conciencia se entiende la “intencionalidad” (“conciencia de”), “el referirme mismo, el llevar en sí lo otro que sí mismo”, “el tener un objeto, el darse cuenta de algo” (IP, 105).

A pesar de estas restricciones, el impulso inicial de la noología como fenomenología de la conciencia y como sistema de la razón vital seguirá más tarde indicando expresamente las pretensiones de una filosofía primera. En “Historia como sistema”³ Ortega se refiere en nota a la aparición de un libro titulado *Sobre la razón viviente* y al que califica de “ensayo de una *prima philosophia*”.

Sin irse tan lejos en el tiempo, en la propia obra *Investigaciones Psicológicas*, unas páginas más adelante, encontramos algunos textos donde se produce un cambio significativo. Hablando de que la filosofía primera o fundamental trata de la verdad con un método sin supuestos (IP, 112 ss.), Ortega señala que esto ha de tomarse radicalmente, por tanto, incluso sin el supuesto de la verdad. En un proceso de argumentación a vueltas con los tropos de Agripa (la disonancia de las opiniones y la relatividad de la verdad) se ve forzado a rebasar el plano de la verdad y de la duda en que se había situado inicialmente. “Verdad, falsedad y duda no son lo primero”, porque –dice significativamente Ortega– “aún tenemos donde apoyarnos más allá de la verdad” (IP, 124). Y considera esta posibilidad como un auténtico avance contemporáneo (ya no moderno, ni del s. XIX). Se trata de “la primera gran conquista específica del siglo XX”: el *sentido*.

“El sentido se entiende” y es algo “incorrutable”, como las *Ideas* de Platón. En una percepción “lo visto se destruirá –yo pereceré– pero el sentido de mi visión es eterno” (IP, 125). Este es un auténtico avance frente al cartesianismo de la conciencia, puesto que –según Ortega– aquí no puede actuar el “genio maligno” de Descartes. Frente al escéptico, no valen los análisis de la verdad, sino los del *sentido*, puesto que el escéptico puede hacer *epokhé* de la verdad, pero “no puede renunciar al sentido” (IP, 129). “La duda concluye donde empieza el contrasentido”, “tiene como límite ciertas condiciones sin las cuales no sería duda”. Si se especifican algunas de estas condiciones se ve la semejanza con las postuladas por Wittgenstein y también por K. O. Apel, en este caso, como condiciones transcendentales del sentido.⁴ Esta filosofía de los *límites del sentido* permite seguir confiando en la razón y darse cuenta de que hay alguna garantía más básica que la misma verdad o falsedad (IP, 130). De ahí que Ortega agregue, a continuación, lo siguiente:

Pronto ensayaremos la investigación de qué sea el “sentido”: este estudio a quien doy el nombre de Noología es, en mi opinión, fundamento de todo lo demás, anterior a la lógica y a la psicología y a la matemática y a la metafísica (IP, 129).

La noología, ahora, se nos presenta como logrando un plano más profundo y básico: el del *sentido*; sería la ciencia filosófica primera. En este contexto es importante señalar que uno de los temas más importantes de la reflexión zubiriana será la contraposición con las filosofías del sentido, por ver si hay un plano todavía más profundo que el sentido.⁵ Este nuevo paso es constatable también en el propio Ortega, quien, a mi

³ *Obras completas* (= O.C.), VI, 38.

⁴ J. Conill, “Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?”, *Pensamiento*, n.º 189 (1992), pp. 3-31.

⁵ Vid. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986; A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; J. Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica”, en *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 297-312; “La fenomenología en Zubiri”, en *Pensamiento*, n.º 206 (1997), pp. 177-190.

juicio, tampoco se conformará, en definitiva, con la fenomenología del sentido. Si bien se ha pasado de la fenomenología de la *conciencia* a la del *sentido*, todavía se mueven ambas en un plano semejante, por consiguiente, hará falta dar algún paso más.

3. NOOLOGÍA DE LA VERDAD (ZUBIRI)

La noología de Xavier Zubiri⁶ constituye también una transformación de la fenomenología, que rehabilita la concepción de la verdad en el nivel de la Filosofía Primera y de la Metafísica, y –como en el caso de Ortega– ofrece una salida al idealismo moderno, evitando la recaída en el realismo antiguo.

Zubiri fue muy consciente del *fracaso de la modernidad*, debido a que el planteamiento “crítico” moderno conduce al “ideísmo”, término que engloba todas las formas de “filosofía de la *conciencia*” (empiristas, racionalistas, idealistas) que se apoyan en ella para acceder a la realidad, pero que fácilmente conducen a *crisis* de escepticismo por pretender sustentarse sobre los conceptos e ideas de la *razón*, como si este rodeo permitiera resolver la pérdida del vínculo radical con las cosas y la *falta de fundamento* en la realidad.

Muchos han interpretado esta crítica zubiriana de la modernidad como una recaída involutiva en el realismo antiguo. Pero Zubiri tampoco acepta la pretendida solución del “realismo” (ni clásico, ni crítico), pues asume el proceso moderno en cuanto desvela el tránsito acrítico del “objeto” a la “realidad” sin justificación y se opone, por consiguiente, a la acrítica identificación del nivel de los objetos con el de la realidad.

Por lo tanto, Zubiri no acepta ni el “realismo” ni el “idealismo”, sencillamente porque se trata de dos *explicaciones* contrapuestas del mismo problema. Justo en este punto aporta la fenomenología de Husserl una vía de solución: situarse en un nuevo nivel filosófico más radical, el de la “descripción”, previo a las posibles “explicaciones” (realista o idealista).

En esta línea, tanto la influencia de Ortega⁷ como el nuevo horizonte abierto por Heidegger impulsan a Zubiri a desvelar las *insuficiencias “modernas”* pendientes en Husserl y a radicalizar la fenomenología buscando el nivel prelógico (preconceptual, prejudicativo, prerracional), que sea raíz y fundamento de la *conciencia*.

Sin embargo, Zubiri no seguirá el camino hermenéutico de la fenomenología ontológica de Heidegger. Tal vez porque vislumbró tempranamente los peligros que llevaba consigo la transformación hermenéutica del pensamiento ontológico, especialmente bajo la influencia nietzscheana:⁸ la radical temporalización del ser (el ser mismo es tiempo), la reducción del ser y de la verdad a sentido y su posible difuminación (en el destino del ser y en el acontecer de sentido) y, a mi juicio, lo más importante: la problematización del fundamento (la renuncia radical a la fundamentación) y la factualización destranscendentalizadora de la razón (la razón es tiempo).⁹ En definitiva, la difuminación de la realidad y de la verdad.

⁶ Vid. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Parte II.

⁷ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986, pp. 51-66; A. Pintor, “El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983), pp. 55-78.

⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 322-323.

⁹ Cfr. K. O. Apel, “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung”, en *M. Heidegger: Innen- und Aussehnansichten*, Forum für Philosophie, Frankfurt a.M., 1989; J. Conill, “Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/3 (1993), pp. 422-433. Vid. el número 183 (1999) de la revista *Anthropos*, monográfico sobre Karl-Otto Apel.

Orientado hacia una nueva metafísica, Zubiri está buscando una transformación de la fenomenología,¹⁰ diferente a las de Ortega y Heidegger, dado que le parecían insuficientes, tanto la vía orteguiana de superar la idea fenomenológica de la conciencia mediante la de *vida* humana como la vía heideggeriana mediante la *comprensión* del ser.

Por eso, a partir de aquí, Zubiri recorrerá su propio camino hacia la metafísica en discusión explícita o implícita con sus maestros. Por ejemplo, en la relación de Zubiri con Heidegger, cabe destacar la importancia que debió tener el carácter incompleto del enfoque heideggeriano sobre el tema de la *verdad* para exigir un replanteamiento que desbordara el marco ontológico.¹¹ Sin embargo, hay otros aspectos muy relevantes en relación con la posibilidad de avanzar hacia una nueva metafísica, como el de evitar los peligros de la *hermenéutica* y la cuestión del *fundamento*, que pueden explicar el progresivo distanciamiento de Zubiri respecto de Heidegger, tras una etapa de gran influencia.

Pues, ¿a dónde conduce la transformación propiamente zubiriana de la fenomenología?

La fenomenología, frente a la *dislocación* que el saber filosófico había llegado a padecer, *coloca* de nuevo el problema filosófico en la genuina raíz que tuvo en Aristóteles. “Desde las cosas”: tal es también el lema de toda la Fenomenología. Pero hay que añadir: desde las cosas, hacia la filosofía.¹²

La fenomenología “*coloca*” el problema filosófico en la genuina raíz: “desde las cosas”. El lema más corriente de la fenomenología “A las cosas mismas” queda sustituido aquí por “*Desde las cosas mismas*”, bien expresivo del propósito zubiriano: recuperar el horizonte de la realidad superando las mediaciones de la conciencia. De ahí que el saber fenomenológico de la descripción de los fenómenos no fuera para Zubiri más que el comienzo de una nueva filosofía, porque

la fenomenología ha ido desplegándose en una filosofía y culmina en una metafísica.¹³

Zubiri aprovechará este nuevo impulso para abrir un camino desde la fenomenología a la metafísica. Por consiguiente, el nuevo lema, que resume la trayectoria zubiriana, podría decir así: *Por la fenomenología a la metafísica*.

Ahora bien, ¿cómo acceder a la realidad desde la descripción de los fenómenos, es decir, desde la objetividad de lo dado a la conciencia? ¿es posible pasar fenomenológicamente del objeto a la realidad?

Para resolver este problema –que constituyó una auténtica “encrucijada”–,¹⁴ pero rebasando el enfoque moderno de la objetividad y el tradicional del ser (es decir, más allá del enfoque gnoseológico y del ontológico), Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico de los hechos hasta descubrir que *la realidad está dada* en un nivel

¹⁰ J. Conill, “La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica”, en J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 297-312; “La fenomenología en Zubiri”, en *Pensamiento*, 1997.

¹¹ Vid. A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1994, pp. 45 ss.

¹² X. Zubiri, “Filosofía y metafísica”, *Cruz y Raya*, 30 (1935), pp. 59-60.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ A. Pintor-Ramos, “Zubiri y la fenomenología”, p. 559.

previo a la conciencia y a la relación sujeto-objeto, sin caer en los típicos defectos de la metafísica precrítica. Con lo cual, a mi juicio, abrió un nuevo camino para transformar radicalmente la metafísica, capaz de salir al paso del reto nietzscheano.¹⁵

Ese es el sentido de la distinción entre Noología como Filosofía primera y Metafísica, que concuerda con una actitud fenomenológica,¹⁶ por la que se desarrolla un análisis del “carácter impresivo” de la “formalidad de realidad”; y ante la que cabe pensar en un nuevo enfoque interpretativo del desarrollo de la filosofía de Zubiri, según el cual en la llamada etapa metafísica habría que considerar dos vertientes, la estrictamente “metafísica” y la “noológica”, inseparablemente unidas.

A mi juicio, un texto de esta época de madurez puede iluminar y acreditar la visión que hemos expuesto sobre el tránsito desde la fenomenología a la nueva metafísica zubiriana, en su doble vertiente:

en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo.¹⁷

Es decir, la *Noología* sería el desarrollo pormenorizado del análisis de este residuo fenomenológico:¹⁸ *el momento de realidad dado en la sensibilidad humana*. El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un “prolijo y complicado” análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad; un análisis que exige una filosofía de la inteligencia (Noología) y una filosofía de la realidad (Metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger y que la filosofía de la vida de Ortega, es decir, que las otras vías por las que se ha intentado superar también la fenomenología de Husserl.

Zubiri ha descubierto un camino que va desde la fenomenología transformada en forma de noología a una nueva metafísica postnietzscheana¹⁹ en una época caracterizada como postmetafísica. Como acertadamente indica Pedro Laín, la filosofía de Zubiri constituye un intento de “superación metafísica de la fenomenología de Husserl”, al pasar “de la intuición de esencias a la visión de realidades”. A diferencia de Heidegger que no rebasa el ámbito de una ontología fenomenológica, Ortega y Zubiri impulsan una nueva línea metafísica desde dos nociones diferentes de realidad, que “son perfectamente conciliables”²⁰ dentro de un nuevo programa de metafísica.

También Diego Gracia considera que la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico. Para ello Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la “conciencia” (Husserl), la “vida” (Ortega) y la “comprensión” (Heidegger), a la “*aprehensión*”. Con lo cual, a mi juicio, rebasa la fenomenología de la *esencia* y la de la *existencia* (la Analítica hermenéutica), para ofrecer una *Analítica noológica del saber de realidad*, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad.

¹⁵ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988; *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

¹⁶ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 113 (cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 35).

¹⁷ X. Zubiri, “Notas sobre la inteligencia humana”, *Asclepio* 18/19 (1967-68), p. 346.

¹⁸ Contra este carácter residual se ha expresado de diversas maneras Zubiri (*Sobre el sentimiento y la volición*, p. 230; *Inteligencia sentiente*, p. 85), porque ahora el análisis zubiriano de la sensibilidad, de inspiración fenomenológica, no la considera algo residual: “la sensibilidad no [es] una especie de residuo ‘hylético’ de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma”.

¹⁹ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

²⁰ P. Laín, *Cuerpo, alma, persona*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 115-116 y 201-202.

A mi juicio, el tránsito desde una fenomenología de la conciencia y desde la hermenéutica de la existencia a una *Analítica de la facticidad* (como Noología) incorpora el nivel de la *facticidad* (la formalidad de realidad en la aprehensión), pero sin claudicar ante el giro hermenéutico y su derivación desfundamentadora, por tanto, deja expedito el camino hacia la metafísica desde la razón experiencial.

4. LA APORTACIÓN DE LA “VERDAD REAL”²¹

La noción de “verdad real” es la aportación más específica de Zubiri en su análisis noológico de la verdad, frente a toda la filosofía clásica, que resbalando sobre aquélla se ha centrado en lo que Zubiri denomina “*verdad dual*” (del concepto, de la afirmación y de la razón).

La verdad está fundada en la realidad; es “el momento de la real presencia intelectual de la realidad”, es decir, de la “actualización de lo real en la intelección sentiente”. En esta actualización sentiente lo aprehendido es “de suyo”, lo cual quiere decir que hay en la aprehensión un momento de la cosa anterior (*prius*) a su propio estar aprehendida. Este “de suyo” o esta realidad (consistente en una anterioridad a la aprehensión en la aprehensión), en cuanto presente en la aprehensión es “verdad”.

Lo que aporta este modo de entender la verdad primaria y radical (la verdad real) como realidad presente en intelección sentiente es una “ratificación del ‘de suyo’”, de la realidad de lo aprehendido en “actualidad impresiva”.

Esta idea de la ratificación concierne, según Zubiri, a lo más esencial de la aprehensión sentiente de lo real. Por ser sentiente, esta aprehensión es *impresiva*. Y toda impresión tiene tres momentos: afección, alteridad (contenido y formalidad) y fuerza de imposición. En cuanto impresiva la intelección es sentiente; en cuanto siente lo otro como alteridad de “de suyo” el sentir es intelectual; y en cuanto la realidad aprehendida está ratificada en la impresión es verdad real.

Adviértase que la verdad real se sitúa en el nivel de la fuerza de imposición: “la ratificación es la fuerza de imposición de la impresión de realidad. La ratificación es la fuerza de la realidad en la intelección”. Sólo desde este análisis se comprende que Zubiri afirme que “la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad”; y no sólo poseídos, sino “arrastrados” por la verdad real “a ulteriores intelecciones”.

Una vez reseñado y destacado el nivel noérgico que aporta el análisis formal (filosófico) de la noología zubiriana, son ilustrativas las consideraciones sobre las dimensiones de la verdad real basadas en los conocimientos lingüísticos.²² Desde este punto de vista lingüístico, en la idea de verdad quedan articuladas tres dimensiones, “cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas centrales de la filosofía: la realidad (es-), la seguridad (uer-) y la patencia (la-dh-)”.

Desde el nivel alcanzado por la analítica zubiriana se puede hacer frente al reto del nihilismo y al replanteamiento nietzscheano de la cuestión de la verdad. Estos aspectos pueden apreciarse todavía con más claridad y extensión en algunos pasajes de *El hombre y la verdad*, que parece responder a una preocupación de fondo, como su-

²¹ Cfr. de X. Zubiri, además de *Sobre la esencia*, sobre todo para un enfoque más estrictamente noológico *Inteligencia sentiente* (Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980) y *El hombre y la verdad* (Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1999).

²² Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Apéndice 8.

giere la siguiente formulación: “el hombre, por muy nihilista que se declare, vive henchido de realidad”.²³

Zubiri plantea la cuestión de la “verdad fundamental”, más allá de las definiciones clásicas antiguas y modernas de la verdad, y encuentra su auténtico lugar en la noción propuesta de “verdad real”.

Recordemos que la verdad real consiste en la ratificación de la realidad de lo aprehendido en la *actualidad impresiva* de la intelección sentiente.

(1) Pero, en primer lugar, esto quiere decir que la impresión de realidad es la unidad de la multiplicidad de los diversos *sentires*, pues cada sentir tiene “un modo distinto de sentir la realidad” (nuda realidad por el tacto, noticia por el oído, dirección por la orientación...). Por tanto, inteligir no significa representar, ya que la inteligencia está vertida hacia la realidad a través de los muchos sentidos, que se recubren entre sí.²⁴

(2) En segundo lugar, la *vida* del animal de realidades, que es una realidad viva, “envuelve en el orden de los actos la verdad”.²⁵ Los tres *momentos estructurales del acto de inteligir* (sujetualidad, reflexividad y subjetividad) están fundados en la verdad real.

Es la *verdad real* la que hace posible la *sujetualidad* “en el orden de los actos”. La ratificación de mi propia realidad a través del “*se*” y del “*me*” constituye la primera forma de “intelección de la verdad real acerca de mí mismo”: “que soy una realidad que se comporta respecto de sí mismo como realidad”. “Es la verdad real de mi realidad propia”.²⁶ Esta “animación intelectual” es el primer modo de ser sujeto y sus contenidos son las *vivencias*. Por tanto, la sujetualidad humana se funda en la verdad real: “solamente donde hay verdad real, hay posibilidad de una realidad propia, es decir, de un sujeto propio, con unas vivencias”.

(3) Además de las estructuras del acto de intelección, Zubiri expone las “estructuras del apoderamiento individual y colectivo del hombre por la verdad”. El acto de inteligir es sentiente, es decir, en impresión. Y la impresión no sólo actualiza sino que impresiona, “*afecta*”. Según Zubiri, la filosofía ha resbalado y olvidado este momento de impresión, este “momento impresivo de la sensibilidad”.

No obstante, Zubiri recuerda que Husserl ya advirtió que en la intuición originaria el objeto de la intuición está presente “*leibheftig*”, “en carne y hueso”, “directamente”, añade Zubiri. Pero aún le parece insuficiente, porque ese modo de estar presente en carne y hueso es “*impresión*”.

La verdad no es sólo una verdad en que se *actualiza* la cosa real, sino una verdad que *afecta* a un sujeto reflexivo y subjetivo: “impresión de verdad”, “momento impresionante”.

La verdad real, por ser impresión, constituye un momento de “*sentido*”. Que la verdad tenga la capacidad de constituirse en sentido para algo es lo que Zubiri llama “*condición*”. La verdad es algo que está “dominando”. Este dominio, al que Zubiri caracteriza mediante el término “*Macht*”,²⁷ es propio del *prius* de la realidad. La reali-

²³ X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, p. 38. Vid. J. Conill, “Hermenéutica genealógica y noología de la verdad”, en M^a J. Frápolli-J. A. Nicolás, *El valor de la verdad*, Granada, Comares, 2000, pp. 145-161.

²⁴ Esto es muy significativo para responder a la cuestión planteada por Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral* mediante el ejemplo del sordo y la música.

²⁵ *Ibid.*, p. 106.

²⁶ *Ibid.*, pp. 39 y 116.

²⁷ Zubiri insiste en que es menester volver a introducir este aspecto del dominio, del “poder” (*Macht*), entre las dimensiones metafísicas de la realidad.

dad es dominante: esta condición de dominio es “*poder*”. De ahí que la verdad tenga esa dimensión de dominancia, en virtud de la que decimos que tiene poder y cuyo ejercicio es el “*apoderamiento*”. Así que las estructuras que penden del modo como la verdad *afecta* al hombre son estructuras de apoderamiento.

Zubiri alude a tres estructuras de apoderamiento (instalación, configuración y posibilidad), de las que en este contexto aludiremos especialmente a la segunda por el posible relieve que tiene con respecto al cuestionamiento de la verdad que venimos haciendo.

Toda verdad decanta en el hombre algo distinto de su propia e intrínseca verdad —dice Zubiri—, y a eso lo denomina “la experiencia de esa verdad, el momento experiencial de la verdad”.²⁸ La verdad configura al que se encuentra instalado en ella, porque es algo que se respira “como una atmósfera”. Esta “dimensión experiencial” es esencial desde la Física y la Matemática hasta la Teología... Se trata de la familiaridad de la “experiencia”, el momento experiencial del conocimiento. La verdad afecta al hombre en esta forma de experiencia, y en esta experiencia la inteligencia se halla configurada, adquiere una “figura”. La verdad crea una “mentalidad”. Zubiri llega a afirmar incluso lo siguiente: “No hay inteligencia sin mentalidad”.²⁹ “Y la mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera (...) del hombre”.

(4) Como Ortega, para quien el hombre es un animal “verdávoro”,³⁰ Zubiri defiende que la verdad es un “ingrediente esencial del hombre” y todo intento de aplastar la verdad sería un “homicidio”: “con la muerte de la verdad muere también el hombre”. Lo que ocurre es que la noción de verdad y de realidad, en la que está fundada, es capaz de responder al reto nietzscheano, en la medida en que está correlacionada con una concepción de la intelección sentiente, impresiva y afectiva (experiencial) de la verdad.

²⁸ Ibid., p. 149.

²⁹ Ibid., p. 152. Vid. el estudio de Germán Marquínez “Aporte de Zubiri al concepto de mentalidad”, en G. Marquínez, E. Rodríguez y F. Niño, *Ideas y mentalidades*, Bogotá, El Búho, 1996, pp. 27-45.

³⁰ Vid. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, cap. 5.

LA TEORÍA DE LA VERDAD DE KRIPKE COMO SOLUCIÓN PROPOSICIONAL A LA PARADOJA DEL MENTIROSO

José Martínez Fernández

Departament de Lògica i Filosofia de la Ciència
Universitat de València
martifer@uv.es

1. INTRODUCCIÓN

Si se pretende crear una teoría de la verdad para el lenguaje ordinario o, en general, para un lenguaje que sea capaz de construir oraciones autorreferentes, aparecen inmediatamente paradojas como la del mentiroso. La oración “esta oración es falsa” es contradictoria tanto si es verdadera como si es falsa. Por tanto, o bien se renuncia a dar una definición de la verdad para estos lenguajes, o bien debe alterarse de algún modo la lógica (clásica) con la que razonamos sobre la verdad. En este artículo analizamos un intento de solucionar la paradoja sin efectuar cambios en la lógica clásica ni tampoco renunciar a la autorreferencia del lenguaje. Este intento tiene su núcleo en la afirmación de que los portadores de la verdad no son las oraciones, sino las proposiciones (se llama “portador de la verdad” a toda entidad de la que puede decirse que es verdadera o falsa). Presentamos las versiones de W. Kneale y S. Kripke de esta concepción, discutiendo el concepto de proposición en que se fundamentan.

2. LA SOLUCIÓN PROPOSICIONAL DE KNEALE

Según Kneale,¹ las proposiciones son un tipo especial de oraciones, son aquellas oraciones que “presentan un estado de cosas”, es decir, que dicen algo acerca del mundo (las oraciones declarativas). Sólo de las proposiciones tienen sentido predicar la verdad o falsedad, pues sólo ellas remiten a estados de cosas. Si consideramos desde este punto de vista la oración del mentiroso, “esta oración es falsa”, y pretendemos evaluarla, antes de hacerlo habrá que considerar si la oración es una proposición, pues sólo en ese caso tendrá sentido preguntarse si es verdadera o falsa. Pero para que sea proposición es necesario que el demostrativo “esta oración” remita a una proposición (al ser “es falsa” un predicado de proposiciones), es decir, que la propia oración considerada debería ser proposición. Para demostrar que es proposición debería demostrarse antes que lo es. Esto conduce a un regreso infinito de condiciones. Esto resuel-

¹ William Kneale, “Russell’s Paradox and Some Others”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, 22, 1971, pp. 321-338.

ve la paradoja, pues al no ser una proposición, no podemos decir de ella que sea verdadera ni falsa, por lo que no hay contradicción. Nótese que lo que produce la carencia de proposición no reside en que el predicado sea precisamente la falsedad, sino en la expresión “esta oración” utilizada para crear autorreferencia estricta. Se produciría el mismo fenómeno en los usos de la oración “lo que estoy diciendo ahora fue dicho por Aristóteles”, si “lo que estoy diciendo ahora” se refiere no a los sonidos empleados, sino al contenido de mi comunicación.

Podemos concluir que no basta con que una oración tenga la forma gramatical de una oración declarativa para que realmente efectúe una proposición, es decir, para que realmente comunique un estado de cosas al receptor del mensaje. Puede haber involucrados círculos viciosos que impidan esa comunicación. Ni Kneale ni otros defensores de la solución proposicional desarrollaron más estas ideas, que quedan solamente expresadas de modo intuitivo.

3. LA TEORÍA DE LA VERDAD DE KRIPKE

3.1. *Oraciones sin valor de verdad*

La teoría de la verdad de Kripke² se basa en la idea de que el predicado verdad debe ser interpretado parcialmente o, lo que es lo mismo, que hay oraciones que carecen de valor de verdad. Su solución puede verse como una solución proposicional de las paradojas, pues sostiene que las oraciones carecen de verdad porque no llegan a expresar una proposición. Ahora bien, el aspecto más original de su teoría es que proporciona una justificación filosófica más rigurosa (y una construcción formal) de las intuiciones vagas sobre circularidad a las que remitía Kneale, mediante el concepto de fundamentación. Analizaremos primero el concepto de fundamentación, y luego ciertos problemas en relación a la noción de proposición.

Pero antes necesitamos hacer algunas consideraciones. Si admitimos oraciones sin valor de verdad, hay que decidir cómo evaluar las oraciones compuestas en las que alguno de sus componentes carece de valor de verdad. El esquema comúnmente utilizado es el de la lógica trivalente fuerte de Kleene, considerando como valores, además de lo verdadero y de lo falso, un tercer valor que se aplica a las oraciones que no son ni verdaderas ni falsas —es decir, carecen de valor (clásico) de verdad. De acuerdo con este esquema, la negación de una oración es falsa si, y sólo si, esa oración es verdadera (de donde se sigue que la negación de una oración carece de valor de verdad si, y sólo si, la oración carece de valor de verdad); la disyunción de dos oraciones es verdadera si, y sólo si, una de ellas es verdadera, y es falsa si, y sólo si, ambas son falsas. La interpretación del resto de operadores se deriva al modo usual de estas (considerando al cuantificador existencial como disyunción generalizada).

Una vez aclarada la interpretación del lenguaje, hay que preguntarse cuál es la causa de que haya en el lenguaje ordinario oraciones sin valor de verdad. Si el único motivo para admitir oraciones sin valor de verdad en el lenguaje es que hay paradojas, y que éstas no pueden ser ni verdaderas ni falsas, entonces la solución propuesta sería *ad hoc*: cualquier modificación del lenguaje o de la semántica tal que impida que sur-

² El artículo en el que se presenta es Kripke, “Esbozo de una teoría de la verdad”, en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, 1997.

jan las paradojas podría igualmente acreditarse como solución. Para evitar la arbitrariedad, ha de haber motivos independientes en el lenguaje para concluir que hay oraciones sin valor de verdad, y ha de darse razones específicas que muestren por qué la oración del mentiroso es una de esas oraciones sin valor de verdad. Respecto a la primera cuestión, tres han sido los fenómenos lingüísticos que muestran que efectivamente hay oraciones no paradójicas en el lenguaje ordinario que carecen de valor de verdad:

– Según algunas teorías de la presuposición (como la de Frege),³ para que una oración sea verdadera o falsa es preciso que todos sus términos componentes, en el uso concreto de la oración de que se trate, tengan referencia. Si alguno de ellos no la tiene, entonces la oración no es ni verdadera ni falsa, pues no consigue decir nada del mundo. Así, dado que no hay rey de Francia, la oración “el actual rey de Francia es calvo” debería carecer de valor de verdad.

– Para R. Martin,⁴ todo predicado lleva aparejado una cierta categoría de objetos a los cuales puede aplicarse con sentido (por ejemplo, el adjetivo “verde” debe aplicarse sólo a objetos físicos). Es una norma implícita en el lenguaje ordinario que un predicado debe predicarse sólo de términos que designen objetos que pertenezcan a su rango de aplicabilidad. Si se predica fuera de ese ámbito se produce un error categorial, y la oración resultante no es ni verdadera ni falsa. Por ejemplo, “la hierba es verde” es verdadera y “el carbón es verde” es falsa, pero “el dolor es verde” no es ni verdadera ni falsa, pues el dolor no es el tipo de cosa del cual puede predicarse un color.

– Por último, la vaguedad inherente a muchos predicados conlleva para muchos autores una correspondiente indeterminación en la verdad de las oraciones que los utilizan. Si un predicado es vago, su aplicación de un objeto dará lugar a una oración que no será ni verdadera ni falsa, sino indeterminada.⁵

Estos fenómenos muestran la conveniencia de crear lógicas que acepten la presencia de oraciones indeterminadas en el lenguaje, pero no aseguran que las paradojas sean de uno de esos tres tipos. La solución kripkeana de las paradojas evita el carácter *ad hoc* porque, como hemos visto, hay oraciones no paradójicas que carecen de valor de verdad, debido a que poseen presuposiciones incumplidas, a su vaguedad o a errores categoriales. Ahora bien, Kripke no cree que la causa de la carencia de valor de verdad sea alguna de estas tres, sino que, como Kneale, cree que se debe a que esas oraciones manifiestan cierto tipo de autorreferencia viciosa. El concepto clave introducido por Kripke para analizar esta idea de “circularidad viciosa” es el de “fundamentación”, que le permite caracterizar a las oraciones patológicas como carentes de fundamentación (las “oraciones infundadas”).

3.2. El concepto de fundamentación

Kripke proporciona dos explicaciones del concepto de fundamentación: una “ascendente” y otra “descendente”. Veamos primero la explicación descendente:

³ Frege, “Sobre sentido y referencia”, en L. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, 1991, pp. 24-45.

⁴ Robert Martin, “A category solution to the Liar”, en Martin (ed.), *The Paradox of the Liar*, Ridgeview, 2 ed., 1978, pp. 91-112.

⁵ Véase John Kearns, “Some remarks prompted by van Fraassen’s paper”, en Martin, *op. cit.*, pp. 47-58, y Vann McGee, *Truth, Vagueness and Paradox*, Hackett, 1991.

Si consideramos una oración como (1) “la nieve es blanca” y queremos decidir si es verdadera, debemos recurrir a nuestros conocimientos sobre el mundo: su verdad depende de hechos no semánticos. Pero la verdad de (2) “la oración entrecomillada anterior es verdadera” depende del hecho semántico de que cierta oración, a saber, la oración (1), sea verdadera; pero como ese hecho depende del análisis de hechos extralingüísticos, la verdad de la oración (2) encuentra su justificación final atendiendo a hechos no semánticos. El análisis semántico de las oraciones proporciona un procedimiento para reducir la decisión sobre su verdad a la decisión sobre la verdad de otras oraciones. En general,

si una oración afirma que (todas, alguna de, la mayoría de, etc.) las oraciones de una cierta clase C son verdaderas, su valor de verdad puede evaluarse si el valor de verdad de las oraciones de la clase C puede evaluarse. Si algunas de estas oraciones contienen la noción de verdad, su valor de verdad debe a su vez evaluarse considerando otras oraciones y así sucesivamente. Si este proceso finaliza en último término en oraciones que no contienen el concepto de verdad, de manera que el valor de verdad del enunciado original puede establecerse, decimos que la oración original es *fundada*; de otra manera será *infundada*.⁶

La fuente de la patologicidad de las oraciones paradójicas la halla Kripke en el hecho de que son infundadas. Por ejemplo, para determinar si la oración del mentiroso es verdadera es preciso determinar si esa misma oración es falsa, es decir, hay que determinar si su negación es verdadera, lo que nos remite de nuevo a intentar establecer si la oración es verdadera, entrando en un proceso circular. Lo mismo sucede con otras oraciones no paradójicas, pero igualmente patológicas. Por ejemplo, para determinar si la oración “esta oración es verdadera” (llamada oración del veraz) es verdadera nos vemos remitidos únicamente a determinar si ella misma es verdadera, y así indefinidamente. Nunca alcanzamos hechos no semánticos que puedan fundamentar el valor de verdad de la oración. Esta oración no es paradójica: tanto si sostenemos que es verdadera como si sostenemos que es falsa no se produce contradicción alguna, pero carecemos de criterio para decidir cuál es su valor de verdad. La oración del mentiroso no puede ser establecida como verdadera ni como falsa so pena de incurrir en contradicción; la oración del veraz, por el contrario, puede ser establecida arbitrariamente bien como verdadera o como falsa. Esta situación no es menos extraña que aquella. Kripke muestra la raíz común de todo este conjunto de oraciones en la circularidad viciosa que manifiestan: remiten a sí mismas de tal modo que, dadas las reglas que determinan el concepto de verdad, nunca pueden ser determinadas por hechos no semánticos. Este tipo de circularidad es el que se recoge en el concepto de oración infundada.

Veamos ahora la vía ascendente, que opera de otro modo: si antes se trataba de partir de una oración y analizar el proceso de su evaluación hasta alcanzar hechos no semánticos, ahora se trata de partir de una colección de hechos extrasemánticos que permitan verificar aquellas oraciones que no contienen el término “verdadero”, e ir progresivamente asignando valores al resto de las oraciones.

Para hacer plausible esta explicación del concepto de oración fundada, Kripke se apoya en una experiencia ordinaria: la de pensar cómo podríamos enseñar a usar el concepto de verdad a alguien que no conoce su significado. El principio básico que le

⁶ Kripke, *op. cit.*, p. 114.

enseñaríamos es, por supuesto, el recogido en la Convención T: uno está autorizado a afirmar que una oración es verdadera cuando, y sólo cuando, está autorizado a afirmar esa misma oración. La Convención T la utilizaríamos en esta situación como la regla que fija el uso del concepto de verdad. Así pues, empezariamos por indicarle oraciones que contienen asignaciones inmediatas del término “verdadero” a oraciones indicativas, como “es verdad que la nieve es blanca”, las cuales podría decidir directamente a partir de la Convención T atendiendo a sus conocimientos acerca del mundo. Una vez aclaradas estas oraciones podríamos pasar a indicarle oraciones del tipo “la oración ‘es verdad que la nieve es blanca’ es verdadera” o “hay una oración en esta página que es verdadera”, que podría decidir a partir de las asignaciones anteriores mediante la Convención T y las reglas semánticas. Conforme se van asignando valores de verdad a oraciones a partir de las determinadas directamente por hechos no semánticos, el individuo podría asignar valores de verdad a nuevas oraciones. Sin embargo, no todas las oraciones recibirán un valor en ese proceso: sólo las fundadas lo recibirán, pues sólo ellas derivan su verdad de hechos no semánticos.

De este modo, queda justificada la idea intuitiva de Kneale de que las oraciones paradójicas no llegan a comunicar ningún estado de cosas. Además, estos dos procesos pueden ser formalizados, permitiendo obtener interpretaciones del predicado verdad para lenguajes autorreferentes interpretados en una lógica trivalente.⁷

3.3. Varias nociones de proposición

El concepto de fundamentación proporciona la mejor explicación de la idea intuitiva de autorreferencia viciosa que se halla implicada en las oraciones patológicas. Este concepto sirve para aclarar por qué las oraciones paradójicas no expresan proposiciones y, por tanto, parece completar la justificación de las soluciones proposicionales a las paradojas. Antes de lanzar una crítica contra esta pretensión analizaremos algunas ambigüedades y problemas relativos a la noción misma de proposición en relación a las oraciones patológicas. Kripke comenta:

A la manera de Strawson, podemos considerar una oración como un intento de hacer un enunciado, expresar una proposición, o cosas similares. La significatividad de una oración o el carácter de estar bien formada radica en el hecho de hay circunstancias especificables bajo las que tiene condiciones de verdad determinadas (bajo las que expresa una proposición), no en el hecho de que siempre exprese una proposición. Una oración como “la mayor parte (es decir, una mayoría) de las oraciones de Nixon acerca de Watergate son falsas” es siempre significativa, pero bajo distintas circunstancias puede “no hacer un enunciado” o no “expresar una proposición”. (No trato aquí de ser totalmente preciso filosóficamente.)⁸

Efectivamente, el texto no es totalmente preciso. Interpretando a Kripke, podríamos decir que al hacer un uso concreto de una oración que por su forma gramatical es declarativa (como la oración del mentiroso) intentamos hacer un enunciado, es decir, intentamos comunicar un estado de cosas. A diferencia de Kneale, la proposición aquí

⁷ Además del artículo de Kripke, puede consultarse, entre otros, Albert Visser, “Semantics and the Liar Paradox”, en D. Gabbay y F. Guentner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, vol. IV, pp. 617-706 y S. Yablo, “Grounding, dependence and paradox”, *Journal of Philosophical Logic*, 11, 1982, pp. 117-137.

⁸ Kripke, *op. cit.*, p. 122.

no es un tipo de oración, ni tampoco el significado de una oración declarativa, sino lo que se expresa mediante una oración en ciertos de sus usos, en aquellos en que “tiene condiciones de verdad determinadas”, es decir, es el contenido de información que expresan las oraciones fundadas.

Por otra parte, McGee⁹ señala que el término “proposición” se usa de dos maneras diferentes: según una manera de hablar, las proposiciones son los objetos de las actitudes proposicionales, según la otra, son los portadores de los valores de verdad. En el primer sentido, podemos decir que una proposición es aquello que es común a una oración al enunciarla mediante distintos actos ilocucionarios (diversas actitudes proposicionales). Por ejemplo, la oración asertórica “Ana cierra la puerta”, el mandato “¡Ana, cierra la puerta!” y la actitud proposicional “No creo que Ana cierre la puerta” comparten un mismo contenido proposicional “que Ana cierra la puerta”. Este contenido puede verse como el contenido abstracto (el significado) de una oración declarativa. Dado que una proposición es el significado de una oración declarativa, si estamos en un contexto clásico (es decir, consideramos sólo oraciones fundadas), en el que las oraciones declarativas dicen algo del mundo, las proposiciones serán verdaderas o falsas. Ahora bien, en presencia de oraciones patológicas ambas concepciones divergen. Por ejemplo, si considero que las proposiciones son aquellos objetos susceptibles de ser verdaderos o falsos y afirmo: “la mayor parte de las oraciones de Nixon acerca de Watergate son falsas”, entonces, dependiendo de lo que Nixon haya dicho, habré expresado una proposición verdadera, una proposición falsa o no habré expresado una proposición.¹⁰ Pero si las proposiciones son los objetos de las actitudes proposicionales, entonces está claro que con mi oración he expresado una creencia que cualquiera puede entender, a la que debe corresponder una proposición, que dependiendo de lo que Nixon haya dicho puede ser una proposición verdadera, una proposición falsa o una proposición sin valor de verdad.

Kneale admitía que las proposiciones son los portadores de los valores de verdad. Definiendo implícitamente a las proposiciones como el contenido de las oraciones fundadas, Kripke se compromete también a considerarlas como los portadores de la verdad. Veamos qué consecuencias se derivan de este compromiso. En el texto citado antes, Kripke comenta que “la significatividad de una oración o el carácter de estar bien formada radica en el hecho de hay circunstancias especificables bajo las que tiene condiciones de verdad determinadas (bajo las que expresa una proposición), no en el hecho de que siempre exprese una proposición”. Para justificar la significatividad de las oraciones paradójicas recurre a la teoría de Strawson: las oraciones patológicas tienen sentido porque bajo ciertas condiciones son verdaderas o falsas, aunque bajo otras no lo sean. Esto aclara la situación de las oraciones empíricas del mentiroso, como el ejemplo de Nixon citado antes: tienen significado, pues existen condiciones empíricas en las cuales son verdaderas o falsas, aunque a veces se convierten en paradojas y no expresan una proposición. Pero ¿qué pasa con la paradoja pura del mentiroso? No hay ningún estado del mundo que pueda hacerla verdadera o falsa. Por consiguiente, si las proposiciones son los portadores de la verdad, habría que concluir que nunca efectúa una proposición, pues en ninguno de sus usos consigue referirse a algo

⁹ McGee, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰ Si llamamos Juan al individuo que afirma la frase, este caso se produciría si lo único afirmado por Juan sobre Watergate es esa frase y las afirmaciones de Nixon sobre Watergate se reparten por igual entre lo verdadero y lo falso, excepto la oración en la que Nixon afirma “todo lo que Juan afirma sobre Watergate es verdadero”. Véase Kripke, *op. cit.*, p. 117.

para hablar de ello (es decir, nunca expresa un enunciado) y, siguiendo a Strawson, que carece de significado. Pero si las paradojas empíricas tienen significado aunque en algunas circunstancias no expresen una proposición, ¿por qué no debería tenerlo la paradoja pura? Nos vemos conducidos a aceptar que “esta oración es falsa” no tiene significado, mientras que sí lo tiene la siguiente oración: [la única oración escrita entre corchetes en el artículo con título “La teoría de la verdad de Kripke como solución proposicional a la paradoja del mentiroso” es falsa]. Así pues, hay una contradicción entre admitir que las oraciones paradójicas tienen significado y admitir que la significatividad de una oración reside en que en alguno de sus usos tenga condiciones de verdad determinadas, es decir, exprese una proposición (en el sentido del portador de la verdad). Parece más razonable aceptar la idea que caracteriza a las proposiciones como los objetos posibles de las actitudes proposicionales, y definir a la proposición como el resultado del proceso de interpretación de una oración declarativa, cuyo valor de verdad se determinará posteriormente en un proceso de evaluación. Ambos procesos pueden fallar, el primero ante una frase sin sentido, el segundo ante una proposición carente de valor de verdad. De esta manera puede acomodarse la significatividad de las oraciones patológicas sin predeterminedar que posean valor de verdad.

3.4. *Cambios en la lógica*

De la idea de que las oraciones patológicas no llegan a expresar proposiciones, Kripke extrae otra consecuencia importante, que afecta a la consideración de las lógicas trivalentes utilizadas en la teoría de la verdad.

Según Kripke,

“Indefinido” no es un valor de verdad extra (...). Tampoco debería decirse que la “lógica clásica” no vale en general (...). Las meras convenciones para manejar los términos que no designan números no deberían ser llamadas cambios en la aritmética; las convenciones para manejar las oraciones que no expresan proposiciones no son, en ningún sentido filosóficamente importante, “cambios en la lógica”.¹¹

Las ideas que aquí avanza Kripke son consecuencia de la definición de la proposición como el portador de los valores (clásicos) de verdad, que ya hemos visto que plantea problemas. Dado que el esquema de evaluación presentado en el apartado 2.1 coincide con el esquema de la lógica clásica cuando se aplica sobre oraciones con valor de verdad (es decir, sobre proposiciones), y dado que la lógica clásica se ocupa sólo de las relaciones de inferencia entre proposiciones, se sigue que la lógica clásica no es alterada. Simplemente se extiende la posibilidad de inferencias donde intervienen oraciones que se salen de su ámbito propio. Como señala Visser,¹² admitir estas ideas presenta varios problemas. Si entendemos, como Kripke sugiere en el texto anterior, a los esquemas trivalentes como convenciones para evaluar oraciones que no expresan proposiciones, nos vemos enfrentados a la siguiente dicotomía: si hay oraciones que pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas sin expresar una proposición, renunciamos a la idea de que son las proposiciones los portadores de la verdad. Si no es así, entonces los esquemas deben entenderse como las reglas que muestran

¹¹ Kripke, *op. cit.*, pp. 123-124.

¹² Visser, *op. cit.*, p. 641.

cómo las oraciones expresan proposiciones. Pero entonces el problema descriptivo de las proposiciones se hace acuciante, pues si consideramos una oración φ que expresa una proposición falsa y otra ψ que no expresa una proposición, entonces la oración $\varphi \wedge \psi$ expresa una proposición falsa, cuya descripción ya no podría ser composicional, dado que uno de sus componentes no es una proposición. En cualquier caso, la concepción de que las proposiciones deben identificarse con los portadores de la verdad presenta dificultades que apoyan la decisión de considerar a las proposiciones como significados de oraciones declarativas.

4. CONCLUSIONES

Muchos autores parten de una definición de proposición como significado de oraciones declarativas, como objeto de las diferentes actitudes proposicionales o como enunciado *e*, inmediatamente, concluyen que, debido a esa definición, son los portadores de verdad.¹³ Las oraciones paradójicas muestran que esta pretensión no es válida, al menos si se pretende analizar el lenguaje ordinario o un lenguaje dotado de una alta capacidad de autorreferencia.

Por otra parte, si se sostiene que las oraciones patológicas tienen significado pero no expresan oraciones verdaderas ni falsas, entonces no puede justificarse este hecho apelando a una explicación como la de Strawson, como pretendía Kripke.

En conclusión, las soluciones proposicionales a las paradojas no han clarificado suficientemente la noción de proposición y de significado que están empleando.¹⁴

¹³ Sirva como ejemplo Brian Carr: "In sum, propositions are the contents of statements, beliefs and judgements, and propositions are the bearers of truth and falsity", en "Truth", *An Encyclopaedia of Philosophy*, G. Parkinson (ed.), Routledge, 1988, p. 83; y Scott Soames: "What does matter is the conception of propositions as objects of belief and assertion, as semantics information contents of sentences in contexts, and as fundamentals bearers of truth and falsity", en *Understanding Truth*, Oxford U.P., 1999, p. 18.

¹⁴ Además, las soluciones proposicionales se enfrentan a otras críticas. La fundamental es que también puede expresarse proposicionalmente la paradoja del mentiroso. Gupta y Belnap (*The Revision Theory of Truth*, MIT Press, 1993, pp. 9-10) ponen como ejemplo la oración (*m*) "*m* no expresa una proposición verdadera". Si (*m*) expresa una proposición, es contradictoria, y si no expresa una proposición, *a fortiori*, no expresa una proposición verdadera y, por tanto, la oración "*m* no expresa una oración verdadera" expresa una proposición, pues es la oración a la que hemos llegado como resultado de nuestro análisis lingüístico de la oración *m*. Como esa oración es la propia *m*, después de todo *m* expresa una proposición, contradiciendo la hipótesis.

¿PUEDE LA DEMOCRACIA EVITAR LA DICTADURA? LA NECESIDAD DE TRANSFORMAR LA DEMOCRACIA EN UNA SOCIEDAD ABIERTA

Amparo Muñoz Ferriol

El debate sobre la democracia sigue teniendo “plena actualidad”. No sólo porque es un símbolo identificador de los países del llamado mundo occidental y pretende exportarse a todo el planeta como el único sistema político deseable, sino también porque, paradójicamente, la experiencia de los países democráticos plantea continuas *aporías o contradicciones*,¹ lo cual hace que el tema esté constantemente en el punto de mira de la opinión pública y en un sinfín de reflexiones ético-políticas.

La contribución de Popper a este debate ha sido muy sustanciosa. A pesar de que pueda resultar difícil a veces comprender la originalidad y la fuerza de *sus ideas*, porque muchas de ellas ya han pasado a ser *patrimonio común de la cultura política de nuestro tiempo*.

De ahí que convenga llamar la atención sobre las virtualidades de la noción popperiana de *sociedad abierta* para el debate actual de *la democracia*. Por lo cual me propongo a continuación los cuatro objetivos siguientes: 1) exponer las relaciones entre las nociones de sociedad abierta y democracia; 2) presentar los trazos fundamentales de la teoría de la democracia popperiana, sobre todo oponiéndola a la “democracia como gobierno del pueblo”; 3) mostrar que su modelo de democracia propone unos procedimientos operativos, más allá de cualquier concepción esencialista; y 4) reflexionar sobre las razones morales a las que Popper recurre para “justificar” que la democracia es preferible a cualquier otro sistema político de los conocidos hasta la fecha.

1. LA SOCIEDAD ABIERTA Y LA DEMOCRACIA

Popper distingue entre los *ejemplos reales de sociedades abiertas* y el *modelo de sociedad abierta* como un *ideal procedimental de carácter dinámico*, que evoluciona y se encarna en determinadas sociedades, manifestándose de diversas formas a lo largo de la historia.

La noción de sociedad abierta como *ideal procedimental* tiene pretensiones *regulativas* y está constituido no únicamente por formas de proceder sino también por un

¹ Vid. Tocqueville, *La democracia en América*, vol. I y II, Sarpe, Madrid, 1984; Salvador Giner, en *Ensayos civiles*, Península, Barcelona, 1987, cap. 2.

trasfondo sustantivo, es decir, por unos valores configuradores de un tipo de convivencia y no de otro. Así pues, es un modelo de sociedad que posee una dimensión tecnológica y otra ética, sin las cuales no sería lo que pretende ser.

La *dimensión tecnológica* está conformada por la “tecnología social fragmentaria” que trata de reformar “poco a poco” la sociedad para mejorarla.² Y la *dimensión ética* está constituida por unos valores que orientan la vida diaria de los miembros de la sociedad. Tales valores son: la libertad, la justicia, la igualdad, el individualismo altruista no reñido con la solidaridad, la tolerancia, la paz y la responsabilidad. Todos ellos presupuestos y desarrollados en el marco de la “*discusión crítica*”.³

La importancia que Popper concede a la dimensión ética se pone de manifiesto cuando aclara que con la expresión “sociedad abierta” pretende designar no sólo una forma de Estado o de Gobierno, sino “más bien un tipo de convivencia humana en la que la libertad de los individuos, la no-violencia, la protección de las minorías y la defensa de los débiles constituyen unos valores primordiales”.⁴

Tales las normas, actitudes y valores, aportados por la dimensión ética, tienen como misión marcar límites a la dimensión tecnológica con el fin de orientar su tarea. Y hasta tal punto son relevantes que acaban convirtiéndose en condiciones de posibilidad del modelo mismo de sociedad abierta. Popper considera necesaria su presencia en todos los procedimientos sociales y políticos, pero tal presencia no sólo se garantiza si hay un marco procedimental e institucional que los incorpora, sino si las personas que intentan solucionar racional o críticamente sus problemas, también los asumen.

Asimismo, en la noción de democracia podemos distinguir esas dos dimensiones caracterizadoras de la sociedad abierta: la dimensión tecnológica y la ética. Lo cual nos permite defender que la democracia de Popper no es sólo instrumental, sino que también se abre al terreno de los valores. Esta apertura axiológico-normativa es facilitada por la dependencia que la democracia popperiana tiene de la tradición de la discusión crítica, en la cual se desarrollan los valores morales mentados. Pero además de compartir esta doble dimensión, la sociedad abierta y la democracia tienen más vínculos. Su interdependencia se expresa claramente en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Un libro concebido como un manifiesto en contra de los horrores de la Segunda Guerra Mundial y como una *teoría de la democracia*:

Aunque mi libro *La sociedad abierta y sus enemigos* no mencionaba a Hitler y a los nazis en absoluto, se pensó como mi contribución a la guerra contra Hitler: el libro es una teoría de la democracia y una defensa de la misma contra los viejos y nuevos ataques de sus enemigos...⁵

Este reconocimiento desvela de entrada que la democracia popperiana está ligada a la noción de sociedad abierta. Y si seguimos leyendo comprobaremos que Popper concibe *la sociedad abierta como una sociedad democrática*; en este sentido, consi-

² Vid. A. Gómez, *Sobre actores y tramoyas. La explicación situacional de la acción individual*, Anthropos, Barcelona, 1992, donde se analiza la tecnología social popperiana.

³ Vid. A. Muñoz, “Los valores de la vida cotidiana en una sociedad abierta”, en la rev. *Aprender a Pensar*, nº 17, en prensa. Para un estudio completo sobre los valores, vid. Adela Cortina, Juan Escámez y Esteban Pérez-Delgado, *Un mundo de valores*, Generalitat Valenciana, Valencia, 1996, pp. 1-3.

⁴ K. Popper y K. Lorenz, *El porvenir está abierto*, Tusquets editores, Barcelona, 1992, p. 190.

⁵ K. Popper, “Sobre la teoría de la democracia”, en *La responsabilidad de vivir*, Paidós, Barcelona, 1995, cap. 9, p. 175.

dera que la aparición de la democracia es uno de los hechos que confirman el paso de la sociedad cerrada a la abierta.⁶ Un paso que representa, por un lado, la ruptura con el totalitarismo, la irracionalidad, la uniformidad y la irresponsabilidad; y, por otro lado, la apuesta por la democracia, la racionalidad crítica, el pluralismo y la responsabilidad. Así pues, la democracia emerge con la sociedad abierta y la caracteriza, presentándose como el procedimiento político que configura a este modelo de sociedad. Pero, como hemos indicado, se trata de un procedimiento poseedor de una carga axiológica sustantiva que genera un estilo de convivencia específico. Por ello, la democracia popperiana no se puede entender sin hacer referencia a las dos dimensiones que la configuran. Sin embargo, cada una de ellas ha recibido un tratamiento diferente a lo largo de sus escritos. Pues, si en sus *primeras obras* Popper ponía el acento en la dimensión tecnológica del procedimiento, subrayando la importancia de las cuestiones técnicas de funcionamiento, evolución y control del poder político, en los *últimos escritos* piensa que una reforma política de nuestras democracias veteranas y consolidadas más que modificar *nuestras instituciones* desde el punto de vista tecnológico, debe modificar *nuestras actitudes* en un sentido ético.⁷

El hecho de hablar de modificaciones significa que la democracia no es un sistema político perfecto, a pesar de que para Popper sea el mejor *sistema político* que ha existido hasta la fecha.⁸ Por ello pone mucho interés en que no se olvide que puede ser mejorado, es decir, que no está terminado ni es definitivo sino que se presta a la *revisión* y a la *crítica*, ya que no es un sistema *intocable*.⁹ Al respecto, en su obra *La responsabilidad de vivir*, expresando su sentimiento de admiración por Winston Churchill, suscribe estas famosas palabras del estadista británico:

La democracia es la peor forma de gobierno, con la única excepción de todas las otras formas de gobierno¹⁰

Adhiriéndose a la broma de Churchill, Popper reconoce que no tenemos nada mejor que la “*democracia*”, pero no duda en mantener que si se propusiera una alternativa que la superara, entonces no deberíamos tener ningún problema en sustituirla. Subraya que *la democracia no es un dogma*, sino algo *falible*, aunque hasta hoy se mantenga como el sistema político más aceptable.

Además, la democracia no es monolítica, podemos encontrarnos con diferentes versiones y, a juicio de Popper, no todos los modelos de democracia que existen se pueden valorar por igual. De ahí que empiece a perfilar su noción de democracia criticando el modelo de democracia sustentado sobre la teoría clásica de la soberanía, que, según su opinión, cae en dogmatismo.

⁶ Vid. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1992, 50 reimpresión, cap. 6 & V, p. 107.

⁷ K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 15, p. 256.

⁸ Vid. K. Popper y K. Lorenz, *El porvenir está abierto*, Epílogo, p. 197.

⁹ Popper defiende un carácter evolutivo de la democracia, manifestado en la superación de la teoría de la soberanía y del principio de la mayoría no cualificada, este último sustituido por el principio de la mayoría cualificada.

¹⁰ K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, Prólogo, p. 11.

2. CONTRA LA DEMOCRACIA BASADA EN LA TEORÍA DE LA SOBERANÍA

Popper critica a la teoría clásica de la soberanía al señalar sus contradicciones y peligros y al mostrar cómo dicha teoría se desliza sin poder evitarlo por la pendiente del dogmatismo. En su crítica aborda conjuntamente dos problemas: el de la “soberanía del pueblo” y el del “control del poder”.

El primer problema plantea serias dificultades al segundo, porque, a su juicio, la democracia concebida etimológicamente como “gobierno del pueblo” está asociada al dogma de la “soberanía del pueblo”, el cual funciona como un principio de legitimidad política destinado a consolidar “el poder ilimitado e incontrolado del demos” en el seno de la sociedad.

Esto le conducirá a desentrañar el subsuelo sobre el que se asienta esta idea de democracia, criticando la *noción de soberanía* y su pretensión de *legitimidad*. Y en esta tarea, su crítica racional alcanzará dos metas: una, defender una función “casi técnica” de la democracia política y, otra, rechazar a la teoría clásica del poder.

Su crítica a la *teoría clásica de la soberanía* comienza advirtiendo que la democracia nunca ha sido la soberanía del pueblo, que no puede ser y que no debe ser considerada como tal. Por eso, no admite la teoría de la democracia que sostiene que “la democracia es el gobierno del pueblo y que el pueblo tiene derecho a gobernar”.¹¹ A su juicio, una definición de este tipo aumenta la vaguedad y la confusión en los ciudadanos. Piensa que contentarse con definiciones de la democracia como “el gobierno de la voluntad general” o “el gobierno del espíritu del pueblo”, pensando que se han satisfecho las normas superiores de la precisión y que nadie se atreverá ya a criticarlas, no es sostenible, dado que se requiere, a su vez, definir los términos “gobierno”, “pueblo”, “voluntad” o “espíritu”, lo cual nos pone en camino de una infinita regresión de definiciones.¹² Por ello, frente a esta *concepción esencialista*¹³ de la democracia, Popper se inclina por una *concepción nominalista* capaz de eludir tal regresión y de proponer *definiciones operativas* en las que el “significado” preciso de los términos no es necesario. Con ello se muestra que Popper evita enzarzarse entre los significados de las palabras, ya que, a su juicio, esas disputas no resuelven los problemas sino que los eternizan.¹⁴

Además, hay que añadir que la idea de soberanía en la que se apoya esta noción de democracia tiene un origen platónico centrado en el intento de responder a la pregunta: ¿quién debe gobernar?, y esto le parece totalmente impropio.

2.1. *El problema clave: ¿quién debe gobernar?*

El hecho de que la teoría de la soberanía tenga como preocupación fundamental el problema expresado en la pregunta “¿quién debe gobernar?” ha creado, según Pop-

¹¹ K. Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada, en *Estudios de Filosofía*, Univ. de Antioquía, 1990.

¹² K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 11 & II, p. 214.

¹³ Vid. J. Perron, *L'anti-essentialisme de Karl Popper*, Univ. du Québec à Montréal, Montréal, 1980 y A. Quinton, “A política sem essência”, en *Filosofia política contemporânea*, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1979, pp. 179-201.

¹⁴ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7 & II, p. 128.

per, una confusión en el dominio de la filosofía política, desde Platón hasta Karl Marx, y también después.¹⁵ Plantear la política poniendo como centro esta pregunta ha generado todo un entramado de contradicciones y paradojas que ha desviado y distorsionado el problema decisivo de la política. Para Popper, nadie, excepto los anglosajones y el “fracasado intento” de los anarquistas, ha renunciado a esta perspectiva. Todos –monarcas, déspotas, oligarcas, aristócratas y demócratas– coinciden en la pregunta por la titularidad de la soberanía y sólo se separan a la hora de designar a los nominados: para unos, el titular de la soberanía es Dios; para otros, la élite o raza superior; para otros, los proletarios; el pueblo para los demócratas contemporáneos.

De este modo, la noción de soberanía adquiere una forma u otra en función de a quién se adjudique el poder: al “más sabio”, al “mejor”, “al que domina el arte de gobernar”, a la “raza superior”, a “los obreros industriales”, al “demos”.

Pero el centro de la crítica popperiana lo ocupa la forma de soberanía que sostiene que gobierna el pueblo, y a ella dirige todos sus dardos críticos, analizando y denunciando el conjunto de efectos negativos que, según su parecer, produce.

2.2. Efectos negativos de la teoría de la soberanía

La *teoría de la soberanía* origina unos *efectos paradójicos* al asociarse a la *ideología democrática clásica* que mantiene que *el pueblo es el soberano*. Tales efectos se vuelven en contra de la propia teoría de la soberanía, considerándola como una versión demasiado ingenua de la democracia.

1) El primer efecto es la *paradoja de la democracia*, que surge cuando la voluntad de un pueblo no es gobernarse a sí mismo sino cederle el mando a un tirano.¹⁶ Se trata de una posibilidad real, pues no se puede olvidar que, más de una vez en la historia el pueblo lo ha decidido así, basta recordar que Hitler conquistó legalmente el poder.

Pues bien, desde la teoría de la soberanía, nada impide que una asamblea configurada por el sufragio universal y disponiendo de todo el poder opte por delegar sus competencias en un dictador.

Si profundizamos en esta paradoja, se distinguen claramente dos exigencias enfrentadas: por un lado, exige la oposición a cualquier gobierno menos al de la mayoría y, por lo tanto, también al nuevo tirano; y, por otra parte, requiere que se acepte cualquier decisión tomada por la mayoría y, por tanto, también, el gobierno del nuevo tirano.

Tal contradicción demanda, a juicio de Popper, revisar y sustituir creativamente la base sobre la que se asienta la teoría clásica de la democracia y no sólo eso, sino, también, sustituir la misma teoría.

2) El segundo efecto paradójico se produce porque dicha teoría asocia *la noción de “legitimidad”* a la de *“soberanía”*. Popper critica la noción de “soberanía” por *“fundamental”* el poder de los gobernantes *de forma esencialista*, ampliando dicho poder sin ponerle ningún límite. En este sentido, la noción de soberanía propone que *“el pueblo” es el legitimador de la democracia*. Éste es un error en el que, según Popper, caen todavía las democracias modernas. A su juicio, esta idea es muy débil y sobre todo la critica porque en la misma práctica no se sostiene. La práctica confirma que *no es el pueblo el que gobierna*, que en ningún lugar gobierna en realidad el pue-

¹⁵ Vid. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, p. 124.

¹⁶ *Ibid.*, cap.7 & I, p. 126.

blo sino “los gobiernos (y, desgraciadamente, también los burócratas, nuestros siervos civiles –o nuestros bárbaros amos, como los llamó Winston Churchill– a quienes es difícil, sino imposible, responsabilizar de sus acciones”.¹⁷

Por ello, si no se es consciente de que el pueblo puede influir en los actos de sus gobernantes mediante la facultad de arrojarlos del poder, pero nunca se gobierna a sí mismo, entonces se vive en el engaño. Popper insiste en que mantener que el pueblo es el que gobierna es falso o, como diría Nietzsche, una “ficción”.

3) El tercer efecto es otra contradicción que también pone en evidencia la práctica política al mostrar que quienes aceptan como fundamental la pregunta “¿quién debe gobernar?” y suponen que el poder político se halla “esencialmente” libre de control, están equivocados.

Según Popper, la experiencia política prueba que una “*teoría de la soberanía incontrolada*” no existe, que la “soberanía absoluta” es imposible, “ni siquiera en el caso del mayor tirano”;¹⁸ porque, incluso, los que detentan el poder soberano también deben efectuar concesiones para equilibrar las fuerzas de los grupos antagónicos. Es decir, que tienen que ceder terreno a fin de ganar para sí las fuerzas que no pueden someter.

4) Otro efecto paradójico, que se convierte también en un argumento en contra de la teoría de la soberanía, ataca su propuesta de poner *el poder en las mejores manos*. Es de todos conocido que la teoría de la soberanía es defensora del *principio del líder*, pero, como Popper indica, también esta idea es refutada por la práctica política cuando ésta confirma que los gobernantes-políticos no siempre son lo bastante “buenos” o “sabios” y que no se puede confiar en la sabiduría o bondad de un gobierno. Por eso, Popper denuncia que le parece simplemente rayano en la locura basar todos nuestros esfuerzos políticos en “la frágil esperanza de que habremos de contar con gobernantes excelentes o siquiera capaces”.¹⁹

5) Pero la objeción más rotunda contra la democracia basada en la teoría de la soberanía la expuso Popper en una conferencia pronunciada en St. Gallen, en junio de 1989:

...quizá la objeción más fuerte contra la teoría del gobierno del pueblo sea que favorece una ideología irracional, una superstición: la superstición relativista y autoritaria de que el pueblo (o la mayoría) no puede no tener razón y no puede obrar injustamente.²⁰

Favorecer esta ideología supersticiosa “es inmoral y se debe rechazar”. Además, la califica de autoritaria y relativista. De autoritaria, porque piensa que si se admite que el pueblo nunca se equivoca, que es infalible, entonces se imprime un carácter dogmático a su decisión y al pueblo mismo. Y, de relativista, porque si se presupone que cuando el pueblo deposita el voto en las urnas, elige lo mejor, entonces no hay criterio para discernir lo correcto de lo no correcto, lo justo de lo injusto, y, al final, todo depende de lo que el pueblo elija en un determinado momento.

Asumir esta postura significa que la teoría de la soberanía no contempla el principio de falibilidad, que nos recuerda que quizá yo no tengo razón, y quizá tú la tienes,

¹⁷ K. Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada, p. 82.

¹⁸ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap.7 & I, p. 125.

¹⁹ *Ibid.*, cap.7 & I, p. 126.

²⁰ K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 11, p. 208.

pero, también, podemos estar equivocados los dos.²¹ Y esto, para Popper, es inadmisiblemente, pues, a su juicio, todos somos falibles, y el pueblo, al igual que cada grupo distinto de seres humanos, también lo es. Decir lo contrario es entrar en conflicto con uno de los principios teóricos del conocimiento y, a la vez, ético, que pone nuestra razón, y, sobre todo, contradecir a la experiencia que muestra cómo muchos pueblos han tomado decisiones equivocadas a lo largo de la historia.²²

Todos estos efectos paradójicos conducen, lógicamente, a concluir que no hay más remedio que reemplazar la teoría de la soberanía y defender una teoría de la democracia totalmente distinta.

3. UNA NUEVA TEORÍA DE LA DEMOCRACIA

3.1. *Un giro de 180°*

Por todo lo dicho se puede comprender que Popper quiera eliminar la teoría de la soberanía del pueblo de su noción de democracia. En este sentido afirma que la *democracia* como “*gobierno del pueblo*” no ha existido nunca, y que si existió, fue una *irresponsable dictadura de la arbitrariedad*. Por ello considera que “*un gobierno puede y debe ser responsable con el pueblo*” y que “*un gobierno del pueblo no puede hacer esto y es irresponsable*”.²³ Esta distinción muestra la importancia que da a la *responsabilidad*, estimándola como un elemento clave de su modelo alternativo, lo cual le confiere un fondo ético indiscutible.

Su oposición frontal a la teoría de la soberanía le conduce a dar un *giro de 180°*. A su juicio, la soberanía funciona como una ideología, en el sentido peyorativo del término, es decir, como un ideal engañoso que encubre ilusiones nocivas y facilita la aparición de regímenes tiránicos. Por ello, Popper *no quiere hablar de soberanía ni de legitimidad*; para él, las disputas teológicas e ideológicas fundamentales sobre quién debería gobernar dirigen sólo a la catástrofe.²⁴

Así pues, si la anterior teoría trataba de establecer un gobierno en cuya bondad y sabiduría se pudiera confiar, la nueva teoría *pretende que el poder político encare desde el comienzo la posibilidad de un gobierno malo* y la conveniencia de prepararnos para soportar a los malos gobernantes en caso de que falten los mejores. Por eso, a juicio de Popper, el problema en el terreno político no debe centrarse en *el quién* sino en *el cómo*.

3.2. *Del quién al cómo*

El problema fundamental de la política en su nueva teoría ya no será “¿Quién debe gobernar?” sino “¿de qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no puedan ocasionar demasiado daño?”²⁵ o

²¹ Cfr. K. Popper, “Tolerancia y responsabilidad intelectual”, en *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 153.

²² Cfr. K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 11, p. 208.

²³ *Ibid.*, Prólogo, p. 11.

²⁴ Cfr. K. Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada, p. 81.

²⁵ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap.7 & I, p. 125.

“¿cómo tiene que estar constituido el estado para que los malos gobernantes puedan ser derrocados sin derramamiento de sangre, sin violencia?”.²⁶

Esta pregunta novedosa supone una transformación radical, pues expresa el paso de una teoría de carácter esencialista a otra *más operativa*²⁷ que no pone el acento en el problema del *establecimiento* del gobierno sino en la posibilidad de su *destitución*. De este modo, el *principio de sustituibilidad* se convierte en una instancia legitimadora de la democracia y la nueva teoría en una *teoría del poder sustitutorio de la mayoría*.

Para Popper un gobierno es democrático, si y sólo si el marco institucional del que se vale le permite introducir de *forma no violenta reformas y reajustes* en la vida social y política. Por ello opta por una *teoría institucional de la política* capaz de evitar el *peligro* de involución generado por la teoría de la soberanía al suscitar el sentimiento de que la democracia es un fraude²⁸ porque, por un lado, defiende el “gobierno del pueblo” y, por otro lado, pero simultáneamente, cada miembro del pueblo sabe que no gobierna.

Para evitar este peligro, una teoría aceptable de la democracia *no debe crear falsas expectativas*, no debe ser ambiciosa y tampoco hacer que otros esperen demasiado sino, todo lo contrario, debe estar y hacer que otros estén precavidos por si viene lo peor. Esto es algo que, según Popper, ya lo vieron los griegos. Por ello piensa que la “democracia” es ya desde la democracia ateniense el *modo tradicional de denominar una Constitución que debe impedir el establecimiento de una dictadura*.

En contraste con la vieja pregunta, esta otra representa un *problema “casi técnico”*.²⁹ Esta matización que Popper realiza añadiendo el adverbio “casi”, no debe pasarnos desapercibida, pues, a mi juicio, reduce el sentido tecnicista de la democracia y permite afirmar que aunque la democracia tiene un componente técnico importante, sin embargo, no es algo “puramente técnico”. Pues, en la nueva pregunta también se vislumbra la presencia de un contenido axiológico, como el valor de la libertad, la igualdad, la responsabilidad y la paz.

Pero si *no es algo meramente técnico*, sin embargo, *sí es algo “completamente práctico”*, porque este modo de plantear el problema no choca con la práctica real de las democracias occidentales. Así, mientras la práctica política refutaba la teoría de la soberanía y la noción del gobierno del pueblo, esta nueva teoría está más ajustada a lo que sucede. La razón de este ajustamiento se debe a que pretende *describir la práctica política*. Al respecto, Popper señala:

Es la práctica (y no sus teorías) la que trata de describir mi teoría (mi problema y su solución). Y por esta razón creo que puedo llamarla una teoría de la “democracia”, aunque claramente no sea una teoría del “gobierno del pueblo”, sino mejor el gobierno de la ley que postula el incruento despido del gobierno por medio de un voto mayoritario.³⁰

Sin embargo, Popper no olvida lo que el desarrollo de las democracias occidentales puede dar de sí en el camino de su mejora y transformación. Ahora bien, si, como personalmente creo, no se cierra a la “utopía”, tampoco quiere dejar de ser realista,

²⁶ K. Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada, p. 81.

²⁷ J. Shearmur, *The political thought of K. Popper*, Routledge, London, 1996.

²⁸ Cfr. K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 9, p. 206.

²⁹ K. Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada, p. 82.

³⁰ *Ibid.*, p. 82.

por ello considera que el núcleo de esta nueva teoría está en el *despido* del gobierno, no en su formación o composición. Esta idea clave presupone la necesidad del *control institucional de los gobernantes*.

3.3. Teoría del control y el equilibrio democrático

La nueva teoría defiende el elemento del *control* con mucha fuerza, al contrario que la teoría de la soberanía que lo desestimaba.³¹ Lograr “el control institucional de los gobernantes mediante el equilibrio de sus facultades con otras facultades ajenas a los mismos”³² es otro punto neurálgico de su modelo alternativo de democracia. El control y el equilibrio son tan importantes que Popper considera a su teoría de la democracia como una *teoría del control y el equilibrio democrático*.

El *control* debe ser escrupuloso. Y, en este sentido, piensa que los ciudadanos deben tener conciencia de lo difícil que es hacer que los gobernantes asuman sus responsabilidades ya que las suelen eludir fácilmente; por ello, Popper tiene muy clara la necesidad de arbitrar mecanismos institucionales que lo impidan.

De ahí que prefiera una definición *operativa* de la democracia y sostenga un *principio de la política democrática* que consiste en “la decisión de crear, desarrollar y proteger las instituciones políticas que hacen imposible el advenimiento de la tiranía”.³³

Desde esta nueva perspectiva, la teoría de la democracia no se basa en el principio de que debe gobernar la mayoría sino en el principio de que los diversos métodos igualitarios para el *control democrático* han de ser considerados *salvaguardias institucionales* de eficacia probada por la experiencia contra la tiranía. Así pues, la democracia configura un *sistema institucional*, un *mecanismo preventivo y protector* que se rige por *criterios de eficacia* en su lucha contra la tiranía. Estos rasgos permiten comparar el modelo de democracia de Popper con el famoso *modelo de democracia como protección*, según las conocidas clasificaciones de Macpherson y Held.³⁴

Pero también otorga mucha importancia al *equilibrio*. En la defensa que hace de éste, vuelve a tener presente su crítica a la teoría de la soberanía, a la que reprochaba que su poder no era incontrolado sino que el soberano tenía que hacer concesiones, equilibrando las fuerzas de los grupos antagónicos. La nueva teoría hace explícito que es necesario *equilibrar los distintos poderes* y que el gobierno sólo puede ejercer su mando utilizando y pacificando esos otros poderes.³⁵ Este intento de equilibrar distintas fuerzas recuerda, en parte, a la noción de *poliarquía* de Dahl, uno de los modelos de democracia que también presenta, según mi opinión, cierta semejanza con el modelo popperiano.³⁶

³¹ Vid. críticas a la teoría de la soberanía en A. Pikel, “Fallibilismus und die Grundprobleme der politischen Theorie: Zu Poppers Kritik der Souveränitätstheorie”, en K. Salamun (ed.), *Moral und Politik aus der Sicht des Kritischen Rationalismus*, Amsterdam, Rodopi, 1991, pp. 249-50.

³² K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap.7 & I, p. 126.

³³ *Ibid.*, cap. 7 & II, p. 128.

³⁴ Vid. C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Ed., Madrid, 1982, pp. 35-57 y D. Held, *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 52-93.

³⁵ Cfr. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap.7 & I, p. 125.

³⁶ Vid. A. Muñoz Ferriol, *La sociedad abierta entre las teorías de la democracia. La Filosofía política, social y moral de K. R. Popper*, Valencia, 1996, cap. 5, pp. 397-412; y R. A. Dahl, *La poliarquía*, Tecnos, Madrid, 1989 y *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 257 ss.

Además, Popper cree que su teoría de la democracia del control y el equilibrio *evita la paradoja de la soberanía*, pues no procede de la doctrina de la bondad o justicia intrínsecas del gobierno de la mayoría sino de la afirmación de la ruindad de la tiranía, o de forma más precisa, *reposa en la decisión de evitar y resistir a la tiranía*.

3.4. *Superación de la paradoja de la soberanía*

Escapar de la paradoja de la soberanía es algo que Popper considera necesario y piensa que su teoría contribuye a ello porque formula *exigencias políticas* como las siguientes: “debemos prepararnos para lo peor”, “debemos exigir un gobierno que se rija de acuerdo con los principios del igualitarismo y del proteccionismo; que tolere a todos aquellos que se sientan dispuestos a la reciprocidad, es decir, que sean tolerantes; que sea controlado por el pueblo y que responda a éste, y cabría agregar que cierto tipo de voto mayoritario –junto con determinadas instituciones destinadas a mantener bien informado al público–...”.³⁷

Este conjunto de exigencias, lideradas por la que mantiene que el Estado debe limitar la libertad de todos hasta cierto punto de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley,³⁸ constituye el mejor medio, si bien no siempre infalible, para controlar al gobierno democrático.

Popper indica que desde este nuevo marco teórico es muy difícil que se plantee un problema como: ¿qué se debe hacer si el pueblo vota alguna vez para establecer una dictadura? Para demostrarlo analiza lo que ya ocurre en las democracias occidentales y ve, de entrada, que en estas sociedades “no es probable que esto suceda si el voto es libre”. Además, desde la nueva teoría, piensa que este problema no se considera tan grave porque sus instituciones incorporan una *protección constitucional* muy fuerte; dado que casi todas las constituciones requieren, de hecho, mucho más que un voto de la mayoría para enmendar o cambiar las condiciones de la constitución, exigiendo una mayoría de las dos terceras o, incluso, de las tres cuartas partes (“*mayoría cualificada*”) para un voto contra la democracia.³⁹

Esto muestra que las sociedades democráticas occidentales ya no se adaptan, en la práctica, al principio de la voluntad de la mayoría (“*no cualificada*”) para emitir un voto en contra de la democracia. Casi todas las constituciones impiden eliminar la democracia por el voto de la mayoría, sin embargo, su eliminación no es imposible, pues una “mayoría cualificada” podría conseguirlo, aunque alcanzar dicha mayoría resulte muy difícil.

Así pues, las sociedades occidentales tienen incorporados inconscientemente elementos de la nueva teoría popperiana, es decir, de la teoría del control y el equilibrio democrático. En este sentido, Popper sostiene que los regímenes constitucionales pluralistas modernos desconocen las premisas intelectuales sobre las que reposan realmente. Creen que son establecidos y que funcionan según el postulado de la soberanía del pueblo; cuando de hecho, toda su práctica constitucional consiste a la inversa, en protegerse de las consecuencias más funestas de la praxis política, en *protegerse de la tiranía*.

³⁷ Cfr. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7, nota 4, p. 512.

³⁸ *Ibid.*, cap. 17 & III, p. 305 y cap. 6 & VI, p. 115.

³⁹ Cfr., K. Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada, p. 82.

No obstante, aunque las constituciones han puesto muros de contención de grandes dimensiones para evitar la invasión de la dictadura, como es el caso del *principio de la voluntad de la mayoría "cualificada"*, no por ello el problema desaparece, pues no se puede negar que la paradoja aún se puede producir; eso sí, es menos probable porque se necesita mayor número de votos para llevar a cabo una acción en contra de la misma democracia. Con todo, el peligro no se diluye, dado que no se descarta que una mayoría "cualificada" pueda votar contra la democracia. Por eso, dicha mayoría puede proteger hasta cuando ella misma sea alcanzada, en ese momento sufre una mutación y se convierte en la fuerza desintegradora de la propia democracia.

Respecto a este asunto, hay una aportación interesante de Baudouin,⁴⁰ quien piensa que si Popper hubiera conocido mejor el sistema democrático francés, habría descubierto un mecanismo competente para protegerse de la dictadura y para evitar la paradoja de la soberanía por completo. Baudouin señala que el sistema constitucional francés aún pone las cosas más difíciles que el mecanismo de la mayoría "cualificada", pues, después de 1958, sustituye el "*Estado de derecho*" por un "*Estado de Ley*" y promulga que "la forma republicana" del poder no es negociable, estableciendo, de ese modo, un verdadero control de constitucionalidad de las leyes e integrando, por la mediación del Consejo Constitucional, el conjunto de libertades republicanas en un "*bloque de constitucionalidad*" incuestionable y capaz de oponerse a la representación nacional.⁴¹

Se trata de un dispositivo polémico, un mecanismo que garantiza la imposibilidad de ir en contra de la democracia, pues el voto de la mayoría tiene que pasar por el filtro del Consejo Constitucional, el cual bloquea e impide una opción en contra de la democracia misma. De este modo, dado que el resultado de una votación no siempre respeta el conjunto de libertades, entonces el Consejo Constitucional puede revocar tal votación en todo momento por su inconstitucionalidad y, más aún, aunque el voto de las tres cuartas partes pidiera el advenimiento de un tirano, el "bloque de constitucionalidad" lo impediría. Este dispositivo elimina la paradoja de la democracia al evitar la llegada de la tiranía por mecanismos internos al propio sistema democrático y mantiene que sólo la fuerza de la violencia, desde fuera del sistema, puede destruir la democracia.

Ante esta propuesta, creo conveniente preguntarnos qué podría decir Popper de este sistema de protección que cabría denominar sistema de "democracia blindada". ¿La aceptaría como una solución más perfecta? ¿o la rechazaría porque en cierto modo convierte a la democracia en un dogma intocable?

En realidad, con esa propuesta, *la democracia francesa* prima más los *principios* que el *mecanismo*. Pero se trata de una solución problemática pues, al final, desdibuja el significado mismo de la democracia, ya que si ésta no depende de la voluntad del pueblo, ni siquiera de la mayoría, dado que cuestiona la supremacía del voto al no aceptar los resultados de las votaciones que van en contra de los principios, entonces ¿en qué consiste?

Además, aunque la "mayoría cualificada" no elimina completamente la paradoja, y este otro procedimiento parece que sí la suprime, sin embargo, este último contiene cierta dosis de dogmatismo al considerar la democracia como algo insustituible. Por ello pienso que Popper no hubiera llegado a proponer nunca un sistema semejante al

⁴⁰ J. Baudouin, *La philosophie politique de Karl Popper*, PUF, Paris, 1994, pp. 197-204.

⁴¹ *Ibid.*, p. 200.

galo, porque del mismo modo que impide un empeoramiento también puede impedir una mejora del sistema político.

Por ello, su alternativa, que también trata de protegerse al máximo de la paradoja, más bien se orienta hacia el plano de lo que “debería ser”, pero sin convertir a la democracia en un dogma, sino defendiéndola como el sistema político más aceptable política y moralmente hablando hasta la fecha. Pues, aunque para Popper, el marco institucional debe ser capaz de evitar la paradoja, también hay que tener en cuenta la conciencia moral de los ciudadanos, la cual debe complementar a las instituciones para que la democracia funcione. Por eso afirma: “Ninguna mayoría, no importa cuan grande sea, *debería* estar cualificada para abandonar esta norma legal (rule)”.⁴²

Así expresado, implica que se puede aceptar o no esa norma legal (*la regla de la democracia*) pero que, a su juicio, todos *deberíamos* aceptarla plenamente por razones morales, presuponiendo, de este modo, un canon moral para la norma legal.

La conciencia moral de los individuos y lo que Popper denomina la tradición del “marco moral” de una sociedad que “expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado”,⁴³ configurado por tradiciones que protegen los valores humanos, debe corresponderse con el “marco legal institucional” de una sociedad. Si no se consigue un equilibrio entre ambos marcos, se corre un grave peligro, pues si no hay correspondencia porque, por ejemplo, no se han desarrollado actitudes morales que predispongan a los individuos a cumplir la ley, entonces tendremos sociedades desmoralizadas que aunque posean constituciones bastante perfectas serán incapaces de desarrollarlas en la vida cotidiana; este podría ser el caso de países como Colombia o Argelia. En la misma línea se pueden situar las democracias occidentales con más solera, cuando el desequilibrio de tales marcos o el intento de destrucción de los mismos, provoca brotes reaccionarios y riesgos de involución; es entonces cuando todos reclamamos una “ética cívica”⁴⁴ capaz de sensibilizarnos y convencernos de que hay que cuidar tanto el marco moral como el marco legal de nuestras sociedades, que algunos tratan conscientemente de destruir, tal como lo hizo en su día el nazismo. Hay que señalar, a propósito, que para Popper “nada es más peligroso que la destrucción del marco moral”,⁴⁵ porque eso conduce “al cinismo, al nihilismo y a la disolución de todos los valores humanos”, en definitiva, nos deja desarmados moralmente para resistir a la tiranía.

Esta resistencia moral es muy importante, pues hay que tener presente que la puerta por donde consigue entrar la tiranía siempre se puede abrir, tanto desde dentro como desde fuera del sistema. Si se abriera la puerta a la dictadura desde dentro del espacio democrático, entonces se caería en la paradoja de la democracia y a la tiranía le resultaría más fácil acceder al poder, sobre todo, porque es el mismo sistema el que, en su debilidad, le prepara el camino y abre el pestillo; y si se abriera desde fuera, entonces no se caería en la paradoja y resultaría más difícil acceder y destruir a la fortaleza democrática blindada, pues, en este caso, sólo un mecanismo violento sería capaz de eliminarla.

⁴² K. Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos” revisada, p. 83.

⁴³ K. Popper, “La opinión pública y los principios liberales”, en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires, 1983, p. 421 y *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 204.

⁴⁴ Vid. A. Cortina, *Ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994.

⁴⁵ Cfr. en “La opinión pública y los principios liberales”, en *Conjeturas y refutaciones*, p. 421 y *En busca de un mundo mejor*, p. 204. Véase también K. Popper, *La télévision un danger pour la démocratie*, Anatolia, Paris, 1994.

Popper recuerda que la amenaza de que la tiranía vuelva a acampar en una sociedad nunca desaparece. Siempre hay posibilidad de regresar a un sistema dictatorial. Por ello, su gran preocupación es que todas las democracias contemporáneas reflexionen sobre este asunto y sean conscientes de que aceptar la teoría de la soberanía del pueblo origina efectos muy peligrosos. Así pues, les anima a trabajar para consolidar unos sistemas democráticos capaces de defenderse de esa paradoja que permite que un dictador se sirva de mecanismos electivos para alcanzar su victoria. En esta línea, un paso relevante para romper con la noción de soberanía es incluir en las constituciones democráticas “*el principio en virtud del cual los gobernantes pueden ser sustituidos por un voto de la mayoría*”, ya se trate de una mayoría de electores o de parlamentarios, y subrayar que en una democracia *lo importante no es saber quién gobierna sino tener la posibilidad de destituir al gobierno*. De ahí que su teoría haga hincapié en esta idea, reconociéndola como el núcleo central de la democracia.

3.5. El momento más decisivo del proceso democrático

Popper insiste en que el momento más decisivo y noble del proceso democrático está en *la posibilidad que se da a un Parlamento o a un pueblo de sustituir sin derramamiento de sangre al gobierno*. La teoría popperiana destaca la labor del *principio sustitutorio* del poder, cuya clave no está en *la constitución de un gobierno sino en la revocación del mismo*. Así pues, una sociedad democrática es aquella que se revela capaz de organizar la destitución pacífica de sus gobernantes, la que somete al juicio de los electores la actuación de los gobernantes.

El hecho de que *no todos podemos gobernar pero sí juzgar a los que nos gobiernan* lleva a considerar la democracia como el acto de someter a la aprobación de los electores un determinado tipo de política y de gobernantes. Por eso, en opinión de Popper, el día de las elecciones debería ser “no un día en el que se legitima el nuevo gobierno, sino un día en el que llevamos ante los tribunales de justicia al antiguo gobierno”.⁴⁶

Frente a “*la democracia como gobierno del pueblo*” Popper propone “*la democracia como tribunal popular*”, destacando como momento estelar el de la *sustitución* de los gobernantes. En esta línea se pueden detectar algunas analogías con la *teoría de la democracia de élites*,⁴⁷ que se desarrolla en nuestro siglo XX a partir de los años cuarenta, sobre todo, al hacer hincapié en la sustitución o renovación de los gobernantes.

Además, este nuevo enfoque produce, a su juicio, efectos beneficiosos para que no se anquilose la política, pues el saber que todo gobierno puede ser derrocado se convierte en un estímulo para los que tienen el poder. De este modo, *el principio sustitutorio opera psicológicamente en los gobernantes* forzándoles a proponer acciones que satisfagan a los gobernados. Popper insiste en que “todo gobierno que puede ser derrocado, conserva un fuerte estímulo para comportarse de manera que uno esté satisfecho con él. Y ese estímulo desaparece cuando el gobierno sabe que no se le puede destituir tan fácilmente”.⁴⁸

⁴⁶ K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 11, p. 207.

⁴⁷ Vid. D. Held, *Modelos de democracia*, pp. 175-223 y P. Bachrach, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, 1973.

⁴⁸ K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 9, p. 176.

Este momento no debe ser traumático, pues los ciudadanos saben que no se puede evitar que los gobernantes cometan errores, porque, incluso, siendo los mejores, los cometerán; por ello, lo importante es *confeccionar una constitución que proteja contra tales errores* y adjudicar a los ciudadanos la tarea de *juzgar a los gobernantes* y, especialmente, la de juzgar *sus errores*. Así pues, mantiene que *los ciudadanos deben juzgar*, pero no gobernar, lo cual confirma que el modelo de democracia de Popper se centra en la noción de *representación*, es decir, que se trata de una *democracia representativa*.

Esta forma de concebir la democracia tiene mucho que ver con el *enfoque epistemológico* que defiende Popper, el *falsacionismo*, que, desde el reconocimiento del error, se abre a la evolución y al perfeccionamiento.

3.5. “Reconocer el error” en la ciencia y en la política

El papel del reconocimiento del error en la política despierta el interés por preguntarnos si Popper utiliza criterios similares a los de la ciencia en su concepción de la política y ver qué consecuencias tiene esto para su teoría de la democracia.⁴⁹

Algunos podrían dar una primera respuesta indicando que la relación entre *ciencia* y *política* es problemática, e incluso, podrían objetar al racionalismo crítico que constituye una filosofía incoherente porque en el ámbito científico parece mucho más revolucionaria (recordemos que algunos pensadores como Kuhn, acusan a Popper de ser excesivamente revolucionario en epistemología) y, en cambio, en política parece ser más timorato y menos audaz. Pero si distinguimos entre dos sentidos de audacia,⁵⁰ entonces se podría dar una respuesta diferente, mostrando ciertas similitudes en la ciencia y en la política:

1) Por un lado, se puede entender que una conjetura será más audaz si marca una ruptura grande respecto a los argumentos que hasta ahora se mantenían. Como ejemplos se puede pensar en la audacia especulativa de un Demócrito o de un Newton.

2) Pero, por otro lado, se puede interpretar la audacia como la disposición a correr el riesgo de ver las conjeturas propuestas refutadas.

Si se acepta este segundo sentido de audacia que presupone “el poner a prueba” o la capacidad de reconocer del error, entonces se puede afirmar que Popper pone en juego tanto en la ciencia como en la política los mismos criterios, generando en la política, por analogía, el *reformismo democrático*, y no la *revolución utópica*, ni el *conservadurismo*.

No se puede olvidar que, para Popper, el revolucionario no tiene audacia, porque priva a los medios de hacer tentativas de modificación del material social propuesto democráticamente. Un material que debe ser discutido en prensa, criticado por la oposición y sometido a la aprobación de los electores. La revolución, por el contrario, priva de la posibilidad de aprender de los errores, y, sobre todo, de aprender a corto plazo, pues genera la “*planificación no planificada*”⁵¹ y el régimen que consolida acaba

⁴⁹ Vid. J. G. Ruelland, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de Karl R. Popper*, PUF, Paris, 1991.

⁵⁰ Vid. A. Boyer, “Libéralisme, démocratie et rationalité”, en *L'âge de la science. Éthique et philosophie politique*, Ed. Jacob, Paris, 1988, pp. 105-131.

⁵¹ Vid. K. Popper, *La miseria del historicismo*, Alianza-Taurus, 1981.

en la irracionalidad burocrática. En cambio, la democracia es el régimen donde las *reformas* son posibles sin violencia, actuando *poco a poco* y a corto plazo.

El espíritu de la reforma depende de la racionalidad crítica, por ello, para Popper *la racionalidad crítica y la democracia están estrechamente unidas*. En este sentido, si la razón no huye de la polémica porque ella misma es polémica, pero sabiendo que la guerra que propone es intelectual; también la democracia es polémica al admitir el pluralismo en su seno, pero fomentando la discusión crítica, porque es en ella donde los políticos tienen que enfrentarse y no en un campo de batalla. De ahí que Popper defienda sustituir las espadas por las palabras”⁵² en todas las esferas de la vida humana.

Por analogía, *la audacia empírica* consiste en asumir el riesgo de ver las ideas propuestas refutadas por la experiencia, riesgo sin el cual no existe realmente la ciencia. Y, por su parte, *la audacia democrática* se arriesga a que los gobernados rechacen la política propuesta, riesgo sin el cual el poder no es legítimo. Todo esto muestra que, para Popper, *la crítica racional* es lo que legitima tanto a la ciencia como a la política.

La racionalidad crítica es la que desarrolla el *modelo democrático del control recíproco y la posibilidad de rechazar y sustituir gobiernos*. Desde ella no es necesario ni posible un sistema con una autoridad infalible. Por ello, se puede sostener que el modelo político de control no es incoherente con la epistemología popperiana del ensayo y error. Y, como señala A. Boyer,⁵³ se puede mantener que ciencia y democracia están troncalmente ligadas en el sentido de que la comunidad científica no sabría ser más que una sociedad abierta, y que el mejor medio para su supervivencia es la democracia (libertad de información, de crítica, de organización, de comunicación, existencia de foros públicos donde son posibles unos debates libres y contradictorios, igualdad ante la ley...).

Así pues, para Popper, *la democracia es un sistema que se basa en la posibilidad de intercambiar y modificar los argumentos. No está fundado en una autoridad infalible*. Y su eficacia depende de la *calidad de sus miembros* y de la *adecuación y flexibilidad de las reglas convencionales de sus instituciones* que hacen posible que el *proceso deliberativo*, donde se contraponen argumentos, se detenga en un momento determinado y se tomen las decisiones. Es un sistema que no requiere de la unanimidad, aunque sí de los acuerdos y de la aceptación de las reglas que permiten tomar las decisiones. Tales decisiones podrán ser acertadas o no, lo importante es que *este sistema permite reconocer el acierto y el fracaso*. No reconocer el error es, a juicio de Popper, una aberración. El *reconocimiento del error* debe ser una máxima que guíe la conducta de todos los profesionales, pertenezcan al ámbito que sea: ciencia, economía, política, educación, etc. Sólo así será posible mejorar cada una de las parcelas que conforman la sociedad. Los mecanismos conformadores de la democracia permiten tomar decisiones, pero los demócratas no consideran que éstas sean perfectas, porque tienen claro que se pueden equivocar, por eso, aquel que acepte el principio de la democracia no estará obligado a considerar el resultado de una elección democrática como expresión autoritaria de lo que es justo; incluso, “aunque acepte la decisión de la mayoría, a fin de permitir el desenvolvimiento de las instituciones democráticas,

⁵² Cfr. K. Popper, “The importance of Critical Discussion. An Argument for Human Rights and Democracy” in *Free Inquiry*, nº 1, 1981-2, p. 8.

⁵³ Cfr. A. Boyer, “Liberalisme, démocratie et rationalité”, en *L'âge de la science. Étique et philosophie politique*, p. 107.

tendrá plena libertad para combatirla, apelando a los recursos democráticos, y bregar por su revisión”.⁵⁴

De este modo, Popper elimina el dogmatismo de la decisión de la mayoría, todo lo contrario que proponía la teoría de la soberanía, que, hiperbólicamente, venía a defender que el pueblo (la mayoría) nunca se equivoca.

Y es el reconocimiento del error lo que genera, como consecuencia, la imposibilidad de identificar *lo que dice la mayoría* con *lo justo*. Aceptar la decisión de la mayoría no garantiza la bondad de la decisión; pues aceptar tal decisión es, simplemente, un mecanismo mediante el que funcionan las instituciones. Esto último deja la puerta abierta a “*la objeción de conciencia*” de los individuos que consideren injusta la decisión mayoritaria. Popper reconoce que cada individuo tiene la libertad de combatir la decisión de la mayoría. Pero, ¿cómo se puede enfrentar a ella exigiendo su revisión? Sólo con recursos democráticos y asumiendo la actitud socrática, al más puro estilo kantiano.⁵⁵ Su postura sobre este asunto se percibe cuando exalta la figura de Sócrates:

Sócrates, moralista y entusiasta, era ese tipo de hombre capaz de criticar cualquier forma de gobierno por sus defectos (y esta crítica es necesaria y útil, en verdad, para cualquier gobierno, si bien sólo es posible en una democracia), pero también de reconocer la importancia de mantenerse leal a las leyes del estado. La mayor parte de la vida de Sócrates transcurrió bajo formas democráticas de gobierno y, como buen demócrata, Sócrates sintió que era su deber poner al descubierto la incapacidad y charlatanería de algunos de los jefes democráticos de su época.⁵⁶

Teniendo como objetivo y orientación vital a la crítica, se puede considerar que, para Popper, *la crítica es un modo de incluir la objeción de conciencia en la política, dentro de cauces democráticos*, lo que llevará a deliberar y a confrontar proyectos, partiendo de la predisposición a la reforma. Del mismo modo que Kant distinguía el uso público y el uso privado de la razón,⁵⁷ para desarrollar una crítica constructiva que permitiera una reforma pacífica y no traumática.

El estar predispuesto a la reforma presupone, a la vez, el reconocimiento del error. Tanto el *admitir el error* como el *ansia por la reforma* son elementos clave para la vida democrática. La democracia, de forma especial, permite a los ciudadanos juzgar a los gobernantes y, según sus errores, desvelados por *la opinión pública*, votarles o llevarles a la oposición. Todo esto nos lleva a ratificar que para Popper, el momento de la sustitución es el punto decisivo de la democracia y que la democracia así entendida es preferible a cualquier otro sistema político conocido, pero qué argumentos ofrece Popper para defender su preferencia.

4. ¿POR QUÉ ES PREFERIBLE LA DEMOCRACIA?

El primer argumento se centra en el servicio que presta la democracia a la humanidad evitando la dictadura. Popper sugiere que la democracia es preferible no tanto

⁵⁴ K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 7 & II, p. 129.

⁵⁵ Para profundizar en la herencia kantiana de la filosofía de Popper, véase A. J. Perona, *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 23-93.

⁵⁶ Ibid. cap.7 & IV, p. 132.

⁵⁷ Vid. Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, F.C.E., Madrid, 1981, p. 28.

por las satisfacciones que ella pueda proporcionar sino por los *inconvenientes de la dictadura que consigue esquivar*. Recuerda que cualquiera que haya vivido alguna vez bajo una dictadura, cualquiera que haya experimentado los zarpazos sangrientos de una tiranía sabe que:

...una democracia, aunque imperfecta, es digna de ser defendida y, creo, digna de que uno muera por ella.⁵⁸

Esta es su *convicción personal*, fruto de su experiencia vital, ya que su vida fue marcada por la dictadura nazi. Pero Popper no quiere persuadir a otros mediante convicciones personales, considera que esto sería un error, pues, a su juicio, las convicciones personales no son buenas razones para justificar su preferencia por la democracia. Cree que hay argumentos de mayor calado, reconocibles por cualquier persona que opte por la vía de la razón. Se trata de *argumentos de carácter ético* que muestran la superioridad moral de la democracia frente a la dictadura.

El hecho de que Popper *no base la opción de la democracia frente a la dictadura en la "bondad de la democracia", que puede ser dudosa, sino en la maldad de la dictadura, que es evidente*, no significa que sólo sea valiosa o preferible por lo que evita, en un sentido negativo, sino, también, por lo positivo que protege.

¿Y qué exigimos a la democracia? Sobre todo, que nos proteja de la dictadura porque esta última pone a los individuos en situaciones insostenibles, degradantes y deshumanizadoras. Es decir, que la democracia es un sistema que garantiza que la "humanidad" de los miembros de la sociedad no desaparezca. Esta idea es central en esta justificación de carácter ético, pero si se profundiza en ella, se encuentran otros argumentos que actúan sus contrafuertes. Uno de ellos es el que concluye afirmando que *"toda dictadura es inmoral"* porque incorpora el *derramamiento de sangre*, ya que, si se quiere eliminar, por regla general, uno no puede desembarazarse de ella sin verter sangre. Para reforzar este argumento, Popper recuerda los sucesos en China, y habla de sus recuerdos de Hitler. Pero, además, hay otro argumento de fondo y de mayor peso, que apunta directamente al peligro de deshumanización y deslegitima completamente a la dictadura:

La dictadura es moralmente mala porque condena a los súbditos, en contra de su mejor saber y conciencia, en contra de su convicción moral, a colaborar con el mal, al menos por medio del silencio. Exime al hombre de la responsabilidad humana, sin la que es sólo medio hombre, una centésima parte de ser humano. Hace de cada intento de cargar con su responsabilidad humana un intento de suicidio.⁵⁹

Es decir, que los seres humanos cuando carecen de libertad también dejan de ser responsables de sus decisiones, de sí mismos y de sus vidas, y, en definitiva, se deshumanizan. Esta idea es la que Popper más subraya *en su justificación moral de su preferencia por la democracia y su rechazo a la dictadura*:

No sólo porque el dictador sea propenso a hacer un mal uso de su poder, sino porque un dictador, aunque fuera benévolo, arrebataría a todos los demás su responsabilidad y por ende sus derechos y obligaciones humanas.⁶⁰

⁵⁸ K. Popper, "La sociedad abierta y sus enemigos" revisada, p. 83.

⁵⁹ K. Popper, *La responsabilidad de vivir*, cap. 11, p. 206.

⁶⁰ K. Popper, "La sociedad abierta y sus enemigos" revisada, p. 83.

A su juicio, “ésta es una base suficiente para decidirse en favor de la democracia”. Piensa que *es preferible la democracia a una dictadura benévola* que sea capaz de solucionar, incluso, mejor que la democracia, los problemas socio-políticos. Así pues, para Popper es mucho más importante *salvaguardar la libertad que resolver como sea todos los problemas presentes en una sociedad* en un sentido meramente “pragmático”, sin preocuparse de los fines que, en último término, se favorecen.

Lo importante es proteger la libertad y poner las condiciones para que vivamos según los valores propios de una sociedad abierta. Y aunque la dimensión tecnológica de la democracia pone el acento en los medios y respecto a los fines manifiesta que no son objeto de su preocupación, sin embargo, en sus escritos se observa que hay *finnes “que se deben defender a toda costa”*⁶¹ como son: garantizar la libertad de todos los ciudadanos y aproximarnos a la justicia. Lo que nos permite mantener que su tecnología social fragmentaria únicamente se entiende desde el marco moral de la sociedad abierta, que incorpora unos valores, unos fines, entre los que destacan: *la libertad que implica responsabilidad y el desarrollo de valores como la justicia, la igualdad, el individualismo altruista, la tolerancia y la paz*. Y si no fuera así, Popper no confiaría tanto en la tradición de la *discusión crítica* que lleva incorporados estos y otros valores, imprescindibles para orientar la convivencia en la *sociedad abierta*. Esto es lo que permite defender que la democracia popperiana no sólo es un *mecanismo* sino también una *forma de vida*.⁶²

Cabe preguntarse, para terminar, si esta concepción de democracia como protección de la tiranía, que defiende desde el pluralismo el relevo de las élites y una especie de poliarquía que distribuya el poder para mantener el equilibrio, que se basa en el control, y que, además, requiere el desarrollo de seres humanos libres, al más puro estilo stuar milliano, conformando una forma de vivir que opta por la libertad y la justicia; cabe preguntarse insisto, si es una democracia suficiente o limitada. Aunque, antes podríamos analizar si nuestras democracias reales ya han conseguido vivir según el modelo de democracia popperiana, tal como Popper cree, o si aún se encuentran a bastante distancia del mismo. Pienso que aunque Popper tiene una clara pretensión realista, su modelo es bastante más “utópico”⁶³ de lo que una persona puede imaginar si sólo conoce algunas de las afirmaciones más provocativas popperianas. Por ello, aunque no nos conformemos con el modelo de Popper, creo que es responsabilidad nuestra, conseguir, como mínimo, su propuesta, y después seguir con el dinamismo de la mejora, porque la sociedad está abierta, la democracia no es un dogma y nosotros somos seres racionales capaces de seguir creando nuevos modelos que nos permitan crecer en humanidad⁶⁴ y no volver a las bestias.

⁶¹ K. Popper, “A propósito del tema de la libertad”, en *La responsabilidad de vivir*, cap. 7 & I, p. 134.

⁶² Véase la distinción entre democracia como mecanismo y como forma de vida en A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.

⁶³ Vid. M. A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, *La utopía racional*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, donde se interpreta la concepción socialdemócrata del pensamiento popperiano como una utopía “racional”.

⁶⁴ Para conocer diversos modelos de humanismo que pueden superar al popperiano véase, J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; y J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías*, Sal Terrae, Santander.

EL SUJETO ESTÉTICO COMO SUJETO IRRECONCILIADO (TREINTA AÑOS SIN TH. W. ADORNO)

Jesús Fernández Orrico

Catedrático de Filosofía.
Profesor colaborador en el Departamento
de Estética de la Universidad de Valencia

*“En la obra el sujeto no es ni el espectador, ni el creador ni el espíritu absoluto, sino más bien el que está unido a la cosa, preformado por ella y a su vez mediado por el objeto.” **

*“En las obras de arte, también en las denominadas individuales, habla un nosotros, no un yo.” ***

*“Verdaderamente el sujeto estético no se deja representar porque, al estar mediado socialmente, es tan poco empírico como el sujeto trascendental de la filosofía.” ****

El pasado 6 de agosto se cumplieron 30 años de la muerte de Th. W. Adorno. Luces y sombras se han alternado desde entonces sobre el pensamiento adorniano cuya obra póstuma (*Ästhetische Theorie*) ha centrado gran parte de los análisis, fuertemente polémicos, en torno a sus propuestas. Sobre el sentido y la vigencia de la obra de Adorno sin duda que no está todo dicho. El carácter ambivalente, o mejor, polivalente, de sus desarrollos constituidos en constelaciones de sentido muestra la fragilidad de una teoría que, sin embargo, por retroceder a posiciones predogmáticas amplía su marco de reflexión, en lo estético, hacia un horizonte dialéctico de máxima virtualidad. En esta disponibilidad / ductilidad de enfoque encuentra la teoría estética de Adorno su vigencia.

Como escribió Horkheimer en un texto conmemorativo a los dos años de la muerte de Adorno, la obra de éste vivirá no tanto por sus conocimientos y contenidos concretos cuanto por su interés y esfuerzo en la búsqueda de una verdad manifestada en juicios correctos sobre lo malo existente.¹

* “Im Gebilde ist Subjekt weder der Betrachter noch der Schöpfer noch absoluter Geist, vielmehr der an die Sache gebundene, von ihr präformiert, seinerseits durchs Objekt vermittelt” (Adorno, *Ästhetische Theorie*, s. 248).

** “Aus den Kunstwerken, auch den sogenannten individuellen, ein Wir spricht und kein Ich” (Ibid., s. 250).

*** “Abbildern aber läßt das ästhetische Subjekt wahrscheinlich darum sich nicht, weil es, gesellschaftlich vermittelt, so wenig empirisch ist wie nur das transzendentalle der Philosophie” (Ibid., s. 252).

¹ “Th. W. Adorno ist gestorben. Sein Werk wird leben, solange es Menschen gibt, deren Denken nicht einzig um exakte Kenntnis, sondern darüber hinaus um Wahrheit bemüht ist, Wahrheit in dem Sinn die Kenntnisse so auszudrücken, daß ihre Formulierung zum Rechten Urteil über das schlechte Bestehende führt” (Max Horkheimer: “*Gedenkworte*”. En “Th. W. Adorno zum Gedächtnis”, Eine Sammlung. Suhrkamp Verlag, 1971).

Hoy, como mínimo homenaje, queremos reflexionar sobre alguna de las aportaciones al análisis estético sobre las que Adorno se mostró invariablemente insobornable: el sujeto estético como lugar de contradicción entre la autonomía y la reivindicación, entre razón estética y subversión artística, entre conciencia autónoma y sociedad coactiva. Se trataría de eludir una interpretación cerrada, nocional del sujeto estético permitiendo la apertura al análisis de las tensiones que lo constituyen. El sujeto estético no admitiría, según esto, ‘ser congelado’ connotativamente como concepto; más bien nos hallaríamos en presencia de un complejo de interrelaciones concretas, de confrontaciones y complementariedades. La aportación de Adorno en esta perspectiva, como han señalado algunos de sus comentaristas (Wellmer, Brunkhorst, Lindner, Lüdke, etc.),² debe ser proseguida hasta situar al sujeto estético en el diálogo con lo concreto social. Se trata, pues, de tensar las posibilidades implícitas en el sujeto estético adorniano a través de una interpretación no limitativa ni restrictiva de su capacidad de influir en, y de ser influido por el ámbito de la realidad social.

Cuando E. H. Gombrich afirma que “la historia del arte no es una historia del progreso de los perfeccionamientos técnicos, sino una historia del cambio de ideas y exigencias” (1997, 44) está afirmando de modo implícito la importancia del sujeto en la historia del arte. Sin duda que el sujeto a que Gombrich se refiere es el ser humano en su dimensión histórica. No obstante, desde una perspectiva sincrónica, el análisis de los elementos que intervienen en la construcción del arte conlleva una complejidad derivada de la naturaleza dialéctica de las relaciones.

La noción de sujeto –en que Kant sitúa los principios del juicio estético no universal– retomada por Hegel y contrapuesta al objeto es una noción equívoca que precisa la demarcación de su uso.

El significado de la dualidad sujeto-objeto, en tanto que pensados, en un uso que se puede denominar trascendental, es analizado por Adorno³ y considerado por él como insuficiente en orden a la explicación de la dialéctica de la realidad. Es obvio que en esta valoración se encuentra ya implícito un concepto adorniano de la realidad no coincidente con el del idealismo. Adorno considera que, en tanto que pensados, ‘sujeto-objeto’ tienden a unificarse. Incluso en el ámbito exclusivo de la razón, y pese a la universalidad de las mediaciones, no todas las mediaciones son coincidentes. Así, el objeto como pensamiento, a causa de una mediación ideal teórica, tiende a la unidad con el sujeto. Sin embargo el objeto, en la intuición o representación aparece como algo extraño al sujeto. Como tal es apariencia, y está sometido a una red de mediaciones –las históricas incluidas–. Con ello Adorno está propugnando un dualismo crítico frente a la pretensión de totalidad del pensamiento y que se mantengan las diferencias entre sujeto y objeto en el dualismo.⁴

² Entre otras: Hanke Brunkhorst: *Th. W. Adorno. Dialektik der Moderne*, Piper, München, 1990. Rüdiger Bübner: *Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik*, Neue Hefte für Philosophie, 5 ss. 38-78. Göttingen, 1973, y también *Ästhetische Erfahrung*, Suhrkamp, 1989. Burkhardt Lindner: *Il faut être absolument moderne. Adornos Ästhetik: ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität*. En *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Suhrkamp, 1980. Martin Lüdke: *Die Aporie der materialistischen Ästhetik kein Ausweg? Zur kategorialen Begründung von P. Bürgers ‘Theorie der Avantgarde’*, Suhrkamp, 1976, y también *Anmerkungen zu einer Logik der Zerfalls: Adorno, Beckett*, Suhrkamp, 1981. Albrecht Wellmer: *Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität*. En *Adorno Konferenz*, Suhrkamp, 1983, y también *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, 1985.

³ ‘*Negative Dialektik*’ (N.D.), ss. 176-197.

⁴ “An der Zweifelt von Subjekt und Objekt ist kritisch festzuhalten, wider den Totalitätsanspruch, der dem Gedanken inhäriert.” (N.D., s. 177).

Las nociones de lo ‘inmediato’ y lo ‘mediado’, en cuanto conceptos necesarios negadores de la versión idealista de la dialéctica,⁵ dejan traslucir a contrario la quiebra de la inmediatez y espontaneidad de las relaciones primarias propias del yo trascendental. En el orden de las ideas, el sujeto, según Adorno, carece de determinaciones propias debiendo orientarse hacia el objeto en busca de contenido. Sin la componente objetiva no hay nada en el sujeto. Por su parte el objeto no exige el sujeto, ya que aquel no se puede hipostasiar dogmáticamente y exige una progresiva diferenciación cualitativa de lo mediado entre sí en el objeto.

Es decir, que en el ámbito de lo trascendental se da disimetría de la mediación sujeto-objeto en beneficio de este último. Como dice Adorno, el sujeto trascendental es el concepto de algo que no es nada, pero que actúa; es algo universal pero que experimenta lo particular. Este carácter aporético del sujeto trascendental, que en su inutilidad Adorno lo compara con una pompa de jabón, le lleva a formular la exigencia de la consideración de la conciencia como algo necesariamente individual.⁶ Cuando en la confrontación entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico se produce el predominio del primero, la subjetividad es un mero objeto, se falsea el principio del primado del sujeto, y el objeto lo inunda todo, incluso el sujeto.⁷

Esta teoría del objeto cuando las relaciones con el sujeto se fundamentan en la identidad, permiten a Adorno constatar la vacuidad del sujeto trascendental, en cuanto pretende ser sujeto de conocimiento, y prepara el camino para la revalorización e independencia, aunque mediada, del sujeto empírico, fundamental en toda indagación estética.

La ausencia de contradicción en las categorías sujeto-objeto hace que aparezcan como falsas en la epistemología⁸ y que Adorno reclame insistentemente la necesidad de ‘materializar’ el conocimiento, de insertarlo en la conciencia empírica, la del ‘yo vivo’, sin la cual no habría conciencia trascendental, puramente espiritual. En tanto que cuerpo y espíritu son inseparables, sólo desde la *physis* puede construirse una epistemología. Por ello, porque la conciencia es función del sujeto vivo, cualquier conocimiento que no involucre la total naturaleza humana se resuelve en la incapacidad y se fundamenta en el vacío.⁹

⁵ “Solange Philosophie die Begriffe unmittelbar und mittelbar verwendet, deren sie einstweilen kaum entraten kann, bekundet ihre Sprache den Sachverhalt, den die idealistische Version von Dialektik abstreitet.” (Ibid., s. 174).

⁶ “Die Unmittelbarkeit der primären Reaktionen ward einmal in der Formation des Ichs gebrochen und mit ihnen die Spontaneität, in welche nach transzendentelem Brauch das reine Ich sich zusammenziehen soll; seine zentristische Identität geht auf Kosten dessen, was dann der Idealismus ihm selber attribuiert.” (Ibid., s. 178).

⁷ “Die universale Herrschaft des Tauschwertes über die Menschen, die den Subjekten a priori versagt, Subjekte zu sein, Subjektivität selber zum bloßen Objekt erniedrigt, relegiert jenes Allgemeinsprinzip, das behauptet, es stifte die Vorherrschaft des Subjekts, zur Unwahrheit. Das Mehr des transzendentalen ist das Weniger des selbst höchst reduzierten empirischen Subjekts.” (Ibid., s. 180).

⁸ “Wenn die der Erkenntniskritik unauflösbaren Kategorien Subjekt und Objekt in jener als falsch: als nicht rein gegeneinander gesetzt hervortreten.” (Ibid., s. 193).

⁹ “Die subjekt-immanente Rekonstruktion der Dingwelt hätte die Basis ihrer Hierarchie, eben die Empfindung, nicht ohne die Physis, die autarkische Erkenntnistheorie erst über ihr aufbauen möchte. Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis (s. 194). So wenig wie die idealistische Hierarchie der Gegebenheiten ist die absolute Trennung von Körper und Geist zu retten, die insgeheim schon auf den Vorrang des Geistes hinausläuft. ...doch keines ist ohne das andere (s. 197). Ohne alle Relation zu einem empirischen Bewußtsein, dem des lebendigen Ichs, wäre kein transzendentales, rein geistiges (...) Bewußtsein ist Funktion des lebendigen Subjekts, sein Begriff nach dessen Bild geformt (s. 186).” (Ibid.).

La inoperancia del espíritu, con sus juicios, para organizar la realidad y lograr la reconciliación, muestra, por una parte, la preponderancia de lo objetual y reificador en las puras relaciones trascendentales de sus conceptos, así como el fracaso del espíritu cosificado; pero por otra, la evidencia de ese fracaso impulsa a la constitución de una conciencia ‘encarnada’, negativa, que actúe como motor de la desmitificación del espíritu y lo introduzca en el mundo empírico.

Parece, pues, manifiesto que, en la perspectiva de Adorno, no se puede tomar en consideración el sujeto trascendental como sujeto de lo estético. En este contexto el sujeto trascendental se muestra irrelevante frente al sujeto empírico. No se trataría, por tanto, como indica M. Rius (1984, 47), de un sujeto (estético) en que ambos sujetos, el trascendental y el empírico estén insertados entre sí, sino, en todo caso, de un sujeto vivo que, en cuanto tal, es histórico y dialécticamente relacionado con todos los objetos.

Creemos, sin embargo, que M. Rius se aproxima a la noción adorniana del sujeto estético al describirlo fundamentalmente como sujeto histórico, “como un individuo que reproduce a escala microscópica la historia de la especie” (Ibid., p. 52). Según esta autora, Adorno busca un sujeto crítico y lo halla en la expresión individual del devenir histórico” (Ibid., p. 61). No cabe duda de la condición histórica del sujeto estético. Sólo que esta condición resulta insuficiente como instrumento de aproximación a su concepto. De hecho Adorno se muestra reticente en el momento de las definiciones y representaciones del sujeto. La complejidad de relaciones con que se ve constituido el sujeto y la coherencia con el tratamiento constelativo del concepto alejan a Adorno de simplificaciones subjetivistas fundamentadas en la sensibilidad artística¹⁰ o en el irracionalismo subjetivo a la manera del existencialismo de Sartre.¹¹

Adorno asume no sólo el carácter equívoco de los términos sujeto-objeto (“*Die Termini sind dabei äquivok*”. *Ä.Th.*, s. 244), sino que en referencia al sujeto estético reconoce su incapacidad de representación puesto que depende de la mediación social. Por ello, aunque en ‘*Dialéctica Negativa*’ Adorno insiste en que se trata de un sujeto ‘encarnado’, en ‘*Teoría Estética*’ afirma que las mediaciones hacen que este sujeto estético sea tan poco empírico como pudiera serlo el sujeto trascendental.¹²

En tanto que la obra está mediada por el sujeto productor, y éste lo está por la sociedad y la historia, Adorno considera que es un ‘yo colectivo’ el que habla en las obras, haciendo que el trabajo artístico sea colectivo a través del individuo. Y éste –el sujeto productor– no sería más que la condición mínima para que tenga lugar la obra.¹³

¹⁰ Como pudiera ser el caso del *Suprematismo* de Malévich para quien el artista se ha desembarazado de ideas y conceptos constituyendo sus obras como representaciones de la sensibilidad sin objetos. El Suprematismo se pretende liberado de toda tendencia social o material y proclama la subjetividad de la experiencia.

¹¹ Adorno se muestra muy crítico con el existencialismo sartriano al que reprocha la ausencia de objeto en sus reflexiones a no ser el propio sujeto. Una subjetividad sin conceptos tiende a la irracionalidad del sujeto que se contempla a sí mismo y sólo se encuentra él, pero sin determinaciones objetivas.

“Wie für Fichte ist für den Existentialismus jegliche Objektivität gleichgültig. Diese ward von Sartres philosophischer Objektlosigkeit zu einer Irrationalität verurteilt, die der unbeirrbar Aufklärer gewiß am wenigsten meinte. Die Vorstellung absoluter Freiheit zur Entscheidung ist so illusionär wie je die vom absoluten Ich, das die Welt aus sich heraus entläßt.” (*N.D.*, s. 59).

¹² “Abbildern aber läßt das ästhetische Subjekt wahrscheinlich darum sich nicht, weil es, gesellschaftlich vermittelt, so wenig empirisch ist wie nur das transzendente der Philosophie.” (*Ä.Th.*, s. 252).

¹³ “Die Kraft solcher Entäußerung des privaten Ichs an die Sache ist das kollektive Wesen in jenem; es konstituiert den Sprachcharakter der Werke. Die Arbeit am Kunstwerk ist gesellschaftlich durchs Individuum hindurch, ohne daß es dabei der Gesellschaft sich bewußt sein müßte; vielleicht desto mehr, je weniger es das ist. Das je eingreifende einzelmenschliche Subjekt ist kaum mehr als ein Grenzwert, ein Minimales, dessen das Kunstwerk bedarf, um sich zu kristallisieren.” (Ibid., s. 250).

Este encadenamiento de mediaciones conduce al sujeto de la obra propiamente dicho. En cuanto inscrito en ella, el sujeto le es inmanente en el sentido de ‘sujeto de la comunicación’. El productor no sería más que un momento del sujeto de la obra. Más aún, en tanto que hecho lingüístico el sujeto del arte ya no es ni el productor ni el receptor: es la misma obra constituida como acto de lenguaje.¹⁴

Es muy probable que Adorno valorara este sujeto inmanente a la propia obra como el sujeto que permite la expresión, la racionalidad y trasluce su técnica y su verdad: todo ello por cuanto el aspecto comunicativo le es imprescindible al arte como tal. El sujeto lingüístico de la obra sería un ‘sujeto síntesis’, resultado de otros sujetos mediadores. Es decir, para Adorno, no habría un sujeto del arte, sino muchos; todos ellos implicados –y manifestándose– en la obra de arte. Pero la obra considerada como sujeto de comunicación, sería portadora de la esperanza de reconciliación a través de la negación que se manifiesta en los elementos de la obra. Y este carácter es nuclear en la noción adorniana de la obra de arte.

El sujeto entendido como ‘promotor’ o productor de la obra sería un sentido habitual y asumible en el desarrollo explicativo de la estética de Adorno. Se trataría del sujeto creador en el sentido de ‘sujeto vivo’, históricamente determinado, o sujeto empírico que, aunque no es el único –ni acaso el más importante– el arte lo requiere como imprescindible. La perspectiva del hecho artístico que toma en consideración al productor o al receptor como lo único relevante en la obra de arte ya fue desestimada por Adorno en las primeras páginas de su *Ä.Th.* al referirse críticamente a las estéticas de Kant y Freud: en ambos –aunque en sentido diverso– hay una polarización hacia los sujetos (contemplador o productor respectivamente) en los que desaparece la propia obra de arte.¹⁵ Para Adorno los sentimientos, los movimientos subjetivos se integran de forma consustancial en la obra. Por ello se produce ambivalencia en toda obra artística entre la subjetividad y lo extraestético: entre la libertad y la naturaleza, como dice Adorno citando a Kant (*Ä.Th.*, s. 172).

El sujeto productor asume una dimensión eminentemente funcional, por cuanto la fuerza expresiva que ha puesto en la obra ya no le pertenece: es de la obra. En esta transposición, que Adorno considera como una aporía de la expresión, se considerará el fundamento para la desestimación del genio como carácter del sujeto; carácter que Adorno situará, en todo caso, en la propia obra de arte.¹⁶

Pero la función del sujeto productor, pese a su no absolutización, queda incólume y plantea uno de los problemas más controvertidos en los análisis estéticos: las relaciones-mediaciones del productor (sujeto) con la obra (objeto). Se trata de una relación sui generis por cuanto la objetividad de la obra es distinta de la mera objetividad epistemológica: aquella depende de la mediación del sujeto, no siendo éste un mero

¹⁴ “...was aus de Kunst rede; das eigentlich, der Hervorbringende nicht und nicht der Empfangende, ist ihr Subjekt. Überdeckt wird das vom Ich der Lyrik, das für Jahrhunderte sich einbekannte und den Schein der Selbstverständlichkeit der poetischen Subjektivität zeitigte (s. 249). Jedenfalls ist es sachimmanent, konstituiert sich im Gebilde, durch den Akt von dessen Sprache; der real Hervorbringende ist im Verhältnis zum Gebilde ein Moment der Realität wie andere (s. 250).” (Ibid.).

¹⁵ “Beide sind prinzipiell subjektiv orientiert zwischen dem negativen oder positiven Ansatz des Begehrungsvermögens. Für beide ist das Kunstwerk eigentlich nur in Beziehung auf den, der es betrachtet oder der es hervorbringt.” (Ibid., s. 24).

¹⁶ “Wohl ist das Subjekt, das kompensatorisch desto mehr sich aufspielt, je ohnmächtiger und funktionaler es wurde, im Ausdruck bereits dadurch falsches Bewußtsein, daß es als sich Ausdrückendes eine Relevanz vortäuscht, die ihm entzogen ward.” (*Ästhetische Theorie.*, s. 178).

receptor de conocimientos sino que produce la objetividad de la obra.¹⁷ Así la estética es refractaria a ser considerada como subjetiva, ya que no es trascendental o abstracta ni contingente en el sentido de estar sometida al gusto. Pero tampoco es objetiva porque necesita la mediación del sujeto en el arte. Para Adorno la estética es dialéctica: sujeto y objeto, en su diferencia, mantienen una tensión de reciprocidad, de complementariedad, en un equilibrio que Adorno no duda en considerar precario.¹⁸

El arte sólo es posible si avanza a través del sujeto. Por ello es necesario el sujeto viviente y el sujeto histórico. En sí mismo el sujeto artístico no es privado sino social: en cuanto mediado por la sociedad, la cual a su vez es proyectada en la obra. Ello no quiere decir que el sujeto de la percepción o recepción deba ser necesariamente colectivo. P. Bürger insiste a este respecto sobre el carácter individualizado del arte burgués cuando afirma que en éste “no sólo la producción sino también la recepción se realizan de modo individual. La apropiación de la obra de arte se realiza sumergiéndose individualmente en ella” (1987, p. 101). Esta exigencia no la oculta Adorno para quien el individuo, el sujeto, es el único lugar donde puede aflorar la reconciliación como representación frente a la presión del mundo dirigido.

No obstante, esta función ‘desveladora’ del sujeto no la considera Adorno como definitiva o de carácter esencial, sino que podrá concluir cuando finalicen las condiciones alienadoras de la sociedad. Dicho brevemente: el sujeto se mantiene en función de la utopía. Si ésta dejara de serlo, también el sujeto perdería su función.

Por otra parte, la denominada ‘conciencia colectiva’, sin que deba ser excluida categóricamente de las relaciones estéticas, su significado mantiene una fuerte dependencia respecto de la conciencia entendida como propiedad esencial del sujeto individual y personal. Los riesgos desnaturalizadores de la recepción colectiva impulsan a Adorno a desconfiar de las masas tan fácilmente manipulables. Incluso en las cuestiones referentes al gusto, el sujeto individual –dice Adorno– ha sido desplazado. Fundamentalmente porque se ha perdido la capacidad de elegir: ni siquiera se plantea ya esa posibilidad porque se ha cuestionado incluso la existencia misma del sujeto.¹⁹

MEDIACIÓN SUJETO-OBJETO

El sujeto estético, sin embargo, no puede fundamentar su autonomía en su separación con respecto al objeto, en su ahistoricidad o en un formalismo semejante al kantiano. El dominio y regulación que el sujeto kantiano ejercía sobre el mundo empírico, si bien en un orden gnoseológico, no es transferible al ámbito estético en el que la resistencia del objeto impide la dictadura del sujeto sobre la realidad al tiempo que se ve determinado y mediado por ésta. Los fundamentos de la estética de Adorno se sus-

¹⁷ “...die Objektivität des Kunstwerks qualitativ anders, spezifischer durchs Subjekt vermittelt ist als die von Erkenntnis sonst.” (Ibid., s. 245).

¹⁸ “Subjektive und objektive Ästhetik, als Gegenpole, stehen einer dialektischen gleichermaßen zur Kritik: jene, weil sie entweder abstrakt-transzendental oder kontingent je nach dem einzelmenschlichen Geschmack ist – diese, weil sie die objektive Vermitteltheit von Kunst durchs Subjekt verkennt. (...) Die Reziprozität von Subjekt und Objekt im Werk aber, die keine Identität sein kann, hält sich in prekärer Balance.” (Ibid., s. 248).

¹⁹ “Sonst aber wird nicht mehr gewählt; die Frage wird nicht mehr gestellt, und keiner verlangt die subjektive Rechtfertigung der Konvention: die Existenz des Subjekts selbst, das solchen Geschmack bewahren könnte, ist so fragwürdig geworden wie am Gegenpol das Recht zur Freiheit einer Wahl, zu der es empirisch ohnehin nicht mehr kommt.” (Adorno, ‘Über den Fetischcharakter...’ (Dissonanzen), s. 14).

traen, pues, a los principios kantianos de la autonomía del sujeto. Para su interpretación es necesario aprehender y desarrollar las relaciones interconstitutivas de ambos polos (sujeto-objeto).

Así lo entiende Anceschi cuando, tras repasar algunas posiciones estéticas parciales sitúa como punto de partida para el análisis del fenómeno estético las relaciones sujeto-objeto.²⁰ En el mismo sentido se pronuncia S. Buck-Morss incorporando el carácter dialéctico a esa relación.²¹ Y Eugene Lunn, al contrastar la posición de Benjamin –presionante siempre por la eliminación de la subjetividad del autor– con la de Adorno, reconoce en éste una “permanente insistencia en la mediación del sujeto y del objeto”.²²

La mediación de sujeto y objeto debe salir de los límites del pensamiento; no son meros conceptos. Es un dualismo que, estéticamente considerado, debe mantenerse en una relación dialéctica objetiva. La mediación es, por consiguiente, entre dos elementos plenamente diferenciados. Mediación en la que cada uno de ellos se posiciona en relación con y diferenciándose del otro.²³

El rechazo por Adorno de la identidad sujeto-objeto permite descubrir sus raíces marxistas en cuanto autores como Deborin y Lenin ya habían descrito dicha identidad como puro idealismo.²⁴ Pero al mismo tiempo la separación de sujeto y objeto en lugar de la interrelación dialéctica entre ellos parecen excluir a la estética de Adorno de la modernidad y –lo que es menos preocupante– de la postmodernidad.

Así E. Trías afirma que el movimiento moderno “pone entre paréntesis tanto la subjetividad del artista como la realidad del mundo de vida (Husserl, Ortega) con el fin de que la obra halle en sí misma su norma inmanente y formal” (1988, 240). Por su parte F. Menna atribuye la disminución del juego dialéctico o diferenciación entre sujeto y objeto a una condición postmoderna que ha puesto en crisis la distinción moderna entre dialéctica y diferenciación.²⁵

Sin duda que interpretaciones semejantes permiten distanciar a Adorno de las vanguardias; para nuestro autor hay que seguir manteniendo las posiciones irreductibles del sujeto y del objeto, aunque en relación dialéctica, como condición previa de toda reconciliación. Ello implica una disimetría del concepto de mediación en el sentido de que ésta es desigual cobrando el objeto una preponderancia sobre el sujeto que no tiene lugar en la relación trascendental entre ambos. En el ámbito de lo *no-meramente-pensado*, el objeto se mantiene frente al sujeto como lo otro, como un ‘en sí’ que no precisa del sujeto para darse. Incluso desde esta perspectiva el sujeto es fundamentalmente objeto. La identificación sujeto-objeto tiende a producirse cuando el sujeto do-

²⁰ “Si cercava, dunque, un punto da cui muovere; e, pertanto, per sfuggire alle secche sia dell’idealismo che del realismo, come alle tentazioni (anche molto seducenti) della parzialità che si fa dogma, tale punto fu trovato nel rilievo della continua correlazione soggetto-oggetto nella loro reciproca azione, proponendo un movimento infinito della riflessione umana nell’apertura e come instabilità continua del problema.” (L. Anceschi, *Autonomia ed eteronomia dell’arte*, 1959, p. XV).

²¹ “El paradigma estético se basaba en una relación sujeto-objeto en sí misma dialéctica.” (S. Buck-Morss, 1981, p. 268).

²² E. Lunn, o.c., p. 230.

²³ “An der Zweifelt von Subjekt und Objekt ist kritisch festzuhalten, wider den Totalitätsanspruch, der dem Gedanken inhäriert.” (N.D., s. 177).

²⁴ Kolakowski, 1978, p. 273.

²⁵ “Ma curiosamente (e forse nemmeno tanto) le proposte intorno a una condizione postmoderna assottigliato le differenze tra dialettica e differenza, in quanto le relegano entrambe all’interno di una logica moderna che il postmoderno avrebbe messo definitivamente in crisi negando ogni possibilità di gioco dialettico o di scarto differenziale tra un soggetto e un oggetto.” (F. Menna, *Profezia...*, 1983, p. 27).

mina la relación, pero cuando esa identificación se quiebra con el predominio del objeto, tiene lugar la diferenciación cualitativa de aquello que es mediado recíprocamente: sujeto-objeto.²⁶

La situación de precariedad en que aparece entonces el sujeto es consecuencia de haberse incorporado también al status de objeto y como tal está sometido a reificación y dominio. Los desarrollos analíticos en torno al sometimiento humano, su alienación social y económica, son la evidencia de la dependencia y la posición relativamente inerte en que se encuentra el sujeto (como un objeto más) frente al objeto. La objetividad del sujeto obliga a éste a actuar sobre la realidad para no verse sumido en la cosificación. Los riesgos de esta actuación se concretan en la ideologización y dominación de la naturaleza. Por eso, en cierto sentido, esta dialéctica sujeto-objeto debe mantenerse, como dice S. Buck-Morss “en los límites de un movimiento circular perpetuo” (Ibid., p. 360), intentando la construcción de un nuevo paradigma ampliado que pueda servir como dialéctica entre la comunicación intersubjetiva y la dominante relación sujeto-objeto.²⁷

Este ‘movimiento circular perpetuo’ al que se refiere Buck-Morss es reconocible en la relación dialéctica sujeto-objeto, y cobra pleno sentido en la relación estética. La acción del sujeto productor sobre el material-objeto no es meramente un modelo: es una forma de intervenir en la realidad de lo social y de la historia. Por más que, como se ha visto, Adorno sitúe en la obra misma el sujeto del arte, desde el punto de vista de la génesis, el sujeto productor otorga el sentido, y el objeto (la obra) es quien lo recibe aunque sea de forma provisional. La creación artística se manifiesta así como la acción del sujeto para transformar la realidad. Es la recuperación del protagonismo por la conciencia ‘despierta’ del sujeto.²⁸

Nos hallamos, pues, ante un sujeto que es humano y por ello mismo es reflexionante y activo. Adorno recela de la posición optimista y colectivista del sujeto benjaminiano, e insiste, como dice M. Jay, “en la importancia de preservar la subjetividad por lo menos en su forma individual” (1988, p. 27).

En Adorno alienta desde el principio un inevitable pesimismo surgido del desamparo en que se halla el individuo. Es posible constatar la pérdida de subjetividad de éste arrastrado por la marea reificadora o por la ausencia de orientación. El temor ante la desaparición del sujeto mimetizado en las corrientes estandarizadas lleva a Adorno a reclamar mayor protagonismo para el sujeto en su mediación con el objeto so pena de que el arte –como el propio Adorno denuncia respecto del arte contemporáneo– sea liquidado y disuelto entre los objetos de la industria de la cultura.²⁹

²⁶ “Vermöge der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als dieses in jenes. Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein. (...) Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment in der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend.” (N.D., s. 184-185).

²⁷ “Die Konstruktion eines neuen, erweitert konzipierten Paradigmas, das einer Dialektik zwischen intersubjektiver Kommunikation und herrschaftlicher Subjekt/Objekt- Beziehung gälte.” (R. Kager, 1988, s. 233).

²⁸ “Die mannigfaltigen Affinitäten zwischen Seiendem werden von der einen Beziehung zwischen sinngebendem Subjekt und sinnlosem Gegenstand, zwischen rationaler Bedeutung und zufälligem Bedeutungsträger verdrängt.” (Adorno, ‘Dialektik der Aufklärung’, s. 17).

²⁹ “Zwischen Unverständlichkeit und Unentrinnbarkeit ist kein Drittes: der Zustand hat sich nach Extremen polarisiert, die tatsächlich sich berühren. Für das ‘Individuum’ ist zwischen ihnen kein Raum. Dessen Anforderungen, wo etwa sie noch ergehen, sind scheinhaft, nämlich den Standards nachgebildet. Die Liquidierung des Individuums ist die eigentliche Signatur des neuen musikalischen Zustands.” (Adorno, ‘Über den Fetischcharakter...’ (Dissonanzen), s. 21).

Por ello el sujeto del arte se distancia del concepto tradicional epistemológico por cuanto no es estático, acabado, sino que hay que entenderlo en situación de cambio, dinámico;³⁰ porque como afirma Adorno frente a Lukács, la diferencia entre las obras de arte en cuanto conocimiento respecto del conocimiento científico estriba no sólo en la mutabilidad de lo empírico, sino especialmente en que en el arte los contenidos objetivos reciben su sentido por la unión o fusión con la intención del sujeto.³¹

No conviene, sin embargo, absolutizar la intencionalidad o la idea de proyección del autor sobre la obra. Con frecuencia se ha sobrevalorado la intención del artista sin percatarse de que ésta no es omnideterminante. Las exigencias de su producto o del material intervienen mediando el proyecto artístico y limitando las motivaciones del autor. El carácter de para sí que es propio del sujeto limita su capacidad de actuación ya que éste no es una realidad última sino un momento del hecho social.³²

Este ‘yo estético’ o sujeto productor del arte, en la perspectiva irreconciliada propia de Adorno está sometido, incluso desde dentro, a los dictados de la sociedad; la cual para garantizar el dominio del espíritu objetivo, trata de anular la subjetividad como si fuera ésta una fuerza real peligrosa. Adorno se lamenta precisamente de la falta de subjetividad autónoma y de la coerción que las sociedades ejercen sobre el sujeto provocando con ello el envejecimiento del arte.

La relación dialéctica que se establece entre el sujeto y la sociedad es inevitablemente descompensada. El equilibrio entre ambos, que subyace en Adorno como desiderata, orienta la reflexión hacia la vía muerta de lo irrepresentable. La resolución de las recíprocas mediaciones sujeto-sociedad equivale a la perpetua tensión del individuo y la colectividad. El predominio de cualquiera de ellos sobre el otro no es deseable. Sólo como tensión dialéctica el sentido del arte es un sentido humano. Y esa falta de equilibrio entre sujeto y sociedad, que también Adorno constata, le lleva a la preferencia del sujeto como portador eminente del sentido. Es decir, Adorno trata de desequilibrar la relación apoyando al sujeto estético y dotándole de los caracteres de autoconciencia y autonomía que niega a la sociedad. Hay inconformismo y condena –en Adorno– para con la sociedad; mientras instala en el sujeto las razones para la no reconciliación, el desgarramiento o la resistencia.³³

³⁰ “Das Subjekt steht bei Adorno im Gegensatz zu den traditionellen Erkenntnistheorien nicht einem fertigen, gegebenen Objekt gegenüber; dieses ist nicht statisch, sondern in einem ständigen Wandel begriffen.” (R. Kager, 1988, s. 151-152).

³¹ “Das Wesentliche jedoch wodurch das Kunstwerk als Erkenntnis sui generis von der wissenschaftlichen sich unterscheidet, ist eben, daß nichts Empirisches unverwandelt bleibt, daß die Sachgehalte objektiv sinnvoll werden erst als mit der subjektiven Intention verschmolzene.” (Adorno, *‘Erpreßte Versöhnung’* (Noten zur Literatur II), s. 264).

³² “Aber eben diese Reaktionsfähigkeit des Subjekts wurde problematisch. Das Individuum ist kein rein Ansichseiendes, sondern immer auch vermittelt, immer auch ein Stück gesellschaftlichen Scheins, kein Letztes.” (Adorno, *‘Schwierigkeiten’* (Impromptus), s. 265).

³³ “Die Gesellschaft beeinflusst die Künstler nicht bloß von außen, kontrolliert sie nicht nur, obwohl es daran gewiß nicht fehlt, sondern bringt auch die Individuen und die Formen des objektiven Geistes hervor, die ihres eigenen Wesens oder Unwesens sind. Man meint, man wäre durch den Mangel an Subjektivität jener objektiven Verbindlichkeit mächtig, deren Zerstörung man der Präponderanz eines Subjektiven zur Last legt, das man schon gar nicht mehr hat.” (Adorno, *‘Das Altern...’* (Dissonanzen), s. 164-165).

REIVINDICACIÓN DEL SUJETO

El yo estético –que es un yo también empírico– no puede zafarse, ni es deseable, de la mediación social y natural. En ello coincide Adorno. Pero la demonización que éste atribuye a las condiciones sociales y, en ocasiones a la propia sociedad, le llevan a situar al sujeto hasta una posición privilegiada en la génesis de la objetividad del arte.³⁴

El sujeto estético, que no es sino una determinación del yo empírico, es resultado convergente de dos tradiciones reorientadas.

Por una parte la distinción kantiana de un yo inteligible y un yo empírico se reconvierte en Adorno al abandonar éste el concepto de un sujeto puramente inteligible. Un tal concepto no es compatible con un espíritu ligado a la materia e individualizado. El yo empírico, aunque sumido en la limitación, es adecuado y suficiente en cuanto ser moral y lingüísticamente competente: es decir, en cuanto sujeto también racional. El yo inteligible kantiano debe entenderse como inserto en el sujeto empírico, puesto que aquel sólo tiene lugar como perteneciente a dicho sujeto empírico. Éste es imprescindible en lo que atañe a las cuestiones del arte. La carencia de sentido existencial, de la fuerza del sentimiento, de la tensión moral y la mimesis incapacitan al yo inteligible por sí solo como sujeto del arte. El yo estético es, pues, empírico.

Por otra parte en la tradición marxista de la Escuela de Frankfurt, era el sujeto histórico el que actuaba como sujeto de transformación social. Pero este trasunto de clase proletaria como sujeto de progreso en la historia fue abandonado por los componentes de la Escuela a su regreso a Europa tras su obligado exilio americano. Se fueron perdiendo los últimos reductos del Materialismo Histórico más ortodoxo y el lugar de ese sujeto colectivo fue ocupado plenamente por el individuo: el sujeto racional capaz de reflexión crítica. Como dice M. Jay (1984, 468) “en 1951 Adorno había descartado la posibilidad de que cualquier colectividad estuviera de parte de la verdad y había ubicado el residuo de esas fuerzas sociales progresistas en el individuo crítico”.

En la confrontación con el sujeto inteligible y con el sujeto colectivo, Adorno trata de salvar aquellos componentes de cada uno de ellos que pueden resultar operativos en la interpretación y para la actuación en el mundo moderno. De una parte Adorno se resiste a liquidar la tensión utópica del yo inteligible en su búsqueda de un espíritu reconciliado. Pero ante el hundimiento de la razón utópica cobra relieve la necesidad de un sujeto firmemente posicionado en un mundo que se reconoce como irreconciliado.³⁵

De otra parte el sujeto es reclamado al ejercicio de la crítica; a mostrarse como ‘lo otro’ de una sociedad sin sujeto, anónima y que ha perdido la voluntad de transformación y de redención. Sobre si el sujeto está llamado a perseguir una reconciliación imposible, o simplemente a autoconstituirse desde la negatividad en el testimonio desesperanzado pero suficiente en su autonomía ante un mundo sin metafísica, en ambas orientaciones se percibe al sujeto como lo que debe ser preservado como latencia o como residuo de lo que en un tiempo fue revolucionario.

³⁴ “Aber alle ästhetische Objektivität ist durch die Kraft des Subjekts vermittelt, die eine Sache ganz zu sich selbst bringt.” (Ibid.).

³⁵ Cfr. a este respecto E. Subirats: ‘La crisis de las vanguardias y la cultura moderna’, Madrid, 1985, p. 31 ss.

Hay en Adorno un fatalismo subyacente que no le impide reivindicar la presencia del sujeto por más que haya devenido problemática su actuación en un mundo fragmentado, colectivizado e irreconciliable. Esta apelación a lo humano más profundo le hace dirigirse al arte como lugar de figuración a negativo de la regresión moderna y ámbito de hibernación de la utopía. Por ello Adorno no puede participar de ese pensamiento postmoderno que ha roto con la creencia en la utopía del arte y que se cuestiona la posibilidad de seguir haciendo arte. Una sociedad sin individuos es una sociedad estetizada (F. Menna). Una sociedad sin individuos está incapacitada para pensar y decir lo que la sociedad prohíbe que sea pensado.

Esta independencia de la razón –y de la imaginación– que se encarna en el arte, es condición de la negatividad dialéctica que sólo puede ser ejercida por el individuo. La colectividad tiende a liquidar a los individuos; pero éstos, como dice Adorno, pueden abogar por un objetivo de colectividad.³⁶

El individuo como portador de conciencia podría, aunque desgarradamente, enfrentarse desde su subjetividad, impotente pero con clarividencia, a las presiones reificadoras de la sociedad. Del mismo modo, mientras el arte sea producto de un sujeto (individual o colectivo) se podrá hablar de obra de arte. El sujeto con su resistencia a que la obra deje de expresar algo de su naturaleza espiritual negando la disolución de la obra en la masa, hace posible la obra de arte progresista. Sólo en la conciencia de los individuos, piensa Adorno, puede surgir hoy el espíritu avanzado. La homogeneización empobrecedora a que tiende hoy la sociedad sitúa al individuo como único mediador posible del arte avanzado.³⁷

La libertad del sujeto es la condición del arte avanzado. Su sustitución por el mecanismo en la composición, por el montaje, aleja todo progreso del arte.³⁸ Al sujeto individual es a quien compete la reflexión crítica en evitación de que las ideas sean empujadas hacia la regresión por las fuerzas colectivas (*“Daß diese – die kollektiven Kräften – nicht zur Regression treiben, darüber wacht die kritische Reflexion des wie immer auch isolierten Subjekts”*. *Ä.Th.*, s. 69).

La constitución de la objetividad del arte precisa incorporar el momento mimético como la huella que el sujeto deja inevitablemente en la obra. El arte como actividad propia del espíritu no puede prescindir de la expresión, y ésta es función del sujeto.³⁹

Tras esta recuperación del sujeto en su plenitud estética se trasluce para Adorno la exigencia de una racionalidad no reconciliada, insobornable e inasequible al consuelo de las manifestaciones o expresividades heteronomas. En el itinerario de la crítica a la expresión artística surge, como un horizonte nunca abandonado la renuncia

³⁶ “Die kollektiven Mächte liquidieren auch in Musik die unrettbare Individualität, aber bloß Individuen sind fähig, ihnen gegenüber, erkennend, das Anliegen von Kollektivität noch zu vertreten.” (Adorno, *‘Über den Fetischcharakter...’* (Dissonanzen), s. 50).

³⁷ “Der jedoch ist auf dem gegenwärtigen Stand der Gesellschaft präsent nur vermöge des principium individuationis. Denkbar ist in der Kunst kollektive Zusammenarbeit; kaum die Auslöschung der ihr immanenten Subjektivität. Sollte es anders werden, so wäre die Bedingung dafür, daß das gesamtgesellschaftliche Bewußtsein einen Stand erreicht hat, der es nicht mehr in Konflikt bringt mit dem fortgeschrittensten, und das ist heute allein das von Individuen.” (*Ä.Th.*, s. 68).

³⁸ “Der Begriff des Fortschritts verliert sein Recht, wo Komponieren zur Bastelei, wo das Subjekt, dessen Freiheit die Bedingung avancierter Kunst ist, ausgetrieben wird.” (Adorno, *‘Das Altern...’* (Dissonanzen), s. 161).

³⁹ “Durch diese Situation aber wird Kunst, als ein Geistiges, in ihrer objektiven Konstitution zur subjektiven Vermittlung gezwungen. Der subjektive Anteil am Kunstwerk ist selbst ein Stück Objektivität. (...) Ist Kunst an sich im Innersten ein Verhalten, so ist sie nicht vom Ausdruck zu isolieren, und der ist nicht ohne Subjekt.” (*Ä.Th.*, s. 68).

a la reconciliación con el mundo en la que Adorno manifiesta invariablemente su modernidad.⁴⁰

Se ha puesto cerco al individuo. Para Adorno cualquier aceptación de tregua equivale a introducir un Caballo de Troya entre las debilitadas defensas. Pero, paradójicamente, esta posición intransigente de Adorno permite no sólo, en una primera aproximación, reconocer al autor moderno que ante la imposibilidad de reconciliar el espíritu escindido entiende el fin de la metafísica como un desastre al que hay que oponerse siquiera sea testimonialmente con el silencio, sino que una segunda perspectiva de la reconciliación imposible permitiría –renunciando definitivamente a toda esperanza y expectativa de redención– contemplar el mundo desde la finitud asumida, desde la razón autónoma.

Este carácter postmoderno que se desliza tras la intransigencia adorniana a compartir el lenguaje del mundo produce el efecto de consolidación del espíritu, del sujeto que llega a reconocer este mundo sin metafísica, sin utopías, como su lugar natural. El sujeto no mira más allá del horizonte del mundo. Su contemplación intramundana le hace dirigir sus pasos hacia los otros de este mundo. Con ello se abre a la posibilidad de una comunicación como forma de objetivación del propio sujeto.⁴¹ El espíritu asume la relación con el mundo como su acción natural propia. En el arte moderno el sujeto trata de objetivar su memoria natural, establecer parámetros de acción comunicativa y presentarse él mismo a través de la expresión de lo existente mediado por él.

Esta lectura postmetafísica de Adorno no ha contado, sin embargo, con la suficiente atención de los comentaristas de su obra; en especial de aquellos que creyeron ver en la negativa a la reconciliación un punto final, intranspasable, en la filosofía-estética adorniana. Autores como Wellmer han considerado, no obstante, que las posibilidades de la estética de Adorno no se agotan en el mero análisis de sus propuestas más explícitas. La sutileza del método dialéctico así como los itinerarios que sugiere permitirían apoyar la tesis de un Adorno plenamente contemporáneo. Sólo se hace necesario empujar la puerta, cruzar la línea, ya que, dice Wellmer

esta estética sigue siendo todavía superior a las estéticas de la modernidad. Pero sólo se la puede hacer fecunda cuando uno se resuelve a extrañarla..., cuando uno la empuja allende ese umbral en que ella se demora: el umbral de una modernidad postmetafísica. Se trataría de una modernidad que en el hundimiento de la metafísica no solamente ve pérdida, sino también liberación; (...) una modernidad que tendría tanta menos necesidad de la metafísica cuanto más hubiese absorbido, suprimido y superado en las estructuras de su mundanidad la verdad de la metafísica (1996, p. 219).

Tanto la renuncia a la reconciliación en la perspectiva de los principios de la metafísica como la absorción de las contradicciones de la realidad en tanto que campo natural propio, precisan de un espíritu fuerte, de un sujeto capaz de resistir el desarraigo y la heteronomía: un sujeto en permanente búsqueda de autonomía.

⁴⁰ “Stichhaltige Kunst polarisiert sich nach einer noch der letzten Versöhnlichkeit absagenden, ungemilderten und ungetrösteten Expressivität auf der einen Seite, die autonome Konstruktion wird.” (*Ä.Th.*, s. 70).

⁴¹ Sin duda en la línea de exigencia propuesta por *Habermas* en su *Theorie des kommunikativen Handelns*.

LIBERTAD DEL SUJETO ESTÉTICO

En *'Dialéctica Negativa'* Adorno fue explícito: el yo trascendental, el yo puro no tiene impulso ninguno; es el yo empírico el que toma las decisiones. Pero como éste forma parte del mundo espacio-temporal carece de ascendiente ontológico sobre dicho mundo. Estando (el sujeto) sometido al mundo exterior es inútil tratar de localizar en ese sujeto empírico una libertad absoluta, un libre albedrío separado. La libertad individual considerada desde la perspectiva del libre albedrío es idealizada y separa al individuo de la realidad social a la que todo individuo empírico pertenece.

El sujeto estético, pues, en cuanto empírico, sólo puede decidir desde el concreto social dado.⁴² Ello nos sitúa ante la aporía intelectual o teórica de la libertad y el determinismo, pero que reconducida a las relaciones empíricas concretas adquiere la dimensión de relación dialéctica en la que la sociedad como mediadora ya está puesta, y el sujeto así mediado deberá objetivarse actuando sobre la sociedad desde la máxima especificidad posible como sujeto: desde la máxima autonomía posible.

Dado que el individuo es un ser esencialmente socializado, por más que aborrezca esa mediación que le sume en la heteronomía, sólo con esfuerzo puede el individuo conquistar parcelas de autonomía hallando en el arte una de sus expresiones.

La autonomía del sujeto no se plantea en los mismos términos que los de la utopía de la libertad absoluta. Las utopías lo son porque rompen la dialéctica en favor de uno de sus momentos relegando el otro al olvido, ignorándolo. Toda dialéctica de lo real está suponiendo la imbricación recíproca e inevitable de sus momentos. En este sentido, siguiendo a H. Brunkhorst, se puede entender la autonomía del sujeto en cuanto parte de la situación de hecho de dependencia intersubjetiva y social. En cuanto ha de romper la identificación con la sociedad y con los otros.⁴³ Tiene lugar una simultaneidad de determinaciones recíprocas (individuo-sociedad) en la que el sujeto es determinado socialmente pero manteniendo (el sujeto) cierta autonomía en su determinación, pudiendo mostrar oposición a las coacciones colectivas.⁴⁴

En todo caso, la autonomía del sujeto se hace constatable como tensión reivindicativa de esa misma autonomía. La presión exterior se hace tan agobiante que, aunque el individuo, como dice F. Menna, reconoce que ha perdido la propia plenitud y centralidad, no renuncia sin embargo a reconstituirse como sujeto. Por ello esa reconstrucción del sujeto es siempre precaria y provisional: consecuencia de la dureza objetiva de la realidad. Una tensión resultante de la omnipotencia del deseo, de la vo-

⁴² "Strenger ausgedrückt, und Kantischer zugleich, ist das empirische Subjekt, das jene Entscheidungen fällt – und nur ein empirisches kann sie fällen, das transzendental reine Ich denke wäre keines Impulses fähig –, selbst Moment der raum-zeitlichen 'auswendigen' Welt und hat vor ihr keine ontologische Priorität; darum scheitert der Versuch, die Frage nach der Willensfreiheit in ihm zu lokalisieren. Er zieht die Linie zwischen Intelligiblem und Empirischem inmitten der Empirie. (...) Sobald die Frage nach der Willensfreiheit auf die nach der Entscheidung der je Einzelnen sich zusammenzieht, diese aus ihrem Kontext, das Individuum aus der Gesellschaft herauslöst." (N.D., s. 213).

⁴³ "Es ist autonom, weil es vollkommen von den anderen abhängt, weil es von Gesellschaft und Intersubjektivität durchdrungen ist. Aber sofern es autonom ist, hat es sich auch von der Bindung an die Gesellschaft und die anderen losgerissen." (H. Brunkhorst, 1990, s. 27).

⁴⁴ "Adorno argumentiert ungefähr so, daß er sagt, das starke Subjekt ist zwar durch und durch gesellschaftlich bestimmt, aber gerade kraft solcher Bestimmung autonom und in solcher Autonomie allen Gemeinschaftszwängen entgegengesetzt." (Ibid.).

luntad del sujeto por objetivarse, y la omnipotencia de las instituciones, heterónomas para el sujeto.⁴⁵

La renuncia de Adorno a plantear la necesidad de afirmación del sujeto en términos de racionalidad comunicativa –por más que autores como A. Wellmer (1996, p. 201) reconocen las posibilidades de la estética adorniana en dicha dirección– obedecería al hecho de que Adorno otorga a la autonomía del sujeto un tono utópico que impide su posición en plano de igualdad con otros interlocutores. Tanto más cuanto en la perspectiva de la comunicación universal se ha aceptado la inmanencia y la heteronomía como principio de dominio. La capacidad reflexiva del sujeto no es, para Adorno, dice Brunkhorst, lo otro de la intersubjetividad: es también un correctivo contra la transfiguración de la colectividad comunicativa real (1990, 27).

La conciencia del carácter inalcanzable de lo utópico se deja traslucir en Adorno cuando advierte la formidable presión de la industria de la cultura o del entretenimiento sobre el arte autónomo cuyas categorías se hacen inútiles; o cuando recrimina la heteronomía de los sujetos sometidos a tal industria, reclamando para los artistas libre iniciativa.⁴⁶

Con frecuencia se ha cuestionado la capacidad del sujeto adorniano –también del sujeto estético– para establecer relaciones dialécticas de comunicación más allá del modelo sujeto-objeto, o del adaptado subjetividad-reificación. Sólo parece producirse la tendencia a la reificación como correlato del sujeto fortalecido. Por ello a partir de la correlatividad de subjetividad y reificación en Adorno debe desarrollarse una dialéctica de la subjetivización y reificación. En dicha dialéctica se pone de manifiesto cómo desde la posición de Adorno el sujeto es un determinante ‘excesivo’, o exclusivo de la presencia o ausencia de sentido. Recoger en el sujeto toda posibilidad de sentido y concluir tras su negación el absurdo de la sociedad postcapitalista es, para muchos autores (Bürger, Jauß, Bohrer, Vattimo, Trías, etc.) crear una dependencia apriorística respecto de los principios teóricos que deben animar al sujeto y a un tiempo limitar las posibilidades de reconciliación –siquiera sea parcial– con el mundo. Wellmer ha reconocido esa injustificada sustentación de la denominada ‘antinomía del arte moderno’ de Adorno al afirmar que la imposibilidad de encontrar sentido por parte del sujeto no lleva dialécticamente desde la negación del “sentido objetivo obligatorio” hacia el absurdo de la realidad postcapitalista.⁴⁷

⁴⁵ “Si tratta piuttosto di un soggetto che riconosce di aver perduto la propria pienezza e la propria centralità, ma che non vuole rinunciare a ricostituirsi come soggetto, anche se sa – ed è questa la sua possibilità di esistere oggi – che può ricostituirsi solo sulla base di equilibri provvisori, precari, effimeri, di volta in volta raggiunti tra le sollecitazioni interne ed esterne, tra la propria infrastruttura fantasmatica e la durezza oggettiva del reale, tra onnipotenza del desiderio e onnipotenza delle istituzioni.” (F. Menna, *Profezia...*, 1983, p. 26).

⁴⁶ “Die Kategorien der autonom interdierten Kunst sind für die gegenwärtige Rezeption von Musik außer Geltung: weithin auch für die der ersten, die man unter dem barbarischen Namen des Klassischen umgänglich gemacht hat, um sich ihr weiter bequem entziehen zu können.” (Adorno, *Über den Fetischcharakter...* (Dissonanzen) s. 15).

“Zwar mögen die Künstler, die befürchten müssen, sonst keine materiellen und intellektuellen Schlupfwinkel im Glashaus der Diktaturen zu finden, sich gleichschalten und zu Hofpoeten erniedrigen lassen, aber was sie leisten, wird um kein Gran authentischer, als wenn sie Narren auf eigene Faust blieben.” (Adorno, *Die gegängelte Musik* (Dissonanzen) s. 65).

⁴⁷ “Die unmittelbare Konsequenz für die Ästhetik ist, daß der Übergang von der ‘Negation objektiv verpflichtenden Sinns’ zur ‘Sinnlosigkeit’ der spätkapitalistischen Wirklichkeit nicht mehr aus der ‘Unmöglichkeit von Sinn kraft des Subjekts’ dialektisch abgeleitet werden kann; diese Ableitung aber ist zentral für Adornos Konstruktion der Antinomie der modernen Kunst.” (A. Wellmer, *Wahrheit, Schein, Versöhnung* (A. Konferenz) 1983, s. 152).

El confesado propósito adorniano de salvaguardar el sujeto en su autonomía ha concitado también críticas fundadas más en la necesidad de aceptar los hechos que en el rechazo propiamente del sujeto. Cuando la realidad se impone irresistible y algunas teorías resultan ser eminentemente descriptivas o justificadoras de ella, puede admitirse la sospecha de que ese navegar a favor del viento oculta cierta incapacidad de resistencia a la reificación del sujeto, como diría Adorno, en un mundo administrado. Sin olvidar la fuerza mimética que todo comportamiento oculta y que impulsa hacia lo homogéneo, a veces hasta la desaparición del sujeto.

No se trataría tanto de ir contra la historia cuanto de participar conscientemente en su construcción. Cuando autores como Lyotard o Vattimo manifiestan su temor a que el excesivo protagonismo del sujeto en la sociedad desemboque en la deshumanización, el autoritarismo y la manipulación social, están navegando a favor del viento y olvidando que Treblinka, Buchenwald y Auschwitz fueron fruto de una sociedad capitalista llevada al paroxismo de la exaltación de los racialmente superiores y que los intentos de construir sociedades en las que las iniciativas individuales sean estructuralmente segadas por un capitalismo de estado se han mostrado recientemente insatisfactorias y finalmente desechadas. En todo caso la propuesta de Adorno –lo ha escrito reiteradamente– excluye el protagonismo de un sujeto separado de la realidad. Para él “el sujeto artístico es en sí mismo social” (*Das künstlerische Subjekt an sich ist gesellschaftlich*. *Ä.Th.*, s. 343), y no tiene sentido abdicar de toda aspiración de reconciliación para dejarse caer en brazos del anónimo incontrolable (Adorno pudiera denominarlo ‘la barbarie’). De lo que se trataría, más bien, es de potenciar la reconciliación del sujeto consigo mismo y con el mundo asumiendo los desgarros como propios y constitutivos de la naturaleza de ese sujeto, y abriendo el camino a un sujeto fruto de la negación y superador (en términos, pues, de *aufheben*) de la necesidad de reconciliación.⁴⁸ Conviene además tener presente que el carácter aporético de la subjetividad impide un tratamiento conceptual unívoco o deductivo.

Adorno insiste en que la reconciliación estriba en la emancipación de lo no idéntico respecto de la coacción espiritualizada.⁴⁹ Es decir que la reconciliación tiene como objetivo el reconocimiento de lo plural en cuanto tal, lo diverso del sujeto como emancipado sin que se vea sometido a la coerción del sujeto. Y es el propio Adorno quien reconoce la impotencia del sujeto frente a la historia (“*solcher Primat des Subjekts ist (...) geschichtlich verurteilt*”. *Negative Dialektik*, s. 18) así como la incapacidad del predominio del sujeto para superar la impotencia de un pensamiento debilitado y que no puede establecer la marcha de un mundo que le supera en poder. Con ello

⁴⁸ Es en este sentido en el que habría que cuestionar la parcialidad de afirmaciones como las de Vattimo según las cuales “Contra esta posición de Adorno, (...) aún profundamente humanística, trabajan otros elementos y corrientes del pensamiento contemporáneo con miras a superar el concepto de sujeto. Es, más aún, (...) el sujeto al que se pretende defender de la deshumanización técnica, es precisamente él la raíz de esa deshumanización, ya que la subjetividad que se define ahora sólo como el sujeto del objeto, es función pura del mundo de la objetividad y, por lo tanto, tiende irresistiblemente a convertirse ella misma en objeto de manipulación” (o.c., p. 45).

También sería reconducible el criterio de Lyotard sobre el sujeto de quien Christa Bürger afirma que “en lugar de lamentar como pérdida (als Verlust), como hace Adorno, el rompimiento (die Zerstörung) del sujeto por el capitalismo, Lyotard aboga por aceptarlo como un hecho (als Faktum); incluso va más allá: en la dinámica del capitalismo desarrollado de nuestro presente descubre él (Lyotard) una fuerza que junto con el sujeto (?) elimina al mismo tiempo (die mit dem Subjekt zugleich alle Hierarchien beseitigt) toda jerarquía” (Ch. Bürger, *Postmoderne...*, 1987, s. 131).

⁴⁹ “Diese gäbe das Nichtidentische frei, entledigte es noch des vergeistigten Zwanges.” (Adorno, *N.D.*, s. 18).

puede evidenciarse que la noción adorniana del sujeto incorpora sus limitaciones, reconoce como no deseable su dominio sobre lo otro múltiple y diverso, pero no puede susstraerse a la conciencia del desgarramiento entre sujeto y objeto, es decir no puede evitar la dialéctica cuya culminación sería la reconciliación.⁵⁰

No cabe, pues, la acusación, tal vez no suficientemente ponderada, que se ha vertido sobre Adorno en relación con un sujeto dominante de la esfera dialéctica considerado como juez y parte de la confrontación con lo otro de la conciencia. Es precisamente en el arte donde se produce la mediación del sujeto con lo otro social. En tanto en cuanto el artista es capaz de soslayar una relación acrítica con la industria del arte –en la que se enajena el sujeto en la realización de un comportamiento económico (productor-consumidor)–, en la misma medida las relaciones del artista con el arte son determinadas críticamente por su autoenajenación en la obra.

El sujeto creador está llamado a mantener una actitud negativa respecto a su propia inmediatez y con ello obedece inconscientemente a un universal social (“*gehört er bewußtlos einem gesellschaftlich Allgemeinen*”). Por ello la autonomía reclamada para el sujeto responde a una exigencia profunda de la sociedad. No se trata de que las obras de arte se dejen llevar hacia una universalidad vaga y abstracta predeterminada. Antes bien, la condición de su posibilidad (de las obras) reside en su inserción en el momento histórico concreto y sin duda heterogéneo. Es en este contexto en el que –insiste Adorno– el artista recupera la objetividad artística cuyas categorías deben ir en la misma dirección que la emancipación social, y en la que la cosa surge de su ímpetu propio liberándose de la convención y control social.⁵¹

En términos más directos: Adorno introduce la idea de resistencia como confrontación (*Widerstand*) con la coacción colectivista, con la mayoría compacta y amorfa. Ciertamente este concepto de resistencia, así como su correlativo de reconciliación, ha suscitado críticas –más arriba comentadas– en razón de un supuesto inmovilismo adorniano. No vamos a reabrir el debate. Tan sólo indicar que para Adorno es el sujeto artístico, el productor solitario y sin protección el verdadero resistente; sin por ello excluir formas colectivas de producción.⁵²

Por otra parte, la cuestión de la autonomía del artista no es extrapolable en términos absolutos de existencia. Se da en mayor o menor medida en función de la resistencia posible, de la autoconciencia del sujeto, de la situación de los materiales o del momento histórico.

Adorno pone en guardia, pese a lo anterior, respecto de la exclusividad del sujeto como depositario de la autonomía. Ésta debe serlo del arte; una de cuyas condiciones centrales es, sin duda, la autonomía del sujeto estético. El excesivo protagonismo del sujeto hace desaparecer la obra de arte como tal, y puede hacer que se manifieste una subjetividad psicológica privada excluyente de la objetividad neces-

⁵⁰ “Während sie, (die Dialektik) der ins Bewußtsein gedrungene Bruch von Subjekt und Objekt, dem Subjekt unentrinnbar ist, alles durchfurcht, was es, auch an Objektivem, denkt, hätte sie ein Ende in der Versöhnung. (...) Der Versöhnung dient Dialektik.” (Ibid.).

⁵¹ “Die Kategorien künstlerischer Objektivität sind mit der gesellschaftlichen Emanzipation, wo die Sache aus ihrem eigenen Impetus heraus von gesellschaftlicher Konvention und Kontrolle sich befreit.” (Adorno, *Ä.Th.*, s. 343).

⁵² “Im Zeitalter des repressiven Kollektivismus hat Kunst die Kraft des Widerstands gegen die kompakte Majorität, die zu einem Kriterium der Sache und ihrer gesellschaftlichen Wahrheit geworden ist, im einsam und ungedeckt Produzierenden, ohne daß dadurch im übrigen kollektive Produktionsformen wie die von Schönberg projektierten Komponierateliers ausgeschlossen würden.” (Ibid.).

saria. Con ello, dice Adorno, las obras pudieran desaparecer simultáneamente al olvido de esta subjetividad.⁵³

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Se hace evidente en este cambio de siglo que ni los grandes conceptos surgidos con la razón clásica, ni los instrumentos que ésta desarrolló, remiten a otra cosa que a un ejercicio teórico incapaz de interpretar y de asumir la complejidad de lo real. Las relaciones entre los sistemas y los sujetos parecen haber quedado disueltas. El sujeto, entendido ahora como la complejidad de experiencias unificadas por referencias de reciprocidad y contigüidad entre ellas, ha decidido proclamar su independencia respecto de la razón dialéctica. La incapacidad de este sujeto empírico para apropiarse intelectualmente la totalidad de lo existente, para poder reinterpretarlo en términos de síntesis dialéctica, provoca la disgregación de ese sujeto que ya no puede ser comprendido como correlato de 'el objeto'.

El sujeto estético es una respuesta, tal vez aun precaria, a la necesidad de obtener algún reflejo, alguna respuesta unificada –ya que no totalizadora– desde el mundo de la apariencia. El sujeto estético, en la propuesta de Adorno, se constituye como alternativa a lo idéntico, como negación del sistema, como posibilidad de liberación del caos exterior a través del mínimo sentido que pueda ser extraído de la realidad. El sometimiento del sujeto estético a la finitud de lo condicionado, a lo histórico-material, hace de él un sujeto empírico capaz de hallar sentido en el juego de sus relaciones con lo artístico. Ese juego es en realidad la constatación de la confrontación y, por ello mismo, el autopoicionamiento del sujeto (estético-empírico). Es en este contexto de limitación cultural en el que Adorno opta por la máxima capacidad de autonomía posible para un sujeto que está llamado a dotar de sentido a lo otro de él mismo.

El legado adorniano del sujeto estético tiene menos que ver con un sujeto en sí, unificado, que con una búsqueda de significado en el mundo de la realidad exterior. La disolución de la fragmentariedad no debe lograrse mediante una síntesis perniciosa, realizable sólo a costa de la desaparición de la libertad, la razón o el individuo. La vía estética hacia la autonomía aspiraría, al menos, a mantener la conciencia de las antinomias, de la estructura fragmentaria, irreconciliable del ser humano. Y al propio tiempo eliminar toda autonomía en el sujeto implica suspender la posibilidad de todo juicio sobre la obra de arte.

La paradoja a que parece conducirnos esta relación pudiera ser expresada como que el arte deviene autónomo en la medida en que es recepcionado por la sociedad como algo propio de ella. Adorno no es ajeno al reconocimiento de la función instauradora de la burguesía: ésta robustece la autonomía del sujeto y de la obra frente a la sociedad. La libertad relativa del artista y el reconocimiento del arte como ámbito peculiar autónomo propio de la sociedad burguesa no agota el sentido de la autonomía del arte. Ésta deberá orientarse hacia la obra misma, hacia su estructura. La formación interior de la obra, diría Adorno, garantizará su autonomía.

Para Adorno también el arte debe someterse a la crítica que se hace a la industria

⁵³ "Denn der Zerfall der Werke ist der Zerfall ihrer Inwendigkeit zumal. Die Gehalte, die ihnen entweichen, sind vor anderen die personalen und mit ihnen die konstitutiv subjektiven." (Adorno, *Nachtmusik* (1929) (Moments musicaux), s. 58).

de la cultura, por cuanto “una de las caras del arte se orienta hacia la sociedad”, y éste, en el intento de liberarse de la heteronomía, de ‘objetos exteriores’, se ha organizado autoritariamente.

Tres décadas después, las propuestas de Adorno pueden ser asumibles a partir de una interpretación no excluyente de los supuestos aporéticos. Negar autonomía al sujeto estético en nombre de la heteronomía omnipresente es consecuencia de un tratamiento dogmático en el que se contraponen el sentido de los conceptos de forma biunívoca y totalizadora. Se ha tendido a interpretar como cerradas las categorías adornianas haciendo de su Teoría Estética un trasunto de la estética idealista. Pero los términos con los que Adorno explicita sus desarrollos no son conceptos. De ahí que el sujeto estético pueda ser entendido como sujeto colectivo y la autonomía como social. Los conceptos adornianos son constelaciones de sentido. El sujeto estético es así, autónomo y heterónimo, individual y social, racional y sensible, crítico y socializado. Y todo ello simultáneamente.

La autonomía no debe ser entendida como un mero concepto que agota su realidad en una unidad de significado. La heterogeneidad de lo existente obliga a interpretaciones circunscritas a cada momento de la realidad. En el ámbito de las relaciones concretas, las mediaciones omnipresentes están sugiriendo la necesidad de su compatibilización más acá de toda posición de confrontación. Por ello se puede afirmar que el sujeto estético tiene la posibilidad de cierta autonomía limitada, inevitablemente, por la heteronomía del mundo.

Adorno ha entendido el desarraigo moderno que se hace presente en el arte sin ceder a las invectivas deterministas que aconsejan plegarse a ‘la fuerza de los hechos’. Para Adorno es irrenunciable la condición autónoma de la razón humana. No se puede rechazar una propuesta como la de Adorno que en línea con el núcleo del pensamiento Ilustrado, trata de reivindicar una forma de ejercicio de la libertad –incompleta, parcial, limitada sin duda–, para el ser humano. Adorno se resitió siempre a dejar la historia en manos de lo irracional. Y si en el arte, como dijo Anceschi, autonomía y heteronomía son imprescindibles, se trata de aprehender la autonomía y el carácter social del arte en tanto que dimensiones simultáneas, complementarias y, consiguientemente, no contradictorias en el contexto de la obra de arte.

El sujeto estético, que en Adorno tiende a situarse en la perspectiva del creador, se constituye, de este modo, no como una mera categoría teórica sino en tanto forma de oposición a lo irracional de la sociedad. La compatibilidad entre la capacidad de incidir críticamente más allá del mero ámbito artístico y entre la autonomía de la experiencia estética no exige la renuncia a su oposición: deben entenderse como dos determinaciones irrenunciables cuya antítesis otorga fundamento a la reflexión estética de la modernidad, y cuyo lugar privilegiado de esa antítesis es el sujeto estético.

Ninguna propuesta teórica puede ser considerada al margen del momento histórico en que se produce. Sin duda que su vigencia está marcada por el ritmo de la historia. Pero ésta también se hace con los impulsos y los desarrollos de la razón humana. Es por ello que los treinta años transcurridos sin Adorno obligan a una relectura crítica, desapasionada, de sus propuestas estéticas cuya reinterpretación en términos de contemporaneidad no sólo pudiera prolongar la vigencia de sus líneas directrices sino apuntar perspectivas significativas en el ámbito del arte de nuestro tiempo. En todo caso, si en algún momento hay que repensar la modernidad, se hará inevitable repensar a Adorno.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adorno, Th. W., *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp, stw. 1973.
- Adorno, Th. W., *Impromptus*. Gesammelte Schriften 17, Suhrkamp, 1982.
- Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*. G.S. 6, Suhrkamp, 1990.
- Adorno, Th. W., *Dissonanzen*. G.S. 14, Suhrkamp, 1990.
- Adorno, Th. W., *Noten zur Literatur*. G.S. 11, Suhrkamp, 1990.
- Adorno, Th. W. - Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*. Fischer Wissenschaft Verlag, 1994.
- Adorno Konferenz*, Suhrkamp stw. 1983.
- Anceschi, L., *Autonomia de eteronomia dell'arte*. Vallecchi Editore, Firenze, 1954.
- Brunkhorst, H., *Th. W. Adorno. Dialektik der Moderne*. Piper, München, 1990.
- Buck-Morss, S., *The origin of negative dialectics, Th. W. Adorno, W. Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Hassocks, Sussex: Harvester Press, 1977. (Versión castellana: *Origen de la Dialéctica Negativa*. Siglo XXI, México, 1981.)
- Bürger, Christa, *Moderne als Postmoderne: J. F. Lyotard*. (En *Postmoderne, Alltag, Allegorie und Avantgarde*), Suhrkamp stw. 1987.
- Bürger, P., *Theorie der Avantgarde*. Suhrkamp, 1974. (Versión castellana: *Teoría de la vanguardia*. Península, Barcelona, 1987).
- Jay, M., *The dialectical Imagination*. Little, Brown and Co., Boston & Toronto, 1973. (Versión castellana: *La imaginación dialéctica*. Taurus, 1984.)
- Kager, R., *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Th. W. Adornos*. Campus Verlag, Frankfurt/M., 1988.
- Kolakowski, L., *Las principales corrientes del Marxismo*. Vol. III, Alianza U., 1983.
- Lunn, E., *Marxismo y Modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*. F.C.E., Méjico, 1986.
- Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1984.
- Menna, F., *Profezia di una società estetica*. Officina Ediozi, Roma, 1983.
- Rius, M., *Th. W. Adorno*. Laia, 1984.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1986.
- Wellmer, A., *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Cátedra, 1996.

RETROSPECTIVA SOBRE ‘LIBERTAD’ Y ‘CAUSALIDAD’: JOHN SEARLE ENTRE CRUSIUS Y KANT

María Jesús Vázquez Lobeiras
Universidad de Santiago de Compostela

EL punto de partida de las siguientes reflexiones es el análisis del problema de la ‘libertad’ y del ‘libre albedrío’ tal como lo presenta John Searle en el último capítulo de su breve obra *Mentes, cerebros y ciencia* (*Minds, Brains and Science*).¹ Como todos saben recoge esta obra los textos de las conferencias radiofónicas Reith (*Reith Lectures*), iniciadas por Bertrand Russell en 1948 y que Searle asume en 1984 –la primera vez desde Russell que son encomendadas a un filósofo– con el objetivo explícito de hacer llegar los resultados y los métodos de la filosofía analítica a un público amplio.

El tema predominante de esta serie de seis conferencias, según enuncia el propio autor, “son las relaciones de los seres humanos con el resto del universo”.² Este es el marco en el que se plantea la cuestión del libre albedrío y de la libertad desde la perspectiva mentalista de Searle, que él mismo define en otro contexto como “naturalismo biológico”.³ Sorprende el escaso espacio dedicado a analizar la cuestión de la libertad en la obra de Searle –sólo la última conferencia, un total de quince páginas–, así como en general en el ámbito de la filosofía de la mente, toda vez que en esta rama de la investigación filosófica se encuentran amplios desarrollos relativos a lo que tradicionalmente se ha considerado como el principal problema teórico en relación con la cuestión de la libertad: el determinismo y pese a que ciertas posiciones ya clásicas en filosofía de la mente, como el dualismo o el determinismo débil, se justifican precisamente con el argumento de salvaguardar la libertad y con ella la responsabilidad moral.⁴

En las breves páginas de *Mentes, cerebros y ciencia* Searle establece sin embargo una estrecha imbricación entre la noción de ‘libre albedrío’ y la de ‘intencionalidad’, lo que permite reubicar el problema en el centro de su pensamiento. Para profundizar en la comprensión del libre albedrío es preciso remitirse a las investigaciones sobre intencionalidad contenidas en la obra del mismo título publicada en 1983: *Intencionalidad*.

¹ John Searle, *Mentes, cerebros y ciencia*, ed. Cátedra, Madrid 2019 (1995).

² Op. cit., p. 12.

³ Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, ed. Tecnos, Madrid 1992 (Cambridge 1983), p. 268.

⁴ William Bechtel, *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*, ed. Tecnos, Madrid 1991 (New Jersey 1988), p. 117 y ss.

lidad. *Un ensayo en filosofía de la mente*,⁵ y en concreto al capítulo cuarto, en el que se aborda el problema de la ‘causación intencional’ y su relación con la causalidad entendida como ‘apreciación de regularidades en el mundo físico’.⁶

Desde un punto de vista histórico, el enfoque del problema de la libertad desde la perspectiva de la causalidad nos remite a la clásica y bien conocida discusión kantiana del mismo en la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, que constituye sin duda uno de los hitos en el tratamiento de esta cuestión en el ámbito de la filosofía moderna. Es nuestra intención efectuar aquí una breve retrospectiva histórica que nos permitirá comprender por qué el problema de la libertad se plantea precisamente en aquella rama de la metafísica que Kant conocía como ‘cosmología’ y en relación precisamente con el concepto de ‘mundo’: el mismo ámbito en el que hoy día la filosofía de la mente mantiene preferentemente la cuestión. La retrospectiva histórica nos llevará desde Kant a uno de sus predecesores, Christian August Crusius (1715-1775), escasamente conocido entre nosotros, pero que ejerció una poderosa influencia en el ambiente intelectual alemán de mediados del siglo XVIII como opositor al wolfianismo y como precursor de algunos de los planteamientos más innovadores del gran filósofo de Königsberg. Precisamente Crusius es el responsable de que la discusión sobre la libertad se ubique en el mencionado ámbito teórico de la cosmología, sentando las bases de la conocida tercera antinomia de Kant: la también denominada ‘antinomia de la libertad’ (*Freiheitsantinomie*).

La definición de libertad crusiana, que Kant discute ampliamente en el período precrítico⁷ presenta por lo demás concomitancias muy interesantes con la definición proporcionada por John Searle. Nuestro objetivo aquí será analizar las diversas definiciones y sus presupuestos para lograr así un mayor nivel de profundización en el problema.

Resta advertir por último que la retrospectiva histórica propuesta aquí pretende ir más allá de un mero ejercicio de erudición. Se trata de una propuesta metodológica para la investigación filosófica que aúna la visión del problema aportada desde la perspectiva analítica con la perspectiva historiográfica, partiendo de la firme convicción de que el estudio riguroso de la historia de la filosofía puede y debe ofrecer a la filosofía analítica algo tan importante como la ampliación de lo que aquí denominaremos ‘el horizonte del problema’, toda vez que en el pasado han existido pensadores que han planteado y discutido los problemas con un grado de rigor difícilmente superable. Lo que la historia de la filosofía puede ofrecer a la perspectiva analítica es ni más ni menos que interlocutores de alto nivel, a través de los textos y de la reconstrucción de las polémicas que tuvieron lugar en el pasado. La filosofía analítica se ha caracterizado tradicionalmente por despreciar la perspectiva historiográfica a la hora de abordar los grandes problemas filosóficos. El propio Searle confiesa “Pienso que inconscientemente he llegado a creer que la calidad filosófica varía inversamente con el número de referencias bibliográficas, y que ninguna gran obra de filosofía ha contenido jamás un gran número de notas a pie de página”.⁸ Sin embargo, cuando los historiadores de la filosofía asisten a las discusiones de los filósofos analíticos, se experimenta con frecuencia la sensación de que se están repitiendo los viejos problemas a

⁵ Cf. supra nota 3.

⁶ Searle, *Intencionalidad*, cit., pp. 123-149.

⁷ Cf. Reinhard Finster, “Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant”, en: *Studia Leibnitiana*, vol. XIV.2 (1982), pp. 266-277.

⁸ Searle, *El redescubrimiento de la mente*, ed. Crítica, Barcelona 1996, p. 14.

la vez que se olvidan las viejas soluciones. No es infrecuente además hallar en las obras de los 'clásicos analíticos' juicios acerca de la historia de la filosofía que no resisten el mínimo contraste con las fuentes. Sin restar mérito a la renovación analítica de la filosofía, cuyos representantes hacen gala por doquier de un extraordinario vigor intelectual y presumen de ser una escuela viva de filosofía o mejor, una escuela de filosofía viva, vamos a tratar de poner de manifiesto aquí que la historia de la filosofía y la historiografía filosófica poseen la capacidad de revitalizar el pensamiento en la medida en que actualizan la reflexión de pensadores del más alto rango. La erudición historiográfica está al servicio de la vuelta al pasado para situarse en él como en una recreada actualidad y revivir así el diálogo, que, abordado desde una perspectiva sincrónica, presenta en general el aspecto fragmentario y dramático de la polémica, la controversia, el enfrentamiento entre posiciones igualmente parciales e igualmente legítimas, desde una 'razón' o 'racionalidad' que todos comparten y que nadie posee definitivamente. La reconstrucción del ambiente intelectual de épocas pasadas consigue de este modo el efecto de retroalimentación capaz de impulsar el pensamiento hacia cumbres que difícilmente pueden alcanzar inteligencias particulares poco o mal entrenadas.

I. LA RENOVADA ACTUALIDAD DE UN VIEJO PROBLEMA

No es necesario ponderar aquí la importancia de la discusión acerca de la libertad en los siglos XVII y XVIII, derivada sobre todo de la seriedad con la que se abordó en aquella época la amenaza del determinismo, posición filosófica conocida también como 'espinozismo' en honor a su representante más destacado. Recordemos a este respecto las palabras de Hume "la cuestión de la libertad y la necesidad, el tema más discutido de la metafísica, la ciencia más discutida".⁹ Esta situación no es de extrañar, puesto que se trata de la época en la que el proyecto de la ciencia moderna alcanza su culminación con el establecimiento del sistema cosmológico newtoniano. Se produce la consolidación espectacular de un modelo de saber que por primera vez engloba el mundo supralunar y el mundo sublunar bajo un mismo sistema de leyes. Se trata de un modelo con validez universal que no deja huecos. Y se trata a la vez de un modelo que puede prescindir por fin de la hipótesis de Dios en sus explicaciones del mundo físico, el cual queda reducido a un conjunto de leyes abordables por la razón humana. La investigación sobre la naturaleza recibe un nuevo y poderosísimo impulso, que repercutirá indirectamente sobre el estudio de aquella parcela de la naturaleza que es 'la naturaleza humana'. Enseguida asistiremos al nacimiento de nuevas ciencias humanas como la 'psicología empírica' de Christian Wolff, o la 'antropología' de Kant,¹⁰ a la vez que se plantea la decisiva cuestión acerca de si la acción humana es explicable en su conjunto bajo el paradigma de la ciencia natural. ¿Es reductible a leyes universales?, ¿encaja en el modelo global de la naturaleza? Tal hipótesis lleva implícito un grave problema: la liquidación de la responsabilidad moral. Los siglos XVII y XVIII,

⁹ David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, ed. Alianza, Madrid 1994, p. 119.

¹⁰ La psicología empírica, como parte de la metafísica wolffiana, ve la luz en 1720, en el marco de la obra conocida como *Metafísica alemana: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1720; la antropología, derivada a su vez de la psicología empírica, ve la luz en el aula universitaria de Kant en 1778 y veinte años más tarde en forma de manual universitario, Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798.

que asisten al triunfo de la ciencia moderna, contemplan también cómo se yerguen poderosos centinelas que intentarán preservar el baluarte de libertad como salvaguarda de la moral y, en última instancia, de la religión. Precisamente son las autoridades religiosas las que se posicionan en primer lugar. Algunos episodios son bien conocidos: la postergación de Spinoza por parte de la comunidad hebrea de Amsterdam en 1656, la expulsión de Wolff de la Universidad de Halle a instancias de los sectores pietistas en 1725.

La reflexión filosófica de Christian August Crusius arranca precisamente del ambiente de acendrada religiosidad característica del pietismo alemán, en cuyo marco la reacción antirracionalista y antideterminista fue especialmente vigorosa. Crusius mismo ejerce como profesor de teología en la Universidad de Leipzig y declara en numerosas ocasiones que la motivación de su actividad filosófica: su oposición al wolffianismo, proviene de la necesidad de combatir el determinismo, que él califica como “fatalismo” y como “superstición filosófica”, a la vez que como “filosofía vetusta”, pues viene a renovar los ancestrales motivos del estoicismo. A esta filosofía decadente pretende oponer Crusius una filosofía nueva y vigorosa, que salvaguarde además la fuerza de la fe.¹¹ Es precisamente en la vecindad de Crusius donde se encuentra la fuente del conocido *dictum* kantiano... “suprimir el *saber* para abrir paso a la *fe*” (*Crítica de la razón pura*, B XXX). Sin llegar a la radicalidad de Kant, Crusius intenta amparar la fe mediante una reflexión acerca de los límites de la racionalidad en el marco de una metafísica que no llega a superar el dogmatismo.

El punto de partida de Searle a la hora de abordar la cuestión del ‘libre albedrío’ entronca en gran medida con el enfoque del problema en el marco de la filosofía moderna. La reflexión arranca también aquí de la dificultad para conciliar el presupuesto del libre albedrío con la pretensión de validez universal de la ciencia moderna. Pero si las afinidades son interesantes, también lo son las diferencias. La más patente se cifra en la desaparición, en este autor contemporáneo, de la dimensión religioso/moral del problema. El libre albedrío pasa a aparecer pura y simplemente como un hecho incontestable. Se trata, según Searle, de un “hecho de experiencia” con el que “todos estamos familiarizados”.¹² La experiencia del libre albedrío se resume en que “aunque hicimos una cosa, tenemos la sensación de que sabemos perfectamente bien que podíamos haber hecho algo distinto”.¹³ Searle analiza el problema en términos estrictamente mentalistas, sin entrar en el debate ético que vincula el libre albedrío al tema de la responsabilidad moral. Tras dedicar unos párrafos a examinar la posición denominada ‘compatibilismo’, Searle propondrá un nuevo enfoque de la cuestión. El compatibilismo sostiene que, si bien todo en el mundo está determinado, hay acciones humanas que se pueden considerar como libres. La libertad se entiende en este caso como ausencia de constricción. Las acciones están determinadas pero no estamos forzados a realizarlas. Se compatibiliza así el determinismo con una mínima parcela de indeterminación, Searle habla de una “esquinita” del mundo determinado: “es aquella esquina de la conducta humana determinada de donde ciertos géneros de fuerza y compulsión están ausentes”.¹⁴ Searle considera esta postura como insuficiente porque mantiene en definitiva que todo sucede porque tenía que haber

¹¹ Cf. Sonia Carboncini, “Christian August Crusius und die Leibniz-Wolffsche Philosophie”, en *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. XXVI (1986), pp. 110-125, aquí p. 113 y ss.

¹² Searle, *Mentes, cerebros y ciencia*, cit., p. 99.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

sucedido y no responde realmente a la cuestión acerca de si podríamos haber actuado de otra manera permaneciendo idénticas todas las condiciones.¹⁵ El análisis que Searle contrapone a este punto de vista toma como punto de partida el hecho de la conciencia: lo mismo que el libre albedrío es una experiencia con la que todos estamos familiarizados y por ello es innegable, también es un hecho que sólo atribuimos libre albedrío a seres dotados de conciencia.¹⁶ Frente a quienes piensan que la convicción de la libertad humana está ligada al proceso de tomar decisiones, Searle ligará dicha convicción a un fenómeno más básico: a la acción humana intencional y voluntaria, con independencia de la decisión, es decir, también las acciones espontáneas que no son producto de la deliberación racional aparecen asociadas a la conciencia de la libertad e integran la experiencia del libre albedrío, puesto que toda acción lleva aparejada lo que Searle llama la experiencia de la posibilidad de desarrollos alternativos: “En la conducta normal, cada cosa que hacemos comporta la convicción, válida o inválida, de que podríamos estar haciendo algo distinto perfectamente aquí y ahora; esto es, permaneciendo idénticas todas las demás condiciones. Esto, propongo yo, es la fuente de nuestra inquebrantable convicción de nuestro propio libre albedrío”.¹⁷ A partir de aquí Searle estipula que la experiencia de la libertad es un componente esencial de toda acción intencional: es un rasgo de cualquier acción, ya sea premeditada o espontánea. La realización de una acción va acompañada siempre de la convicción de que existen alternativas posibles y esta convicción, de la que no nos podemos deshacer de ningún modo, es precisamente la libertad. El planteamiento de Searle da como resultado una forma modificada de compatibilidad: podemos explicar las acciones como resultado de procesos que tienen lugar en el mundo físico, pero además, en aquellos casos en que la acción vaya acompañada de la conciencia de alternativas posibles, estaremos experimentando la libertad. De este modo podemos mantener paralelamente nuestra convicción en relación con el libre albedrío y con la validez universal de las leyes físicas.

En su obra *Intencionalidad* Searle analiza el problema de la ‘causación intencional’ como una forma específica de causalidad distinta de la que postula la ciencia, que se traduce en la observación de ciertas regularidades que pretenden ser universales. A diferencia de estas regularidades universales, en las cuales el nexos causal no es observable, la causación intencional se caracteriza porque en ella experimentamos directamente la relación de causación. Causar equivale a “hacer que algo suceda”.¹⁸ La causación intencional es una forma de interacción con el mundo en dos direcciones: del mundo a la mente (percepción) y de la mente al mundo (acción): “En la acción nuestras experiencias causan movimientos corporales y otros eventos físicos; en la percepción, los eventos y estados físicos causan nuestras experiencias. Pero en cada caso somos directamente conscientes del nexos causal porque en cada caso parte del contenido de la experiencia es la experiencia de algo que causa o es causado... El nexos causal es interno a la experiencia y no su objeto”.¹⁹

Queda establecida así la diferencia entre ‘causalidad como regularidad’ y la noción de causalidad como ‘hacer que algo suceda’ y a continuación añade Searle la siguiente valoración relativa a la historia de la filosofía: “Después de tres siglos de fra-

¹⁵ Ibid., p. 101.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 106.

¹⁷ Ibid., p. 107.

¹⁸ Searle, *Intencionalidad*, cit., p. 133.

¹⁹ Ibid., p. 135.

casos al intentar analizar el concepto de causación en términos de regularidades, deberíamos ser capaces de decir porqué fracasaron tales tentativas. La respuesta breve es que la noción de hacer que algo suceda es diferente de la noción de regularidad, así cualquier intento de analizar la primera en términos de la segunda está condenado al fracaso”.²⁰ Sorprende este juicio y parece más bien errático si se tiene en cuenta que uno de los grandes logros filosóficos de Kant consistió precisamente en distinguir y establecer la irreductibilidad entre el ‘hacer que algo suceda’ y la ‘causalidad como regularidad’, si bien los términos del análisis tradicional kantiano son prácticamente inversos a los propuestos por Searle. Kant emplea la noción de causalidad como “la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado”²¹ precisamente para definir la libertad. Este tipo de causalidad, de carácter nouménico, no es observable ni experimentable, mientras que la causalidad en la naturaleza equivale ella misma a la experiencia.²² Para Searle, por el contrario, la ‘causación intencional’ es genuinamente experimentable, mientras que lo que escapa a la experiencia es precisamente la causalidad como observación de regularidades. La causalidad más firme y genuina sería por lo tanto la ‘causación intencional’: el ‘hacer que algo suceda’. Con la particularidad de que la noción searleana de ‘hacer que algo suceda’ es bidireccional: abarca tanto el caso en el que la mente hace que algo suceda en el mundo (acción humana) como el caso de que el mundo hace que algo suceda en la mente (percepción). No vamos a entrar aquí ahora a valorar en profundidad los puntos de vista de Searle y de Kant, lo que nos llevaría a un asunto tan complejo como el problema epistemológico de la ‘cognoscibilidad’ u ‘observabilidad’ de uno u otro tipo de relación causal. Lo que parece que de ningún modo es aceptable es el juicio histórico relativo a que en los últimos trescientos años se haya confundido sistemáticamente la perspectiva del ‘hacer que algo suceda’ con la perspectiva de la ‘regularidad causal’. El logro kantiano que Searle parece estar pasando por alto tiene un precedente importante en el mencionado Christian August Crusius, en el que centraremos en breve nuestra atención, dejando de lado por nuestra parte la rica y densa discusión en torno al problema de la libertad y la causalidad en la filosofía escolar del s. XVIII.²³

Las investigaciones de Searle en torno al problema de la causalidad abundan en el análisis de la acción y de la percepción como formas de causación intencional así como en las relaciones entre la causación intencional y la causalidad como observación de regularidades.²⁴ Echamos en falta sin embargo un análisis de la cuestión acerca de cómo se relaciona la perspectiva del ‘hacer que algo suceda’ (la causación intencional) con la ‘conciencia de alternativas posibles’ (libertad). Tal vez Searle plantee esta cuestión en textos que desconocemos, sin embargo parece más bien que puede tener buenas razones para eludirla, pues dicha cuestión parece apuntar a un desequilibrio en la noción de causación intencional en la medida en que esta noción engloba en sí como los dos platillos de una balanza tanto la percepción como la acción. En todo caso parece aconsejable profundizar en la relación entre la causación intencional de la mente al mundo (acción) y el *factum* del libre albedrío como conciencia de alternati-

²⁰ Ibid., p. 144.

²¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, A 532/B 561 y ss.

²² Cf. *ibid.*

²³ El lector interesado puede recurrir a la excelente monografía de Katsutoshi Kawamura, *Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*, ed. Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

²⁴ Searle, *Intencionalidad*, cit., pp. 123-149.

vas posibles a la acción retrocediendo a los términos en que se planteaba esta cuestión en la obra *Mentes, cerebros y ciencia*. Lo haremos a través de un argumento que pone en relación los dos aspectos mencionados e inserta definitivamente el problema del libre albedrío en el problema de la causación intencional. El argumento es el siguiente: para intentar 'hacer que algo suceda' de la mente al mundo, parece imprescindible la conciencia de alternativas posibles a la acción. Si no podemos pensar ninguna alternativa posible, no podemos plantearnos 'hacer que algo suceda'. La conciencia de alternativas posibles, que Searle define como 'libertad' parece pues que debe acompañar necesariamente a la causación intencional como acción. Veamos un ejemplo: si ocurre que tengo hambre cabe la posibilidad de que se desencadene la acción de ingerir alimentos, pero puede que no se desencadene: puedo no comer. Tengo hambre, luego ingeriré alimentos. La acción de ingerir alimentos o comer aparece como determinada por el hecho fisiológico del hambre, pero yo soy consciente de que podría no haberme alimentado o que podría p. ej. haber bebido un vaso de agua para tener sensación de saciedad (lo que en castizo se conoce como 'engañar al hambre'). Se trata por lo tanto de una acción intencional, voluntaria, que lleva 'empotrada', por usar una expresión del propio Searle, la conciencia de libertad. Pero veamos otro ejemplo: tengo hambre, como un bocadillo... hago la digestión. Este último hecho aparece como causado por el hecho de haber comido un bocadillo y sin embargo se diferencia claramente del anterior. Estamos ahora ante un claro ejemplo de causalidad como 'observación de regularidades'. Volvamos sobre el conjunto de eventos descritos, en los ejemplos que hemos construido aparecen tres secuencias de hechos: 'hambre'-'comer'-'digestión' encadenados por 'causas', pero en el primer eslabón de la cadena estaríamos ante un caso de 'causación intencional' y por lo tanto ante una verdadera acción humana que lleva aparejado el fenómeno de la libertad y en cambio en el segundo eslabón estaríamos ante un caso de causalidad como observación de regularidad, en el que no puedo concebir alternativas posibles: no concibo alternativas al hecho de hacer la digestión y no me considero libre de realizar o no dicho proceso. La relación de fenómenos 'ingestión de alimentos'-'digestión' no corresponde por tanto a la descripción de una acción humana, sino a un hecho del mundo físico y no lleva aparejada la libertad. Utilizando la terminología kantiana, la primera secuencia: 'hambre'-'comer' pertenecería al ámbito de la libertad y a la vez la ámbito de la naturaleza, mientras que la segunda secuencia 'comer'-'digerir', pertenecería exclusivamente a este segundo ámbito. La causalidad intencional de la mente al mundo: el 'hacer que algo suceda', va acompañada necesariamente de la experiencia de la libertad. El ejemplo que hemos utilizado permite a la vez vislumbrar cuán estrechamente imbricados aparecen en el mundo los hechos físicos y las acciones. El compatibilismo modificado representado por Searle puede resumirse como aquella perspectiva en la que la acción humana aparece como un hecho físico acompañado de la experiencia de causación intencional y de la conciencia de alternativas posibles. La conciencia de alternativas posibles parece ser precisamente el rasgo que permite distinguir la acción humana de la percepción, dado que ambas se conciben como formas de la causación intencional.

El ejemplo que hemos construido anteriormente nos permite abundar todavía en otro aspecto del problema, que remite también a Kant. Como es sabido Kant pensaba que las acciones humanas, dado que tienen lugar en la naturaleza, son susceptibles de explicaciones causales-fenoménicas y a la vez se puede postular que ocurren 'por

libertad'.²⁵ Los recursos conceptuales que nos ha proporcionado Searle permiten encontrar una explicación lúcida para este problema. El evento 'ingestión de alimentos' es susceptible de explicación tanto en términos de causalidad como regularidad como en términos de causación intencional: podemos explicar la acción de comer en términos puramente físicos, de hecho comemos la mayor parte de las veces sin plantearnos 'alternativas posibles', pero el simple hecho de que podamos concebir dichas alternativas nos convierte en seres libres. Pese a esta aproximación entre Searle y Kant, no debemos olvidar las diferencias. Para Kant la libertad no se puede cifrar en ninguna valoración cognoscitiva de alternativas a la acción. Kant fundamenta la libertad en el "carácter inteligible"²⁶ del sujeto, que escapa por definición a todo conocimiento. Si hemos de evaluar en términos generales ambas posiciones diríamos que mientras que Kant elude el determinismo planteando un dualismo radical entre mundo sensible y mundo inteligible y convirtiendo al sujeto en ciudadano de ambos mundos: determinado en tanto que ser sensible, libre en tanto que ser inteligible, Searle pretende eludir el determinismo evitando a la vez a toda costa el dualismo: la libertad aparece aquí como un fenómeno de la conciencia que acompaña a las acciones, pero la conciencia no es independiente del mundo físico. Searle se da por satisfecho en la medida en que las explicaciones de acciones libres son compatibles con las explicaciones físicas, de modo que la validez universal de estas últimas no es puesta en entredicho.

A continuación examinaremos los recursos conceptuales empleados por Crusius para resolver este mismo problema, para abordar finalmente la definición crusiana de libertad y analizar sus concomitancias con la definición proporcionada por Searle.

II. CRUSIUS: LA LIBERTAD COMO CONCIENCIA DE ALTERNATIVAS POSIBLES

Christian August Crusius fue uno de los brillantes filósofos-profesores con los que contó la universidad alemana del siglo XVIII. Dotado de un talento pedagógico comparable al de Wolff, en su aula se contabilizan ordinariamente entre cien y cuatrocientos estudiantes. Desde la cátedra y a través de sus publicaciones asumirá la función de opositor oficial al woffianismo. En el año 1743 aparece su famosa disertación latina *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (*Acerca del uso y de los límites del principio de razón determinante, vulgarmente suficiente*), que al año siguiente se traduce al alemán.²⁷ En 1745 aparece su metafísica: *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden* (*Esbozo de las verdades racionales necesarias en la medida en que se oponen a las contingentes*). En el 1747 aparece su lógica: *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (*Camino=método para la certeza y la fiabilidad del entendimiento humano*). Crusius se opone a Wolff en la orientación general de su pensamiento: negará que la filosofía sea la ciencia "de lo posible en cuanto tal"²⁸ tal como la concebía Wolff. La filosofía debe, por el contrario, fundamentarse

²⁵ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 537/B565 y ss.

²⁶ Cf. *ibid.*, A 540/B 568.

²⁷ Estos datos aparecen recogidos en el excelente artículo de Concha Roldán Panadero, "Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo", en *Revista de filosofía*, 3ª época, vol. III (1990), pp. 123-140. Sobre las traducciones de *De usu* al alemán cf. nota 32, p. 130. La primera aparece en Leipzig, año 1744.

²⁸ Cf. Christian Wolff, "*Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt*" en: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere/Einleitende Abhandlung über Philosophie im Allgemeinen*, edición histórico-crítica, traducción introducción y edición de Günter Gawlick y Lothar Kreimendahl, ed. Frommann-Holzboegg, Stuttgart-Bad Canstatt 1996, p. 32.

en lo existente. Dadas las limitaciones del entendimiento humano no es posible, como pretendían Leibniz y Wolff, captar la unidad lógico-ontológica de lo real, ni reducirla a un único principio. Pero más allá del problema de la limitación del entendimiento humano, que como sabemos constituye una de las claves de bóveda del pensamiento ilustrado de Locke a Kant, Crusius destaca como uno de los adalides de la oposición pietista que encuentra en el sistema wolffiano la patente amenaza del determinismo. La reconstrucción del orden lógico-racional que se pone de manifiesto en el sistema de silogismos concatenados de Wolff, si ha de corresponderse con el orden de lo real, supone el imperio absoluto de leyes necesarias que no dejan resquicio ni para la libertad ni para su contrapartida: la responsabilidad moral.

Crusius pretende salvaguardar el dominio de la libertad a partir de una interesante crítica al principio de razón suficiente que él transformará en el principio de razón determinante. En términos wolffianos, el enunciado del principio de razón suficiente reza como sigue: “Todo lo que existe tiene una razón suficiente de porqué existe en vez de no existir”²⁹ (Wolff, *Ontología*, § 70). Crusius prefiere emplear la expresión ‘razón determinante’ porque una vez aplicado este principio, es decir, una vez averiguada la razón de porqué una cosa existe, esa razón producirá un efecto siempre determinado: lo que existe existirá de un modo determinado. La formulación crusiana resalta así el aspecto de ‘determinismo’ implícito en esta doctrina: cada acontecimiento singular está sujeto a una cadena ininterrumpida de causas y efectos que suprime toda posibilidad real de ser de otra manera aunque se conserve la posibilidad lógica de pensar otras cosas.³⁰ Sin embargo, en opinión de Crusius, Leibniz y Wolff abusan de este principio al haberle concedido valor universal. Él mismo tratará de limitar su uso recurriendo a distinciones terminológicas muy precisas. Se puede hablar, por una parte, de ‘razón determinante’: aquella de la cual se desprende un efecto necesario. Esta acepción corresponde al uso estricto del mencionado principio. Pero es preciso distinguir la razón determinante de la ‘razón suficiente’. En este último caso se establece que, bajo circunstancias iguales, pueden tener lugar efectos diferentes. Queda eliminada de este modo la necesidad. El principio de razón suficiente tiene un alcance menor que el principio de razón determinante y permite a un agente libre desenvolver su acción. Para Crusius la posibilidad de ser de otra manera no es sólo lógica sino real. En el ámbito de las razones suficientes las cosas pueden ser de varias maneras. Las acciones libres son aquellas que pueden haber sido de otro modo en el mundo real. Crusius las denomina también ‘acciones primeras’, insistiendo en el aspecto de que estas acciones se hallan fuera de la cadena causal instaurada por el principio de razón determinante. En un destacado pasaje de *De usu* Crusius contrapone las ‘acciones primeras libres’ al ámbito de necesidad generado por dicho principio: “Todo lo que no es una acción primera libre es producido, cuando se origina, por una causa eficiente, de modo que dadas las mismas circunstancias no hubiera podido ni originarse de otra manera, ni, pongamos por caso, no llegar a ser. Este principio podría con verdad ser denominado principio de razón determinante”.³¹ El mundo no podría explicar-

²⁹ Citado por Crusius en *De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, hemos podido consultar únicamente la versión alemana de Christian Friedrich Pezold, publicada en Leipzig en 1766, que en § 1, p. 3 recoge en nota la cita de la ontología latina de Wolff: “Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit”.

³⁰ Cf. Roldán Panadero, “Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo”, cit., p. 131.

³¹ Crusius, *De usu*, cit., § 26, pp. 78-79: “Alles, was keine erste freye Action ist, das wird, wenn es entsteht, von einer wirkenden Ursache also hervorgebracht, dass es bey eben den Umständen nicht anders würde haben entstehen oder gar aussen bleiben können. Dieser Satz könnte mit Wahrheit der Satz des determinierenden Grundes genennet werden”.

se pues únicamente a partir del principio de razón determinante: es preciso tener en cuenta también las acciones primeras libres. El planteamiento de Crusius se opone así a la noción wolffiana del mundo-máquina.³² Una de las aportaciones más interesantes de Crusius en el trayecto filosófico que transcurre entre Wolff y Kant consiste precisamente en su reforma de la cosmología wolffiana.³³ La cosmología es para Crusius igual que para Wolff “la ciencia a priori de la esencia necesaria de todo mundo posible”,³⁴ pero el mundo no puede comprender únicamente sustancias materiales. Crusius considera absurda la idea de un mundo que excluya lo que él denomina ‘espíritus’ (*Geister*). El dualismo cartesiano queda instalado de este modo en el marco de la cosmología. Los espíritus o sustancias espirituales se caracterizan por ser activos en un sentido leibniziano: tienen la capacidad de desplegar desde sí mismos las ideas, pero a diferencia de las mónadas no son cerradas, sino que para desencadenar esta actividad precisan del influjo físico de las sustancias materiales. Los espíritus por otra parte están dotados de voluntad, que Crusius identifica como una de sus propiedades esenciales y como una ‘fuerza elemental’ (*Grundkraft*), a la que concede clara preeminencia respecto al entendimiento.³⁵ La diferencia entre materia y espíritu consiste en que la primera es capaz únicamente de movimiento, mientras que el segundo es capaz de pensar y de querer. En virtud de esta última propiedad se le atribuyen las ya mencionadas acciones primeras libres.

El problema de la libertad es abordado por Crusius en los más diversos contextos: la ontología, la cosmología, la pneumatología, paralelamente a la discusión del principio de razón suficiente en *De usu* y, por supuesto, en la ética.³⁶ En este último contexto la libertad es definida como una “propiedad natural de la voluntad”³⁷ y como “la capacidad de determinarse a sí mismo a una acción”.³⁸ La solución crusiana al problema del determinismo admite ser calificada como dualista y voluntarista. En este sentido se acerca a Kant. Pero el voluntarismo kantiano es mucho más radical que el crusiano en la medida en que la voluntad o razón práctica kantiana aparece como un principio de la acción totalmente heterogéneo al ámbito de la experiencia. Para Crusius, en cambio, pese a la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento, el ejercicio de la libertad depende de la valoración cognoscitiva de diversas alternativas a la acción. La libertad estriba en definitiva en que la voluntad se determina a una acción en virtud de una razón suficiente –que no determinante– y en que, teniendo presentes las diversas alternativas a la acción, se elige una que lo mismo podría no haber sido elegida. El que una acción sea considerada como primera y por lo tanto como libre se fundamenta en la hipótesis de que dicha acción, pese a la razón suficiente que la acompaña, podría no haber ocurrido.³⁹ Estos contenidos forman parte de una de las definiciones más tempranas de libertad aportada por Crusius, según la cual ésta sería: “la capacidad de determinarse espontáneamente a una cosa u otra siendo conscientes

³² Cf. Kawamura, *Spontaneität und Willkür*, cit., pp. 61-62.

³³ Ocurre con la cosmología lo mismo que con las restantes disciplinas integrantes del sistema de la metafísica (ontología, teología y pneumatología, la psicología empírica queda excluida del esquema crusiano), el punto de partida es wolffiano, pero en todos los casos Crusius realiza transformaciones muy significativas, cf. Giorgio Tonelli, *Introducción* a su edición de las obras completas de Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*, ed. Georg Olms, Hildesheim 1969, aquí p. XXXI y ss.

³⁴ Tonelli, *Introducción*, cit., p. XXXIV.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. XXXVII.

³⁶ Cf. *ibid.* y Kawamura, *Spontaneität und Willkür*, cit., pp. 59-67.

³⁷ Crusius, *Anweisung, vernünftig zu leben*, § 37, citado por Tonelli, *Introducción*, cit., p. XXXIX.

³⁸ Crusius, *Anweisung*, § 39, citado por Tonelli en *ibid.*

³⁹ Cf. Kawamura, *Spontaneität und Willkür*, cit., pp. 64-65.

de que, en las mismas circunstancias, podríamos haber hecho justamente lo contrario de lo que hemos hecho".⁴⁰ Actuar libremente significa tener la capacidad de actuar de diferentes maneras en el mundo real a partir de la consideración de premisas semejantes. Volviendo a nuestro ejemplo, la relación hambre-ingestión de alimentos obedecería al principio de razón suficiente, puesto que deja lugar a la alternativa de la ingestión de alimentos o a su contrario, la no ingestión. La ingestión de alimentos es, por tanto, una acción libre. La relación ingestión-digestión obedece por el contrario al principio de razón determinante puesto que se trata en este caso de un efecto necesario. Crusius, al igual que Searle, introduce como un elemento decisivo de su definición de libertad la conciencia de alternativas posibles a la acción. He aquí una similitud que convertiría a Crusius en un precedente un tanto remoto pero no por ello carente de interés, de ciertos planteamientos actuales en el ámbito de la filosofía de la mente. En su definición aparece sin embargo un elemento clave como es el de la 'determinación espontánea', ausente en la definición de Searle, y que comporta un decidido y preeminente voluntarismo por parte de Crusius frente al característico mentalismo de Searle. Curiosamente ésta va a ser la noción heredada por Kant, quién tras haber discutido ampliamente dicha noción durante el período precrítico, acabará finalmente adoptándola. La esencia de la noción de 'libertad trascendental' es precisamente la espontaneidad entendida como 'causación incausada'. Por otra parte la determinación pura de la voluntad no puede efectuarse sino a través de la ley moral, es decir, en virtud de un sujeto que legisla universalmente en completa independencia de la experiencia. La noción kantiana de espontaneidad de la voluntad va mucho más allá del 'hacer que algo suceda'. Capaz por sí sola de sostener el postulado de un mundo inteligible: el mundo de la libertad, parece sin duda como la solución de más largo alcance a la hora de salvaguardar la posibilidad de la moral frente a la amenaza del determinismo.

En la presente ponencia hemos pasado revista a diversos recursos teóricos ideados con el fin de solucionar este difícil problema. Hemos desmentido el juicio histórico de Searle relativo a que en los últimos trescientos años se hubiesen confundido las perspectivas de la causalidad como causación intencional y la causalidad como observación de regularidades. Las soluciones aportadas tanto por Crusius como por Kant se basan en distinciones parangonables a la propuesta por Searle. Recurriendo a la retrospectiva histórica hemos refrescado el debate actual en torno a una de las cuestiones más arduamente discutidas en el seno de la filosofía moderna. Las dificultades relativas al problema de la libertad se agudizan en el marco de la metafísica monista en la que preferentemente se apoya la ciencia contemporánea. La originalidad de Searle radica precisamente en haber ofrecido una solución plausible al problema de la libertad sin haber incurrido en el dualismo, que por otra parte resultaba tan caro e irrenunciable para autores del siglo XVIII como Kant o Crusius.

POST SCRIPTUM

Con posterioridad a la redacción del presente trabajo ha aparecido la obra de John Searle *Reasons to Acting. A Theory of the Free Will* (en castellano: *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, ed. Círculo de Lectores, Barcelona 2000), cuyo

⁴⁰ Citada por Roldán Panadero, en "Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo", cit., p. 135. La definición procede de la obra: *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, Leipzig 1740, en Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*, cit., vol. 4, .1, § 12, pp. 13-14.

tema central es precisamente el problema de la libertad y el de la racionalidad en la acción desde el punto de vista del naturalismo biológico. Aunque el contenido de dicha obra no obliga a modificar sustancialmente ni lo relativo a la exposición ni a la discusión del pensamiento de Searle que hemos venido realizando, sí es conveniente llamar la atención del lector sobre algunas matizaciones importantes y novedosas que esta obra introduce en relación con los temas aquí debatidos. Es preciso advertir en cualquier caso que esta nueva obra de Searle constituye un punto de referencia fundamental en la discusión acerca del problema de la libertad desde el punto de vista de la filosofía de la mente y que culmina y homogeneiza en muchos sentidos desarrollos anteriores del pensamiento de su autor, en particular los relativos a los actos de habla y al análisis de la intencionalidad.

Resumiremos en tres puntos lo que consideramos que son las aportaciones más significativas en relación con nuestra discusión:

1) El problema de la libertad es analizado aquí preferentemente en términos del problema de las ‘razones para actuar independientes del deseo’. Searle subraya una y otra vez que dichas razones surten su efecto en completa independencia de principios generales, reglas morales, etc. (cf. op. cit., p. 216) y por lo tanto su análisis no excede en absoluto los límites propuestos inicialmente, es decir, los límites del marco teórico conocido como ‘naturalismo biológico’.

2) Desde esta perspectiva no deja de sorprender la apuesta de Searle por una noción de ‘yo’ fuertemente substancialista, como el propio autor explícitamente reconoce (cf. op. cit., p. 91 y ss.). La substancialización del yo se efectúa a partir del análisis del fenómeno que Searle identifica como ‘la brecha’ (*gap*), que es precisamente un rasgo de la intencionalidad consciente en la acción que permite interrumpir o suspender el poder causal de los estados intencionales al menos en tres puntos diferentes del desarrollo del proceso causal. En los términos que hemos venido manejando en nuestro trabajo: el proceso de ‘hacer que algo suceda’ puede interrumpirse o quedar en suspenso al menos en tres de sus momentos estructurales, momentos que Searle identifica como ‘brechas’ (*gaps*). Las brechas son lo que permite justamente que haga su aparición el fenómeno de la libertad entendida como la consideración de alternativas posibles a la acción. Es la noción de ‘brecha’ la que nos lleva a la noción de un yo sustancial. En palabras de Searle: “La inteligibilidad de nuestro operar en el fenómeno de la brecha exige una noción sustancial de yo” (op. cit., p. 105). Acerca de la novedad de esta postura desde el punto de vista de la evolución intelectual del propio Searle: “Con la mayor de las reticencias he tenido que llegar a la conclusión de que no podemos dar sentido al fenómeno de la brecha, del razonamiento, de la acción humana y de la racionalidad en general sin una noción sustancial, esto es, no humeana, del yo” (op. cit., p. 107). Desde el punto de vista de la discusión retrospectiva que hemos planteado aquí, la obtención por parte de Searle de una noción de ‘yo’ a partir del análisis de la libertad le convertiría en un meritorio interlocutor de Kant. Pero el análisis de esta noción, con la complejidad y la relevancia que alcanza en esta última obra de Searle, ha de ser pospuesto para otra ocasión.

3) Haremos hincapié por último en la importancia del ensayo de Searle para comprender la relación entre la cognición y la volición como dos facetas diferentes de la ‘intencionalidad’. En el capítulo segundo de la obra *Razones para actuar* Searle recurre al complejo aparato conceptual desarrollado en obras anteriores, en especial en *Intencionalidad*, cit. para analizar las similitudes, las diferencias y las relaciones entre la intencionalidad característica de los procesos cognitivos (creencia, memoria y percep-

ción) y la de los procesos volitivos (deseo, intención previa e intención en la acción). Searle concluye finalmente subrayando un rasgo que nosotros hemos querido subrayar también en nuestra discusión, cuando afirmábamos que “la conciencia de alternativas posibles parece ser precisamente el rasgo que permite distinguir la acción humana de la percepción, dado que ambas se conciben como formas de causación intencional” (en nuestro artículo, p. 8). En palabras de Searle: “...por lo que respecta a la estructura formal de la intencionalidad, incluyendo la causación intencional, la cognición y la volición son imágenes especulares una de otra. Pienso que los paralelos son exactos, pero precisamente ahora quiero llamar la atención sobre una diferencia: la volición contiene típicamente una brecha de una manera que la cognición no la tiene” (cf. *Razones para actuar*, cit. p. 101).

REPRESENTACIÓN EN PROGRAMACIÓN LÓGICA DE AGENTES RAZONADORES

José Pedro Úbeda-Rives
(J.P.Ubeda@uv.es)

Juan Manuel Lorente-Tallada
(Juan.Lorente@uv.es)

Jesús Alcolea-Banegas
(Jesus.Alcolea@uv.es)¹

1. INTRODUCCIÓN

EN este artículo se presenta un modelo de agente razonador con capacidad de referir y nombrar objetos sintácticos en un contexto en el que pueden existir otros agentes y en el que pueden comunicarse entre sí. El modelo, en estado embrionario, surgió al intentar resolver diversos problemas que se nos plantearon en el desarrollo de una investigación sobre *formalización y representación en PROLOG de un texto legal*. En esa investigación nos encontramos, entre otros, con los siguientes problemas:

(i) El texto legal hace referencia a otros textos legales y a sí mismo por medio de referencias indirectas como, por ejemplo, citando tal artículo de tal ley o un conjunto de artículos o un texto legal completo. ¿Cómo puede hacerse una formalización y representación adecuada de dichas referencias o citas? El procedimiento de incluir en la formalización la formalización de los textos citados es en muchos casos factible, pero tiene entre otros los siguientes inconvenientes: Primero, si un texto es citado, hay que incluir la formalización tantas veces como es citado; y segundo, si se modifica el artículo o la ley citados, hay que modificar la formalización. Y esto sucede con el texto que intentábamos formalizar y con otros muchos textos legales. Así, hay que considerar otras posibilidades, entre las que destaca la de utilizar para la formalización un lenguaje formal que incluya algún mecanismo para hacer referencias o citas y dar nombres a los textos. En este caso, la formalización de un texto que cita otros textos exige formalizar tanto el texto original como los citados y dar nombre al menos a los textos citados. Es decir, un texto legal tiene que representarse junto a otros textos entre los que deben estar los citados por él y a los que se les da un nombre; así, debe representarse como un sistema dentro de un conjunto de sistemas y, como los textos están relacionados, deben representarse también dichas relaciones. Entre las relaciones que pueden encontrarse entre diferentes textos legales destacan las que surgen de las referencias o citas y las derivadas de la jerarquía entre los distintos tipos de textos ju-

¹ Este trabajo fue iniciado mientras los autores desarrollaban el proyecto de investigación UV97-2211 financiado por la Universitat de València. Una primera versión fue presentada en el *Sixth International Colloquium on Cognitive Science* con el título "Intelligent Agents and their Representation in Prolog" (San Sebastián, mayo 1999).

rídicos. Por supuesto, para que la representación sea adecuada debe permitir representar las argumentaciones que se basen en los textos formalizados o representados.

(ii) Debíamos tratar con conceptos tales como “tolerar”, “encubrir”, etc., que implican que la persona que “tolera” o “encubre” tiene unas creencias sobre un sistema jurídico y sobre los actos, creencias e intenciones de otra persona. Así, para representar estos conceptos, se ha de poder hablar de creencias que hacen referencia a sistemas jurídicos, a otras creencias, intenciones, etc. de una persona. Generalizando, el problema consiste en representar los sistemas jurídicos y las creencias, deseos e intenciones de una persona. De ello se seguirá que, en la representación, (a) se podrá hacer referencia y dar nombre a sistemas jurídicos y a las creencias, deseos e intenciones de una o varias personas y (b) se podrán establecer procedimientos que permitan a una persona razonar, por una parte, sobre la base de los sistemas jurídicos, las creencias propias y/o las creencias de otra persona, de modo que, por ejemplo, una persona *A* debe poder establecer que *P* es una consecuencia del sistema jurídico *J* o es consecuencia de las creencias de *B* que *A* conoce; y, por otra parte, sobre sistemas jurídicos, creencias, deseos, intenciones, etc. con el fin de establecer sus propiedades y relaciones, por ejemplo, que tal sistema es inconsistente, tiene lagunas, etc., o que las creencias de *A* están incluidas, incluyen, se solapan o son disjuntas con sus deseos, que las creencias de *A* y las de *B* se contradicen, etc.

Deseamos resolver estos problemas tomando en consideración lo siguiente:

1) Un texto legal es un conjunto de enunciados que puede usarse como la base sobre la que se apoyan argumentaciones para la resolución de problemas prácticos. Este hecho nos permite considerar que un texto legal da origen a un *sistema* en el que se incluyen los enunciados del texto y sus consecuencias. Esta propiedad de los sistemas jurídicos ha sido destacada por Alchourrón y Bulygin.

2) Las creencias de una persona *P* pueden expresarse por medio de enunciados (en cierto sentido podemos identificar una creencia con el enunciado que la expresa). El conjunto *C* de sus creencias es finito; sin embargo, se acepta en los estudios formales sobre la creencia que si *P* deduce *A* a partir de *C*, entonces si *P* es racional creerá *A*. Si simplificando consideramos que cada persona es racional, también podemos considerar que su conjunto de creencias está cerrado respecto a una relación de consecuencia y considerar *C* como el conjunto de sus creencias *explícitas*. En Lógica y en los estudios sobre Inteligencia Artificial se considera que no sólo las creencias están cerradas respecto a una relación de consecuencia, sino que sucede lo mismo con el conjunto de los deseos y con el de las intenciones. En el caso de que creencias, deseos y/o intenciones estén cerradas, decimos que el que las posee es un *agente razonador*.

A partir de estos problemas y consideraciones, se observa que las situaciones en las que hay un conjunto de sistemas jurídicos y/o de agentes razonadores y en los que se plantearon los problemas citados, pueden catalogarse como ejemplos de la situación o modelo abstracto siguiente:

S es un conjunto de sistemas tal que

1) cada sistema es una base de conocimiento; es decir, consta de unos “datos” (enunciados) y un “mecanismo de deducción”. Dicho de otro modo, es un sistema deductivo que puede representarse por una base y una relación u operador de consecuencia;

2) cada sistema puede referir o citar a un sistema (no necesariamente distinto) de *S* como un todo o a una parte de él y dar nombre a enunciados y conjuntos de enun-

ciados. Es decir, tiene la capacidad de referirse a objetos sintácticos (enunciados, conjuntos de enunciados, sistemas, etc.) y nombrarlos, y
 3) hay relaciones entre los distintos sistemas.

En este modelo, los problemas enumerados en (i) y (ii) se reducen al siguiente problema general: Cómo representar un conjunto S de sistemas que cumple las condiciones 1, 2 y 3.

En los siguientes apartados, se presenta una solución al problema general dentro del marco de la Programación Lógica. En el apartado 2, se expone una solución basada sobre las lógicas BDI. En el apartado 3, se describe la solución que proponemos y que hemos implementado en lenguaje PROLOG. En el apartado 4, se generaliza el problema al introducir la posibilidad de que exista comunicación entre sistemas y se muestra cómo puede representarse la comunicación. Finalmente, en el apartado 5, se presentan las conclusiones y posibilidades teóricas del modelo propuesto.

2. LÓGICAS BDI

Una forma de representar el conjunto de sistemas y sus relaciones utiliza los operadores y técnicas estudiadas por las lógicas BDI (Rao & Georgeff (1998)) o una generalización de las mismas.

Las lógicas BDI analizan y estudian los operadores modales “el agente i cree que”, “el agente i desea que” y “el agente i pretende que”. Inicialmente estas lógicas surgen en el estudio formal de sistemas multiagentes cuando cada sistema es considerado como un agente racional que tiene ciertas actitudes mentales de creencia, deseo e intención que representan sus estados informativos, motivacionales y deliberativos. Así, si un agente tiene que actuar en un entorno cambiante, el conjunto de creencias incluirá la información sobre el entorno, el conjunto de deseos incluirá los objetivos que ha de conseguir, así como sus prioridades y el conjunto de intenciones contendrá información sobre los “mejores” cursos de acción. Y dichos conjuntos, como se ha indicado, se consideran cerrados respecto a la relación de consecuencia.

Una primera clasificación de las lógicas BDI se basa en el número de agentes que hay (cada agente es identificado, por simplicidad, con un número natural positivo). Si el número de agentes es m , las lógicas BDI proposicionales, que son las más estudiadas, se construyen sobre el lenguaje L_m cuyo vocabulario consta de un conjunto numerable de variables enunciativas, un conjunto funcionalmente completo de conectivas (por ejemplo, la conjunción $\&$ y la negación \neg , o el condicional \rightarrow y la negación \neg) y, para cada agente i ($i=1, \dots, m$), los símbolos de operador B_i, D_i, I_i .

Un *enunciado* se define recursivamente como:

- a) una variable enunciativa es un enunciado;
- b) si p es un enunciado, entonces para cada $i=1, \dots, m$, $B_i p$, $D_i p$ y $I_i p$ son enunciados; y
- c) para cada conectiva ϕ de n -argumentos, $\phi(p_1, \dots, p_n)$ es un enunciado, si p_1, \dots, p_n son enunciados.

Los operadores tienen el siguiente significado: $B_i p$ significa que el agente i cree que p es verdadero, $D_i p$ que el agente i desea que p sea verdadero, $I_i p$ que el agente i pretende que p sea verdadero.

Las lógicas BDI se han estudiado semántica y sintácticamente y, en la mayoría de los casos, incorporadas en una estructura temporal. La semántica se basa en las estructuras de Kripke que tienen la forma

$$\mathbf{E} = \langle W, \mathbf{B}_1, \mathbf{D}_1, \mathbf{I}_1, \dots, \mathbf{B}_n, \mathbf{D}_n, \mathbf{I}_n \rangle,$$

donde W es un conjunto no vacío (el conjunto de *mundos*) y, para $i=1, \dots, n$, \mathbf{B}_i , \mathbf{D}_i e \mathbf{I}_i son relaciones binarias sobre W (relaciones de *accesibilidad*). A partir de ellas se definen los *modelos* como pares ordenados $\mathfrak{S} = \langle \mathbf{E}, \pi \rangle$, donde π (*asignación* de valores de verdad) es una función que a cada mundo w y a cada fórmula atómica ϕ le asigna un valor de verdad. Entonces se define la relación binaria \models , verdad en un mundo del modelo \mathfrak{S} , del siguiente modo:

$$\begin{aligned} &\text{Si } p \text{ es atómica, } (\mathfrak{S}, w) \models p \text{ si y sólo si } p(w, p) = T \\ &(\mathfrak{S}, w) \models \phi \wedge \psi \text{ si y sólo si } (\mathfrak{S}, w) \models \phi \text{ y } (\mathfrak{S}, w) \models \psi \\ &(\mathfrak{S}, w) \models \neg \phi \text{ si y sólo si no es el caso de que } (\mathfrak{S}, w) \models \phi \\ &(\mathfrak{S}, w) \models B_i \phi \text{ si y sólo si } (\forall s \in W) (\langle w, s \rangle \in \mathbf{B}_i \rightarrow (\mathfrak{S}, s) \models \phi) \\ &(\mathfrak{S}, w) \models D_i \phi \text{ si y sólo si } (\forall s \in W) (\langle w, s \rangle \in \mathbf{D}_i \rightarrow (\mathfrak{S}, s) \models \phi) \\ &(\mathfrak{S}, w) \models I_i \phi \text{ si y sólo si } (\forall s \in W) (\langle w, s \rangle \in \mathbf{I}_i \rightarrow (\mathfrak{S}, s) \models \phi) \end{aligned}$$

Definiéndose entonces, de la forma usual, cuándo una fórmula es *válida* en un modelo, en una estructura y en una clase de estructuras o cuándo es *satisfacible* en una estructura o clase de estructuras. Las clases de estructuras y modelos más estudiados son aquellos en los que las relaciones de accesibilidad son *reflexivas*, *transitivas*, *euclídeas* y/o *seriales*.

Sintácticamente estas lógicas se han definido por medio de los axiomas:

$$\begin{aligned} \text{A1.} & \quad \text{Todas las tautologías} \\ \text{A2}_{B_i} & \quad B_i \phi \rightarrow (B_i(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow B_i \psi), \text{ para } i=1, \dots, n \\ \text{A2}_{D_i} & \quad D_i \phi \rightarrow (D_i(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow D_i \psi), \text{ para } i=1, \dots, n \\ \text{A2}_{I_i} & \quad I_i \phi \rightarrow (I_i(\phi \rightarrow \psi) \rightarrow I_i \psi), \text{ para } i=1, \dots, n \end{aligned}$$

y las siguientes reglas de inferencia, donde $i=1, \dots, n$:

$$\begin{aligned} \text{MP} & \quad \text{De } \vdash \phi \text{ y } \vdash \phi \rightarrow \psi, \text{ infiérase } \vdash \psi \text{ (Modus ponens)} \\ \text{N}_{B_i} & \quad \text{De } \vdash \phi, \text{ infiérase } \vdash B_i \phi \\ \text{N}_{D_i} & \quad \text{De } \vdash \phi, \text{ infiérase } \vdash D_i \phi \\ \text{N}_{I_i} & \quad \text{De } \vdash \phi, \text{ infiérase } \vdash I_i \phi \end{aligned}$$

Con esto se tiene que, para cada uno de los operadores, la lógica resultante es una lógica modal normal. Además, se consideran axiomas de la forma

$$\begin{aligned} \text{A3}_L & \quad L\phi \rightarrow \phi \\ \text{A4}_L & \quad L\phi \rightarrow LL\phi \\ \text{A5}_L & \quad \neg L\phi \rightarrow L\neg L\phi \\ \text{A6}_L & \quad \neg L\perp, \end{aligned}$$

donde L puede ser alguno de los operadores B_i , D_i , I_i y \perp lo falso. Si un operador L satisface los axiomas A3_L , A4_L y A5_L (A6_L es derivable), se dice que L es un operador de *conocimiento introspectivo tanto positiva como negativamente*. Los operadores de creencia satisfacen como máximo A4 , A5 y A6 , admitiéndose que pueda creerse algo

que no es verdadero. A los operadores de deseo e intención sólo se les exige que cumplan A6 con lo que se elimina el caso de que se deseen o pretendan contradicciones, ya que este caso no tiene mucha utilidad en el análisis de sistemas de agentes en el marco de la Inteligencia Artificial, aunque podría tenerlo para el análisis de las creencias, deseo e intenciones humanas.

Las relaciones entre los distintos operadores relativos a un agente pueden establecerse semánticamente, exigiendo que las relaciones de accesibilidad correspondientes a un agente guarden cierta relación entre sí, como, por ejemplo, estar incluida una en otra, solaparse o ser disjuntas. Sintácticamente, pueden establecerse por medio de axiomas que en general tienen la forma de una implicación. De este modo, pueden caracterizarse distintos tipos de actores según cumplan, por ejemplo, algunas de las siguientes condiciones, donde L y M son diferentes y pertenecen a $\{B, D, I\}$:

- 1) Para todo enunciado φ , si $L\varphi$, entonces $M\varphi$ (por ejemplo, “si pretenden algo, lo desean”).
- 2) Existe un enunciado φ tal que $L\varphi$, pero no se tiene $M\varphi$ y otro enunciado ψ tal que se tiene $L\psi$ y $M\psi$ (por ejemplo, “desean algo que no pretenden y pretenden algo que no desean”).
- 3) No existe ningún enunciado “contingente” tal que $L\varphi$ y $M\varphi$ (“no cree en nada de lo que desea”).
- 4) Para todo enunciado φ , si $L\varphi$, entonces $ML\varphi$ (“si desea algo, cree que lo desea”, “si pretende algo, desea pretenderlo”).

Una generalización de las lógicas BDI trata de incorporar en dichas lógicas conceptos tales como:

- 1) “todos creen p ” (“todos desean p ”, “todos pretenden p ”) que intuitivamente es equivalente a $B_1p \& \dots \& B_m p$ (análogamente para los otros operadores);
- 2) “ p es una creencia común” que expresa que todos creen que p y que todos creen que todos creen p y ... Es decir, si representamos “todos creen p ” por Ep y “ p es una creencia común” por Cp , Cp sería la siguiente conjunción infinita: $Ep \& EEp \& \dots$
- 3) “ p es una creencia distribuida” (simbolizada por Fp), expresa el hecho de que p sería creído por alguien que combina todas las creencias de todos los agentes.

Un sistema formal que incluya los operadores E , C y F da lugar a una lógica que sintácticamente puede caracterizarse añadiendo a la lógica BDI axiomas de la forma:

- A7 $Ep \leftrightarrow B_1p \& \dots \& B_m p$
 A8 $Cp \rightarrow E(p \& Cp)$
 A9 $B_i p \rightarrow Fp$, para $i=1, \dots, m$

y reglas de la forma:

- C De $\vdash \phi \rightarrow E(\psi \& \phi)$, infiérase $\vdash \phi \rightarrow C\psi$

El axioma A9 puede sustituirse por la regla

- F De $\vdash \phi_1 \& \dots \& \phi_m \rightarrow \phi$, infiérase $\vdash B_1 \phi_1 \& \dots \& B_m \phi_m \rightarrow F\phi$

Semánticamente, se obtiene la misma lógica añadiendo a la definición de \models las siguientes cláusulas:

$$\begin{aligned} (\mathfrak{S}, w) \models E\varphi \text{ si y sólo si } (\mathfrak{S}, w) \models B_1\phi_1 \& \dots \& B_m\phi_m \\ (\mathfrak{S}, w) \models C\varphi \text{ si y sólo si } (\mathfrak{S}, w) \models E^k\varphi, \text{ para } k=1, 2, \dots \\ (\mathfrak{S}, w) \models F\varphi \text{ si y sólo si } (\mathfrak{S}, s) \models \varphi, \text{ para toda } s \text{ tal que } \langle w, s \rangle \in \mathbf{B}_1 \cap \dots \cap \mathbf{B}_m \end{aligned}$$

donde E^k se define como sigue:

$$\begin{aligned} E^0\varphi &= \varphi \\ E^{k+1}\varphi &= E(E^k\varphi), \text{ para } k > 0. \end{aligned}$$

Un estudio más pormenorizado de esta Lógica se encuentra en Halpern y Moses (1992).²

La aplicación de estas técnicas a nuestro problema podría consistir en lo siguiente. Sea \mathbf{S} un conjunto de sistemas \mathbf{S}_i ($i=1, \dots, m$). Construimos un lenguaje proposicional que incluya los operadores S_i ($i=1, \dots, m$), E , C y F . El significado pretendido de $S_i p$ es “ p pertenece o es deducible en el sistema \mathbf{S}_i ”, el de $E p$ es “ p es deducible en todos los sistemas”, el de $C p$: “ p es derivable en todos los sistemas y es derivable en todos los sistemas que p es derivable en todos los sistemas y...” y el de $F p$: “ p es derivable en el menor sistema que contiene a cada uno de los sistemas”. Por supuesto, los sistemas deben ser suficientemente fuertes como para poder definir en ellos la relación de “ser derivable” al menos para el caso de $C p$. En este lenguaje, una cita en el sistema \mathbf{S}_i de un enunciado q perteneciente o deducible en el sistema \mathbf{S}_k puede formalizarse como $S_i S_k q$, “en \mathbf{S}_i es deducible que q es deducible en \mathbf{S}_k ”. Esta forma de citar tiene el inconveniente de que no hace referencias por medio de nombres.

Representar ahora el conjunto de sistemas en PROLOG consistiría en usar un predicado de la forma

$$(I) \quad \text{vale}(S, P)$$

que se interpreta como “ P pertenece o es deducible en el sistema S ”. Es decir, representaríamos $S_i p$ por el átomo $\text{vale}(i, p)$, donde i es el nombre del sistema \mathbf{S}_i y una cita en el sistema \mathbf{S}_i de un enunciado q del sistema \mathbf{S}_k por el átomo $\text{vale}(i, \text{vale}(k, q))$.

El programa que representaría al conjunto de sistemas constaría:

a) De todos los hechos de la forma (I) que se obtienen al sustituir S por el nombre de cada sistema y al sustituir P por cada uno de los axiomas o enunciados de la base de dicho sistema.

b) De reglas que representaran el procedimiento de deducción de cada uno de los sistemas.

c) De hechos o reglas que representaran las relaciones entre los distintos sistemas.

La representación de los procedimientos de deducción ha sido analizada brevemente por V. S. Subrahmanian (1989), desde la perspectiva de la programación metalógica, necesaria para la definición de las relaciones de consecuencia.

² Operadores análogos a E , C y F , que se refieren a creencias, pueden construirse formalmente con referencia a deseos e intenciones. Sin embargo, los análogos a C y F no tienen interpretación intuitiva y de momento no se les ha encontrado utilidad.

3. REPRESENTACIÓN DEL MODELO EN PROLOG

La representación que proponemos del modelo la desarrollamos de la siguiente forma: primero, representamos un sistema o base de conocimiento; después, mostramos como pueden representarse las referencias o citas y dar nombres a expresiones y, finalmente, las relaciones entre los sistemas.

Cada sistema (conjunto de creencias, deseos, etc. o texto legal) se representa con un par; cuyo primer miembro es un conjunto de enunciados (la *base* del sistema o axiomas) y cuyo segundo miembro es un predicado que define la relación de *consecuencia* de ese sistema.

Puesto que trabajamos sobre la base de la Programación Lógica y, para la programación concreta, en PROLOG, la representación de la base (un conjunto de enunciados) se lleva a cabo por medio de un conjunto de cláusulas, que representamos mediante una lista. De esta forma, podemos usar los predicados definibles (véase Apéndice A) para las listas, entre los cuales se encuentran los siguientes:

lista(L): L es una lista,
pert(A,L): A pertenece a la lista L,
append(A,L,L1): la lista L1 tiene como cabeza A y cola L,
concatenacion(L1,L2,L3): la lista L3 es la concatenación de L1 y L2,
longitud(L,N): N es el número de miembros de la lista L.

Además, si consideramos, como es usual, que un conjunto se representa por una lista que no tenga elementos repetidos, podemos usar los predicados definibles para conjuntos (véase Apéndice B), entre los cuales tenemos:

elemento(A,L): A es elemento del conjunto representado por la lista L.
set(L): la lista L es un conjunto.
lista_set(L,S): la lista S representa el conjunto cuyos elementos ocurren en la lista L.
subset(S1,S2): el conjunto S1 es un subconjunto de S2.
igual_set(S1,S2): la lista S1 representa el mismo conjunto que S2.
union(S1,S2,S3): el conjunto S3 es la unión de los conjuntos S1 y S2.
interseccion(S1,S2,S3): el conjunto S3 es la intersección de S1 y S2.
diferencia(S1,S2,S3): el conjunto S3 es la diferencia de S1 y S2.
disjunto(S1,S2): los conjuntos S1 y S2 son disjuntos.

A partir de estos predicados podría modificarse la base de un sistema, eliminando o añadiendo algún enunciado. Igualmente podrían compararse dos bases respecto a cualquier relación definible entre conjuntos, como la igualdad, la inclusión, la relación de ser disjuntos, etc.

La relación de consecuencia se representará con un predicado definido. Por ejemplo, con el predicado *consecuencia(X,L)*, que es válido cuando X es un enunciado deducible a partir de la lista L. Dicho predicado debe satisfacer, al menos, las siguientes cláusulas:

consecuencia(true,L).
consecuencia(X,L) :- pert(X,L).
consecuencia(X,L) :- consecuencia((X:-Y),L),consecuencia(Y,L).
consecuencia((X,Z),L) :- consecuencia(X,L),consecuencia(Z,L).

Además de estas cláusulas, pueden añadirse otras para determinar diferentes relaciones de consecuencia. Por ejemplo, cláusulas para la negación constructiva, la minimal, la intuicionista o la clásica.

Si la relación de consecuencia es la misma en todos los sistemas, entonces bastaría un predicado para la relación de consecuencia común y representar cada sistema con el conjunto de enunciados de su base. En este caso, se puede definir fácilmente en PROLOG la equivalencia entre sistemas (dos sistemas son *equivalentes*, si todo enunciado deducible en uno es deducible en el otro y recíprocamente), así como una relación de orden entre sistemas (un sistema **S** es un *subsistema* del sistema **T**, si todo enunciado deducible en **S** es deducible en **T**).³ Ambas relaciones son definibles por medio de los siguientes predicados, donde *S* y *T* son las bases de los sistemas:

```
/* subsistema(S,T): S es la base de S1, T la de T1 y S1 es subsistema de T1 */
subsistema([],T).
subsistema([A|L],T) :- consecuencia(A,T), subsistema(L,T).

/* El sistema con base S es equivalente al sistema con base T */
equivalente(S,T) :- subsistema(S,T), subsistema(T,S).
```

Con esta representación de los sistemas sólo se pueden representar sistemas en el que las referencias a otros sistemas sólo pueden hacerse por medio de citas de la forma

```
consecuencia(consecuencia(P,s1),s2),
```

que diría que en el sistema *s2* se dice que *P* se tiene en el sistema *s1*. Para representar referencias por medio de nombres, debe establecerse un método de nombrar enunciados, lo cual puede conseguirse por medio de una codificación (denominada de Gödel o *gödelización*) de los objetos sintácticos, lo que puede hacerse de muchas formas. Y, para cualquier codificación, se introduce en PROLOG un predicado, como por ejemplo, el predicado *nombre_de(X,Y)*, tal que *Y* es la codificación o el nombre de *X*. Tal predicado debe cumplir al menos las siguientes condiciones:

1) No se tiene *nombre_de(X,Y)* y *nombre_de(XI,Y)*, si *X* es diferente de *XI*. Es decir, el predicado es funcional respecto al segundo argumento. De esta forma un nombre sólo se refiere a una expresión.

2) Dado *X*, hay un procedimiento o programa que nos dice si *X* tiene o no un nombre *y*, en caso de tener nombre, calcula *Y* tal que *nombre_de(X,Y)* (este procedimiento es un algoritmo para la codificación).

3) Dado *Y*, hay un procedimiento para decidir si se tiene o no se tiene *nombre_de(X,Y)*. *Y*, en caso de que se tenga, hay un procedimiento que calcula *X* (este procedimiento es un algoritmo para la descodificación).

La función original de codificación o gödelización se basa en el teorema: “Todo número natural puede ser representado de forma única como producto de números primos”. Sea **L** un lenguaje sobre el vocabulario *V*, entonces la gödelización asigna a cada símbolo del lenguaje un número impar; a cada expresión $s_1s_2\dots s_n$, el número

³ En el caso de que las relaciones de consecuencia tengan diferentes definiciones, establecer la equivalencia exigiría, además de comprobar que cada enunciado de una base es derivable en el otro sistema, que las reglas de derivación del uno sean derivadas en el otro.

$p_0^{a_0} p_1^{a_1} \dots p_{n-1}^{a_{n-1}}$, donde a_k es asignado a s_k ($1 \leq k \leq n$) y p_m es el m -ésimo número primo (2 es p_0); y a cada sucesión de expresiones (E_1, E_2, \dots, E_n) , el número $p_0^{e_1} p_1^{e_2} \dots p_{n-1}^{e_n}$, siendo e_1, e_2, \dots, e_n los números correspondientes a E_1, E_2, \dots, E_n , respectivamente. La gödelización original es computacionalmente impracticable, ya que el número que corresponde a una expresión, aunque sea corta, es demasiado grande. Por ejemplo, el número o código correspondiente a la expresión “ $x = x$ ” tiene unos 24 dígitos ($2^{17} 3^{15} 5^{17}$).

Desde el trabajo de Gödel (1931), se ha intentado hallar funciones que fueran más manejables que la original. Un primer método, debido a Quine, ha sido desarrollado por Smullyan (1957) y (1992) y se basa sobre la unicidad de la representación de un número en notación base p , para un número dado $p \geq 2$, y el hecho de que el lenguaje de la aritmética y sistemas afines pueden construirse a partir de un conjunto finito V de símbolos. Se elige p de forma que sea mayor o igual que el número de símbolos del lenguaje. A cada símbolo de V se le asigna un dígito en la notación de base p . Y a una expresión sobre V , la concatenación de los dígitos asignados a cada uno de sus símbolos. Hay diversas formas de codificar sucesiones de expresiones. Por ejemplo, se puede elegir p mayor que el número de símbolos y un dígito d diferente de los usados como códigos para los elementos de V . d se usa como separador de expresiones. Con este método el número que codifica una expresión tiene el mismo número de dígitos que la longitud de la expresión. En esta codificación los números obtenidos son menores que en la anterior, pero siguen siendo demasiado grandes: si una expresión tiene longitud n , el número que le corresponde está entre p^n y p^{n-1} .

Para resolver este problema se han creado funciones de gödelización que simulan métodos más cercanos a los empleados en lenguaje ordinario a la hora de referirse a sus propias expresiones: El uso de pronombres demostrativos, ‘este enunciado es falso’, y el recurso a las comillas para citar expresiones, ‘la palabra ‘gato’ es un nombre’.

Entre las formas de representar el predicado *nombre_de*(X, Y) con las propiedades mencionadas, pueden destacarse tres. En la primera, a cada expresión le corresponde una lista que contiene los símbolos de la expresión; en la segunda, le corresponde una tira con los mismos símbolos y, en la tercera, se usan funciones especiales para los diferentes tipos de expresiones. Estas implementaciones permiten tratar expresiones más largas que cuando se usa una gödelización numérica.

Con respecto a la definición de *nombre_de* por medio de listas, hay varias posibilidades: Hacer que una expresión sea representada por la lista de todos los símbolos que la componen (incluido el espacio en blanco) o por la lista de los objetos que ocurren en la expresión (en Programación Lógica los objetos serán átomos, literales, cláusulas, etc.). En el primer caso, todas las expresiones del lenguaje tendrán un código; en el segundo, sólo tendrán códigos las expresiones bien formadas. La primera posibilidad es en esencia la misma que se consigue al definir el nombre por medio de tiras, como se verá más adelante. En la segunda posibilidad, la definición de *nombre_de* se basa en el predicado predefinido en la mayoría de los lenguajes operativos de Programación Lógica: ‘=..’, que se escribe como un operador infijo, y tal que $T =.. L$ cuando L es una lista que contiene como cabeza el functor principal de T y como cola la lista de sus argumentos. Así, por ejemplo, el nombre de la expresión *cuadrado*(*Lado*) sería la lista [*cuadrado*, *Lado*]. Si se usa de forma directa:

$\text{nombre_de}(T, N) :- T =.. N.$

se presentan los siguientes problemas:

1) Las variables no tienen nombre, lo que podría solucionarse añadiendo la cláusula

```
nombre_de(T,N) :- var(T), N = [T].
```

Sin embargo, esta solución no es aceptable ya que el nombre de una variable no debería poder instanciarse y, por ejemplo, [T], cuando T es una variable, puede instanciarse. Una solución, que adoptamos en este trabajo y en la implementación, es convertir las variables en tiras:

```
nombre_de(T,N) :- var(T), string_term(S,T), N = [S].
```

2) El nombre de una estructura no se forma siempre a partir del nombre de sus elementos. Así, el nombre de $h(f(a))$ es $[h,f(a)]$ expresión en la que no aparece el nombre de $f(a)$ que es $[f,a]$ sino $f(a)$ mismo. Y, así, la solución adoptada en 1) no funciona cuando la variable está dentro de una estructura.

Para solucionar ambos problemas se propone la siguiente definición más compleja en la que el nombre de un objeto es parte constitutiva del nombre de una estructura en la que ocurre.

```
/* codificación por medio de listas */
nombre_de(X,[Y]) :- var(X), var(Y),!,string_term(Y,X).
nombre_de(X,[X]) :- string(X), !.
nombre_de(X,[A|L]) :- X=..[A|L1], codigo(L1,L), !.
nombre_de(X,[Y]) :- string_term(Y,X).
```

```
codigo([],[]).
codigo([A|L],[E|L1]) :- nombre_de(A,E), codigo(L,L1).
```

Respecto a la definición de *nombre_de* por medio de tiras, la forma más directa consiste en usar el predicado *string_term(Tira, Termino)* predefinido en muchos lenguajes de Programación Lógica:

```
nombre_de(T,N) :- string_term(N,T).
```

Sin embargo, el nombre de una tira será ella misma, lo que hace que dos expresiones puedan tener el mismo nombre o código. Para lograr la unicidad del código se define *nombre_de* de una manera un poco más compleja. En ella, cada tira T es codificada como una tira T1 que comienza y termina con el símbolo # y, en caso de que T comience (o termine) con n (m) símbolos #, entonces T1 comienza con $2 \cdot n + 1$ (termina con $2 \cdot m + 1$) símbolos #. (En el *Apéndice C* hay un programa para esta codificación).

La definición de *nombre_de* a partir de funciones especiales consiste en introducir la función *nombre* de un argumento de forma que *nombre(E)* sea el nombre de la expresión E. En este caso, se presentan los mismos problemas que en el caso de la representación por listas: E ha de ser una expresión bien hecha, el nombre de las variables pueden instanciarse y el nombre de una estructura no se compone a partir de los nombres de sus elementos. La solución a estos problemas consiste en hacer que el nombre de una variable sea su tira e introducir dos funciones: *nombre(X)* y *nombre(X,Y)*. La primera es el nombre de un átomo o número, la segunda el nombre de una estructura

de forma que, por ejemplo, a $p(a,b)$ le corresponde el nombre $\text{nombre}(a,b)$ donde a es el nombre de p y b es la lista de los nombres de a y de b . La implementación puede ser la siguiente:

```
/* codificación por medio de funciones especiales */
nombre_de(X,Y) :- var(X), var(Y),!, string_term(Y,X).
nombre_de(X,nombre([X])) :- string(X),!.
nombre_de(X,nombre(X)) :- atomic(X),!.
nombre_de(X,nombre(nombre(A),L)) :- X=..[A|L1], cody(L1,L),!.
nombre_de(X,Y) :- string(Y), string_term(Y,X).
nombre_de(X,nombre(nombre(A),Y)) :- cody(L1,Y), X=..[A|L1].

cody([],[]).
cody([A|L],[B|L1]) :- nombre_de(A,B), cody(L,L1).
```

Higgins (1996) hace un análisis más desarrollado de este tipo de codificación.

En los lenguajes comerciales de Programación Lógica, con la codificación en listas pueden tratarse expresiones del tamaño del stack que utiliza el lenguaje, con la de tiras, expresiones de la longitud máxima permitida para una tira (4K o 4496 símbolos en Arity Prolog) y con la de funciones especiales, expresiones que no superen la longitud máxima permitida para el nombre de un átomo (255 caracteres en Arity). Los dos primeros procedimientos, si consideramos que cada símbolo es representado internamente en el ordenador por su código ASCII, pueden considerarse como casos del método de Quine-Smullyan.

En todos los casos se tiene un predicado nombre_de tal que se tiene $\text{nombre_de}(X,Y)$, si Y es el nombre o código de X en la codificación elegida. Además, se pueden añadir hechos de la forma:

$\text{nombre_de}(X,Y)$.

donde X es un enunciado o un conjunto de enunciados (una teoría) e Y un átomo que sirve como nombre de X , siempre que Y sea un átomo nuevo (con estos hechos, se bautiza o rebautiza un enunciado o conjunto de enunciados). En caso de que la longitud del átomo Y sea menor que la de X , estos hechos permiten nombrar expresiones de mayor tamaño. En general, al ser una teoría una lista de enunciados, el nombre que le asigna cualquiera de las codificaciones vistas es, en general, muy largo, por lo que es conveniente bautizarlas. Y eso es lo que hacemos en nuestra implementación.

En esta situación, cuando cada enunciado y teoría tiene un nombre, la base de un sistema puede representarse por la lista de los nombres de sus axiomas y el predicado que representa su relación de consecuencia por un predicado definido entre el nombre de un enunciado E y la lista que representa la base. Así, un sistema **S1** cuyo nombre es $s1$, la lista de los nombres de los enunciados de su base es $l1$ y su relación de consecuencia es consecuencia1 , se representaría por medio de las siguientes cláusulas:

```
base(s1,l1).
rel_consecuencia(s1,consecuencia1).
```

seguidas por las cláusulas que definen el predicado consecuencia1 que al menos ha de cumplir las siguientes cláusulas:

```

consecuencial(X,L):- nombre_de(true,X).
consecuencial(X,L):- pert(X,L).
consecuencial(X,L):- nombre_de((Y,Z),X), nombre_de(Y,Y1),
consecuencial(Y1,L), nombre_de(Z,Z1), consecuencial(Z1,L).
consecuencial(X,L):- nombre_de(Y,X), nombre_de((Y:-Z),Z1),
consecuencial(Z1,L), nombre_de(Z,Z2), consecuencial(Z2,L).

```

De esta forma, el predicado *prueba(E,S1)*, que nos dice que el enunciado *E* es deducible del sistema *S1*, puede definirse mediante la cláusula:

```
prueba(E,S1) :- nombre_de(E,E1), base(S1,L), rel_consecuencia(S1,P), Z=..[P,E1,L], Z.
```

El problema de la referencia se resuelve entonces automáticamente: basta con dar el nombre de lo citado o referenciado. Con los predicados *nombre_de* y *prueba* podríamos hacer referencia no sólo a un enunciado de una teoría (que tiene un nombre), sino a enunciados que son demostrables en una teoría. Así, por ejemplo, si en la teoría *T1* existe una regla que nos dice que “alguien es funcionario, si es funcionario en la teoría *T2*”, podríamos representar dicha regla por medio de la cláusula:

```
funcionario(X) :- nombre_de(funcionario(X),Y), prueba(Y,T2).
```

que sería una cláusula de *T1*.

En resumen, un sistema es representado por medio de la lista de los nombres de los enunciados de su base y por un predicado que representa la relación de consecuencia de dicho sistema.

En el caso de que deseáramos establecer que un agente *agente* posee varios sistemas de creencias y cada uno de ellos con una relación de consecuencia propia, podríamos introducir, para cada uno de los sistemas de creencia, hechos de la siguiente forma:

```

teoria(agente,Nombre_teoría).
base(Nombre_teoría,Lista_de_axiomas).
rel_consecuencia(Nombre_teoría,Predicado),

```

a partir de los cuales se podría definir el predicado *cree(A,X)* que nos dice que el agente *A* cree en alguno de sus sistemas el enunciado *X*, es decir, *X* es derivable en alguno de los sistemas de creencias de *A* en la forma:

```
cree(A,X) :- teoria(A,T), prueba(X,T).
```

Igualmente se pueden definir “todos creen que *p*” y “*p* es una creencia distribuida” por medio de los predicados *todos_creen(P)* y *distribuido(P)* bajo la forma:

```

todos_creen(P) :- agentes(L), creen(L,P).
creen([],P).
creen([A|L],P) :- cree(A,P), creen(L,P).
agentes(L) :- findall(X, teoria(X,T),L).
distribuido(P) :- teorías(L), prueba(P,L).
teorías(L) :- findall(X,basse(T,X),L1), union_general(L1,L).
union_general([],[]).
union_general([A|L],L1) :- union_general(L,L2), union(A,L2,L1).

```

Por otra parte, para establecer que un agente A cree en el sistema $T1$ que el agente B cree P en alguno de sus sistemas, bastaría con incluir en la lista que representa $T1$ el nombre de la cláusula (hecho) siguiente:

cree(B,P).

Entonces pueden definirse predicados como los siguientes:

- 1) A está equivocado respecto a P (cree en P , pero no se tiene P).
- 2) A conoce P (cree en P y se tiene P).
- 3) La teoría T es inconsistente.
- 4) Los agentes A y B tienen creencias contradictorias.

Las relaciones entre distintos sistemas o teorías pueden representarse por medio de predicados aplicables a los agentes, sistemas, bases de sistemas, relaciones de consecuencia, etc., y expresadas por medio de cláusulas.

4. REPRESENTACIÓN DE LA COMUNICACIÓN

El modelo puede generalizarse de varias formas. Una, muy sencilla de implementar, consiste en hacer que la codificación o la forma de nombrar sea propia de cada sistema. Y, establecer para cada sistema un hecho de la forma

rel_nombrar(S,N).

donde S es el nombre de un sistema y N un predicado del tipo *nombre_de*. En nuestra implementación de esta generalización hemos supuesto que cada sistema tiene al menos un nombre independiente de los sistemas. Entonces, para cada sistema, se establecen los siguientes hechos:

base(s1,l1).
rel_consecuencia(s1,consecuencia1).
rel_nombrar(s1,nombre1).

en el caso de que el sistema tenga el nombre (independiente de los sistemas) $s1$, su relación de consecuencia sea *consecuencia1* y forma de nombrar sea *nombre1*. A estos hechos se les añade las cláusulas que definen los predicados *consecuencia1* y *nombre1*. En este caso, la definición de *consecuencia1* contendrá al menos las siguientes cláusulas:

consecuencia1(X,L):- nombre1(true,X).
consecuencia1(X,L):- pert(X,L).
consecuencia1(X,L):- nombre1((Y,Z),X), nombre1(Y,Y1), consecuencia1(Y1,L),
nombre1(Z,Z1), consecuencia1(Z1,L).
consecuencia1(X,L):- nombre1(Y,X), nombre1((Y:-Z),Z1), consecuencia1(Z1,L),
nombre1(Z,Z2), consecuencia1(Z2,L).

Con esta generalización se pueden estudiar o representar situaciones en las que diferentes agentes hablen de cosas distintas usando los mismos nombres o de las mis-

mas cosas usando nombres distintos. En este caso los predicados “está equivocado”, “creen cosas contradictorias”, etc., tienen una definición más compleja.

Otra generalización se consigue si se introduce un procedimiento para pasar mensajes de un agente a otro (o de un sistema a otro). Una forma habitual consiste en introducir una pizarra en la que puedan escribir todos los agentes o sistemas y cualquier agente o sistema pueda, bajo ciertas condiciones, leer los mensajes de la pizarra.

Así, una representación de la pizarra exige que se represente:

- 1) el contenido de la pizarra,
- 2) la forma en que un agente puede escribir en la pizarra,
- 3) la forma en que un agente puede leer un mensaje de la pizarra,
- 4) las condiciones bajo las cuales un agente puede acceder o leer un mensaje.

¿En qué consiste el contenido de la pizarra? En principio, se puede decir que los mensajes enviados forman parte del contenido. Además, para cada mensaje debe especificarse quién lo ha escrito, a quién va dirigido y con qué intención se ha enviado. Con estos datos un agente que lea un mensaje podrá saber quién lo ha enviado, si él es un destinatario del mensaje y si el mensaje es, por ejemplo, una afirmación hecha por el emisor o es una pregunta.

Pero, ¿qué son los mensajes? Como se usa un lenguaje de Programación Lógica, parece lógico que un mensaje sea el nombre de un enunciado o de un conjunto de enunciados del lenguaje. Así, el contenido de la pizarra puede representarse mediante una lista de cuádruplos ordenados de la forma

[*Emisor,Receptor,Mensaje,Intención*]

donde *Emisor* y *Receptor* son nombres de agentes o sistemas, *Mensaje* es el nombre de un enunciado o conjunto de enunciados e *Intención* es un átomo como *afirmación*, *pregunta*, etc.

La forma que un agente tiene de escribir en la pizarra puede especificarse por medio de un predicado, como, por ejemplo, *enviar*, de modo que *enviar(Emisor,Receptor,Mensaje,Intención)* denote que el agente *Emisor* envía al agente *Receptor* el mensaje *Mensaje* con la intención *Intención*. La utilización de dicho predicado conlleva que la pizarra sea actualizada.

Un agente puede leer en la pizarra usando, por ejemplo, el predicado *lee(Agente,Mensaje,Remitente,Intención)*. Este predicado tendrá éxito cuando halla en la pizarra un cuádruplo al que pueda acceder el *Agente*.

$$\text{lee}(A,M,R,I) :- \text{pizarra}(L), \text{pert}([R,X,M,I],L), \text{accesible}([R,X,M,I],A).$$

Las condiciones de acceso a un contenido de la pizarra pueden establecerse por medio del predicado *accesible(C,A)* que especifica que el agente *A* tiene acceso al contenido *C*. En nuestra implementación hemos supuesto que el acceso a un contenido depende únicamente de a quién va dirigido el mensaje. Por ello en el predicado *enviar(E,R,M,I)* admitimos que *R* pueda ser o el nombre de un agente, o una lista de nombres de agentes, o el átomo *universal* (que indicará que va dirigido a todos los agentes) o una expresión de la forma *acceso(N)* donde *N* es un número (que indicará

que el mensaje es accesible a todo agente que tenga *acceso(NI)* con *NI* menor o igual que *N*. En el caso de utilizar las expresiones *acceso(N)* debe introducirse para cada agente una cláusula de la forma

acceso(A,N).

que indica que el agente *A* puede acceder a mensajes con acceso mayor que *N*. En estas circunstancias el predicado *accesible(C,A)* puede definirse por medio de las cláusulas:

```
/* Cada agente tiene acceso a los mensajes que le envían */
accesible([R,A,M,I],A).
/* Cada agente tiene acceso a los mensajes dirigidos a todos */
accesible([R,universal,M,I],A).
/* Un agente tiene acceso a un mensaje si es uno de los destinatarios */
accesible([R,L,M,I],A) :- pert(A,L).
/* Un agente tiene acceso a un mensaje si su acceso es menor que el del mensaje */
accesible([R,acceso(N),M,I],A) :- acceso(A,N1), N1 =< N.
```

La pizarra puede además actuar como una central de correos, es decir, puede comunicar a los agentes que ha recibido un mensaje para ellos. Esto puede representarse por medio del predicado *aviso(Agente)* que actuaría siempre que la pizarra reciba un mensaje y donde *Agente* sería el nombre de un agente que tenga acceso a ese mensaje. Igualmente, podría organizar su lista de contenidos según ciertos criterios.

En general, la pizarra puede representarse como un sistema o agente especial cuya base de datos, que consta de cuádruplos, va actualizándose de acuerdo con los mensajes enviados. Esta actualización exige que en la representación de la pizarra intervenga un aspecto temporal y, como la pizarra es accesible a todo agente al menos respecto a poder escribir en ella, el aspecto temporal debe estar presente en la representación de cada agente o sistema.

El aspecto temporal se ha representado por medio de los números naturales. Entonces, a cada uno de los predicados que dependen del tiempo, se ha añadido un nuevo argumento para señalar el tiempo. Así, para cada sistema *s*, debe establecerse al menos los siguientes hechos:

```
base(s,L,0).
rel_consecuencia(s,C,0).
rel_nombrar(s,N,0).
acceso(s,N1,0).
```

que indican que en el estado inicial el sistema *s* tiene la base de axiomas *L*, utiliza la relación de consecuencia *C*, su forma de nombrar es *N* y el acceso a mensajes es de orden *NI*. Además debe especificarse la forma en que estos predicados se modifican a lo largo del tiempo, es decir, cláusulas del tipo:

```
base(s,L,T+1) :- base(s,L1,T), condiciones(A,L,L1,T).
rel_consecuencia(s,C,T+1) :- rel_consecuencia(s,C1,T), condiciones1(A,C,C1,T).
rel_nombrar(s,N,T+1) :- rel_nombrar(s,N1,T), condiciones2(A,N,N1,T).
acceso(s,N1,T+1) :- acceso(s,N2,T), condiciones3(A,N1,N2,T).
```

donde *condiciones*, *condiciones1*, *condiciones2* y *condiciones3* son predicados que dependen de la lista de agentes *A* entre los que se encuentra la pizarra y de su situación en el instante *N* y dan como resultado o la base o la relación de consecuencia o la forma de nombrar o el acceso en el instante *N+1*, según sean éstas en el instante *N*. Nótese que al poder definir estos predicados recursivamente lo que sucede en el instante *N+1* puede depender de todo lo sucedido hasta el instante *N*. Igualmente, otros predicados deberán tener un argumento temporal, por ejemplo, los predicados *lee* y *enviar* serán ahora de la forma

```
lee(Agente,Mensaje,Remitente,Intención,Tiempo)
enviar(Emisor,Receptor,Mensaje,Intención,Tiempo).
```

Con relación a la pizarra se podrían utilizar las siguientes cláusulas:

```
pizarra([],0).
pizarra(L,T+1) :- pizarra(L1,T), mensajes_leídos(L2,T), diferencia(L1,L2,L3),
    mensajes_recibidos(L4,T), unión(L3,L4,L).

mensajes_leídos(L2,T) :- agentes(A), leen(A,L,T).
leen([],[],T).
leen([A|L],L1,T) :- findall(X,lee(A,X,_,_,T),L2), leen(L,L3,T), unión(L2,L3,L).
agentes(L):- findall(X,base(X,_,0),L).

mensajes_recibidos(L,T) :- agentes(A), envios(A,L,T).
envios([],[],T).
envios([A|L],L1,T) :- findall(X,enviar(A,_,X,_,T),L2), envios(L,L3,T),
    unión(L2,L3,L1).
```

en el caso de que la pizarra estuviera vacía en el instante inicial y su forma de actuar consistiera en el tiempo *N+1* en borrar los mensajes leídos en el tiempo *N* e incorporar los mensajes recibidos en el tiempo *N*, siempre que se conservaran las instrucciones *lee* y *enviar* cada vez que se ejecutan, para ello podría usarse un fichero y utilizar las instrucciones input-output predefinidas en los lenguajes de Programación Lógica comerciales como *read* y *write*. En ese caso los predicados *lee* y *envía* podrían definirse como:

```
envía(E,R,M,I,T) :- write([E,R,M,I,T],fichero).
lee(A,M,R,I,T) :- read([R,X,M,I,T],fichero), accesible([R,X,M,I,T],A).
```

Con esta representación pueden construirse programas que simulen el comportamiento de agentes. Así, por ejemplo, si tenemos dos agentes *a1* y *a2* y una lista de enunciados *L* y *a1* quiere incorporar en su base de conocimiento los enunciados de *L* que cree *a2*, podemos modelar la siguiente historia: en el instante inicial la pizarra está vacía, *a1* toma el primer enunciado *P* de *L* y envía el mensaje *P* a *a2* como una pregunta, *a2* lee el mensaje y envía el mensaje de que *P* es derivable en su sistema o que no es derivable según sea el caso; entonces *a1* añade a su base *cree(a2,P)* o *no(cree(a2,P))* según sea el mensaje que le envía *a2*. Esto se hace hasta que se termina la lista *L*. Un programa para dicha historia en la que suponemos que la relación de consecuencia de *a2* es *consecuencia* podría ser el siguiente, donde el paso del tiempo va medido por una lista con tantos miembros iguales a 1 como instantes pasan. Y se supone que leer un mensaje consume un instante de tiempo:

```

/* situación inicial en la que Pre, Base1 y Base2 son la lista de enunciados, la base
de a1 y la base de a2 respectivamente y deben estar instanciadas */
preguntas(Pre).
base(a1,Base1,0).
base(a2,Base2,0).

/* los estados evolucionan de dos instantes en dos instantes. a1 envía un mensaje en
un instante, en el siguiente lo lee a2 y responde, en el siguiente instante lo lee a2 y
envía el siguiente mensaje */
estado(a1,a2,P,B,[]) :- preguntas(P), base(a1,B,0).
estado(a1,a2,P,B,[1|[1|L]]) :- estado(a1,a2,[A|P],B1,L), paso(a1,a2,[A|P],B2,L,B1).

/* a1 modifica su base de conocimiento en T+2 según le conteste a2 */
paso(a1,a2,[A|P],B1,L,[no|cree(a2,A)|B1]) :- long(L,N), pregunta(a1,a2,A,N),
  contesta(a2,a1,[no|A],[1|L]).
paso(a1,a2,[A|P],B1,L,[cree(a2,A)|B1]) :- long(L,N), pregunta(a1,a2,A,N),
  contesta(a2,a1,[si|A],[1|L]).

pregunta(a1,a2,A,N) :- envia(a1,a2,A,pregunta,N), pizarra(LP,N+1).

/*a2 contesta con si o no según el enunciado preguntado sea deducible o no de su
base de conocimiento */
contesta(a2,a1,[si|A],[1|L]) :- long(L,N), lee(a1,X,A,pregunta,N), base(a2,B2,N),
  consecuencia(A,B2),!.
contesta(a2,a1,[no|A],[1|L]) :- long(L,N), lee(a1,X,A,pregunta,N), base(a2,B2,N).

/* la base de conocimiento de a2 cuando ha terminado con todas las preguntas */
final(B,T) :- estado(a1,a2,[],B,L), longitud(L,T).

```

5. CONCLUSIÓN

La representación del modelo generalizado que, finalmente, hemos adoptado exige:

(1) Representar las creencias, deseos, intenciones, etc. de cada agente en un instante dado. No basta con almacenarlos en bases de datos; es necesario establecer también cómo se razona con ellos. Es decir, hay que representarlos como un par que consta de una base y de la relación de consecuencia o predicado de demostrabilidad que utiliza el agente y que le permite deducir creencias implícitas. En general, a cada agente se asociará en cada instante un conjunto de pares (que representarán sus creencias, deseos, intenciones o cualquier otra cosa que pueda representarse por enunciados: vivencias, sueños, etc.). A partir de ahora hablaremos únicamente de creencias, para referirnos a cualquiera de estos pares y no mencionaremos su dependencia del tiempo. Además, es necesario representar, si las hubiera, las relaciones entre dichos pares (inclusión, jerarquía, etc.).

(2) Es necesario tener instrumentos o procedimientos para que un agente pueda razonar sobre sus creencias, es decir, poder establecer si tienen ciertas propiedades o relaciones. Por ejemplo, poder contestar a preguntas como: ¿Son consistentes mis creencias? ¿Tienen tal relación mis creencias, deseos e intenciones? Para poder razonar sobre las creencias, parece imprescindible poder referirse a ellas, es decir, tener un instrumento que permita nombrarlas. Este instrumento puede ser diferente en cada agente. Los procedimientos, que representarán razonamientos metalógicos, pueden

implementarse por medio de programas en PROLOG que pueden ser comunes a todos los agentes o sólo a algunos.

(3) Con relación a las creencias de un agente *A*, deben establecerse mecanismos para que otro agente *B* razone sobre la base de las creencias de *A*. Esto puede hacerse de dos formas: (i) *B* razona con todas las creencias de *A*, siguiendo la relación de consecuencia de *A* (*B* simula el razonamiento de *A*) o siguiendo otra relación de consecuencia (*B* sólo usa la base de creencias de *A*, pero utiliza una relación de consecuencia diferente a la utilizada por *A*); en este caso, cada agente tiene acceso a los sistemas de los otros agentes; y (ii) *B* razona con un subconjunto de las creencias de *A* (por ejemplo, las que *A* le ha comunicado) utilizando cierta relación de consecuencia. En ambos casos, *B* puede deducir que *A* cree *p* a partir de lo que cree que son las creencias de *A* (esta situación se da cuando, a partir de ciertos enunciados que ha hecho *A*, deducimos que *A* cree otra cosa).

(4) Asimismo, se necesitan mecanismos para que un agente *B* pueda razonar sobre las creencias de otro agente *A* (por ejemplo, establecer que *A* es inconsistente, que *A* tiene creencias diferentes a las de *C*, etc.), tanto en el caso de que *B* conozca todas las creencias de *A* o sólo parte de ellas.

(5) Debe ser posible la comunicación entre agentes: Un agente *A* puede transmitir algunas o todas sus creencias a otro agente *B*. Aquí, debe tenerse en cuenta el caso en que las formas de referirse a las creencias o de nombrarlas sean diferentes en cada agente, por lo que será necesario introducir un procedimiento de traducción. En este contexto, pueden analizarse conceptos como la mentira, el engaño, etc.

(6) Debe ser posible que un agente *B* comunique la relación de consecuencia que utiliza, en el caso, por supuesto, que *B* sea un lógico que conozca o crea conocer la relación de consecuencia que utiliza.

(7) Tener instrumentos para que un agente *A* modifique sus creencias, ya sea incorporando nuevas creencias o eliminando alguna que crea incorrecta. Es decir, instrumentos que permitan revisar las creencias.

(8) Debe ser posible acumular las creencias de varios agentes. En este caso, podría analizarse el llamado conocimiento distribuido, es decir, el que tendría un agente si poseyera el conocimiento de todos los agentes. También podría analizarse el conocimiento común, es decir, el que comparten todos los agentes. Ambos tipos de conocimiento exigen que un agente pueda trabajar con todas las creencias de todos o algunos de los agentes.

Finalmente, en este modelo pueden plantearse, entre otras, las siguientes cuestiones:

- (1) ¿Es fiable o verdadero el mensaje enviado por un agente? ¿Miente el Emisor?
- (2) ¿Puede saber un agente *A* que el agente *B* le envía un mensaje para engañarle?
- (3) ¿Podría considerarse racional un agente que poseyera varios sistemas que fueran consistentes, pero cuya unión no fuera consistente?

Estas y otras cuestiones pueden plantearse en nuestro modelo y algunas de ellas pueden eventualmente definirse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alferes, J. J. & Pereira, L. M. (1996): *Reasoning with Logic Programming*. Berlin: Springer.
- Gödel, K. (1931): Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, pp.173-198. Traducción castellana en *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1980, pp. 45-89.
- Halpern, J. Y. & Moses, Y. (1992): A Guide to Completeness and Complexity for Modal Logics of Knowledge and Belief. *Artificial Intelligence*, 54, pp. 319-379.
- Higgins, C. P. (1996): On the Declarative and Procedural Semantics of Definite Metalogic Programs. *Journal of Logic and Computation*, 6, nº 3, pp. 363-407.
- Rao, A. S. & Georgeff, M. P. (1998): Decision Procedures for BDI Logics. *Journal of Logic Computation*, 8, nº 3, pp. 293-342.
- Smullyan, R. (1957): Languages in Which Self-Reference is Possible. *Journal of Symbolic Logic*, 22, pp. 55-67.
- Smullyan, R. (1984): Chameleonic Languages. *Synthese*, 60, pp. 201-224.
- Smullyan, R. (1992): *Gödel's Incompleteness Theorems*. New York: Oxford University Press.
- Smullyan, R. (1994): *Diagonalization and Self-Reference*. New York: Oxford University Press.
- Subrahmanian, V. S. (1989): A Simple Formulation of the Theory of Metalogic Programming. En *Meta-Programming in Logic Programming*. Edited by H. Abramson and M. H. Rogers. London: The MIT Press, pp. 65-101.

APÉNDICE A

Algunos predicados para manejar listas:

lista(L): L es una lista:

lista([]).
lista([W|L]) :- lista(L).

pert(A,L): A pertenece a la lista L:

pert(A,[A|L]).
pert(A,[B|L]) :- pert(A,L).

append(A,L,L1): la lista L1 tiene como cabeza A y cola L:

append(A,L,[A|L]).

concatenación(L1,L2,L3): la lista L3 es la concatenación de L1 y L2:

concatenación([],L,L).
concatenación([A|N],M,[A|L]) :- concatenación(N,M,L).

longitud(L,N): N es el número de miembros de la lista L:

longitud([],0).
longitud([A|L],N) :- longitud(L,N1), N is N1+1.

APÉNDICE B

elemento(A,L): A es elemento del conjunto representado por la lista L.

elemento([A|C],[C1|C2]) :- igual_set([A|C],C1),!.
elemento([A|C],[C1|C2]) :- elemento([A|C],C2).

```

elemento(A,[A|C]).
elemento(A,[B|C]) :- elemento(A,C).

```

set(L): la lista L es un conjunto:

```

set([]).
set([A|L]):- not(lista(A)), not(pert(A,L), set(L)).
set([A|L]) :- lista(A), set(A), not(elemento(A,L)), set(L).

```

lista_set(L,S): el conjunto S se obtiene de la lista L al eliminar los elementos repetidos:

```

lista_set([],[]).
lista_set([A|L],L1) :- elemento(A,L), lista_set(L,L1).
lista_set([A|L],[A|L1]) :- not(elemento(A,L)), lista_set(L,L1).

```

subset(S1,S2): el conjunto S1 es un subconjunto de S2:

```

subset([],L).
subset([A|L],L1) :- elemento(A,L1), subset(L,L1).

```

igual_set(S1,S2): la lista S1 representa el mismo conjunto que S2:

```

igual_set(L,L1) :- subset(L,L1), subset(L1,L).

```

unión(S1,S2,S3): el conjunto S3 es la unión de los conjuntos S1 y S2:

```

unión([],L,L1):- lista_set(L,L1).
unión([A|C],L,[A|L1]):-not(elemento(A,C)), not(elemento(A,L)), unión(C,L,L1).
unión([A|C],L,L1) :- elemento(A,C), unión(C,L,L1).
unión([A|C],L,L1) :- elemento(A,L), unión(C,L,L1).

```

interseccion(S1,S2,S3): el conjunto S3 es la intersección de S1 y S2.

```

intersección([],L,[]).
intersección([A|L],L1,[A|L2]):- not(elemento(A,L)), elemento(A,L1),
intersección(L,L1,L2).
intersección([A|L],L1,L2):- not(elemento(A,L1), intersección(L,L1,L2)).
intersección([A|L],L1,L2):- elemento(A,L), intersección(L,L1,L2).

```

diferencia(S1,S2,S3): el conjunto S3 es la diferencia de S1 y S2.

```

diferencia([],L,[]).
diferencia([A|L],L1,[A|L2]):- not(elemento(A,L)), not(elemento(A,L1)),
diferencia(L,L1,L2).
diferencia([A|L],L1,L2) :- elemento(A,L), diferencia(L,L1,L2).
diferencia([A|L],L1,L2) :- elemento(A,L1), diferencia(L,L1,L2).

```

disjunto(S1,S2): los conjuntos S1 y S2 son disjuntos:

```

disjunto([],L).
disjunto([A|L],L1) :- not(elemento(A,L1)), disjunto(L,L1).

```

APÉNDICE C

/ nombre_de(E,X)*: la tira X es el nombre de E */

```

nombre_de(E,X) :- string(X), finales(X,N), N>1, !, impar(N), N1 is 1+((N-1)//2),
iniciales(X,N2), N2 > 1, !, impar(N2), N3 is 1+((N2-1)//2), 'n#' (N1,P), concatenacion(E1,P,X),
'n#' (N3,P1), concatenacion(P1,E,E1).
nombre_de(E,X) :- string(E), iniciales(E,N), 'n#' (N,P), concatenacion(P,E,E1),
concatenacion($$,E1,E2), finales(E,N2), 'n#' (N2,P1), concatenacion(E2,P1,E3),
concatenacion(E3,$$,X).
nombre_de(E,X) :- string_term(X,E).

```

```

/* nos da el número de # iniciales de una tira */
iniciales($$,0).
iniciales(P,0):- substring(P,0,1,N), not(N=$$),!.
iniciales(P,N) :- string_length(P,N1), N2 is N1-1, substring(P,1,N2,P1),
    iniciales(P1,N3), N is N3+1.

/* nos da el número de # finales de una tira */
finales($$,0).
finales(P,0):- string_length(P,N1), N2 is N1-1, substring(P,N2,1,N), not(N= $$),!.
finales(P,N) :- string_length(P,N1), N2 is N1-1, substring(P,0,N2,P1),    finales(P1,N3), N is N3+1.

/* genera una tira de longitud N de # */
'n#'(0,$$).
'n#'(N,M) :- N1 is N-1, N1>= 0, 'n#'(N1,M1), concatenation($$,M1,M).

/* nos dice si un número es impar*/
impar(1).
impar(N):- N>0, N1 is N-2, impar(N1).

```

DEL CUERPO-OBJETO: MAURICE MERLEAU-PONTY *

Karina P. Trilles Calvo
Universitat de València

*A Ana Belén Casas Cuevas, porque tuve la suerte de
conocerte.*

I. INTRODUCCIÓN: CARACTERIZACIÓN DEL CUERPO-OBJETO

LA noción de “cuerpo” ha sufrido numerosos avatares a lo largo de la vasta historia de la Filosofía. En la mayoría de las ocasiones, ha sido considerado un simple objeto que no podía hacer sombra a una conciencia constituyente que se perfilaba como el órgano del conocer –con pretensiones de claridad y distinción– y como el centro en torno del cual pivotaba la existencia. La corporeidad objetiva era, pues, la sierva mal considerada del espíritu, de la mente o del alma que parecían contener la “esencia” humana. Pero frente a esta conceptualización negativa fue abriéndose camino una nueva imagen del cuerpo: éste dejaba de ser un simple objeto de la naturaleza inerte con un poder conferido por un elemento extraño y pasaba a ser él mismo conciencia. Esta novedosa consideración asoma con fuerza, por ejemplo, en las obras de Husserl y Bergson, pero, a nuestro entender, es en el quehacer filosófico de Maurice Merleau-Ponty que adquiere plena consistencia. En los escritos de este fenomenólogo galo el *soma* pasa a primer plano constituyendo el pilar sobre el que se va a apoyar la intersubjetividad. Esta relevancia dada a la corporalidad supone hacer explícita la insuficiencia del cuerpo objeto, tarea que Merleau-Ponty lleva a cabo, en parte, analizando las incoherencias de las propuestas de la psicología clásica.¹ En las páginas venideras, intentaremos reconstruir el camino marcado por este pensador para lo cual comenzaremos por delimitar una definición ideal de cuerpo objeto, seguiremos mostrando la inadecuación de la misma centrándonos en lo aportado por la experiencia cotidiana y por lo defendido por los psicólogos tradicionales,² para finalmente ver el surgimiento de la vertiente somática. Iniciemos sin más dilación nuestra andadura.

El *cuerpo objetivo, objeto o sensible* debería, supuestamente, participar de las características propias de la cosa física. Así pues, para determinar el contenido de aquél

* Esta ponencia ha sido posible gracias a una beca doctoral de la Fundación Caja Madrid.

¹ Merleau-Ponty también puso de manifiesto las incongruencias de las formulaciones de Descartes y Sartre, entre otras. Sin embargo, hemos elegido centrar nuestra atención exclusivamente en la crítica a la psicología tradicional por ser un tema menos trillado.

² Merleau-Ponty oscila al intentar delimitar qué es exactamente “psicología clásica”. Unas veces deja entrever que se trata de la anterior a la propuesta de Wundt y otras hace solapadamente referencia a las formulaciones filosóficas que intentaron definir la mente.

es necesario conocer los rasgos esenciales del objeto, unos caracteres que presentamos a continuación:³

1. El objeto es definido en la *Fenomenología de la percepción* como “*partes extra partes*, y, por lo tanto, no admite entre sus partes, o entre él y los demás objetos, más que relaciones exteriores y mecánicas”.⁴ El hecho de que esté compuesto de elementos que no están unidos intrínsecamente lo hace susceptible de soportar un proceso de fragmentación o uno de separación y, en algunos casos, de otro posterior de recomposición. Así, por ejemplo, esta pluma que sostengo en estos instantes en mi mano puede ser descoyuntada en capucha, plumín, cartucho de tinta y cuerpo central para, después, ser nuevamente montada, o bien puedo romperla en diversos pedazos.

2. Las partes del objeto yacen unas junto a otras, están ubicadas en unas coordenadas precisas y universalmente válidas, de ahí que se afirme que a la cosa le corresponde una *espacialidad de posición*.

3. El objeto posee la propiedad de *no esconder nada*, “está todo él expuesto, sus partes coexisten mientras nuestra mirada las recorre”.⁵ La totalidad de sus caras, de sus perfiles nos son, en principio, igualmente accesibles con un simple movimiento que nos permita cambiar de perspectiva. De esta forma, el libro que ante mí se halla “me” enseña ahora sus solapas y, si doy la vuelta a la mesa, me mostrará, su lomo y así hasta darme todas sus partes. La cosa está ahí, *sin más*, capaz de soportar una inspección que carece de fin.⁶

4. El objeto está *separado* de mí, existe entre ambos una distancia “ontológica” que ha sido llevada al límite por pensadores como Descartes –que sustancializa ambos polos– y Sartre –que caracteriza la conciencia como aquello que no es objeto–. Sin embargo, no hay que dramatizar esta separación que se da entre la cosa y el sujeto ya que aquella sólo viene a significar que los objetos son, por un lado, “trascendentes respecto de todo lo que yo sé de ellas”⁷ y que, por otra parte, reposan en sí ignorándonos.

5. Puede *ausentarse o desaparecer* definitivamente de mi campo perceptivo.

6. La cosa *no es sensible en, por y para sí misma*. No experimenta el mundo ni su propio ser, no siente. Es un “ente” carente de reflexividad, inerte, que reposa en un medio determinado y al que un sujeto le dará vida, le otorgará una función, lo convertirá en “útil”.

7. Las cosas, como afirma J. Dodd, “no tienen historia en el sentido en el que un alma la tiene: (...) las cosas acumulan los efectos de causas pasadas, pero no retienen el pasado *como pasado*, como un elemento esencial de su ser”.⁸

8. Como integrante del universo natural está *sometido a las leyes* que rigen éste: las del movimiento, las de la causalidad...

³ No se trata de una enumeración exhaustiva, sino de un extracto de los caracteres más relevantes del objeto.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 87. Las cursivas son nuestras. Citaremos PhP y la página. Salvo indicación expresa, las traducciones son nuestras.

⁵ PhP, 84.

⁶ Vid. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, París, Gallimard, 1969, p. 52: “Las cosas percibidas no nos serían (...) presentes en carne y hueso (...) si no se ofreciesen a una inspección sin fin”.

⁷ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, PUF, 1942, p. 204. Citaremos SC y la página.

⁸ J. Dodd, *Idealism and corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 79.

9. El *conocimiento* que obtenemos de un objeto es –o tiene la pretensión de ser–, como su nombre da a entender, *objetivo*. Lo analizamos, lo descomponemos para averiguar las partes que lo integran, lo sometemos a diferentes pruebas para determinar las leyes que actúan sobre él... En definitiva, la cosa es susceptible de un tratamiento científico, de un saber de espectador.

Si éstos son los rasgos definitorios del objeto físico, entonces al aplicarlos al cuerpo humano deberemos obtener lo que es la “verdadera” corporeidad sensible. Ésta sería: a) un mero conjunto de órganos susceptible de ser despedazado, troceado, un simple depósito de procesos fisiológicos interpretados en tercera persona; b) un microfenómeno⁹ por la parcelación que le es inherente y a la que, además, es sometida; c) como tal cosa debería mostrarse en su totalidad, sin esconder nada a ninguna mirada, ni tan siquiera a la propia; d) dada la separación que existe entre mi cuerpo en-sí y mi “yo” podría, rigurosamente hablando, darle la vuelta una y otra vez, incansablemente, como si fuese un mercader en busca de un esclavo sano que me liberase de algunas de mis cargas. Asimismo, ese objeto podría abandonarme o, más bien, yo podría dejarlo, alejándome así de él, por minutos o para siempre, ya que, supuestamente, no dependo de él para existir ni viceversa; e) como una cosa más, carecería de sensibilidad y del poder de reflexividad sobre sí, siendo un mero cuerpo inerte al que un elemento extraño (alma, mente...) le conferiría una utilidad; y, por último, f) el conocimiento que obtendríamos de él sería plenamente objetivo, científico y aséptico. Estaríamos ante esa corporeidad que, como asevera Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, “la anatomía o, más generalmente, los métodos de análisis aislante nos hacen conocer: un conjunto de órganos de los que no tenemos noción en la experiencia inmediata”.¹⁰ Estos son los rasgos de la *verdadera* corporeidad resultante de aplicar los caracteres de la cosa al cuerpo humano, pero ¿estamos dispuestos a comulgar con la totalidad de ellos? La respuesta es obvia: *no*, mas ¿por qué? Propósito del siguiente apartado es contestar a tal cuestión.

II. LA INSUFICIENCIA DEL CUERPO OBJETO Y EL SURGIMIENTO DE LA VERTIENTE SOMÁTICA

Parece evidente que si el cuerpo ha de ser cosa, tiene que ser, desde luego, una *cosa peculiar* ya que lo que hemos manifestado hasta ahora de la corporeidad sensible, ateniéndonos a la definición de “objeto”, parece más una caricatura que un intento serio de aprehenderla en lo que realmente es. Ni lo mostrado por las experiencias que se producen en el nivel de la actitud natural ni lo defendido por la “psicología clásica” –la cual dice mantenerse en los límites del cuerpo objeto– concuerdan con la delimitación realizada, sirviendo más bien para poner de manifiesto su insuficiencia. Veamos qué nos aporta cada una de ellas.

Imaginemos la siguiente situación sumamente común. Estoy sentada en el extremo de una habitación y, al abrirse la puerta, veo entrar a un amigo mío. Realmente, no me fijo en su cuerpo, no es para mí, en la actitud natural o conciencia ingenua –“*naïve*”, como la llama Merleau-Ponty– un amasijo de huesos, músculos y órganos varios

⁹ Vid. M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 278. Citaremos NATU y la página.

¹⁰ SC, 204.

que, en cualquier momento, pueden ser separados unos de otros, sino que percibo una totalidad, veo a un ser humano que me da disgustos o alegrías, que se enfada o se ríe conmigo, al que conozco desde hace años... Cuando lo veo entrar en la pieza no me concentro en su corporeidad –a menos que haya sufrido un accidente cuyas consecuencias sean evidentes–, no lo percibo como una máquina compuesta de cabeza, tronco y extremidades animada por un misterioso elemento –llámese alma, mente, conciencia, espíritu o como se quiera–, por un algo, en principio ajeno, que le confiere su poder de actuación. No, yo *lo* veo, *sin más*, sin lograr distinguir en él su ropaje corporal y su ánima, sin percatarme de la distancia ontológica que, supuestamente, existe entre ambos. Y es que, cuando me hallo en el estadio de la actitud natural, no advierto dos elementos radicalmente distintos, sino que, como dice Merleau-Ponty,

La unidad del hombre todavía no se ha roto, el cuerpo aún no ha sido despojado de predicados humanos, todavía no ha devenido una máquina, el alma aún no ha sido definida por la existencia para-sí.¹¹

El cuerpo de mi amigo, en este caso, emana, antes de toda teorización aséptica, *humanidad*, no lo veo como el simple soporte inerte de un espíritu sobre el que recaen todas las glorias. Queda así de manifiesto que ya en la perspectiva de la tercera persona la definición estricta del cuerpo como cosa hace aguas, pero ¿qué sucede si nos trasladamos al punto de vista de la primera persona?

Si algunas de las características de la cosa aplicadas a la corporeidad objeto no cuadraban con una experiencia en tercera persona, todavía menos resisten a lo dado en un sentir de primera. Imagínense que yo estoy mirándome, en principio sin la ayuda de un espejo, revisando mi aspecto. ¿Qué veo? Desde luego, no percibo una mano + un pie + una cabeza..., sino que advierto una unidad que se revela como más o menos agradable. Pero, a pesar de sentirme como una, no puedo ver la totalidad de mi cuerpo: mis ojos, mi frente, mi espalda, mi nuca... me están vetados. Además, yo no siento que mi cuerpo sea algo diferente de lo que yo soy pues, por ejemplo, si ese día me encuentro mal físicamente, mi estado de ánimo, mi modo de ver las cosas, mis respuestas, etc. se van a ver irremediamente afectados. Así pues, él y yo somos uno, una unidad que comporta que él esté siempre ahí en su “oculta presencia”, presencia en cuanto que jamás puede desaparecer de mi campo perceptivo y oculta porque se empeña en esconderse para reaparecer –casi con exclusividad– en la enfermedad, en la molestia, en el cansancio. Pero no acaban aquí las diferencias con la cosa en la perspectiva de la primera persona pues mi cuerpo se siente a sí mismo, se toca y se experimenta, se ve, siendo capaz de reflexividad –aun cuando ésta sea imperfecta– y el saber que *yo* tengo de él, de la fineza o aspereza de mi piel, del dolor de mi costado... en nada se parece a aquel que me proporcionan los libros de anatomía o fisiología –aunque sea consciente de que dicho cuerpo pueda soportar un conocimiento objetivo que facilitará su caminar vital.

El existir cotidiano ha arrojado cierta luz sobre el cuerpo objetivo. Si éste existe poco o nada tiene que ver con la perspectiva del yo, por lo que su ámbito de aplicación es el de la tercera persona. Pero en el caso de ésta, también aparecían incongruencias entre las características de la cosa y la experiencia del cuerpo-del-otro. Por eso, si la corporeidad es cosa, ha de ser, como ya hemos dicho, una cosa especial. De-

¹¹ SC, 203.

mos ahora, con Merleau-Ponty, un paso más, abandonemos el terreno de la vida cotidiana, atendamos a la propuesta de la psicología clásica que, a nivel teórico, defiende que el cuerpo es un mero objeto y explicitemos cómo se contradice y cómo tiene serias dificultades para mantener su postura.

La psicología tradicional consideraba —al menos aparentemente— que el cuerpo era una cosa más pero, al mismo tiempo, le sustraía ciertos rasgos esenciales a todo objeto, a saber: 1) la inspección completa que posibilitaría hacer visibles las zonas que, en un principio, permanecían ocultas; 2) la posibilidad de que se ausente, temporal o definitivamente, de mi campo perceptivo, y 3) la carencia de reflexividad y de conocimiento de sí. Merleau-Ponty se percata de que los psicólogos en los que centra su atención no aplican realmente estas características al cuerpo. Así, éstos defienden la permanencia ineluctable de mi corporeidad en mi percepción, aseveran que “mi cuerpo se distingue de la mesa o de la lámpara porque es percibido constantemente mientras que yo puedo apartarme de ellas. Es pues un objeto que no me abandona”.¹² El hecho de que dicha corporeidad se me aparezca siempre implica que no está, verdaderamente, separada de mí, que no puede abandonarme ausentándose así de mi campo perceptivo. De este modo, estos psicólogos están usurpándole al cuerpo dos características que le tendrían que corresponder por ser cosa pues decir que lo percibo siempre es negarle su poder de desaparecer de mi propio imperio perceptivo, es denegarle su independencia respecto del sujeto... en definitiva, es sustraerle su ser objeto. Y es que parece que realmente, el cuerpo es percibido continuamente pero, ¿por qué? En la respuesta a tal cuestión va a aflorar ya el *soma*, la otra cara corporal. Mi cuerpo está en el centro del mundo, lo habita, lo transforma en cognoscible, lo percibe proporcionándome diferentes perspectivas sobre él, lo toca, lo ve, lo siente y, en la medida en que realiza tal función, “no puede (...) ser visto ni tocado”.¹³ Mi corporeidad rompe las cadenas que la reificaban porque es ella la que, precisamente, *nos proporciona objetos*:

Lo que le impide ser un objeto, no estar nunca “completamente constituido”, es que es aquello gracias a lo cual hay objetos. No es ni tangible ni visible en la medida en que es lo que ve y lo que toca.¹⁴

Mi cuerpo *está siempre ahí* y esta permanencia es inherente a la tarea que ha de desempeñar: el darnos objetos, el ofrecernos un mundo. Él permanece para posibilitar que las cosas entren y salgan del campo perceptivo que él mismo dibuja.¹⁵

Si mi cuerpo está siempre conmigo no puede ausentarse de mi imperio perceptivo, *no está ni puede estar alejado de mí*, y, por lo tanto, no voy a adoptar respecto a él diversos puntos de vista, *no me va a presentar todos sus perfiles*. Realmente, como asevera Merleau-Ponty, aquél “se ofrece obstinadamente ‘del mismo lado’, sin que pueda darle la vuelta”.¹⁶ Pero, ¿por qué? Los psicólogos no atisbaron aquello que se escondía tras esta presentación tan peculiar y se limitaron a interpretarla como una “incompletud *de hecho* que resultaba de la organización de mis aparatos sensoriales”¹⁷ al igual que consideraron que la permanencia era “una *presencia de hecho* que resultaba

¹² PhP, 106.

¹³ PhP, 108.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Vid. PhP, 108.

¹⁶ SC, 230.

¹⁷ PhP, 111.

de su acción constante sobre mis receptores nerviosos”.¹⁸ Así, estos rasgos fundamentales se convertían en meros “‘caracteres distintivos’ de los contenidos de conciencia que componen nuestra representación del cuerpo”,¹⁹ una representación que es “como las otras y, correlativamente el cuerpo un objeto como los otros”.²⁰ No es suficiente esta explicación para dar cuenta de estas características definatorias del cuerpo porque es demasiado forzada, tiene como fin concluir que el cuerpo es, pese a lo hallado, objeto. Merleau-Ponty va a continuar adelante proponiendo una nueva interpretación de estos fenómenos peculiares adheridos a la corporeidad. Una vez más, en esta novedosa explicación veremos asomar la vertiente corporal fenoménica.

Para este fenomenólogo el constante estar-ahí de la corporeidad manifiesta una unión profunda entre lo que antaño eran dos polos bien diferenciados. Ahora ya no existe la distancia entre el sujeto y el objeto la cual me permitía moverme con libertad, me posibilitaba mirar, en tanto que sujeto, la cosa que ante mí se encontraba, *i.e.* el cuerpo, desde todos los ángulos imaginables. Como hemos visto, la corporeidad se ofrece siempre del mismo lado y ello, según Merleau-Ponty, porque la separación ha desaparecido, puesto que,

yo no estoy delante de mi cuerpo, yo estoy en mi cuerpo, o más bien, yo soy mi cuerpo.²¹

Yo soy mi cuerpo y, por ello, ese “objeto” tiene esos rasgos tan peculiares. Nada tiene que ver aquí la representación porque, dado que no existe el abismo ontológico, la conciencia que tengo de la corporeidad no puede consistir en un simple pensamiento que, por otra parte, no recogería la riqueza inherente a la vivencia que tengo de aquélla.²² *Ese cuerpo que me brinda siempre el mismo perfil es un cuerpo vivido en primera persona y no un cuerpo pensado*, aunque al defender tal tesis se pierda la claridad y la distinción tan características de las ideas. Ahora, anexionados al cuerpo estarán lo implícito, lo confuso, lo ambiguo, perdiéndose en la filosofía merleau-pontyana, el valor peyorativo de tales términos.

Vimos que una cosa carecía de conocimiento de sí y, por lo tanto, el cuerpo en tanto que objeto debería de estar privado de reflexividad. Pero, la psicología tradicional da cabida en su formulación a lo que se denomina “sensaciones dobles” que aparecen cuando un miembro o parte del cuerpo entra en contacto con otro miembro o parte de ese mismo cuerpo. Si nos centramos en el caso de la mano derecha que toca a la izquierda nos daremos cuenta de que no estamos ante la experimentación conjunta de dos sensaciones dispares, sino ante una “organización ambigua en la que las dos manos pueden alternar en las funciones de ‘tangente’ y de ‘tocada’”.²³ Así pues, ese cuerpo que se toca resulta tener la capacidad de tornarse sujeto, de sentir lo ajeno y de experimentarse a sí mismo por lo que cualquier similitud con la cosa descrita al principio de este escrito es pura coincidencia. En definitiva, el cuerpo dibujado por los psicólogos clásicos no es, realmente, un objeto propiamente dicho, sino a lo sumo, una cosa *especial*.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ PhP, 111.

²¹ PhP, 175.

²² Vid. PhP, 231: “la conciencia que tengo de él no es un pensamiento, es decir, que no puedo descomponerla y recomponerla para formar una idea clara. Su unidad siempre es implícita y confusa”.

²³ PhP, 231.

III. CONCLUSIÓN: EL “LUGAR” DEL CUERPO-OBJETO

El concepto tradicional de cuerpo-objeto impedía a Merleau-Ponty lograr su fin último de dar con una teoría de la intersubjetividad que dejara definitivamente atrás el férreo dualismo y el estricto solipsismo ejemplificados magistralmente en la filosofía cartesiana. Por ello, pone, por una parte, todo su interés en demostrar la insuficiencia de aquél y, por otra, se empeña en elaborar una explicación coherente de la vertiente somática. Como resultado de sus investigaciones, este pensador llega, entre otras, a las siguientes conclusiones: 1) mi cuerpo “no es solamente un objeto entre todos los otros (...) es un objeto sensible a todos los otros”;²⁴ no es una cosa inerte que yace en un medio, sino “algo” que puede experimentar un mundo, preservarlo o modificarlo; 2) si es cosa lo es siempre desde la perspectiva de la tercera persona y examinado con una mirada conscientemente diseccionadora.²⁵ Estas aseveraciones han de ser entendidas correctamente: es cierto que existe una faceta fenoménica corporal prioritaria que recoge la sensibilidad, el habitar un mundo tan característico del ser humano, pero aquélla no anula esa otra vertiente cósmica profusamente tematizada en la tradición filosófica. Para Merleau-Ponty el cuerpo es, principalmente, vivido, pero reconoce que, de un modo peculiar también es objeto y que “es en grado máximo lo que toda cosa es: un *esto dimensional*. Es la cosa universal”.²⁶ Mas, ¿qué significa “eso dimensional”? Merleau-Ponty utiliza esta expresión en una nota de trabajo de junio de 1960 para aprehender ese campo perceptivo que, como ya vimos, es imprescindible para que las cosas que pueblan nuestros alrededores puedan ausentarse y así ser percibidas, para categorizar ese fondo necesario para que aparezcan las figuras, para dar forma a ese punto de referencia en relación al cual los diversos elementos cósmicos cobran sentido. Con esta propuesta, el cuerpo objeto universal es, curiosamente, también sujeto y es precisamente esta vertiente sintiente-subjetiva la que le confiere a la corporeidad su carácter especial, el ser una cosa peculiar.

El cuerpo humano está omnipresente en nuestras vidas. Desde su reticencia a despertarse hasta el cansancio que nos vuelve a remitir al lecho, desde su salud hasta su enfermedad, desde su hermosura hasta su fealdad... allí está él. Su presencia es nuestro existir, su ausencia es la nuestra, su agotamiento nuestra barrera, su viveza nuestro estar prestos. La filosofía que durante tanto tiempo dio la espalda a esa carne que nos ofrece un mundo y nos lo sustrae, volvió finalmente sus ojos hacia ella, una vuelta ejemplificada con maestría en la obra de Maurice Merleau-Ponty. En ella el cuerpo-objeto es depreciado –no olvidado– en pos de una corporalidad fenoménica que servirá de base para la elaboración de una teoría de la intersubjetividad que dé cuenta teóricamente del coexistir cotidiano de los seres humanos, de esa vida en común que hoy, en las postrimerías del siglo XX, parece resquebrajarse.

²⁴ PhP, 273. Véase también NATU, 285.

²⁵ Fíjense en la conjunción “y”. Lo que queremos dar a entender es que el cuerpo objeto es imposible en la primera persona, siendo únicamente posible en la perspectiva de la tercera persona. Pero aún en ésta no siempre se da, apareciendo únicamente si adoptamos una actitud conscientemente diseccionadora.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible suivi des notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, Juin 1960, p. 313.

DEL FIN DE LA HISTORIA AL PENSAMIENTO ÚNICO

Fernando-M. Pérez Herranz

Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

“Era época de inocente filantropía [Carlos III] en que los economistas (¡siempre los mismos!) creían cándidamente, y con simplicidad columbiana, que con sólo repartir cartillas agrarias y fundar sociedades económicas iban a brotar, como por encanto, prados artificiales, manufacturas de lienzo y algodón...”

M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, pág. 432

1. LAS APORÍAS DEL MUNDO ACTUAL

KANT enseñó que tanto la Razón Pura como la Razón Práctica poseen sus propias antinomias: libertad/necesidad; felicidad/virtud... Si consideramos que en Kant se encuentra también una Razón Histórica [Rodríguez Aramayo (1991)], estaríamos autorizados a investigar en este dominio las antinomias correspondientes. Si, por una parte, las acciones de los hombres son singulares y creativas; y, por otra, esas acciones están inmersas en mundos (*Welten*), en entornos que no son directamente suyos, sino que están dados antes de toda posibilidad de actuación –lenguaje, ciencia, democracia...–, entonces podríamos formular una antinomia en la que la tesis afirma un sujeto libre, creador de su propia vida y cuya antítesis negaría ese sujeto, sacrificado y absorbido por el interés de su comunidad o incluso de la especie.

Esta antinomia de la Razón Histórica no puede deducirse lógicamente, sino que hay que recortarla a la escala adecuada, según la situación vivida –económica, política y cultural–. ¿Cuál es el entorno que hoy nos envuelve y anula la creatividad humana? No parece que nos equivoquemos mucho, a tenor por lo que leemos en los periódicos, por lo que vemos con nuestros propios ojos a nuestro alrededor y vivimos diariamente, si esa experiencia aporética la localizamos en un acontecimiento singular, en una nueva situación internacional de este fin de siglo dominado por lo que simbólicamente puede denominarse “la caída del muro de Berlín” (1989), pero que incluye también: las reformas financieras norteamericana e inglesa, que ponen en marcha la política económica *monetarista* (M. Thatcher en 1979 y R. Reagan en 1980), la Guerra del Golfo (agosto, 1991) y la disolución de la Unión Soviética (diciembre de 1991), todo lo cual incitó a algunos a anunciar la entrada en un nuevo Orden Mundial y que Fukuyama (1989 *a, b*) conceptualizó inmediatamente como “*el fin de la historia*”.

Cierto es que podríamos ver en estos hechos el período en el que el péndulo histórico invierte su marcha: después del colectivismo, el *individualismo*; después de la revolución, el *derecho*; después de la planificación, el *mercado* [Touraine (1993), pág. 452].

Pero también podríamos ver algo más sutil: la contradicción que surge al tratar de ajustar estos acontecimientos en un marco que habría resuelto la antinomia por adelantado: el individuo ha de ser el creador de la historia cuando se pone a su favor, cuando su voluntad de poder coincide con la dirección de los vientos de la historia. El marxismo clásico habría afirmado la libertad de las sociedades humanas junto con la desaparición del hombre alienado del Capitalismo y el advenimiento del Comunismo, mediatizados por el esfuerzo creativo y revolucionario de los hombres. Ahora bien, en este fin de siglo la previsión marxista no ha superado la prueba con éxito: el Capitalismo es heredero del Capitalismo y quedan otra vez desgajados los términos de la antinomia: el sujeto individual dado y el mundo capitalista. Éste le niega a aquél la capacidad de constituirse como sujeto creador de su propia historia.

A partir de 1989 se va consolidando un pensamiento liberal extremo, ideología del Capitalismo, que pretende disolver la antinomia considerando que el entorno opresor es el Estado y la libertad humana reside en racionalizar las estrategias económicas. Este liberalismo va empaquetando los diversos tejidos sociales de Occidente hasta presentarse como la forma histórica más natural, incluso la verdaderamente esencial, de la naturaleza humana. Un liberalismo que establece como máxima *“la aparición sin cortapisas estatales de flujos múltiples de cambio ‘de estrategias personales’, de organización o políticas, reguladas por la ley y los contratos (el derecho), fuera de la tutela del Estado, que sólo actuará de regulador del orden público”*.

* * *

La cuestión es: ¿Cómo se puede aceptar que esta solución tan débil pueda cerrar los términos de la antinomia? Desde la filosofía [Pérez Herranz (1998)] podría hablarse de tres claves explicativas de su éxito: una ontológica, otra epistemológica, y otra ética:

Clave ontológica. Una de las claves del éxito del neoliberalismo se encontraría en el desprecio por la lógica del poder que identifica con el socialismo estatal. La economía global se burla de los estados divididos, tanto en lo que concierne a la fuerza —el “imperio de la ley” lo impondrán las mafias y los guardianes de toda laya y condición— como a la vida cotidiana —resistirá las identidades culturales, homogeneizándolas a través del lenguaje, de las modas, de la música...—. El poder se definirá en términos de gestión y de estrategia, y los ciudadanos entraremos a gozar del espacio privado, abandonando el espacio público social y político, que es precisamente el espacio donde nace y se genera la democracia.

Clave gnoseológica. El saber en el que se apoya la economía global es el conjunto de Nuevas Tecnologías, fundamentadas en la dispersión de la fuerza humana, y que imponen sus criterios utilitaristas de verdad: sólo es verdadero lo que tenga interés para el mercado.

Clave ética. La separación de la vida pública y la vida privada que propone el neoliberalismo elimina las mediaciones sociales y políticas características de los estados democráticos. La economía global quiere hacer innecesarios los estados, las naciones y las instituciones públicas.

2. LA RESISTIBLE/IRRESISTIBLE ASCENSIÓN DE LA GLOBALIZACIÓN

Ante todo, en lo que concierne al mundo económico-político-cultural envolvente, es necesario preguntarse: ¿Es inevitable este camino emprendido por el capitalismo liberal individualista? ¿Es una mera escaramuza o tiene todas las de ganar? Y en lo que concierne al sujeto creador: ¿Habrá de someterse libremente a los nuevos señores del mercado? ¿No habrá resistencias? Si damos valores positivos (1) y negativos (0) a cada una de esas posiciones, obtenemos cuatro posibles respuestas:

(0,0). El triunfo del capitalismo liberal individual es inevitable, un destino absoluto y toda resistencia subjetiva es inútil; a lo sumo, retrasaría el triunfo del liberalismo y la consumación de los tiempos. La antinomia es, por tanto, real. Es la posición que defienden el Pensamiento Único y los entusiastas de la telecomunicación, Negroponte (1995), Perry Barlow...

(0,1). Es inevitable o como mínimo irreversible, pero hemos de tratar de democratizar, de humanizar esa nueva sociedad. La antinomia es real, pero puede corregirse suavizando los dos términos. Es la posición *armonista* que defiende Echeverría (1999).

(1,0). No es inevitable, pero no hay capacidad de resistencia, pues no sólo es la globalización la responsable de esta situación. La sociedad se está transformando y se hace más compleja, rompiendo muchos moldes tradicionales: la ruptura del equilibrio generacional y de las familias nucleares; la complejidad de la división del trabajo; el papel de la mujer; los empleos irregulares; el paro; la flexibilidad laboral... Todo ello debilita y desgarras las respuestas tradicionales organizadas alrededor de los partidos políticos, de los sindicatos... La antinomia es aparente, pero se vive como si fuera real. Es la posición derrotista, *realista*, de muchos políticos de izquierda.

(1,1). Ni es inevitable ni se puede aceptar. Hay que resistir, buscar otras formas de desarrollo social y económico. La antinomia es aparente. Es la posición que defiende Ramonet (1996) y el círculo vinculado a *Le Monde Diplomatique*. También Chomsky y Dieterich (1997), Castells (1996-97)...

Desde una perspectiva filosófica todas estas posiciones dan lugar a muchas preguntas de difícil respuesta: ¿Por qué el Capitalismo ha de interesarse por la Comunicación (cultura) cuando es un sistema basado en el beneficio y la explotación? ¿Cómo es posible democratizar y humanizar la sociedad informacional (*tercer entorno* de Echeverría)? ¿Por qué este entorno habría de admitir la democratización? ¿La falta de resistencia se debe a una característica esencial del hombre deslumbrado ante la tecnología? ¿Es posible la acción social y la política transformadora?...

3. EL FIN DE LA HISTORIA

El capitalismo triunfante (mercado global frente a mercado nacional; empresas por encima del Estado; privilegio de la comunicación respecto de la energía) está provisto de su propia filosofía de la historia, formulada cuasi-oficialmente por F. Fukuyama (1989 *a, b*). La historia de la humanidad se caracteriza por la lucha (¿drama? ¿negaciones?) entre distintos sistemas político-jurídico-económico-sociales y uno de

ellos ha resultado vencedor, aunque no por superioridad ideológica, sino por el uso de la violencia o de estrategias económicas. El *liberalismo* ha triunfado sobre el *absolutismo*, el *comunismo*, el *fascismo* y el *tercermundismo*: El Absolutismo quedó destruido por la Revolución Francesa; el Fascismo desapareció por la fuerza de las armas en la IIª Guerra de las Mundiales; y, ahora, el Comunismo ha sido eliminado en el campo económico dentro de su apartado de la Redistribución de Bienes: el *consumo*, que ha resuelto de una vez por todas el problema del enfrentamiento de las clases sociales, no sólo en el mundo occidental, sino también en la Unión Soviética y en China. Bajo la hipótesis de que los fundamentalismos y los nacionalismos no tienen la fuerza suficiente para generar contradicciones (los unos apenas si tienen fuerza en Occidente; los otros se paralizan al conseguir sus demandas), la universalización política (democracia) y económica (mercado común) es un hecho [Pérez Herranz (1993-94)].

Este triunfo no es meramente pasajero, sino *esencial*, puesto que conduce a un *Estado homogéneo y universal*. El tiempo que nos aguarda no será ya el de los *héroes* sino el de los *tristes*, el de los *melancólicos*, el de los *decadentes*; no será el tiempo de las *utopías*, sino el de las *técnicas*. El “final de la historia” no significa el final de los acontecimientos humanos, sino el fin de la evolución del pensamiento humano sobre estos principios. Para rebatir la tesis de Fukuyama habría que demostrar *no que el futuro encierra grandes y trascendentales acontecimientos, sino que éstos estarían movidos por una idea sistemática de justicia política y social, alternativa “real” al socialismo fracasado*.

La tesis de Fukuyama afirma que todas las formas histórico-políticas han sido accidentes y su eliminación, aunque costosa, ha dado lugar a una sociedad esencial y definitivamente estable: *la sociedad posthistórica*. El fin de la historia sería la culminación de una tendencia histórica y los individuos, tras haber ensayado diversas situaciones, habrían acabado por encontrar un estado de cristalización o de estabilización definitiva, que puede calificarse como *término del proceso constituyente del fin de la historia*. Una tendencia que es objetiva (lógica), aunque el hombre pueda intervenir para alcanzarlo; esta tendencia conduce a una última forma irreversible –forma final del equilibrio–, que se ha de aplicar no ya a sociedades particulares, sino a la misma Humanidad Universal, pues los hombres, conociendo el fin, desean ajustarse a él, porque lo consideran deseable o ineluctable.

Mas, ¿cuál es el criterio de *racionalidad* que utiliza Fukuyama para establecer ese fin constitutivo? No es un criterio universal, sino especial, tomado de la política (en el mismo sentido que lo hacían los teóricos clásicos del ciclo histórico-político, desde Platón a Lenin): la forma de Estado. Por eso no se refiere tanto a una historia universal, cuanto a una historia política: la forma democrática, que se funda en las tesis metafísicas del reconocimiento mutuo. A lo que parece apuntar Fukuyama, más que a un “fin de la historia” absoluto, es al *fin de las historias particulares*, disgregadas: desde la Unión Soviética o China, hasta los papúes o los bororo. Y si Fukuyama deja abierta una puerta y reconoce que pueden continuar historias especiales, siempre habrán de quedar enmarcadas en la historia universal de los estados democrático-liberales.

La tesis de Fukuyama no requiere, desde luego, ni la intervención, ni la intencionalidad del sujeto histórico. El fin de la historia es un hecho empírico, la consecuencia de una serie de luchas (guerras), que han conducido a la desaparición del nazismo (la guerra caliente) y del comunismo (la guerra fría). El camino hacia ese fin es un camino lógico, objetivo y los procesos subjetivos quedan subordinados a un orden supra-individual que conduce al término final de modo ortogenético (como ocurre con

la salida de una masa de gente de un teatro en llamas: un comportamiento que se adecua a un gas en un recipiente). Fukuyama reconoce, en cualquier caso, que esos procesos no están exentos de dificultades, “ni que se fueran a desarrollar sin la intervención activa de gobiernos o individuos”. Podríamos decir que es un proceso evolutivo antes de alcanzar un estadio en el que ya no se puede evolucionar más y en el que se *fijan las especies en su morfología natural*, de acuerdo con uno de los modelos, el modelo triunfante, aquél que ha logrado ser el vencedor, mas no por accidente o casualidad sino por adecuarse a la verdad del Estado de Derecho, que es el estado democrático:

Nuestra conciencia democrático-igualitaria es en cierto modo una adquisición permanente; es tan parte de nuestra naturaleza fundamental como lo son nuestra necesidad de dormir o nuestro miedo a la muerte [Fukuyama (1989b), pág. 6].

Fukuyama apela a un sujeto ya constituido, a un sujeto que, después de haber pasado por diversos avatares y situaciones, pero siempre en el terreno de los accidentes –feudalismo, fascismo, comunismo...–, ha llegado a estabilizarse en el estado democrático. Es decir, que el resultado del uso de la *fuera* habría llegado felizmente a coincidir con la *legitimidad* impuesta por la naturaleza democrática y liberal humana. Al fin, Historia y Naturaleza se habrían identificado.

4. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO ÚNICO

El Pensamiento Único va mucho más lejos del fin de la historia: el fin constitutivo se transmuta ahora en *fin consumativo*. El fin de los tiempos se ha cumplido y el referente o sujeto histórico se ha consumado. La historia es una dimensión esencial y no accidental del sujeto histórico, y el fin de la historia es el acabamiento de la humanidad. El Estado, que todavía para Fukuyama tiene la misión del acoplamiento a esta nueva situación, deja de ser un sujeto de la historia constituyente. El Estado, con el que se había constituido el fin de la historia, habría de dar paso a un estado homogéneo, democrático y universal (caricatura de *La paz perpetua* de Kant), la realización plena de un reino del amor través del Internet y del consumo. No es necesario salir del hombre actual, que ha alcanzado el fin de la historia: las políticas de Margaret Thatcher o Ronald Reagan, la caída del muro de Berlín o la guerra del Golfo han precipitado a la sociedad hacia *lo que tiene que ser*. Y quienes no quieran participar de este éxito, peor para ellos: se les marginará, como en otras ocasiones se marginó al pecador. Consumo y comunicación son los signos de la verdad esencial del mercado libre y la libre circulación de capitales. Si el estado natural del hombre es el que se ha alcanzado tras una larga marcha y una buena “remoción de obstáculos” –absolutismo, fascismo, socialismo y comunismo–, sólo hace falta acabar con las voces disonantes que aún quedan, gentes fanáticas, malvadas o ignorantes. Una sociedad universal sin Estado y un Único Pensamiento. *Finis coronat opus*: el mérito de un negocio se manifiesta cuando está concluido.

La historia se ha consumado, pero no comporta la muerte de la filosofía. Sólo que ésta ya no es polémica –pensar es pensar contra alguien–, sino una filosofía única: el Pensamiento Único, que se organiza como una institución académica, aunque fuera de la Universidad.

El Pensamiento Único tiene sus teóricos: Milton Friedmann y sus Chigago Boys en EE.UU. y Friedrich August von Hayek en Inglaterra, que teorizaron sobre el *monetarismo* y la *libre circulación de capitales*. El Estado sólo tiene la misión de guardar el orden. Es ésta una teoría con diferentes registros: el liberalismo ortodoxo de J. Buchanam y la escuela de Virginia; el liberalismo radical de R. Nozick (1988); el liberalismo deontológico de R. Dworkin (1984); y hasta el liberalismo social de J. Rawls (1979).

Tiene su tradición crítica contra la que oponerse: desde *El capital* de Marx a *El hombre unidimensional* (1964) de H. Marcuse. De su enemigo secular, el comunismo, ha fagocitado planes –el internacionalismo– y programas –el economicismo–. La Internacional de los privilegiados económicamente –financieros y afines–, agrupados en pos de sus intereses (frente al proletariado, que nunca se unió, porque nunca tuvo intereses, sólo necesidades).

Tiene sus organizadores y colaboradores en las grandes organizaciones bancarias –*Banco Mundial*, *Fondo Monetario Internacional* (FMI), *Organización de Cooperación y Desarrollo Económico* (OCDE)...– que no tienen por objetivo restablecer las condiciones que supongan un crecimiento económico para los países endeudados, sino para conseguir que la deuda sea pagada y salvar así el sistema crediticio internacional y los intereses a largo plazo [Berzosa (1995), pág. 19].

Tiene su Academia y sus Congresos en donde defienden sus fines u objetivos en relación con quienes los proponen: el Foro Económico de Davos, donde se reúnen desde el año 1970 los principales jefes de Estado, los banqueros, los financieros... En Seattle, en Praga... Desde los acuerdos de Brenton Woods (pueblo de las montañas de Wisconsin donde se reunieron las potencias victoriosas de la Segunda Guerra Mundial en julio de 1944) el dólar sirve de referencia a las transacciones internacionales. Poseen sus medios de exposición en los periódicos económicos y políticos –*Financial Times*, *Wall Street Journal*, *The Economist*, *Les Echos*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, agencia Reuters...–.

Y tiene su mensaje –“la bondad natural del liberalismo”– que no expone ni deductiva ni justificativamente, sino mediante la *repetición*. El mensaje no se argumenta, sino que se repite las veces que sea necesario, como si este liberalismo fuese un destino universal e inevitable, una fatalidad. Se repite continuamente que esta o aquella industria se ha vuelto obsoleta; que el desempleo es inevitable y beneficioso, etc. El corto plazo prevalece sobre el medio y el largo; el futuro ya no existe y todo es presente: el fin consumativo de la historia. Los planes que se diseñan en esos congresos por un grupo privilegiado, una parte mínima de la humanidad, afectan a todo el mundo, porque han decidido que no hay otra alternativa.

El Pensamiento Único tiene, además, unos programas (es decir, unos fines respecto de los contenidos) que se racionalizan (se coordinan) como un sistema científico, un sistema formal:

Axiomas y postulados. El primer axioma establece el marco: “El fundamento de la sociedad es la economía”. El segundo se utiliza como criterio de realidad: “El objetivo de los individuos es la Ganancia, el Beneficio”. El Mercado es el postulado que permite cerrar el sistema y el mercado financiero su modelo. El Mercado administra todas las facetas humanas, todas sus actividades, no sólo las económicas, sino también las sociales, las culturales, las amorosas, las derivadas del ocio...

Reglas de inferencia. Las reglas del sistema se constituyen por antítesis: a) *Desregularización* de la rigidez del mercado de trabajo. b) *Liberalización* del mercado,

que es quien estabiliza la oferta y la demanda. c) *Privatización* de lo socializado, que siempre es perjudicial o innecesario.

Definiciones. Las definiciones que se incorporan al sistema son de conceptos que se articulan alrededor de la *competencia: competitividad, librecambio sin límites, división internacional del trabajo, prioridad de los balances, flexibilidad laboral...*

Modos del sistema. Los modos de operar en el sistema olvidan los modelos clásicos del primer liberalismo: la física newtoniana o la química orgánica. Sus modelos científicistas proceden de las ciencias del azar, de la probabilidad y de la estadística... Las clasificaciones se hacen a partir de la teoría de juegos, la lógica difusa, la teoría del caos...

Pero los modelos y las clasificaciones sólo sirven de coartada y referencia al cientifismo que la técnica utilizada exige de justificación; no van más allá de un lavado de imagen. ¿Por qué? Porque la Razón suprema es la Economía y la racionalidad interpretada por los jóvenes ejecutivos utiliza como parámetros de sus funciones, los rumores, las brujerías y la psicología de andar por casa. Se mueven capitales en manos de individuos cuya fragilidad intelectual es obvia (Tom Wolfe dibujó en su *Feria de las vanidades* (1987) el símbolo de los multimillonarios *golden boys*).

Sujeto operatorio del sistema. El primer capitalismo había puesto la figura del empresario como el fundamental sujeto operatorio (su *finis operis*) de este sistema. Un empresario trabajador y emprendedor, que arriesga su vida y hacienda por la producción. No parece que hoy sea éste el verdadero sujeto que opera en el sistema. Más bien es el jugador aventajado que sin arriesgar lo mínimo se hace con fortunas de la noche a la mañana. Un sujeto que actúa en una “economía-casino”, con sus “magos de las finanzas”, etc. Las riquezas ya no se crean a partir de bienes materiales sino de especulaciones abstractas sin vínculo alguno con las inversiones productivas. (Véase la película *Wall Street* en la que el *broker* sin escrúpulos destruye una compañía aérea, comprando sociedades anónimas a crédito y luego vendiéndolas divididas en partes libres de los trabajadores excedentarios). La economía se reduce a juegos de casino, a apuestas, ni siquiera a transacciones financieras simbólicas (pero valoradas de acuerdo a activos reales). Se juega al supuesto: por ejemplo, se juega con los riesgos asumidos por los contratos a medio o largo plazo, los cuales no han sido firmados todavía; acuerdos sobre valores virtuales, aún no creados, pero ya garantizados, los cuales suscitan, a su vez, otros contratos, etc. Negocios imaginarios, especulaciones artificiales basadas en nada exterior, sólo en sí mismos: un mercado ilusorio, basado en simulacros [Forrester (1997), pág. 94 ss]. La sobrevaloración de *Wall Street* se calcula entre el 30% y el 40%.

Y luego está el *sosias* de este sujeto: el hombre individual corriente y moliente transformado en *homo oeconomicus*; individuos racionales autónomos, egoístas que sólo piensan en la maximación de los beneficios desde sí mismos. Son hombres y mujeres sin niñez, sin vejez, sin enfermedades, sin afectos... si acaso juegan al *Monopoly*. Se desprecia a todo aquel que no se parezca a un corredor de bolsa londinense: todo el mundo ha de ser un individuo calculador y astuto, ya sea un humilde fraile franciscano, un arrogante ganadero masai o un astuto cazador esquimal.

Teoremas. El teorema fundamental de este sistema formal dice que los mercados financieros se han convertido en juez y parte de toda política económica.

Corolario 1: Las políticas ha de favorecer la liberación y la internacionalización de los sistemas financieros nacionales y convertir la financiación en el sector decisivo de concentración y control económico.

Corolario 2: Si las operaciones financieras, inmobiliarias y especulativas –juegos de azar, prácticamente–, dan más beneficios que la producción; si los beneficios financieros son imposibles de adquirirse en la economía material, ¿por qué a las élites se las habría de preparar por la vía dura, fatigosa y austera del trabajo y de la producción industrial, para que comprueben lo que cuesten las cosas? La consecuencia es inmediata: las finanzas crecen y la industria languidece.

Corolario 3: El monetarismo queda así refrendado: el monetarismo, que sirve precisamente de modelo financiero, sirve, a su vez, de modelo a los postulados del sistema, cerrando el círculo. El monetarismo, que se funda en análisis empíricos, tiene como teorización más relevante la *curva de Philips*, según la cual la tasa de crecimiento de los salarios aumenta cuando decrece la tasa de paro, lo que conduce a la relación inversa de la tasa de paro y la tasa de inflación.

Corolario 4: Se separa la función de garantizar la demanda, que corresponde al Estado mediante la política fiscal, y la función de regular el dinero, que corresponde a los Bancos Centrales; pero éstos no están sometidos al control democrático sino que están regidos por comités de expertos, preparados, precisamente, para asegurar la estabilidad de los precios a través de la vía monetaria. Aquí encontramos la clave del “*poder del dinero*” y de la concepción monetarista, la única que necesitan controlar y manejar.

Consecuencia general: ¡La anarquía en el poder! Una anarquía que sólo se preocupa de su beneficio: el hombre, las masas sólo tienen un interés utilitario. El *buen orden político* ha desaparecido del lenguaje político. La economía se ha vuelto autónoma y no necesita ya ni siquiera de los hombres. Los estados pierden su soberanía fiscal, se vuelven extorsionables e incluso las autoridades policiales no pueden hacerse con el capital de las organizaciones criminales. Las plazas financieras *off-shore* se sustraen de forma planificada al Estado de origen, con una bajísima fiscalidad, secreto bancario incluido (por ejemplo, Gibraltar) e incluso el Estado se vuelve deudor de aquellos que le estafan. La deuda pública de los países está en manos extranjeras e incluso agencias anónimas del mercado financiero como *Moody's Investors Service*, agencia de evaluación de inversiones, tiene jerarquizados a los países para concederles o no créditos: *Aaa*: Estados Unidos, Japón, Alemania, Austria... *Aa*: Noruega. *Baa*: Polonia... *Ba*: Hungría... *B*: Argentina...

Consecuencias particulares en la Educación. Pero si no hay empleo, trabajo ¿para qué educar? ¿Por qué educar de manera realista? *No se aprende a pensar: se aprende a desapensar* (Forrester). La escuela empieza a desactivar el pensamiento: la escuela ha de ser divertida (ociosa). La educación primaria y secundaria son ignoradas, porque no tienen rendimientos en el mercado: ¿Qué puede medir el civismo, la gramática, la filosofía? ¿Para qué hay que escribir “hombre” con hache? Más aún: la educación no tiene interés. Sólo se necesitará un pequeño número de bancarios con bachillerato, cursos de banca, continua formación y sueldos consiguientemente altos para los nuevos empleos [Martin y Schumann (1998), pág. 125].

5. EL NO ENTE NO PUEDE GENERAR AL ENTE

Pero ¿tanta capacidad de imaginación para la extorsión y de rapacidad tienen estos grupos financieros? No se lo inventan. Porque como ya sabía Gorgias, el ente no puede proceder del no ente. Si formal o simbólicamente el inicio de este proceso fueron

las políticas monetaristas de Thatcher y Reagan, es porque había dinero que mover y un público que aceptaría la nueva situación incluso con satisfacción. Porque el neoliberalismo es consecuencia material del éxito socialdemócrata y keynesiano, que han impulsado el éxito de un capitalismo depredador e inmoral defensivo. Un éxito que ha sido tanto económico como ideológico:

Económico. Los aumentos salariales, la protección social organizada y el estado del bienestar generó unos *ahorros* y una *riqueza* en las clases medias con los cuales trabajan ahora los mercados financieros y con los que se enriquecen brutalmente ejecutivos listos, obscenos y exhibicionistas [Martin (1998), pág. 91].

Además, los pequeños ahorradores, al jugar en bolsa dan a los directivos de estos fondos el poder de presionar a todas las partes sobre las reducciones salariales y la destrucción de empleo. Son los pequeños ahorradores de la clase media con los ahorros que suministran a las compañías de seguros, bancos y fondos de inversión la materia prima para el asalto final del estado del bienestar [Martin y Schusmann (1998), pág. 209].

Ideológico. El triunfo del liberalismo ha conseguido armonizar lo que desean las mayorías y la abstracta filosofía política y moral. La gran operación realizada, por ejemplo, por John Rawls y continuada por muchos pensadores socialdemócratas ha sido la de partir de los “sentimientos” de las gentes y no de sus “opiniones”, para desarrollar después principios morales que estén de acuerdo con esos sentimientos y armonizar unos y otros. Así, los hombres no estaremos obligados a abandonar nuestros sentimientos, como lo estaríamos con nuestras opiniones, pues se parte de donde estamos para terminar en el mismo lugar. La distinción entre apariencia y realidad desaparece (que es lo que hizo necesaria la filosofía y la ciencia). Ahora la moral nos exigirá, a lo sumo, que los hombres seamos más coherentes, pero nunca que abandonemos nuestras opiniones, confundidas con nuestros sentimientos, y que no irían mas allá de ciertas utilidades de comodidad y de supervivencia. Una moral que permitiría aunar libertad individual y ciertos sentimientos de comunidad en la esfera de lo más conveniente para ese individuo: defensa de la desobediencia civil, escrupulosas objeciones, etc. Una vez acostumbrada la opinión pública de Occidente a ver satisfechos sus sentimientos, el amor se reducirá a sexo y a intercambios de significados; las enfermedades y la muerte se achacarán a falta de autocontrol, etc. Los derechos ocupan todo el espacio privado y público, y el egoísmo se oculta bajo la máscara del “sí mismo”.

6. EL PENSAMIENTO ÚNICO, APARIENCIA DE LA FILOSOFÍA

Pero ¿podemos estar en contra de la unidad de todos los hombres, del cierre antropológico de la Humanidad, que es el mismo argumento de la historia? ¿No es deseable la unidad ética y científica de todos los hombres? ¿No defendemos, precisamente, la universalidad tanto del saber científico, como de la prudencia ética? Pero si consideramos que la historia de la humanidad es un *proceso* conflictivo, de luchas entre pueblos, culturas y civilizaciones, el fin de la historia y el Pensamiento Único vendrían a significar el acabamiento de ese proceso, autonombrados en repartidores de la nueva Gracia en todos y cada uno de los hombres.

Por esta razón considero la Filosofía Única como la apariencia misma de la filosofía y no su realización. El Pensamiento Único es la sofística de nuestro tiempo. ¿Por

qué? Porque ni ontológica ni gnoseológica ni éticamente es –a pesar de su nombre y de su deseo–, un pensamiento universalmente distributivo. Porque no controla ni mucho menos las variables de una sociedad histórica universal.

A. Ontología. El Pensamiento Único rechaza el conflicto ontológico y defiende el monismo, según el cual todo está en relación con todo; ahora, en este fin y principio de siglo, se estaría gestando su armonización.

Se ha vuelto a un positivismo decimonónico, rancio, que identifica “valor” y “hecho” (“Todo necio –afirmaba Machado– confunde valor y precio”). No hay nada que pensar, porque los hechos bastan al identificar lo real con la racionalidad, encubriendo y racionalizando las contradicciones, los conflictos, la miseria... Una ontología de individuos racionalmente egoístas que eliminan todas las mediaciones que componen la sociedad –naciones, estados, compañías medias, fuerzas políticas, religiosas...–. Una población de seis mil millones de seres humanos unidos a través del mercado. (Horror! ¿Cómo se puede ganar mil millones de dólares en un solo día especulando contra la libra esterlina (George Soros, 1992)? ¿Cómo se pueden ganar quince mil millones de pesetas en una única operación financiera (Telefónica, 1999)?

El Pensamiento Único posee una nefasta ontología, que niega múltiples realidades, a las que consigue hacer desaparecer, a las que elimina de un plumazo; realidades que son o están en potencia de serlo en el futuro inmediato. Argumenta según el sofisma del monismo: “el Pensamiento Único lo es, porque la realidad es única”. Y entonces niega la realidad de muchas zonas del mundo: continentes enteros como África o grandes zonas de América latina, que son considerados como pura materia prima –minas, bosques...– para el provecho de las grandes empresas; allí no hay personas, ni hombres ni mujeres ni niños, sólo hay un mercado, que cuando deja de interesar se abandona y se olvida. El resto es ¡fundamentalismo! La gran coartada para desculpabilizar conciencias. Como dice Forrester (1994) hay algo peor que la explotación del hombre por el hombre, a saber: la *no-explotación*, la marginalidad, la consideración de un ser humano superfluo: sin documentos, sin tarjeta Visa, sin ordenador, sin domicilio... Parece que el hombre pierde su legitimidad de vivir: simplemente se tolera su existencia.

Pero no sólo se niegan realidades en el exterior de las zonas privilegiadas, sino dentro de ellas mismas: El miedo a perder el puesto de trabajo paraliza la sociedad y el desastre alcanza a las naciones prósperas, que excluyen a gran parte de la población y les obligan a habitar tierras de marginación, que parecen científicamente diseñadas para marchitarse en ellas. En estos guetos o “terrenos baldíos” [Forrester (1977), pág. 66] los jóvenes se destruyen, se sienten inútiles y parásitos; en estas tierras de nadie, en estos ambientes desalentadores y melancólicos, se agotan las energías vivas de miles y miles de hombres y mujeres. La falta de perspectiva es bien paradójica: los valores oficiales que se inculcan son los del trabajo y los del consumo (a los que no pueden acceder! Si no hay trabajo, entonces no se puede consumir, lo que deja a la violencia como único recurso. ¿Qué modelo ha de seguir el joven? No hace tanto en este país Mario Conde fue modelo (!) de la juventud. Se excluye al marginado (que no se encuentra en el proceso de socialización), al inmigrante (que trabaja, pero no vota) y al parado (que compite en su propia clase). Degradación del entorno, inseguridad de las grandes ciudades, armas para defenderse y atacar... son afectos bien sintomáticos.

Ad maiorem spectaculi gloriam, en los Juegos Olímpicos de Atlanta (1996) la población negra fue sacada del centro de la ciudad en autobuses y los espectadores

que habían pagado 636 dólares por entrada, tenían que agitar pañuelos, linternas y carteles...

La realidad es una especie de azar, de probabilidad de esto o de lo otro, y el mundo se llena de realidades virtuales y absurdas como los juegos de loterías, de horóscopos; se aceptan los milagros (en una encuesta de 1986, el 46% de los franceses creía en los milagros [*Le Monde*, 1-octubre]). La competitividad lo es del vacío: ganar dinero ¿para qué? Para ganar más dinero: no hay objetivos ni fines fuera de la Ganancia en sí. Si la economía se convierte en un juego y se separa de la realidad, de los sistemas de producción, ¿cómo no esperar que la población entre en un mundo de perplejidad, y se den al paraíso de las drogas, a la simplicidad que proveen las pseudo-ciencias o al morbo de las prácticas ocultistas?

El deporte se convierte en el modelo de la realidad de los ciudadanos, a quienes se divide artificialmente en fanáticos del Real Madrid o del F.C. Barcelona, etc. ¿Hay algo más absurdo que dividir una ciudad como Sevilla entre béticos y sevillistas? ¿Qué concepto de realidad pueden tener esos ciudadanos?

B. Teoría del Conocimiento. El Pensamiento Único rechaza el escepticismo y afirma una epistemología utilitarista y efectista: todas las verdades científicas han de encontrarse en el mercado y reportar beneficios.

El Pensamiento Único defiende verdaderas estafas intelectuales, porque las ciencias desaparecen en forma de tecnologías. Los laboratorios de bioquímica tratan de hallar fármacos cuasi-milagrosos, careciendo de una teoría biológica fundamental como la tiene, por ejemplo, la física. Y no sólo no se tiene, sino que no se quiere que se tenga. Preguntarse por el concepto ¡es una pérdida de tiempo! ¿Cómo se puede decir una cosa así en la Universidad? Es intolerable que se desprecie la Biología Teórica, porque comporta una mutilación enorme de la sociedad.

La primacía de la tecnología y aun de la técnica. Todo problema se resuelve técnicamente: velocidad, autopistas, etc. No deja de ser curioso cómo el exceso de información conduce a la superstición y a la tiranía. A ello se une la filosofía de la ciencia que ha heredado el Pensamiento Único. Al no aceptarse otros criterios científicos que aquellos que se fundamentan en la “predicción”, y dado que la complejidad de los sistemas económicos y políticos desbordan la posibilidades predictivas, se afirman conocimientos que no lo son, pseudo-ciencias y formas irracionales de conocimiento.

El que gana es el que tiene “buena estrella”: ¿Para qué estudiar? El que gana será el triunfador: el que sabe; el otro, el perdedor, es un *des-graciado*, el que no tiene la Gracia, el marginado. Adivinos (tarots, talismanes, quiromancia, sonadores...), sectas iluministas, magos, parapsicología, pseudo-religiones, apariciones de la Virgen... Toda una gama de gentes que viven a costa de un mundo en el que vuelven a fascinar ángeles y demonios (ahora que hasta la Iglesia se los quiere quitar de encima; léanse los discursos del papa Wjjoytila, verano de 1999).

Los rumores. Los operadores saben que los mercados están animados por la opinión que los mismos operadores tienen de esa realidad. “Esta empresa va bien, pero no hay que comprar sus acciones pues el mercado (o sea, nosotros) cree que va mal”. Las tomas de control cada vez se hace más alejado de la realidad, como en un juego. El espectáculo, los *shows*: ¡Cuántas decisiones se toman con el fin narcisista de complacer a los medios! [Albert (1992), pág. 178].

La gran paradoja de nuestra época, que se autodenomina *sociedad del conocimiento*, es, al contrario, muy elitista. No pretende el conocimiento, sino la atención

del mayor número de usuarios para que utilicen el medio el mayor tiempo posible. Lo importante no es producir buenas mercancías que puedan ser consumidas libremente, sino promover la *teledependencia*.

Pero si todos estamos en nuestras casas informándonos, ¿de qué habremos de informarnos? La comunidad mundial comunicándose por medio de la telemática: mensajes autorreferenciales, puesto que ya no habría nada que comunicar. O sí: la intimidad. Y esto ya no es ficción. El caso de June Houston es paradigmático. La joven norteamericana ha colocado catorce cámaras de vídeo en su casa para vigilar permanentemente los lugares estratégicos (bajo la cama, en el sótano...) y conectados a una página WEB para que los internautas interesados vigilen si se le manifiesta algún ectoplasma, algún espíritu (*Le Monde*, 18-11-1997).

Pero las nuevas tecnologías no han sido inventadas por los empresarios. Han nacido en las universidades. Desde Von Neumann y Wiener se conoce la potencia de las técnicas informáticas. Las empresas empezaron a utilizarlas pragmáticamente, para su propio interés, sin que las sociedades política, universitaria y educativa se diesen cuenta de lo que estaba pasando. Aquí no hay nada de ficción científica. Ni desde la política ni desde la filosofía se levantaron voces para analizarlo y para utilizar estas técnicas desde el Estado. Se vio la Idea de Fin del Trabajo como una liberación, que conducía hacia la sociedad del ocio pero ¡qué barbaridad! La cibernética se coló en la economía sin que nadie del Estado ni de la Academia (con sus excepciones) lo cuestionara [Forrester (1997), págs. 119 ss].

Si Platón y Aristóteles fundaron la ciencia en el marco de los mitos y dioses homéricos, con sus poetas y trágicos y sus personajes fantasmagóricos, el siglo XX –Husserl, Russell, Lenin– sabían que detrás de ellos se encontraba la ciencia. Pero las ciencias no son discursos sobre ciertas regiones de nuestro mundo, sino *parte* de nuestro mundo. Sin embargo, tras la II Guerra Mundial, la ciencia se va transformando en novela, en una ficción científica: obsesión por nuevas razas venidas del espacio exterior; la ciencia al servicio de los accidentes catastróficos; el terror a los androides...

Los proyectos científicos se diseñan mirando al espectáculo, tantas veces, sin sentido y los accidentes son cada vez más frecuentes. ¿Por qué? Es el fracaso de este positivismo tecno-científico: los desastres del Apolo 13; la explosión de la nave *Challenger*, el fracaso de la estación *Mir*... Las sondas Voyager 1 y 2 han recorrido más de diez mil millones de kilómetros a sesenta mil kilómetros hora sin saber para qué; y así, sucesivamente.

La credulidad se está abriendo otra vez sin límites, a través de la confusión realidad = virtual. “El ilusionismo –decía Robert Houdin– es un arte empeñado, por completo, en sacar partido a las limitaciones visuales del testigo atacando su capacidad innata de distinguir entre lo real y lo que cree real y verdadero, llevándole a sí a creer firmemente lo que no existe”. Los criterios de verdad se diluyen: tanto la verdad como la mentira son construcciones mediáticas. “El error y la verdad –decía Espinosa– se siguen con la misma necesidad”. “Ya otra vez vi –gemía Segismundo– aquesto mismo tan clara y distintamente / como ahora lo estoy viendo, / y fue sueño”.

La ideología sigue alimentando la buena conciencia: En nombre de “algo”, por ejemplo, la ideología del “nosotros”, de lo “americano”, de “x”, se justifica cualquier disparate.

C. Ética. El Pensamiento Único rechaza la utopía, porque no todo es posible, y afirma el fatalismo de su propia necesidad.

Lo que no debe ser para las grandes compañías no tiene valor. Las grandes compañías que controlan el mundo son ¡doscientas! Y ocho países concentran el 96% de esas doscientas (en 1997). El Pensamiento Único recorta al hombre según le conviene, bajo la imagen del hombre blanco, protestante, que habla inglés. La alienación se convierte en un componente aceptable de la vida humana, convierte al ciudadano en un ser preocupado por consumir a bajo costo: ¿No es estúpido dedicar toda nuestra vida a perseguir la lista de precios para comprar racionalmente (¡) lo más barato? Todo lo que no se adecua a ese modelo carece de entidad, lo que provoca una reacción de odio tan brutal, que hace imposible calibrar o “predecir” como se encauzará.

Las cuestiones ético-materiales fundamentales –la educación de los niños, la protección del medio ambiente, la salud, la democracia y los derechos humanos, la socialización...– se desplazan a un segundo plano o, simplemente, se olvidan, si no sirven a la economía mundial.

La Telépolis imaginada por Echeverría (1999), por ejemplo, es una sociedad sin ética. La eliminación de la ética por la vía de la eliminación del cuerpo. Lo que nos lleva a una cuestión decisiva de la teoría de los Derechos Humanos: ¿Quién los gestiona? Si el ciudadano corpóreo desaparece; si el yo activo, el sujeto creador de moralidad desaparece, los derechos humanos comienzan a especializarse (que ya lo están; por ejemplo, desplazándolos del derecho de los individuos a los derechos de los pueblos, etc.). Si los Derechos Humanos están refrendados por el Estado, a través de un pacto entre ciudadanos a partir del principio de identidad individual (DNI, seguridad social) dejan de ser válidos en un mundo de sujetos no idénticos. La identidad del hombre viene dado por contratos múltiples, particulares (al modo japonés con las religiones), etc.

De este peligrosísimo modelo de los Derechos se abusa hasta el extremo. Por abajo se abusa reivindicando los derechos de los animales. Por arriba, reivindicando los derechos de empresa, los derechos de los internautas... Y van más lejos. El AMI (Acuerdo Multilateral sobre Inversiones) ha impuesto a los estados unos “Derechos del Inversor” que es un documento sobrecogedor por las indemnizaciones que exigen, llegando incluso a protegerse de los posibles *desórdenes civiles* del país, etc. [AA.VV. (1998), págs. 72 ss]. ¿Anulan estos derechos del inversor los derechos a la tierra de los campesinos mexicanos?

Pero también destruye la ética de la convivencia, de la estructura social, insistiendo continuamente, a través de los anuncios, en los paraísos artificiales, en el alcohol, en el gozo inmediato. A veces han de tapar estos efectos con una tímida oferta de contraataque, como las campañas contra las drogas. Pero ¿qué puede eso con todo lo que conduce ahí? Refuerza una concepción del hombre en la que se valora positivamente los componentes más insolidarios del sujeto, convirtiendo todos los vicios tradicionales en virtudes. El consumidor es un hombre desligado de la sociedad y de la cultura a la que pertenece: un individuo desdibujado. Las relaciones ético-morales se disuelven en la omnipresente comunicación de signos y todos los problemas humanos –empresarios/trabajadores, políticos/electores, profesores/alumnos...– se resuelven como cuestiones de comunicación. Forma sin fondo que genera violencia, frustración y desesperación.

Y una cuestión ética que ya se ha iniciado: “la educación en Internet”. Si la identidad de los hombres ya no pasa por la mediación del Estado, sino por un conjunto de empresas y corporaciones entre las cuales uno elige los que quiere o le interesan o cree que les favorece, ¿tendrán derecho los padres a educar a sus hijos directamente

sin intermediarios sociales?) ¿Sin compañeros, sin maestros, sin sociedad civil? Si la estructuración social y política del Estado se resquebraja, desaparecerá el espacio intermedio entre el individuo carnal, corpórea y la sociedad.

Triunfa el mito de Peter Pan, la infantilización del hombre. El hombre no tiene fin, entequeia, perfección: sólo la eterna juventud. El mundo deja de estar hecho a escala corpóreo-humana, que es el punto de articulación del Logos, del Espíritu Objetivo.

* * *

Pero hay otras realidades, otros pensamientos, otros lenguajes y formas de vida; hay otros criterios de verdad, como hay verdades que se contradicen entre sí; hay otras lógicas de convivencia, porque aunque no todo es posible, las cosas pueden suceder de otra forma; hay otras maneras de *estar* en el mundo. Por eso es verdaderamente preocupante ver cómo el Norte ha conseguido que el Sur se sienta culpable de su propia lógica, de su propia verdad, de su propio lenguaje; una culpa que paradójicamente absuelve a quien nos destruye el *ser*, nos anula el *conocimiento* y nos disuelve la *ética*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1998), *Pensamiento crítico vs pensamiento único. Le Monde Diplomatique, edición española*, Destino, Madrid.
- Beck, U. (1997), *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona.
- Berman, M. (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, Madrid.
- Berzosa, C. (1995), "Auge y declive del monetarismo como paradigma dominante en los ochenta", *El Basilisco*, n1 19, págs. 13-20.
- Bueno, G. (1992), "Estado e historia", *El Basilisco*, n° 11.
- Castells, M. (1996-97), *La era de la información*, Alianza, Madrid.
- Dworkin, R. (1984), *Hablando seriamente de la justicia*, Ariel, Barcelona.
- Echeverría, J. (1999), *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Destino, Barcelona.
- Estefanía, J. (1997), *Contra el pensamiento único*, Taurus, Madrid.
- Forrester, V. (1997), *El horror económico*, FCE, México.
- Fukuyama, F. (1989 a), "The End of History?", *The National Interest*, Washington, verano. Traducido al castellano con el título de "El fin de la historia?", *Claves*, n° 1, 1991, págs. 85-96.
- Fukuyama, F. (1989 b), "Respuesta a mis críticos", *El País*, 21 de diciembre.
- Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Lévi-Strauss, Cl. (1972), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.
- Lipoveski, G. (1982), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.
- Lyotard, J. F. (1984), *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Martin, H.-P. y Schumann, H. (1998), *La trampa de la globalización*, Taurus, Madrid.
- Meadows, D. (1972), *Los límites del crecimiento*, FCE, México.
- Negroponte, N. (1995), *El mundo digital*, Ediciones B, Barcelona.
- Nozick, R. (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México.
- Pérez Herranz, F. (1993-94), "Historia e 'historia': en torno al propuesto 'fin de la historia'", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia contemporánea*, n°s 10-11, págs. 169-190.
- Ramonet, I. (1996), *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, Madrid.
- Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- Rodríguez Aramayo, R. (1991), "La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana", *Isegoría*, n° 4, págs. 20-36.
- Rorty, R. (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Touraine, A. (1993), *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid.
- Vattimo, G. (1987), *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona.
- Virilo, P. (1999), *La bomba informática*, Cátedra, Madrid.

APORTACIONES DE LA TEORÍA DE STAKEHOLDERS A LA ÉTICA EMPRESARIAL ¹

Elsa González Esteban

Universitat Jaume I
Castellón

EL objetivo de esta comunicación es apuntar algunos aspectos que una teoría de Stakeholders permite descubrir como relevantes para avanzar en la búsqueda de una conceptualización de Ética Empresarial que responda tanto al momento deontológico como al momento consecuencialista que toda Ética Aplicada precisa recoger.

Para llegar a tematizar esos aspectos seguiremos los siguientes pasos. En primer lugar, nos detendremos en las pretensiones e implicaciones más significativas que la Teoría de Stakeholders. En segundo lugar, examinaremos el trabajo y la evolución del pensamiento de R. E. Freeman respecto a la teoría de stakeholder, como uno de sus precursores y también como uno de los teóricos que más caminos ha abierto para su estudio. Y, en la última parte, apuntaremos que si bien la Teoría de Stakeholders es defendible desde el punto de vista ético, ésta necesita reforzarse normativamente y desarrollarse pragmáticamente, con el fin de responder verdaderamente a los temas de justificación y de aplicación que tiene abiertos.

EL TÉRMINO “STAKEHOLDERS” Y SUS IMPLICACIONES PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS RELACIONES EMPRESA-SOCIEDAD

El origen del término Stakeholder está vinculado a una nueva concepción de la organización empresarial que empezó a fraguarse a mediados del siglo XX y que afirmaba que las empresas no deben dar respuesta únicamente a unas responsabilidades económicas sino que también son responsables y deben hacerse cargo de otro conjunto de responsabilidades –léase sociales, ecológicas, jurídicas– que se derivan de su relación con la sociedad.

El nacimiento de este neologismo anglosajón, que ha sido traducido comúnmente como *grupos de intereses*, ² está relacionado con dos tipos de metáforas que tienen

¹ Este trabajo es fruto de un proyecto más amplio de Tesis Doctoral que está recibiendo el apoyo del Ministerio de Educación y Ciencia mediante una beca de Formación de Personal Investigador (AP97/FPI) bajo el proyecto de investigación: PB97/1419-C02-02.

² Si bien esta ha sido la traducción habitual realizada en casi todas las lenguas, literalmente la traducción del término sería “depositario de una apuesta” como señalan T. Tuleja (1987:60-61) y J. L. Fernández Fernández (1994:141). Cabe destacar también que autores como Tuleja han preferido traducir el término por “base ampliada” en lugar de mantener el neologismo o traducirlo por “grupos de intereses.”

como objetivo común mostrar que en la empresa no sólo existe una responsabilidad hacia los accionistas sino hacia numerosos grupos de intereses que se relacionan con ella.

La primera metáfora señala que el término Stakeholder responde a un juego de palabras que pretendía hacer ver a la dirección de las empresas que en las organizaciones existían un gran número de intereses en juego y no sólo los de los accionistas y trabajadores. Así esta metáfora consistía en un juego intencionado con la palabra ‘*stockholder*’ –accionista– para significar que hay otras partes que tienen un interés en la toma de decisiones de la empresa moderna. Diferentes autores apuntan que este juego de palabras fue utilizado por primera vez en un memorándum interno en el Stanford Research Institute (SRI) concretamente en el año 1963.³

La segunda metáfora con la que se asocia el origen del término está relacionada con la imagen del jugador de póquer. Cualquier ‘jugador’ posee o tiene unas cartas o intereses en el juego, y cuando entra en la partida, el jugador está apostando o arriesgando algo. Así cualquiera (un individuo o un grupo) con un interés en el juego es cualquiera que juega y coloca algún valor –bien sea económico, social, cultural, ecológico, etc.– en juego.

Estas dos metáforas del término se han convertido en numerosas ocasiones en la idea central que ha guiado la reflexión en torno a la relación existente entre la empresa y la sociedad y, en este sentido el concepto de Stakeholder, está siendo desde su nacimiento fuente de renovación de las Teorías de dirección y gestión de empresas y, a nuestro modo ver, también es clave para el desarrollo de la Ética Empresarial en las organizaciones.

La principal pretensión del concepto de Stakeholder como teoría es afirmar y mostrar que la empresa en su dirección y gobierno es *responsable* no sólo de los accionistas sino también de otros individuos y/o grupos que tienen unos intereses en las acciones y decisiones de dicha organización.⁴

Esta pretensión que puede parecer simplona o ramplona, alberga numerosas implicaciones a la hora de definir y de entender a nuestras principales instituciones económicas, es decir, las empresas. Veamos algunas de las más significativas sin ánimo de agotar la riqueza del concepto.

En cuanto al concepto de empresa, la teoría implica entender que la empresa es una institución social que configura un proyecto plural en el que toman parte un número de grupos con derechos y exigencias, muy diversos y legítimos, y donde no cuentan, ni deberían contar, únicamente los intereses de los accionistas.⁵

Por lo que respecta a la gobernabilidad de las empresas, la teoría implica la búsqueda por parte de la dirección de un equilibrio entre las exigencias legítimas de los diversos grupos de intereses de la empresa –accionistas, trabajadores, clientes, proveedores, entidades de crédito, empresas asociadas, comunidad local, grupos de presión, etc.–, así como, la participación de todos los individuos o grupos –de forma directa o

³ Cfr. R. E. Freeman (1984:31-32) y Th. Donaldson / L. E. Preston (1995:64-65).

⁴ Cfr. sobre la pretensión general de la teoría R. E. Freeman / D. L. Reed (1983), R. E. Freeman (1984), así como, también, J. J. Brummer (1991, capítulo 10) y J. M. Lozano (1999: capítulo 5).

⁵ Diferentes autores, desde perspectivas filosófico-éticas diferentes han tratado de explicar la idea de la empresa como proyecto común y compartido de los diferentes Stakeholders. Cfr. al respecto N. E. Bowie, “Empowering people as an end for business” in G. Enderle / B. Almond / A. Argandoña (1990:109-110), 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 (1997:229-255). Para una posición comunitarista A. Etzioni (1998).

bajo representación— que poseen algún tipo de relación vinculación con los objetivos de la organización.

Esta pretensión encierra por tanto una comprensión de la responsabilidad social corporativa donde los directivos y la empresa *son y deberían ser vistos como* agentes morales que representan los intereses o exigencias de una variedad de grupos. Comprensión que conduce a buscar el establecimiento por parte de la empresa y de su dirección, de políticas, estrategias, procesos y una cultura empresarial propia que se adecuen al concepto de empresa como stakeholders y por tanto que generen procedimientos y respuestas por parte de la organización ante su responsabilidad social corporativa.⁶

Finalmente, el concepto de Stakeholder apunta la imposibilidad de separar tanto el estudio como la práctica de la economía y de la empresa de la reflexión ética. Es decir, constituye una formulación en contra de la Tesis de la Separación entre empresa y ética como dos esferas de conocimiento o de la praxis humana totalmente ajenas la una a la otra;⁷ en palabras de Harrison y Freeman:

Seguramente “los efectos económicos” son también sociales, y seguramente “los efectos sociales” son también económicos. Dividir el mundo en económico y social, en definitiva, es bastante arbitrario. Desde luego, una de las ideas originales detrás del enfoque de gestión de Stakeholder era tratar de encontrar un camino para integrar lo económico y lo social.⁸

En este sentido, la teoría de stakeholders afirma la imposibilidad de separar los problemas económico-empresariales de los problemas o cuestionamientos éticos. Es decir ante preguntas diarias que las empresas se hacen del tipo ‘¿Cómo debería actuar nuestra empresa en esta situación dada X?’ Se hace necesario entrar en una reflexión acerca de los valores morales de la organización para poder elegir entre diferentes políticas, estrategias y acciones aquellas que son más acordes —económica y éticamente— con el concepto o la misión de la empresa tanto en su corto, medio como largo plazo.⁹

Pero, no sólo afirma la imposibilidad de separar ética y empresa o economía, sino que llega a mantener también que un sistema capitalista saneado y eficiente requiere de un alto y justo nivel de moralidad; presentando, por ejemplo, la necesidad de formular entre todos los agentes económicos y empresariales, sociales y políticos unas reglas comunes que debieran ser respetadas por todos y que estarían basadas en el mercado libre y en la libre competencia.¹⁰

Teniendo en cuenta todas estas implicaciones, podríamos señalar que una de las razones por las cuales el concepto de stakeholders ha despertado y sigue despertando tantos estudios y también expectación es porque se ha erigido como concepción capaz de plantear una mayor responsabilidad para las organizaciones.¹¹

A medida que la teoría de Stakeholders ha conocido un gran desarrollo teórico y de reflexión, en el ámbito de la Ética Empresarial se han ido planteando numerosos interrogantes acerca de los aspectos que sería necesario continuar debatiendo y pro-

⁶ Cfr. sobre el concepto y la configuración de la cultura corporativa y su dimensión ética S. García-Echevarría / M. T. Del Val Núñez (1996).

⁷ Cfr. al respecto P. Ulrich (1998).

⁸ J. S. Harrison / R. E. Freeman (1999:483-484).

⁹ Cfr. al respecto A. Cortina (1993: 263ss).

¹⁰ Cfr. al respecto J. Conill (1999).

¹¹ Cfr. E. Georges (1998:379).

fundizando acerca de la teoría. Estos temas podríamos clasificarlos en los temas de justificación ética y los temas de aplicación, en definitiva en los momentos deontológicos y en los momentos consecuencialistas de la teoría.

Por una parte, si nos centramos en las cuestiones referentes a la justificación de la teoría, las cuestiones más candentes en el debate actual hacen referencia a cómo diferenciar entre las numerosas exigencias de los stakeholders aquellas que son legítimas de aquellas que no lo son –atendiendo siempre a la doble dimensión estratégica y normativa que posee la Teoría–. Este constituye uno de los aspectos que hoy en día están centrando más la investigación y los esfuerzos de los teóricos; pues su desentrañamiento constituye la justificación moral de por qué las empresas deberían responder, es decir, ser responsable ante determinadas exigencias de los grupos de intereses. En definitiva, la teoría, por sí misma, no nos ofrece un punto de vista moral o criterio ético desde el cual poder diferenciar entre las exigencias que son legítimas y las que no lo son, y, en este sentido, la empresa se encuentra ante un problema práctico en su intento de responder a esa responsabilidad de la cual le hace titular la Teoría de Stakeholder, ‘ser responsable de las exigencias de sus stakeholders’.¹²

Por otra parte, en el terreno de la aplicación y del desarrollo pragmático de la teoría en las organizaciones se plantean cuestiones referentes a cómo establecer estructuras que formen y faciliten actuaciones éticas para todos los miembros de la empresa, así como, los temas que hacen referencia a qué canales de comunicación, representación y de procedimientos en la empresa permitirían, en todos los niveles y departamentos de la empresa interiorizar los patrones de comportamiento adecuados para responder a esa responsabilidad frente a sus Stakeholders.¹³

STAKEHOLDER COMO PARTE CONTRATANTE: EL ENFOQUE DE LA TEORÍA DE STAKEHOLDERS DE R. E. FREEMAN

El debate actual sobre la Teoría de Stakeholders se mueve entre estos dos frentes y nos muestra las dificultades de su integración. Un esfuerzo serio de intentar sintetizarlos (justificación y aplicación) lo constituye el modelo teórico desarrollado por Freeman.

Con el objetivo de mostrar la conexión existente entre ética y empresa, fundamentalmente entre valoración moral y estrategia, en 1988 nuestro autor definió la empresa como una colección de acuerdos voluntarios entre adultos que consienten voluntariamente su adhesión al objetivo y fines de la corporación y, a entrar en acuerdos cooperativos con otros individuos o grupos.¹⁴ Partiendo de esta definición de empresa y apoyándose en el concepto de autonomía kantiano, señalaba que el principio ético que debiera guiar la dirección de las empresas no era más que el que sostiene que los seres humanos son fines en sí mismos y nunca deben ser tratados como meros medios para el logro de objetivos corporativos o personales. En este sentido afirma Freeman:

¹² Cfr. al respecto E. Sternberg (1997 y 1995), T. Donaldson / L. E. Preston (1995), T. Donaldson / T. W. Dunfee. (1995) y T. Donaldson / T. W. Dunfee (1999).

¹³ Cfr. al respecto R. T. De George (1999, 5th / 1982, 1st: 198ff) y D. J. Wood / R. E. Jones (1995: 229-267).

¹⁴ Cfr. R. E. Freeman / D. R. Gilbert (1988) y W. M. Evan / R. E. Freeman (1993, 4th / 1988, 1st).

Cada uno de estos grupos de stakeholder posee un derecho de no ser tratado como medio para un fin, y por lo tanto debe participar en la determinación de la dirección futura de la compañía en la que tiene un interés.¹⁵

El desarrollo de este marco neo-kantiano, como él lo denomina, le conduce a la búsqueda de principios de actuación para la empresa que respondan al punto de vista moral que le ofrece la teoría kantiana. Esta búsqueda quedará reflejada en dos principios que el autor denomina PCR y PCE, y que constituyen el núcleo del pensamiento freemaniano durante este periodo. Estos principios son definidos del siguiente modo:

- El Principio de los derechos corporativos (PCR): La corporación y sus directivos no pueden violar los derechos legítimos de otros para determinar su propio futuro.
- El Principio de los efectos corporativos (PCE): La corporación y sus directivos son responsables de las consecuencias de sus acciones sobre otros.

Estos dos principios expresan el momento deontológico y el momento consecuencialista que según Freeman deberían existir en cualquier teoría que trate de justificar o explicar el concepto de lo que debería ser una empresa. Según sus palabras:

Cualquier teoría que busque justificar el modelo de corporación debe basarse por lo menos parcialmente sobre la idea de que la corporación y sus directivos como agentes morales pueden ser la causa de y pueden ser sujetos de responsabilidad de sus acciones.¹⁶

A la luz de estas palabras podríamos decir que la Teoría de Stakeholders según Freeman señala que una compañía que actúa ética o moralmente considera la dimensión ética de sus acciones, proyectos y planes antes de actuar, no después de hacerlo. Es decir, estudia y analiza las consecuencias de las acciones y de sus políticas sobre *todos* los afectados y respeta los derechos de todos ellos, al mismo tiempo que tiene conocimiento de todas las exigencias que los grupos o los individuos poseen.

La formulación de estos dos principios, y la definición de empresa como un nexo de contratos de los cuales la empresa y sus directivos son responsables, genera durante la década de los años 90 un gran debate entorno a la teoría así formulada. Una de las críticas más importantes que se desarrolla durante esta etapa está relacionada con el concepto de responsabilidad que utiliza la teoría de stakeholders. Concepto que implica considerar como agentes morales a las empresas y a sus directivos y por ende responsables de su relación con los restantes grupos de intereses. La crítica se basa en señalar que la responsabilidad de las empresas y de su dirección *sólo* se deriva de la naturaleza de los contratos explícitos y concretos y nunca de las relaciones –sean éstas implícitas o explícitas– con cada uno de los Stakeholders, tal y como sostiene la Teoría de Stakeholders. Según los defensores de esta crítica, si se mantiene el concepto de responsabilidad amplia de la teoría entonces la empresa debería ser considerada responsable de *todos* sus stakeholders –por ejemplo también de grupos terroristas, extorsionadores, competidores, etc.– y esto podría ser contrario a los intereses de gobernabilidad y a convertir la responsabilidad en un concepto demasiado difuso y poco eficaz para las empresas.¹⁷

¹⁵ W. M. Evan / R. E. Freeman (1993, 4th / 1988, 1st: 76).

¹⁶ W. M. Evan / R. E. Freeman (1993, 4th / 1988, 1st: 78).

¹⁷ Algunas de las críticas más elaboradas a su concepto de responsabilidad organizacional las podemos encontrar en E. Sternberg (1995: 55ff y 1997).

La respuesta de Freeman a estas críticas no se hace esperar y durante esta etapa define la empresa de nuevo como ‘un nexo de contratos explícitos e implícitos’, bajo el modelo que denomina bajo el nombre de “Stakeholders como partes contratantes” (*Stakeholder-as-contractor*) pero esta vez reniega del monologismo Kantiano buscando la intersubjetividad que le ofrece la teoría de la Justicia de Rawls.¹⁸ Bajo el cobijo de esta teoría ética de la justicia, Freeman nos ofrece lo que constituye su elaboración más completa de una teoría de Stakeholder basada en la idea del contrato social.

En sus últimos trabajos argumenta que los Stakeholders, deliberando racionalmente tras un velo de la ignorancia –siguiendo el pensamiento rawlsiano– podrían adoptar principios que nos permitieran definir un ‘contrato como justo’, y que tomados conjuntamente, podrían dar lugar a dos responsabilidades morales (u obligaciones) en la empresa. Por una parte, a un pensamiento de Dirección de Empresas que estuviera orientado hacia el Stakeholder, y por otra parte, a la configuración de Consejos de Administración donde no sólo tuvieran representación los accionistas sino también los stakeholders de la empresa.

Aquello que Freeman busca en la formulación de la Teoría de la Justicia de Rawls¹⁹ es un marco desde el cual poder construir un núcleo normativo para la noción de Stakeholder que refleje las nociones liberales de autonomía, solidaridad y justicia. Freeman lo expresa del siguiente modo:

El marco de pensamiento kantiano, sin embargo, obliga a imponer un mandato sobre este proceso que no admite el pluralismo en el que nosotros estamos, de modo obvio inmersos. (...) Si nosotros comenzamos con el punto de vista de que podemos comprender la actividad de creación de valor como un proceso contractual entre esas partes afectadas, y si en aras de la simplicidad inicialmente designamos a esas partes como financistas, clientes, suministradores, empleados, y comunidades, *entonces* podemos construir un núcleo normativo que refleje las nociones liberales de autonomía, solidaridad, y las nociones liberales de autonomía, solidaridad, y racionalidad tal y como son articuladas por John Rawls, Richard Rorty y otros.²⁰

El núcleo normativo de esta teoría contractual rediseñada pretende capturar en la idea liberal de la justicia, entendida como equidad o igualdad entre las partes contratantes, la formulación de un contrato justo del cual se derive la responsabilidad que la organización posee en relación con su stakeholders. Desde aquí, busca definir la responsabilidad ética de las corporaciones, llegando a afirmar que desde esta posición un contrato es justo si todas las partes intervinientes en el contrato pudieran estar de acuerdo con todos los términos del contrato bajo ignorancia de sus actuales intereses. Según Freeman únicamente de esta forma se podría considerar un contrato como justo o como ‘una apuesta justa’.

Sus investigaciones le conducen a detallar los seis principios, que según su propuesta, deberían servir de guía para una Dirección de la Empresa. Estos principios morales son la manifestación de las reglas que los Stakeholders podrían estar dispuestos a adoptar en esa posición original y tras el velo de la ignorancia para el establecimiento de contratos justos y racionales:

a) *El principio de entrada y salida*, que señala que en cualquier contrato que exista en la empresa deberá estar definido de modo claro las condiciones de entrada, sali-

¹⁸ Cfr. R. E. Freeman / W. M. Evan (1990:337-359) y R. E. Freeman (1994:409-421).

¹⁹ Cfr. al respecto R. E. Freeman / W. M. Evan (1990:337-359) y R. E. Freeman (1994:409-421). Para la formulación de la Teoría de la Justicia Rawlsiana J. Rawls (1971) (1996).

²⁰ R. E. Freeman (1994:415).

da y re-negociación o, al menos, deberá poseer métodos o procesos para que puedan ser definidas estas condiciones, b) *El principio de Gobierno*, afirma que el procedimiento para el cambio de las reglas del juego deberá ser acordado bajo un consentimiento unánime de todas las partes, c) *El principio de externalidades*, subraya que si un contrato entre A y B impone un coste sobre C, entonces C debe tener la opción de llegar a ser parte del contrato, y los términos ser renegociados, d) *El principio de Contratación de costes*, mantiene que todas las partes del contrato deberán participar de los costes de contratación, e) *El principio de Agencia*, señala que cualquier agente o representante de la empresa debe servir a los intereses de todos los stakeholders y f) *El principio de Inmortalidad limitada* que afirma que la empresa deberá ser dirigida como si (la empresa) pudiera continuar sirviendo a los intereses de los stakeholders a lo largo de un tiempo indefinido.²¹

Con esta formulación teórica de la concepción de Stakeholder, Freeman concibe la empresa como ‘un conjunto de contratos multi-laterales en el tiempo’ o como un ‘nexo de contratos’, donde las partes contratantes de la empresa son ‘todas las partes que son afectadas por el contrato’.

Sin embargo, Freeman no sólo renuncia a la definición estrecha de Stakeholder, que abarca únicamente a los contratos explícitos entre la empresa y sus grupos de intereses, sino que también renuncia a la mitad de la definición amplia de Stakeholder.²² En otras palabras, la interpretación del contrato social del punto de vista del “Stakeholder-as-contractor” se limita a una parte conceptual de la responsabilidad amplia, pues en esta ocasión la calidad de Stakeholder pertenece únicamente a aquellos individuos o grupos que son afectados por la empresa. Aquellos que sólo afectan a la empresa son, presumiblemente, excluidos, por ejemplo los competidores o las exigencias de la sociedad en general.²³

BÚSQUEDA DE COMPLEMENTARIEDAD ENTRE ‘DEONTOLOGISMO Y CONSECUENCIALISMO’ PARA LA CONCEPTUALIZACIÓN DE LA ÉTICA EMPRESARIAL

El esfuerzo realizado por R. E. Freeman en la formulación del modelo teórico de los Stakeholders como partes contratantes, para responder tanto al momento deontológico (justificación de la normatividad de la teoría) como al momento consecuencialista (aplicación de la teoría a la praxis empresarial atendiendo a los efectos directos e indirectos de la aplicación) no responde finalmente a su objetivo, al excluir de su definición de responsabilidad moral de la empresa a una parte de sus Stakeholders, a saber, aquellos que afectan a los objetivos de la empresa.

²¹ El uso realizado por Freeman de la Teoría Rawlsiana de la Justicia ha recibido la crítica de autores como A. M. Marcoux (1998) y J. W. Child / A. M. Marcoux (1999). Estos autores señalan tres problemas derivados de la utilización del Contrato Social de Rawls por parte de Freeman: “El primero es que no es acorde con Rawls ni en la forma, ni en el propósito, ni en el nivel de conocimiento (o de ignorancia) requerido, por lo cual no existen motivos para la utilización del velo de ignorancia. En segundo lugar, fracasa al establecer y cortar el velo de la ignorancia a las condiciones de racionalidad que se requieren para resolver el problema moral que Freeman y Evan establecieron para ser solucionado (considerando que el propio Rawls utiliza el velo de la ignorancia como una herramienta que permita diseñar un orden social justo). En tercer lugar, el argumento, considerado aparte su sostenida tradición Rawlsiana, fracasa al sostener la teoría de Stakeholder porque falla al demostrar la racionalidad de adoptar las reglas institucionales” J. W. Child / A. M. Marcoux (1999:207).

²² La formulación de estas dos definiciones la encontramos en R. E. Freeman / D. L. Reed (1983:91).

²³ Cfr. al respecto A. M. Marcoux (1998).

Volviendo a la Teoría General de Stakeholder, la cuestión que se esconde detrás de la necesaria complementariedad entre deontologismo y consecuencialismo es la siguiente: ¿por qué debería una Empresa dirigir su organización considerando a los Stakeholders? Esta pregunta ha recibido o bien respuestas desde teorías ‘instrumentales’ o bien contestaciones desde teorías ‘normativas’, estas teorías las entenderemos de la siguiente forma,

- *Teoría Instrumental* (estratégica): “Cualquier teoría que mantiene de algún modo la exigencia de que, todas las demás cosas siendo iguales, *si* los gerentes examinan los intereses de los stakeholder como poseedores de un valor intrínseco y persiguen los intereses de los múltiples stakeholders, *entonces* las corporaciones que ellos administran lograrán un nivel de rentabilidad y desempeño tradicional más alto, por ejemplo rendimiento de la inversión, que si ellos hubieran negado tal valor intrínseco y perseguido únicamente los intereses de un único grupo”.

- *Teoría Normativa* (prescriptivas): “Cualquier teoría que mantiene de algún modo la exigencia de que los directivos *deben examinar* los intereses de los stakeholders como poseedores de un valor intrínseco y deberían perseguir los intereses de los múltiples stakeholders”.²⁴

Por una parte, como muestran diferentes autores, cualquier teoría normativa presenta ventajas sobre las teorías meramente consecuencialistas en su respuesta a la pregunta planteada, puesto que estas últimas no son capaces de definir en toda su amplitud ni las responsabilidades de la corporación frente a sus Stakeholders, ni tampoco el contenido de dicha responsabilidad corporativa.²⁵ Por otra parte, el pensamiento consecuencialista nos muestra que *si* seguimos los preceptos o guías de acción de una teoría normativa *sin* atender a los efectos –directos o indirectos– y a las circunstancias que rodean las políticas, estrategias y decisiones empresariales, *entonces* perdemos de vista los elementos propios de la praxis empresarial. La dirección de una empresa bajo teorías meramente normativas, en el sentido descrito, conducirían también a conductas o actitudes totalmente irresponsables, al no considerar, los efectos que sus acciones podrían generar.²⁶

La necesidad de recoger los dos momentos en la reflexión desde la Ética Empresarial acerca de la responsabilidad moral de la empresa, nos ha conducido a observar, siguiendo a diferentes autores, la Ética del Discurso como una teoría capaz de responder a los dos momentos exigidos, es decir, como una teoría que nos permite tanto explicitar como justificar las responsabilidades éticas (económicas, jurídico administrativas, sociales y ecológicas) que toda empresa posee frente a sus diferentes Stakeholders, como atender a las consecuencias que se derivan o que se podrían derivar del ejercicio de tal responsabilidad.²⁷

Según una Ética Empresarial guiada por las pretensiones de la Teoría de Stakeholder y apoyada en el programa normativo de la Ética del Discurso las responsabilidades de la empresa podrían definirse en un discurso racional intersubjetivo²⁸ en el

²⁴ Th. Donaldson (1999:238). Cfr. al respecto de estas dos formas de justificación también en Th. Donaldson / Th. D. Dunfee (1999, capítulo 9), R. E. Freeman 1999 y Th. Donaldson / L. Preston (1995).

²⁵ Cfr. al respecto G. Enderle / L. Tavis (1998:1132) y G. Enderle (1998:379-380).

²⁶ Cfr. al respecto J. L. Badaracco (1997); A. Cortina J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá (1994: especialmente el capítulo 4).

²⁷ Cfr. al respecto de la Teoría Ética del Discurso K. O. Apel (1991), J. Habermas (1991 y 1997), A. Cortina (1993) y D. García-Marzá (1992).

²⁸ Al discurso le denominaremos racional por el proceso de creación y desarrollo del discurso que es el que garantiza que las normas resultantes representen intereses generalizables de todos, pues la ética dis-

cual se definirían las normas universalmente válidas. En definitiva, el diálogo y posterior acuerdo de todos los grupos de intereses (Stakeholders) de la organización se erigiría en una de las claves de esta Ética Empresarial que estaría basada en tres aspectos básicos:²⁹ 1) la necesidad de un diálogo racional en el que estén representados todos los afectados como solución a los conflictos –o en su defecto los representantes–, 2) la importancia de respetar unas condiciones que aseguren una completa igualdad de oportunidades y una total simetría entre los participantes y 3) el respeto obligado al principio de universalización, que establece que una decisión es moralmente correcta cuando puede o podría ser aceptada por todos los afectados presentes y futuros.

En este sentido, podemos concluir afirmando que si bien la Teoría de Stakeholders es defendible desde el punto de vista moral crítico y normativo, creemos que como teoría debería reforzarse normativamente y desarrollarse pragmáticamente con el objetivo de dotarnos de elementos de reflexión y también de ejemplos prácticos que sean iluminadores para nuestras organizaciones empresariales acerca de cómo dirigir sus organizaciones de modo eficiente y justo, es decir responsable ética y económicamente al mismo tiempo.

La introducción de la ética discursiva abre un sinfín de posibilidades en el objetivo de reforzar el enfoque de stakeholder tanto desde el punto de vista normativo como de aplicación. Como he pretendido mostrar, los trabajos de autores como R. E. Freeman así como los numerosos debates abiertos alrededor de las pretensiones de la teoría de stakeholder nos permiten pensar que estamos en el camino de reforzar una Teoría que ha demostrado poseer ya un gran potencial para el estudio y el entendimiento de nuestras organizaciones empresariales.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K. O. (1991): *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.
- Badaracco, J. L. (1997): *Defining moments. When managers choose between right and right*, Boston, Harvard University Press.
- Brummer, J. J. (1991): *Corporate responsibility and legitimacy. An interdisciplinary Analysis*, New York, Greenwood Press.
- Conill, J. (1999): “Guerra económica y comunidad internacional” en *Sistema*, nº 149, 99-110.
- Cortina, A. (1993): *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- Cortina, A. (Dir.) / Castiñeira, A. / Conill, J. / Domingo, A. / García-Marzá, D. / Lozano, J. F. y Lozano, J. M. (1997): *Rentabilidad de la Ética para la Empresa*, Madrid, Visor.
- Cortina, A. / Conill, J. / Domingo, A. / García-Marzá, D. (1994): *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Madrid, Trotta.
- Chill, J. W. / Marcoux, A. M. (1999): “Freeman and Evan: Stakeholder theory in the original position” in *Business Ethics Quarterly*, Vol. 9, Issue 2, 207-223.
- De George, R. T. (1999, 4th / 1982 1st): *Business Ethics*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Donaldson, T. / Dunfee, T. W. (1995): “Integrative Social Contracts Theory: A Communitarian Conception of Economic Ethics” in *Economics and Philosophy* 11, 85-112.
- Donaldson, T. / Dunfee, T. W. (1999): *Ties that Bind. A social contract Approach to business Ethics*, Boston Harvard Business School Press.

cursiva tal y como la formulan K.-O. Apel y J. Habermas es una ética procedimental y propositiva. Cfr. al respecto Habermas (1973 y 1998).

²⁹ Cfr. al respecto A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García-Marzá, (1994), D. García-Marzá (1995) y D. García-Marzá / C. Ferreté Sarriá / E. González Esteban (1999).

- Donaldson, T. / Preston, L. E. (1995): "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implications", *Academy of Management Review*, 20, 65-91.
- Enderle, G. (1998): "Business and Corporate Ethics in the USA: Philosophy and Practice" in Kumar, B. N. / Steinmann, H.: *Ethics in International Management*, New York, Walter de Gruyter, pp. 367-400.
- Enderle, G. / Almond, B. / Argandoña, A. (ed.) (1990): *People in Corporations. Ethical Responsibilities and Corporate Effectiveness*, London, Kluwer Academic Publishers.
- Enderle, G. / Tavis, L. A. (1998): "A balanced concept of the firm and the measurement of Its Long-term planning and performance" in *Journal of Business Ethics*, Vol. 17, 1129-1144.
- Etzioni, A. (1998): "A communitarian note on Stakeholder Theory" in *Business Ethics Quarterly*, Vol. 8, Issue 4, 679-691.
- Evan, W. M / Freeman, R. E. (1993, 4th / 1988, 1st): "A Stakeholder Theory of the Modern Corporation: Kantian Capitalism" in Beauchamp, T. / Bowie, N. E. (ed.) *Ethical Theory and Business*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 75-84.
- Fernández Fernández, J. L. (1994): *Ética para empresarios y directivos*, Madrid, Esic Editorial.
- Freeman, R. E. (1984): *Strategic Management. A Stakeholder Approach*, Toronto, Pitman.
- Freeman, R. E. (1994): "The politics of stakeholders theory: some future directions" in *Business Ethics Quarterly*, Vol. 4, Issue 4, 409-421.
- Freeman, R. E. (1997): "Stakeholder theory" in Werhane, P. H.; Freeman, R. E. (ed.), *The Blackwell Encyclopedic Dictionary of Business Ethics*, Oxford/Malden, MA, Blackwell, pp. 602-606.
- Freeman, R. E. (1999): "Divergent Stakeholder Theory" in *Academy of Management Review*, Vol. 24, nº 2, 233-236.
- Freeman, R. E. / Evan, W. M. (1990): "Corporate Governance: a Stakeholder Interpretation", *Journal of Behavioural Economics*, 19, 337-359.
- Freeman, R. E. / Gilbert, D. R. (1988): *Corporate Strategy and the Search for Ethics*, New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Freeman, R. E. / Reed, D. L. (1983): "Stockholders and Stakeholders: A New Perspective on Corporate Governance" in *California Management Review*, Vol. XXV, nº 3, Spring, 88-106.
- García Echevarría, S. / Del Val Núñez, M. T. (1996): *Los recursos humanos en la empresa española. Su desarrollo directivo y corporativo*, Madrid, Díaz de Santos.
- García-Marzá, D. (1992): *Ética de la Justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos.
- García-Marzá, D. (1995): *Ethik im Bankwesen. Eine Wirtschaftsethische*, St. Gallen, IWE, nº 71.
- García-Marzá, D. / Ferreté Sarriá, C. / González Esteban, E. (1999): "Across-the-border Contamination. The Andorra Power Plant (Teruel): A Business Ethics Case" in *Journal of Business Ethics*, 22, 261-271 .
- Habermas, J. (1973): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Habermas, J. (1991): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- Harrison, J. S. / Freeman, R. E. (1999): "Stakeholders, social responsibility, and performance: empirical evidence and theoretical perspectives" in *Academy of Management Journal*, vol. 42, nº 5, 479-485.
- Lozano, J. M. (1999): *Ética y empresa*, Madrid, Trotta.
- Marcoux, A. M. (1998): "Who are the Stakeholders?: The Failure of the Stakeholder-as-Contractor View" in *Business & Professional Ethics Journal*, Vol. 17, nº 3, 79-108.
- Rawls, J. (1971): *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996): *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- Reed, D. (1999): "Stakeholder Management Theory: A Critical Theory Perspective", in *Business Ethics Quarterly*, July 1999, 453-485.
- Sternberg, E. (1995): *Just Business. Business Ethics in Action*, London, Warner Books.
- Sternberg, E. (1997): "The Defects of Stakeholder Theory" in *Corporate Governance*, 5, 3-10.
- Tuleja, T. (1987): *Más allá de la cuenta de resultados*, Barcelona, Plaza & Janés.
- Ulrich, P. (1998): "Integrative Economic Ethics. Towards a Conception of Socio-Economic Rationality" in *IWE St. Gallen*, nº 82.
- Wood, D. J. / Jones, R. E. (1995): "Stakeholder Mismatching: A theoretical problem in Empirical Research on Corporate Social Performance" in *The International Journal of Organizational Analysis*, 3, pp. 229-267.

LEWIS MUMFORD: LA DESMITIFICACIÓN DE LA MÁQUINA

Amador Antón Antón

Universitat Jaume I de Castelló

1. CONTEXTO HISTÓRICO

FUE en 1940, en el largo camino de la *megamáquina*, cuando tuvo lugar el rápido desarrollo de la *tecnología moderna* como un todo favorable para el desarrollo humano, siendo la idea del desarrollo tecnológico implantada con el Mito de la Máquina y originándose de esta forma en la mente moderna según estudió Mumford. El progreso mecánico se consideraba una influencia liberada que había permanecido invariable especialmente en el siglo XIX, excepto en los románticos. Durante dicho siglo se desarrollaron y potenciaron las distintas organizaciones, asociaciones, corporaciones, comunidades, incluso las entidades regionales trataron de reafirmar su independencia, aunque en ese momento ya se sospechó que una nueva *megamáquina* estaba en el proceso de formación y que podría traernos algo a la existencia interior engrandeciendo los nuevos progresos técnicos. Con el transcurso del tiempo todo esto cambió, si bien existieron diferencias en el dominio de la *naturaleza* y unión del *ser humano*. Este renacer de la máquina lo asocia Mumford al nacimiento de una religión, la de los dioses del cielo porque descubre una preparación religiosa con los exponentes adecuados, la naturaleza y los científicos que transmitieron un conocimiento útil aplicable a la navegación, a la guerra, a la medicina y a la agricultura; pero en ningún momento, subraya Mumford, se sospechó que tales métodos contribuían a una deshumanización. Después, con la nueva religión del dios Sol se llegó a una centralización del poder político con el despotismo y la tiranía. Ninguna de estas instituciones desaparecieron y aunque algunos encontraron beneficios, otros continuaron empeñados en las mejoras técnicas que propiciaban las armas tácticas. Así que con la coalición del absolutismo político, el régimen militar y la invención mecánica se alcanzó la reintroducción de una institución antigua que ya ni se utilizaba: *la obligación racional del servicio de guerra*, llegando a convertirse en un instrumento de supervivencia nacional. Paralelamente, los trabajos forzados como las fortificaciones y servicio militar obligatorio que antes era local, en ese instante, fue regular, sistemático y universal; de manera que a nivel general sólo se puede añadir que el ejército nacional se convirtió en una institución educativa para la *obediencia, orden y ejecución automática*. Para Mumford las formas de poder llegaron a ser capaces de trabajar constructiva y destructivamente con la aparición de la máquina, presuponiendo que la *megamáquina* “no era la nueva organiza-

ción administrativa, era una máquina en el sentido ortodoxo de la técnica, como una combinación de cuerpos resistentes, organizados como para realizar movimientos estructurados y trabajos repetitivos” (Mumford, A38, 1970: 240).

La *megamáquina* comenzó a ejercer un papel más relevante en la política, educación y otros ámbitos, y en este sentido hay distintas opiniones, pero Mumford considera la guerra como el cuerpo y alma de la *megamáquina* donde todo el poder de la máquina individual (mecanización, automatización y alta energía) se potencia. Lo más destacado fueron los fracasos a causa de la rapidez e irresponsabilidad ante nuevas situaciones, así como el fracaso de sus propósitos humanos, y antes de que se inventaran las armas, el absolutismo y la automatización estuvieron juntos en una organización militar. La *megamáquina* también formó parte de un dinamismo económico basado en la acumulación de capital rápido trabajando hacia la propia aceleración tecnológica. Entonces el poder político y el poder del dinero construyeron uno de los marcos decisivos de absolutismo monárquico o despótico. La máquina más dependiente militarmente era la producción en masa de armas, además la guerra se convirtió en algo necesario para el capitalismo clásico.

El primer intento de *modernizar* la *megamáquina*, según Mumford, se produjo en la antigua Rusia con la revolución bolchevique. Sin embargo, con los nuevos sistemas y los estados se impusieron nuevas masas a favor de la centralizada organización burocrática, y toda *megamáquina* estaba sujeta a cierto sistema de coerción, siendo éste más cruel desde la postura de Lenin, Trotsky y sobre todo, Stalin quien calificó los miedos, sospechas y asesinatos como un signo de la nueva *megamáquina*. Junto a estos personajes Mumford coloca también a Hitler y sus famosas matanzas y locuras entrenando a la máquina en este tipo de actividades. Pero los stalinistas traicionaron antes la *megamáquina* que Hitler, conduciéndola hacia una coerción y terrorismo e imponiendo el sacrificio humano para que existiera este modo destructivo de vida. Los resultados fueron: campos de concentración, laboratorios de exterminación y la transformación en general del país en una prisión. Estamos en una etapa en que los valores de *libertad, igualdad y fraternidad* de la Revolución Francesa eran sustituidos por la *alienación, desigualdad y esclavitud*. La propia *megamáquina* entrenaba a los sujetos para que fueran conformistas. Al mismo tiempo la revolución produjo distintos miembros de élite como técnicos, burocráticos y científicos.

Los dirigentes concibieron la guerra como el estado de la sociedad humana y la exterminación como camino óptimo para establecer el dominio de la organización nacional y de la ideología. Erróneamente, según Mumford, dentro de la doctrina de la superioridad se aceptó la exterminación de grupos inferiores o de la esclavitud en favor de la raza aria. Y por eso, la tortura, violencia y brutalidad se estimaban como deseables para establecer el nuevo orden. Es más, Hitler llegó a adoptar el papel del rey divino, delimitando y propagando la uniformidad en todas las esferas como las universidades, las escuelas y los terrenos de músicos, escritores, psicólogos y otros, pues pretendía consolidar el espíritu de obediencia y de brutalidad. En consecuencia, los alemanes no tardaron en potenciar e incrementar el desarrollo de la *megamáquina*, si bien son de destacar las innovaciones en las técnicas del control de masas. Aunque las anteriores eran características típicas de Hitler, Mumford señala que todos los sistemas totalitarios poseían la misma némesis (diosa griega de la venganza); se pensó por tanto, que los rusos y los nazis había puesto fuera la existencia desacreditada de la máquina invisible que tuvo lugar en la Edad de la Pirámide.

Fue con la llegada de la bomba atómica, según explica Mumford, como el nuevo modelo marcó posibles limitaciones científicas, técnicas y sociales, y como la nueva *megamáquina* obtuvo la autoridad sin poder ni capacidad. La bomba atómica constituía un hecho relevante para la construcción de la nueva *megamáquina* dando a los científicos un lugar central en el nuevo poder complejo, y que estos científicos no supieron utilizar adecuadamente ni la ciencia ni la tecnología, puesto que propiciaron el desarrollo de sistemas deshumanizados y deshumanizadores.

En relación a la *megamáquina* distingue Mumford dos formas: las *modernas* y las *antiguas*, pues en un principio ambas se identificaron por capacidades tecnológicas similares. Sin embargo, el mayor contraste entre ambas consistía en que la nueva había descendido el número de *agentes humanos* y aumentado los *componentes mecánicos* y *electrónicos*, no sólo reduciendo la mano de obra necesaria; además aunque el servomecanismo humano aún era necesario, la máquina moderna escapaba de estos límites; podía operar singularmente con el funcionamiento de partes que actuaba como un todo a través de la comunicación instantánea. La *megamáquina antigua* se concibió más duramente sin la invención de la escritura. Los regímenes totalitarios primitivos cayeron y uno de los más viejos fue la mejora de los caminos y de la comunicación del agua. Los seres humanos de estas *megamáquinas* actuaron con las menores recompensas y mayores castigos, y cada evidencia de la *megamáquina* fue la creación de las armas que habían inventado e impuesto una obediencia regular. Por eso, Mumford confirma que la *megamáquina* moderna es el producto de la guerra.

Lo que une la *megamáquina moderna* y la *antigua* es la *ignorancia* de las *necesidades* y *propósitos de la vida* para extender su dominio, pues ambos se orientan hacia la *muerte*; la guerra es el proceso histórico de formas sociales de organización desarrollada en las comunidades de Egipto y Mesopotamia con el uso de las Pirámides; después, la guerra, el exterminio y la destrucción tuvo lugar especialmente en EE.UU., Unión Soviética y Alemania. Actualmente en nuestra cultura orientada tecnológicamente a la muerte predominaba un intento de justificar como *científico* y *racional*, las necesidades militares y los actos criminales. La situación no es desesperante si observamos que los dueños y guerreros de la *megamáquina* pueden acabar con la humanidad.

Mumford deduce que el proceso de la *megamáquina* ha descansado en la *cuantificación*, la *estandarización* y la *uniformidad*, sin interesarse por los que mandaban en las operaciones mecánicas y en las consecuencias de los trabajadores sobre sus vidas. Y en la esclavitud se podían establecer las relaciones personales entre amo y esclavo. En este sentido, Mumford recuerda algunos rasgos de la minería, es decir, las condiciones laborales eran las más depresivas, realizándose con unas herramientas muy simples desde el siglo XVI al XX, así que todo esto hacía normal la aparición de la enfermedad, malos tratos, coacciones, y la metalurgia permanecía unida a los sacrificios. Además junto a la guerra mantenían relación con la muerte y a medida que avanzaba la civilización, este sistema se convirtió en uno de los más brutales y comunes; sin duda se trataba de una variante del trabajo de la *megamáquina*.

Además con el incremento de la división del trabajo, cada trabajador realizaba actividades muy específicas e individuales, por lo que resulta más difícil el cambio de una ocupación a otra: la ciudad era un lugar de trabajo duro en la que el trabajador debía permanecer unido a un mismo trabajo. Como se puede comprobar las condiciones establecidas por la *megamáquina* eran realmente negativas; y por esta razón, los trabajadores deseaban un robot o un *autómata mecánico* que le ayudara en el trabajo cum-

pliendo las órdenes. También ante la pobreza y la penuria a la que el trabajador estaba sometido, se deseaba una *economía de la abundancia* que pudiera descubrir los bienes y alimentos que se necesitaban.

La llegada de técnicas autoritarias, industriales y militares intensificó al máximo las potencialidades de la *megamáquina*, aunque la creación de armas y de herramientas de guerra aliviaron la carga del trabajo e incluso aumentaron la producción. Así pues, la utilización del hierro era en un principio un nivelador social que trataba de mejorar las condiciones de las clases trabajadoras y extender el cultivo, y a raíz de este desarrollo se equipó mejor a los ejércitos. Cuando el hierro fue común, la idea tecnológica que prevaleció era un descenso en la actividad técnica y en el progreso creciente. También en esta etapa se despreciaron los trabajos manuales por parte de las clases altas; pero este hecho no impidió que se inventaran las máquinas para algunas tareas de construcción o de metalurgia, aunque los mayores avances técnicos tuvieron lugar en el campo de la estética, construcciones e ingeniería civil y no en la mecánica ni en las máquinas. Por eso, la opinión de algunos historiadores sobre la inexistencia de invenciones no debemos tenerla en cuenta porque ellos parten de un criterio de progreso mecánico muy particular, es decir, concerniente a las máquinas automáticas o constructoras. Y la aversión entre esclavos y clases superiores había afectado negativamente a los procesos de invención.

2. ESTRUCTURA Y FUNCIONAMIENTO DE LA MEGAMÁQUINA

En lo que respecta a la estructura y al funcionamiento de la *Megamáquina* hay que señalar que una de las mayores aportaciones de Mumford fue la máquina arquetípica, ya que la consideró como la más funcional de todas las que se inventaron después, aunque el énfasis del maquinismo se trasladó desde el ser humano a otros mecanismos inanimados. Como consecuencia de esto, la monarquía intentó unir todo el poder humano e incluso llegaron a cumplirse tareas de ingeniería. No obstante, también proliferaron otras máquinas como fruto de la subordinación con otros semejantes y así, entre los componentes de la estructura de la primera máquina Mumford señala que funcionaban como un todo, a pesar de que también podía utilizarse para la realización de trabajos muy específicos como era el caso de la *máquina de trabajo*. Si se aplicaba dicha estructura a la acción destructiva o coercitiva tendríamos la *máquina militar*. Pero al hablar de la *Gran Máquina* o *Megamáquina* él se refiere a todos los componentes, tanto políticos como económicos. Esta *megamáquina* posee unos técnicos humanos muy concretos como nos dice Mumford al indicar que: “Al equipo técnico puesto al incondicional servicio de tal megamáquina la denominaremos *megatécnica* para diferenciarlo de esos otros modos de tecnología, mucho más modestos y diversificados” (Mumford, A36, 1967: 294). La acción de la *megamáquina* era muy diversa, aunque generalmente los reyes detentaban el poder para dirigir esa *megamáquina*, entendida como: “una estructura invisible, compuesta de partes humanas, vivas, pero rígidas, aplicada cada cual a su tarea específica, a su trabajo, a su función para realizar entre todas las inmensas obras y los grandiosos designios de tan enorme organización colectiva” (Ibidem: 294). Además el invento de la *megamáquina*:

fue la suprema hazaña de la primitiva civilización: proeza tecnológica que sirvió de modelo a todas las formas de organización mecánica. Y este modelo se transmitió, a

veces con todas sus partes en buen estado de funcionamiento, y a veces en forma fraccionada o provisional, por intermedio de agentes puramente humanos y durante unos 5000 años... hasta que se plasmó en la estructura material que corresponde más ajustadamente a sus especificaciones y cristalizó en moldes institucionales más detallados, que abarcaron cada uno de los aspectos de la vida humana (Ibídem: 295).

Así que reconocer los orígenes de las máquinas y sus etapas nos conduce a tener una visión amplia de la cultura supermecanizada. Mumford asegura que los comienzos de la *megamáquina* coinciden con la aparición del cobre, pero no guardan ninguna relación entre ellos, si bien la imposición de la *megamáquina* era inevitable, pues como ya hemos comentado anteriormente estaba en manos de los reyes, y éstos se consideraban como los dioses, de ahí su permanencia. Con ella se incrementó la producción de energía y el trabajo se realizó a gran escala; al mismo tiempo las dimensiones de la misma se ampliaron hasta el punto de que ninguna máquina fue comparable ni en poder ni en complejidad. Este mecanismo se compuso de partes humanas y sólo conservó la estructura cuando la exaltación religiosa era aceptada por todos los miembros de la sociedad. Por eso, cuando la riqueza del rey descendía, el mecanismo también caía. Después, sus partes quedaron reagrupadas en unidades menores. Por consiguiente, la máquina nunca se hubiera manejado sin fe ni obediencia a la voluntad real. Entre otras características que Mumford aplica a la máquina (humana) están dos elementos: a) Uno *negativo, tiránico y destructor*; b) y otro *positivo, promotor de vitalidad y constructivo*.

El segundo elemento nunca funcionó sin el primero y la *máquina militar* funcionó antes que la *máquina de trabajo*; ésta fue la que mayor perfección alcanzó por la *complejidad y calidad*. El concepto general de la máquina cobra un interés especial en la *máquina de trabajo*, ya que sus conceptos humanos se reducían a elementos mecánicos estandarizados para realizar trabajos muy precisos; además como no estaban sujetos a una estructura fija externa poseían una capacidad adaptativa y de cambio mayor. Un caso que Mumford resalta de este tipo de máquinas son las Pirámides, construcción típica en Egipto, Mesopotamia, India, China, Yucatán o Perú. Pero la construcción de Pirámides no resultaba sencilla; su mayor problema radicaba en movilizar a esos seres humanos y coordinar sus actividades tanto en tiempo como en espacio para poder alcanzar el fin previsto. La mayor traba se refería a organizar un conjunto de seres humanos que fueran desligados de su familia y comunidad para que cada uno se convirtiera en un grupo mecanizado que obedeciera las órdenes, así que la finalidad consistiría en tener la misma mentalidad y propósito de transmitir las órdenes.

Mumford tiene claro que los ejércitos fueron los que transmitieron y copiaron el modelo de la *megamáquina* a través de distintas culturas y épocas, pues también controlaron más cuerpos que los campesinos. También subraya la función desempeñada por la escritura, puesto que gracias a ella el cumplimiento de órdenes era una realidad que podía llevarse a cabo con una gran precisión y la especialización de las máquinas las diferenciaba, pese a que todos mantenían una acción a distancia y tenían una estructura similar (como era el caso de la *máquina militar* y la *máquina del trabajo*). Mumford pone de manifiesto la gran distinción entre las *máquinas primitivas* donde tendríamos las Pirámides y por tanto, trabajos multitudinarios, y la *máquina moderna* que varía en el propósito. Él lo expresa así:

Nótese la diferencia que había entre la antigua máquina humana y sus rivales modernos, tan deshumanizados, tanto en los métodos como en los fines subyacentes. Sean

cuales fueren los resultados de su empleo, todas las máquinas modernas están concebidas como instrumentos para ahorrarle trabajo al hombre: todas intentan realizar la mayor cantidad de trabajo con el menor gasto de energías humanas. Mas no ocurrirá esto en la organización de las primeras máquinas; al contrario, eran instrumentos de usar trabajo humano, y sus inventores se enorgullecían de emplear el mayor número posible de trabajadores... con tal que la misma tarea fuese lo suficientemente grandiosa (Mumford, A36, 1967: 301).

Pero Mumford indica que el resultado era el mismo porque ambas se realizaban con *exactitud* y *eficiencia*, hechos que no se habían logrado con una utilización de herramientas. Por ello, tanto la *máquina militar* como la *máquina del trabajo* gozaba de cierta eficacia a pesar de la esclavitud humana a la que se reducía al ser humano. Esto, advierte Mumford, podía haberse evitado con una consideración de los factores humanos, es decir, con una socialización de los agentes mecánicos antes de una mecanización de la propia máquina y parte de las catástrofes se produjeron por un trabajo forzado que acompañó a la *megamáquina*. Son ideas que Mumford clarificaba así:

Tanto la máquina militar como la del trabajo lograron niveles de eficiencia como nunca se habían conseguido hasta entonces; pero en vez de liberar al hombre de la dura carga del trabajo bruto, aquella máquina real se enorgullecía de abrumarlo y esclavizarlo. Si se hubiesen mantenido los modos puramente humanos de trabajo, que los hombres emprendían voluntariamente para cumplir sus necesidades inmediatas, probablemente habría sido inconcebible las colosales obras de las antiguas civilizaciones; y hasta es posible que nunca se hubieran inventado las modernas máquinas no-humanas, movidas por energías extrañas a ellas y destinadas a economizar trabajo al hombre... (Ibídem: 301-302).

Centrándonos en los niveles mecánicos de tales realizaciones, Mumford puntualiza que si el éxito de la Edad de las Pirámides no tuvo mayor extensión y desarrollo fue porque fracasaron los intentos de ingeniería que diseñaban, ya que el mito que unía las partes humanas no ejerció nunca tanto poder entre las masas, aunque en ese período el mayor de todos los logros fue la pirámide entendida como el modelo mayor de *perfección* además de su innegable carácter de simbología religiosa. Por consiguiente, la Gran Pirámide constituyó uno de los ejemplos más perfectos y colosales del arte y de la ciencia de la ingeniería de todos los tiempos y culturas. Ninguna otra construcción sobrepasó esa pirámide ni en técnica ni audacia; si bien este trabajo era propio de una cultura que emergía de la Edad de Piedra y había continuado con la utilización de tales herramientas. Mumford dice:

Era evidente que ninguna mano de hombre, ningún esfuerzo humano, ni clase alguna de colaboración humana, como la que solía usarse en construir aldeas o cultivar campos, hubiera sido capaz de reunir y alistar esta fuerza sobrehumana, ni habría logrado sus resultados casi sobrenaturales; sólo un rey divino podía exigir tales actos masivos de acatamiento y esfuerzo colectivo, y sólo él podía lograr transformaciones materiales en tan descomunal escala. Ahora bien, ¿era posible cumplir tales hazañas de ingeniería masiva sin la ayuda de una máquina? Decididamente ¡No! Sólo una complejísima máquina de gran fuerza pudo lograr esas inmensas construcciones (Mumford, A36, 1967: 305).

Es más, en este trabajo tan costoso ni siquiera los sacerdotes se libraban de esto; el esfuerzo era el punto central, pues todos sabemos que toda tarea debía hacerse con ayuda de la máquina simple de la mecánica clásica; el plano inclinado y la palanca

porque aún no existía la polea, ni el tornillo, ni la rueda. El control de tal esfuerzo no se podía cumplir sin ayuda de la máquina que poseyera tanta precisión como refinamiento, detentando el rey el poder de dicho trabajo. Por eso mantiene la tesis de que:

Dicha megamáquina se componía de multitud de partes uniformes, especializadas e intercambiables, pero funcionalmente diferenciadas, rigurosamente adiestradas como conjunto y coordinadas en un proceso centralmente organizado y dirigido, según el cual cada parte se comportaba como un componente mecánico de aquel todo mecanizado (Ibídem: 305).

En un período no mayor a los tres siglos la máquina se perfeccionó y las mentes que diseñaban tales pirámides representaron un nuevo tipo humano con una complejidad abstracta. Se trataba de una nueva *mentalidad* que afectaba incluso a los trabajadores, que asumían las órdenes regulares recibidas de la voz de mando. Eran *trabajadores que actuaban como máquinas*, aunque era el rey quien detentaba el poder y la capacidad de reunir a los trabajadores y transformarlos en meras piezas mecánicas de un todo más complejo y mecanizado, y era la minoría quien imponía las órdenes a ser cumplidas obligatoriamente por los trabajadores si no deseaban un final trágico. Respecto al funcionamiento de la *megamáquina* Mumford distingue dos artificios que ejercían una función importante: la *organización del conocimiento* y la *estructura para dar órdenes, transmitirlos y ejecutarlos*. Lo primero se consiguió gracias al *clero*, ya que sin los sacerdotes no hubiera existido la monarquía, mientras que el segundo se obtuvo gracias a la *burocracia*. Así, en un primer momento lo que se denominaba ciencia no era más que una parte integral de la máquina desde el comienzo.

Del análisis de Mumford se deduce que la burocracia formaba una parte de interés para la *megamáquina*, especialmente el grupo de seres humanos que transmitían las órdenes con una rigurosidad inminente, y en este sentido se puede asegurar que la burocracia se entendía como una institución, como bien se constata en los primeros documentos concernientes a la Era de las Pirámides. Sólo cuando se consolidó la estructura jerárquica de la *megamáquina*, se estableció la limitación en el número de sujetos que podían controlar el poder. Respecto a esta cuestión, se sabía que la *especialización laboral* era un paso importante para el buen funcionamiento de la *megamáquina*, pues sólo obtendría la precisión sobrehumana con la concentración de destrezas. Aquí comenzó la división en gran escala y la subdivisión del trabajo. Por tanto:

la megamáquina tendía cada vez más a dictar los fines a que debía aplicarse, excluyendo otras necesidades humanas, pero de menor importancia para la monarquía. La megamáquina era, por naturaleza, grandiosa e impersonal y deliberadamente deshumanizada; tenía que operar a gran escala, o no hacer nada, pues ninguna burocracia, por eficiente que sea, podría gobernar directamente millones de talleres y granjas, cada cual con sus tradiciones peculiares, sus especiales habilidades laborales, su propio orgullo y su particular sentido de responsabilidad (Mumford, A36, 1967: 312).

La forma de control seguía a generaciones en gran escala, al mismo tiempo que el defecto limitaba la extensión de la *megamáquina* hasta que se inventaron sustitutos. Lo realmente decisivo en estas ideas burocráticas era el *poder*, el *rey* y las *máquinas humanas*, responsables tanto de la construcción como de la destrucción. La burocracia fue la máquina invisible que también se conoció como *máquina de las comunicaciones* que coexistía con las *máquinas de trabajo* para formar una estructura totalitaria

monárquica. En definitiva, la burocracia se limitaba a transmitir fielmente las órdenes recibidas; y sólo las personas dóciles que sobrevivían a este régimen podían convertirse en unidades eficientes de la máquina humana. Asimismo con la primera máquina humana se introdujo el hábito de pensar a lo grande, puesto que una escala sobrehumana que desbordaba cualquier aspecto individual, engrandecía al soberano mientras que reducía la importancia de los componentes humanos de la máquina. El *monopolio del poder* se unía al de la personalidad, donde el rey o el soberano era el que más disfrutaba de estos atributos de la personalidad, tanto los que pertenecían a un grupo comunal como los que surgían del alma humana. Por consiguiente, Mumford afirma que en una primera etapa, la personalidad y el poder se desarrollaban centrándose en la figura del rey, admirada por la mayoría puesto que se la consideraba una persona de gran razón con posibilidad de tomar decisiones, cambiar costumbres y estructuras. Al utilizar la *megamáquina* con una finalidad puramente *simbólica y religiosa*, es decir, con una *proyección de eternidad*, cualquier vida ilimitada en este sentido anulaba los límites y debilidades humanas. La idea de poder absoluto no dejaba de ser un error en el proceso de nacimiento, crecimiento, maduración y muerte (la monarquía era la que aseguraba la eternidad de la misma).

El ansia de poder constituía una parte indudable, según Mumford, mediante el *control de la naturaleza*, de los *seres humanos* y de la *civilización* la cual habría sido distinta si la monarquía no hubiera pretendido desarrollar al máximo la *megamáquina* humana. Pero la línea fue muy distinta en lo relativo a los fundadores de la primera civilización maquinista, ya que el deseo de aumentar el poder justificaba cualquier tipo de acción; y es en este sentido donde encontraríamos el gran trauma de las sociedades civilizadas. Por ello, cada rey en Egipto, en Persia y en el resto de ciudades concernientes a la Era de las Pirámides sacrificó a los seres humanos para construir una ciudad terrenal que pudieran disfrutar. Había a nivel económico una gran división entre los que trabajaban y los que no lo hacían, fenómenos simultáneos en la etapa agrícola. En épocas de paz, los reyes vivían sólo para los placeres y para poseer en exceso, recordemos que la economía era la de la abundancia. De tal forma, que la época en que se formaba el mito de la máquina era para hacer visible esta clase de economía. Como Mumford explica, estos resultados económicos se obtenían a través del sacrificio de numerosos seres humanos que eran degradados hasta lo más bajo para que otro pudiera disfrutar de una vida parasitaria, pues sobre todo:

Si examinamos con atención las aberraciones de las clases dirigentes a través de la historia, veremos cuán lejos estuvieron los líderes de comprender las limitaciones del mero poder físico y de unas vidas que se centraban en ir consumiéndose sin hacer esfuerzo alguno: la reducida vida del parásito que vive a costa de un huésped tolerante. Desde sus propios comienzos el hastío de la sociedad persiguió a esta economía de sobrantes de poder y bienes, arrastrando a sus aprovechados usufructuarios a las más insensatas concupiscencias personales y a los más atroces actos de destrucción y delincuencia colectiva, pues todos ellos eran los medios de establecer y mantener la posición privilegiada de la minoría gobernante, cuyas ambiciones no conocían límites y cuyos delitos se convertían en virtudes nietzscheanas (Mumford, A36, 1967: 319).

En la primera época de la *megamáquina* parece que interesa el suelo, el esfuerzo por conquistar tiempo y espacio, la velocidad de las comunicaciones, el transporte y la expansión de la energía humana, utilizando fuerzas cósmicas y estableciendo cierto sistema de control en la naturaleza y en el ser humano. Pero aún señala Mumford que

debemos tener en cuenta la *megamáquina* como una de las grandes innovaciones tecnológicas; incluso podríamos haber dudado de que la máquina no humana hubiera alcanzado tal perfección sin el desarrollo de las unidades humanas. Además la *megamáquina* contribuyó a la creación de máquinas posteriores junto a su aportación al orden, a la continuidad y a la predictibilidad de la vida diaria y también, “la megamáquina desafió las caprichosas uniformidades de las costumbres tribales, introduciendo un método más racional posiblemente, universal que colaboró en su gran eficiencia” (Ibidem: 322).

Se estaba así gestando un nuevo modo de vida con un significado claro donde en las ciudades, todas las partes humanas se reunían en otra unidad mayor. No obstante, en la *megamáquina* los factores negativos eran más admirados que rechazados y esto era lo que se favorecía en lugar de reducir dicho “éxito”. Nunca existió tanta energía, y pronto se construyeron ciudades con grandes edificios y murallas de gran altura y espesor. Se trataba de estructuras que atraían la población del campo a la ciudad; una nueva vida ciudadana donde cada aspecto de la existencia se intensificaba, de tal forma que se estaba obteniendo una *vida urbana* que sobrepasaba todas las aldeas en todas las dimensiones importando materias primas desde mayores distancias, introduciendo nuevas técnicas y mezclando la diversidad de tipos racionales. Las ciudades y pequeñas aldeas aportaron modelos para establecer centros humanos, y las grandes construcciones de la ciudad pertenecían a la *megamáquina*, además a través de la historia, la imagen de la ciudad mostraba cierta inclinación de los seres humanos, quienes buscaban el orden y ley para obtener una mayor regularidad. Con la construcción de la ciudad, la monarquía llegó al punto más álgido, en la que también focalizaba la mayoría de acciones en las fuerzas técnicas y sociales. Mumford afirma que:

En el transcurso de una sola vida, la mente podía abarcar entonces un estado más alto de creatividad y una conciencia del ser mucho más rica que el estado de conciencia que antes habían sido asequibles a los humanos. Tal fue la parte más significativa de la llamada *revolución urbana* mucho más que la ampliación de las oportunidades comerciales o la marcha de los imperios (Ibidem: 326).

La personalidad humana fue la que sobrepasó espacio y tiempo, y el ser humano común asumió un sentido de poder por lo que el incremento de las personalidades humanas no pudo ser secreto aportando así una mayor racionalidad. La gente no vivía al día, sino que estaba guiada por el pasado y con miedo a cualquier aventura, y la arquitectura y la escritura eran estables incorporaciones a nuevas mentes humanas. Mumford sostiene que si se hubieran valorado las ventajas de las empresas y distribuido las funciones de la vida urbana, se podían haber corregido los defectos de la *megamáquina* eliminando problemas. Aunque los dioses y los soberanos vieron los errores anulando los beneficios apoyándose en sacrificios humanos e inventaron la guerra como poder soberano de la civilización. De esta forma, cuando la *máquina de trabajo* colaboraba en la civilización, la *máquina militar* lo hacía con la destrucción.

El poder soberano ejercía una influencia considerable donde la clave para ejercer un poder residía en la restricción de las comunicaciones del individuo y del grupo. Paulatinamente la ciencia continuaba un proceso en la especialización refinando las técnicas y limitando la capacidad de comunicar un nuevo conocimiento. Así tenemos la creación de la bomba nuclear que escapa a cualquier control y mano humana, origi-

nando en la personalidad humana distorsiones y aberraciones. El caso es que la *megamáquina* tenía como fin la realización de un trabajo que justificaba cualquier proceso, aunque fuera de destrucción. Pero hasta ahora, la violencia humana se limitó por los recursos que poseía el gobierno; la nueva *megamáquina* no conocía límites, pues el control a través de una serie de máquinas eficaces era obvio, incluso disminuía las interrelaciones humanas. Y con la exterminación de millones de personas podemos decir que se incrementaba el grado de mecanización y automatización. Mumford mantiene la idea de que:

La generación que ha permitido que la nueva megamáquina sea instalada como característica distintiva de la existencia nacional, ha sido reacia a enfrentarse con la evidencia de este fracaso radical del propósito humano. Aceptaron el resto de la exterminación total, como mera extensión de la guerra, sin tener en cuenta que el prospectivo incremento de cantidad era una aberración mucho más horrible que la guerra misma, paralizado como un mono en la rueda de un pitón, la última generación, después de Hiroshima, incapaz de pronunciar un sonido racional, cerró sus ojos y esperó hasta el final (Mumford, A38, 1970: 267).

Sólo unos pocos científicos rechazaron el absolutismo de la megamáquina; si bien con la década de la explosión de la bomba atómica, ésta se extendió donde había comenzado el dominio de las áreas de la economía de EE.UU. y los que poseían control para cambiar la política fueron excluidos del totalitarismo. Tanto en la Unión Soviética como en los EE.UU. las dos megamáquinas llegaron con poder absoluto y cada *megamáquina* expuso los rasgos comunes, entre los que figuraba la tendencia para ser *autosuficiente*, con una alta perfección de la crisis para consolidar el poder dirigido a conocer una transición a la que amenazaba. Los agentes de acción eran los únicos responsables de poder ignorando las demandas e intereses de la *megamáquina*, de manera que, como subraya Mumford, las grandes decisiones permanecen en la élite tecnológica. En todos los campos la política afectaba al destino y a la vida humana sobre todo de los expertos, pues si comenzamos con el desarrollo de los reactores nucleares podemos asumir el control sobre cada actividad humana desde la inseminación artificial a la exploración espacial. Mumford distingue tres pasos sociales en el establecimiento de la *megamáquina*: el primero es unir el poder y la autoridad en la persona del Rey divino; el segundo, desplazar al rey actual; y el tercero, fabricar toda la aceptación de la *megamáquina*.

En el hecho del progreso tecnológico la nueva megamáquina trajo la existencia de un último Rey divino de forma electrónica: la Computadora Central, inventada para facilitar los cálculos astronómicos dentro de un rápido electromecanismo. Sin embargo, la nueva información ignoraba los aspectos de la experiencia humana para construir limitaciones, sólo una parte de la máquina podía expresarse en símbolos abstractos y los cambios no pudieron medirse cuantitativamente. Son componentes que resultaban incapaces de dar respuestas cualitativas en los cambios orgánicos, de ahí que se pueda deducir que el significado más relevante de la *megamáquina* giraba en torno a la *concentración de poder político y económico, transporte rápido, comunicación instantánea* y un *sistema de información*, dejando huella en el Rey Divino. Con cada rey las partes serían reconstruidas, pues recordemos que sólo en el cielo existía todo lo visto, todo el poder, todo el conocimiento, o sea, todo lo bueno que mandaba el sistema. Y a medida que transcurrió el tiempo, el dios considerado ordenador podía controlar la vida diaria, de forma que cada parte podía ser procesada dentro del orde-

nador con un sistema de control. Con la energía, con el computador y con la comunicación eléctrica los componentes de la *megamáquina* estaban disponibles.

Ni la *megamáquina* moderna ni la antigua separaron mecanismos y operaciones porque no pudieron existir más que a través de invenciones muy concretas y la mayoría de los arquetipos quedaron encasillados en la figura de la organización del ser humano definido por el propio sistema. Así que detrás de cada proceso de mecanización Mumford aclara que tendríamos que reconocer las aptitudes del organismo humano para ritualizar la conducta y encontrar satisfacción en órdenes que establezcan la unión humana con ritmos orgánicos. Entonces se inventó el robot como una criatura ideal y reconocible del organismo humano y como un aspecto de la cultura humana; esto fue porque el orden mecánico pudo trazarse hacia los principios y porque la mecanización desempeñó un rol relevante en el desarrollo humano que se podía comprender con el peligro del aislamiento de la organización humana. En consecuencia, la *organización humana* es el vínculo común entre lo antiguo, y la moderna *megamáquina*; es un *artefacto humano*, es decir, un anacronismo de la organización humana como un producto puramente humano o como un producto del progreso tecnológico. Las características de esta organización humana corresponden a las máquinas que sirven, de igual forma que a la parte de personalidad que proyectó instrumentos mecánicos fortaleciendo la proyección para evitar la disconformidad humana. Cuando Mumford habla de organización humana se refiere a la propia máquina, a un servomecanismo despersonalizado de la misma y por ello concluye junto a otros científicos que:

El hombre como totalidad... debe tratar de valorar sus mejores logros. A menos que el hombre corriente entienda el mundo que los científicos han descubierto, a menos que pueda aprender a intentar las técnicas que usa ahora, así como sus remotos y extensos efectos, a menos que pueda experimentar la sensación de ser un participante consciente de la gran empresa humana y encuentre un logro genuino en tomar parte constructiva de ello, él desembocará en una parte menos importante de la complicada máquina. En esta situación, sus propios poderes de determinar su destino y su voluntad para hacerlo irán desapareciendo y la minoría que gobierne sobre él encontrará los caminos de hacerlo sin él (Mumford, A38, 1970: 280-281).

Asimismo en la actualidad, la cultura humana y sus transformaciones mostraron numerosas características que se descubrieron en la evolución de las especies; la tendencia hacia la identificación de las especies y el desarrollo individualizado fue contrabalanceado por exploraciones. Desde el pensamiento de Mumford, no existe una estructura política única, ni una ideología, ni una tecnología o un tipo de personalidad porque el ser humano aún no ha sido homogeneizado, motivo por el que no hay una sola región o cultura que permita el cumplimiento de todas las potencialidades de desarrollo humano. Ya una serie de distintos resultados del desarrollo humano comparó la riqueza y la variedad de esa naturaleza que fue capaz de unir un proceso pacífico en la evolución de las especies. Cada raza, cultura, tribu, ciudad había incidido en los aspectos más característicos a nivel humano para identificar al *Homo Sapiens*. Desde hace tiempo estos desarrollos permanecían en la conciencia del ser humano algunas veces profundizaban más en ello. Pero sólo fue hace unos pocos siglos cuando se descubrieron las condiciones bajo las que se desarrolló la cultura humana y se distinguieron distintas formas de crecimiento. Sin embargo, una parte de la civilización dedicada a la tecnología fue la que usurpó autoritariamente el resto de componentes

geográficos, antropológicos y biológicos. Como Mumford explica, se trataba de defensores que propagaban que todo el mundo biológico se había sustituido por la tecnología, convirtiéndose el ser humano en una criatura de esta tecnología. De este modo, la tecnología no dejaba lugar a los asuntos humanos: la perfección y el control en el resto de sistemas provenía de la *megamáquina*, y sin ella no habiéramos llegado hasta el momento actual. Entonces con la tecnología, el ser humano quedó condicionado científicamente, limitado, dócil e incluso transformó su propio ambiente. Así, también los niños permanecían condicionados por la televisión, ejerciendo su control la *megamáquina* y tal condicionamiento desencadenó un nuevo tipo psicológico ante el que el ser humano era incapaz de reaccionar. Mumford no pretende decir que la *megamáquina* y los adelantos mecánicos no fueran prácticos, sino que la tendencia de los megatécnicos se dirigía a la búsqueda del mayor *provecho* para explotar esas máquinas, extendiendo esta concepción a todos los individuos, de manera que se propició un equipamiento mecánico y electrónico consiguiendo también cambios en las relaciones y en los agentes humanos. Dichas personas se encontraban pues envueltas en una especie de *pseudoeducación*, programa donde se perfeccionaba cada vez más el absolutismo y se eliminaba esa capacidad crítica de *creatividad* y de *independencia*. El fracaso se produjo porque se intentaron encontrar soluciones a este problema pero dentro del sistema psicoeducativo, en lugar de tratar de eludirlo. La alternativa era impensable si desde lo mecánico intentamos abordar la simplificación técnica y la ampliación humana. Además nuestros contemporáneos ya están condicionados para aceptar el progreso tecnológico como un absoluto propiciando la mecanización del ser humano.

3. ANÁLISIS CRÍTICO

El núcleo central de la reflexión recae en el proceso de mecanización que es fundamental para entender las relaciones entre la máquina y el ser humano. Para explicarlo nos remontamos al siglo XVI donde aparece la interacción entre *tecnología* e *intereses humanos*, hecho complejo de establecer en los lugares donde existe el *Mito de la Máquina*. La máquina consolidaba la *despersonalización* y el *absolutismo* en el sistema. Además, el trabajo manual estaba limitado por el trabajo mecanizado, puesto que los valores dominantes eran *poder*, *crecimiento* y *lujo*. Todo estaba envuelto en un *sistema de poder* en el que importa la *ganancia* y la *prosperidad*, aunque lo más peligroso de este poder residía en la indiferencia entre *necesidades humanas* y *necesidades orgánicas*. El mundo mecánico sólo induce a que el ser humano se interese por cambios físicos, eficaces y mecánicos, pues su objetivo es conquistar la naturaleza. Pero pensamos que en la realización de esta labor es preciso analizar los impactos tecnológicos del automatismo en una sociedad que busca la expansión y la cuantificación. Sin embargo, este camino no es viable porque cuando llegamos a la automatización, la autonomía humana y los procesos orgánicos se anulan, y la responsable no es la automatización, sino el cambio que precede a las costumbres, a las leyes, a la religión y a los deberes de las comunidades primitivas, de manera que aceptamos una tecnología imperativa. Por tanto, lo óptimo es encontrar una relación entre *mecanización* y *necesidad humana*, y comprender que la automatización es una parte de la civilización que escapa al control humano. Y es dentro de dicha automatización donde cobra sentido e importancia la *megamáquina*. De ella cabe que destaquemos la *máquina de*

trabajo cuando se tiene un objetivo específico y la *máquina militar* cuando se aplica a la acción destructiva. Con la *megamáquina* se produce un incremento en la producción de energía y las características de la máquina humana poseen dos elementos: *negativo, tiránico y destructor*; y *positivo, constructivo y promotor de la vida*.

Tanto la *máquina militar* como la *máquina del trabajo* se redujeron a controlar elementos mecánicos estandarizados para realizar trabajos precisos, aunque hay una diferencia entre la máquina primitiva, es decir, la propia de las Pirámides donde el mayor problema era movilizar a los seres humanos y coordinar su actividad y la de la máquina moderna. Ambas poseían la misma finalidad: *exactitud* y *eficiencia*. Pero con una socialización antes que con una mecanización se hubieran evitado catástrofes. Y si las Pirámides no tuvieron mayor desarrollo fue porque fracasaron sus intentos de ingeniería. La Gran Pirámide fue uno de los ejemplos de arte y ciencia que profundizó incluso en la gestación de una nueva mentalidad, lo que hacía que los propios trabajadores actuaran como máquinas.

La máquina invisible fue la *burocracia* o *máquina de las comunicaciones*, cuyas ideas eran el *poder* y la *sumisión* de la máquina humana al rey. Con la *megamáquina* el monopolio del poder se unía al de la personalidad y la finalidad era de tipo simbólico o religioso. También hay que señalar que el ámbito de poder era una parte imprescindible para el control de la naturaleza, de los seres humanos y de la civilización, que hubiera adquirido un talante distinto si no hubiera intentado controlar la *megamáquina* humana. La *megamáquina* no conocía límites y con la destrucción de personas se incrementaba la mecanización y la automatización en una ciudad en la que sólo importaba lo grande, puesto que se preocupaba por la cuantificación y apoyaba cualquier intención que girase en torno al poder político y económico, transporte y comunicación rápida y sistema de información. Pero detrás de todo este proceso deberíamos reconocer las aptitudes del organismo humano y cuando se trata de la organización humana hemos de referirnos a lo que une la *megamáquina* moderna y la antigua, esto es, a un *servomecanismo despersonalizado*. Este es un grave problema al que hemos de añadir el hecho de que el ser humano aún no ha sido homogeneizado, es decir, el hecho de que cada cultura, raza y tribu tomaba las funciones que ellos calificaban como más características del ser humano entendido como *Homo Sapiens*. Esto requiere también que el ser humano se desligue del trabajo degradante basado en producir superávit y en despilfarrar, si bien sólo una minoría disfrutaba de ocio, riqueza, comodidad y vida, ejerciendo cierto control sobre la *megamáquina*, mientras que la mayoría se conformaba con un trabajo duro.

Pensamos que lo ideal sería destruir aquella parte destructiva de la *megamáquina*, lo que supone la eliminación de la máquina de guerra, la cual se sustentaba en fines y propósitos que limitaban la elección porque el deseo de poder prevalecía y se apoyaba en una determinada irracionalidad, en la que el fin común era luchar contra la ciudad rival y desplazar lo orgánico.

En 1940 tuvo lugar el desarrollo de la tecnología moderna entendida como un todo favorable para el desarrollo humano. Existieron diferencias entre naturaleza y unión del ser humano, y de tal forma se consolidaron las instituciones como el ejército, para implantar el *orden*, la *obediencia* y la *ejecución automática*. La máquina más dependiente militarmente era la producción de armas, que contribuía a aumentar la *alienación*, la *desigualdad* y la *esclavitud*. Así, constatamos que la *megamáquina* es un producto de la guerra, y que lo que une la *megamáquina* moderna y la antigua es la *ignorancia* respecto a las necesidades y fines de la vida orientados a la muerte. Se tra-

ta de apoyar aquellas condiciones que nos protejan de una economía megatécnica, de manera que la mayoría de los miembros de la comunidad adquieran, utilicen, malgasten y destruyan los bienes para proteger los incrementos de los mecanismos productivos. Al mismo tiempo la población debe ignorar las formas relativas al uso de la máquina y a sus productos. Sólo considerando esto podemos erradicar la economía de la abundancia a la que nos vemos sometidos.

Los que diseñaron la *megamáquina* no fueron conscientes de que era una máquina que necesitaba gran cantidad de sujetos que ejercían de motores humanos y que alcanzó la universalización con el traslado de equivalentes realizados en metal o madera. Estamos pues ante una *tecnología totalitaria y centralizada* cuyo fin es incrementar la eficacia mecánica mediante métodos totalitarios que fueron mecanizándose cuando, desde nuestro punto de vista, el único tipo de tecnología favorable para el ser humano es una *tecnología democrática y dispersa* dirigida a operaciones a pequeña escala que lo que hacen es dar prioridad al ser humano ofreciéndole el protagonismo en la participación de la vida social y de la comunidad. Pero como ya hemos dicho, el proceso de la *megamáquina* ha tenido como ejes primordiales la *cuantificación*, la *estandarización* y la *uniformidad*, de tal manera que las condiciones que establecían eran negativas porque los trabajadores se convertían en *autómatas mecánicos* cuando debían hacer una actividad. Además, estas técnicas autoritarias, industriales y militares incrementaban las potencialidades de la *megamáquina*, aunque la herramienta de guerra aliviara el trabajo. La alternativa creemos que sería retomar la producción artesanal en cuanto a la estructura que adquiere la *máquina de trabajo*, pero esta tarea es realmente difícil dado que en el siglo XVI ya predomina la invención por la invención, y en el siglo XIII Europa está invadida de una economía impersonal que propicia la existencia de una *megamáquina* autoritaria desarrollada por una economía de la abundancia que ha trasladado su prioridad hacia las máquinas automáticas. Todo esto es un signo claro de que los valores de la historia eran *poder*, *provecho* y *prestigio*, ya que realizaban la eficiencia productiva y la propia *megamáquina* era entendida como regidora de la vida diaria.

Hay que dejar claro que estas características tienen lugar en el siglo XVI en que ya existe un modo de pensar en que predominan las instituciones e intereses de la máquina, y donde se desplazan los elementos de la vida y de la salud íntimamente relacionados con el mundo orgánico. Ya desde el siglo XII al XVI es cuando se crea el ambiente más propicio para la *megamáquina* y en consecuencia para implantar el *poder*, la *movilidad*, la *estandarización*, la *velocidad*, la *uniformidad*, la *precisión* y el *control*. Pero lo más aberrante surge desde el siglo XIX hasta nuestros días porque es cuando no sólo rechazamos toda la conducta orgánica, sino que la reducimos a procesos mecánicos dejándonos arrastrar por la *irracionalidad* y por la *violencia*, aceptando así un sinsentido y un propósito de la vida basado en valores invertidos. Entonces el anti-arte o el mundo puramente mecanizado desarrolló al máximo las irracionalidades, y de esta manera sobrevino el problema cuando se trató de llegar a lo racional desde lo irracional. Para Mumford sólo cuando existe la reacción humana podemos cambiar el proceso hacia *funciones autónomas*, *procesos ordenados* y *asociaciones cooperativas*, ya que esto es un indicador claro de que el ser humano es consciente de su existencia y por tanto, de una *autotransformación* continua. Es desde aquí desde donde tiene cabida el modelo orgánico, esto es, un modelo más rico que el mecánico porque ofrecía la interpretación de los fenómenos de la vida y aceptaba el desarrollo de la cultura y de la personalidad rechazando todo componente tecnológico que intentara participar

en los compromisos humanos. Así pues, la evolución hacia la plenitud humana debe residir en la sustitución de la megatécnica por la biotécnica y, por tanto, fomentar el esfuerzo de alcanzar la *integridad*, la *totalidad* y el *equilibrio*. No creemos que los mecanismos del ser humano estén dirigidos a la *automatización colectiva*, sino hacia una *autonomía personal y comunal*. Además, su punto de interés es la faceta orgánica que es la que concibe la plenitud orgánica como necesaria. Parte de los fracasos estaban en el sistema de poder, pues el ideal no consistía en la plenitud no material, sino en la realización de la vitalidad humana.

Otros elementos de la máquina fueron las *investigaciones megatécnicas*, el *deterioro ambiental* y otros *elementos de muerte y degradación del ser humano*. Todos estos hechos deben afrontarse mediante una reorientación de la tecnología que tenga presente los deseos, hábitos, ideales y las medidas de protección del ser humano. Y para llevar esto a cabo la única alternativa es sustituir el mundo mecánico por el orgánico. Se trata pues de concebir al ser humano como *Homo Sapiens*, entendido como aquel que *no* toma una actitud servilista respecto de las herramientas y de la tecnología, y da prioridad a todo lo concerniente a la actividad creadora como es el caso del lenguaje, ya que todo ser humano, según Mumford, se identifica bajo términos como *autoidentificación*, *autocomprensión* y *autotransformación*.

Pensamos, por tanto, que la persona humana es la adecuada para unir el *drama*, la *capacidad interpretativa* y la *acción*, y desde dicha unión la experiencia humana cobra otro sentido. Mientras no comprendamos la esencia humana, lo irracional quedará manifestado en la ciencia y en la técnica, y de este modo los aspectos vitales del ser humano quedan desplazados por la sociedad tecnocrática. Entonces, en cada ámbito interesan las relaciones cuantitativas alterándose la personalidad humana, pues la extensión de la máquina carece de un ideal para la vida, para las artes de la sociedad y para la personalidad, y esto no podemos aceptarlo si partimos de que el ser humano es un *Homo Sapiens*. Se trata pues de apostar por alcanzar el auténtico destino del ser humano que consiste en controlar esos *propósitos* y *propuestas* que han sido automáticas.

No obstante, todo nuestro mundo está orientado a intensificar las potencialidades destructivas y a la repetición, y a implantar la máquina invisible formada por la *máquina militar*, la *máquina del trabajo* y la *burocracia*. Asimismo el objetivo es la expansión del poder y de la cantidad, aunque desde la producción cuantitativa no podemos resolver los problemas sin solucionar los criterios éticos o tener en cuenta la restricción humana. Por eso, para evitar esta situación tenemos que entender la importancia de dirigir las capacidades psicológicas del ser humano para *asimilarlas* y *transformarlas* mediante una nueva jerarquía de valores. Por el momento sólo cabe decir que los procesos técnicos se caracterizan porque eliminan al trabajador activo y crean al autómatas como sustituto, cuando lo ideal, según nuestro criterio, es cambiar la iniciativa y el significado del trabajador. Sólo así no tendrá sentido el fracaso del fin humano y de la organización de la civilización.

De manera que nuestra propuesta consiste en identificar los procesos más racionales mediante una *economía humana* que desplace la esfera automática e irracional y no amenace la supervivencia, lo que implica atender a los procesos más simples relativos a los *juicios racionales*, a las *acciones responsables* y a la *acción cooperativa*. No es posible entonces que la *megamáquina* favorezca la libertad ni sustituya los componentes humanos por el *poder*, por la *precisión*, por la *velocidad*, por el *movimiento*, por la *uniformidad*, por el *control*, por la *regularidad*, por la *cuantificación*,

por la *regimentación*, por la *estandarización* y por la *producción en masa*, cualidades que en la actualidad dan forma a la sociedad moderna.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

La propuesta mumfordiana apoya la ruptura de los procesos que dan forma a la *megamáquina* como un ser superior al ser humano, y sostiene que la prioridad debe ser canalizar todas las fuerzas de la persona hacia un mejor control de la vida y hacia una conquista de la naturaleza, pero eliminando los conceptos de poder y enriquecimiento material. Se trata de que todo ser humano se interese por conocer y por potenciar las necesidades humanas y orgánicas para encontrar una relación óptima con la *mecanización*, con la *automatización* y con la *tecnología*, de forma que estos factores constituyan una parte positiva de nuestra civilización que no escape al control humano.

Desde este proceso de mecanización adquiere gran significado el término *megamáquina* y las posibles valoraciones de esta máquina humana ya en sus orígenes poseen dos elementos: uno, *tiránico, negativo y destructor*, y otro, *constructivo, positivo y promotor de la vida*. En la *megamáquina* hemos de distinguir la *máquina de trabajo* dirigida a una tarea específica y la *máquina militar* cuyo objetivo es la acción destructiva. Ambas comparten las cualidades de *exactitud* y *eficiencia*, ya que la finalidad inmediata es realizar trabajos precisos. Con la *megamáquina* el monopolio del poder absorbe al de la personalidad. Mumford señala que el ámbito de poder es una parte imprescindible para el control de la naturaleza, de los seres humanos y de la civilización, que habría adquirido un talante distinto si no hubiera intentado controlar a la *megamáquina* humana. Pero desde su punto de vista lo más grave del control de la *megamáquina* reside en que no conoce límites y llega incluso a la anulación o a la destrucción de personas, hecho que se incrementa con la mecanización y con la automatización en una ciudad en la que sólo importa lo cuantitativo, apoyando cualquier intención que gire en torno al poder político y económico, al transporte, a la comunicación rápida y al sistema de información. Pero detrás de todo este proceso no reconocemos las aptitudes del organismo humano. Cuando se trata de la organización humana, Mumford se refiere a que hemos de considerar lo que une la *megamáquina* moderna y la antigua, esto es, a un *servomecanismo despersonalizado*.

En 1940 tuvo lugar el desarrollo de la tecnología moderna entendida como un todo favorable para el desarrollo humano. Sin embargo, lo que ocurrió es que se consolidaron con la *megamáquina* las instituciones como el *ejército*, que implantó el *orden*, la *obediencia* y la *ejecución automática*. Esta institución tuvo su raíz en la *máquina militar*, cuyo objetivo es la producción de armas y este mismo fin incrementa la *alienación*, la *desigualdad* y la *esclavitud*. Comprobamos que la *megamáquina* es un producto de la guerra, y que lo que une la *megamáquina* moderna y la antigua es la *ignorancia* respecto a las necesidades y fines de la vida orientados a la muerte. La alternativa de Mumford consiste en apoyar las condiciones que propongan la eliminación de una economía megatécnica, de forma que los miembros de la comunidad queden protegidos de mecanismos productivos irracionales relativos a la economía de la abundancia. Pero lamentablemente este suceso no ocurre y lo más aberrante surge desde el siglo XIX hasta nuestros días porque es cuando no sólo rechazamos toda la conducta orgánica, sino que la reducimos a procesos mecánicos dejándonos arrastrar

por la *irracionalidad* y por la *violencia*, aceptando así un sinsentido y un propósito de la vida basado en la inversión de los valores. Así pues, el punto de acción de la tesis de Mumford se dirige hacia la plenitud humana y hacia la sustitución de la megatécnica por la biotécnica para alcanzar de este modo la *integridad*, la *totalidad* y el *equilibrio*, ya que el interés debe ser la *autonomía personal y comunal*, no la *automatización colectiva*. El elemento clave es que todo nuestro mundo está orientado a intensificar las potencialidades destructivas, a través de la *máquina militar*, a la repetición, mediante la *máquina del trabajo*, y a implantar la máquina invisible formada por la *máquina militar*, la *máquina del trabajo* y la *burocracia*.

Otros elementos de la máquina fueron las *investigaciones megatécnicas*, el *deterioro ambiental* y otros *factores de muerte y degradación del ser humano*. Todos estos hechos deben afrontarse mediante una reorientación de la tecnología que tenga presente los deseos, los hábitos, los ideales y las medidas de protección del ser humano. Para llevar esto a cabo la única alternativa es sustituir el mundo mecánico por el orgánico. Se trata pues de aceptar que el ser humano es especialmente un *Homo Sapiens* y que adquiere sentido pleno con términos como *autoidentificación*, *autocomprensión* y *autotransformación*. Mientras no comprendamos la esencia humana, lo irracional quedará manifestado en la ciencia y en la técnica, y de este modo los aspectos vitales del ser humano quedan desplazados por la sociedad tecnocrática.

Los que diseñaron la *megamáquina* no fueron conscientes de que era una máquina que necesitaba gran cantidad de sujetos que ejercían de motores humanos y que alcanzó la universalización con el traslado de equivalentes realizados en metal o madera. Estamos pues ante una *tecnología totalitaria y centralizada* cuyo fin es incrementar la eficacia mecánica mediante métodos totalitarios que fueron mecanizándose cuando, desde el punto de vista mumfordiano, el único tipo de tecnología favorable para el ser humano es una *tecnología democrática y dispersa* dirigida a operaciones a pequeña escala que lo que hacen es dar prioridad a la persona humana ofreciéndole el protagonismo en la participación de la vida social y de la comunidad. El proceso de la *megamáquina* tiene como ejes primordiales la *cuantificación*, la *estandarización*, la *uniformidad*, la *despersonalización*, la *desigualdad*, la *alienación*, la *eficacia*, la *esclavitud*, el *absolutismo* y la *ignorancia* de las necesidades orgánicas y vitales. Todas estas condiciones y relaciones son negativas porque los seres humanos se convierten y reducen a meros *autómatas mecánicos* en la realización de cualquier actividad. Se trata de una tecnología autoritaria industrial y militar, sustentada a lo largo de la historia en valores como *poder*, *prestigio* y *provecho* que son los que realzan la eficacia productiva. En estos momentos el anti-arte o el mundo puramente mecanizado, que es el que poseemos, desarrolla al máximo las irracionalidades sostenidas, y es de esta forma cómo surge el problema.

Para Mumford, es muy interesante abordar el término *megamáquina* porque detrás de ella, como hemos observado anteriormente, se encuentra una tecnología autoritaria y alienante del ser humano. Y esta es la clase de tecnología que desde el planteamiento mumfordiano se debe erradicar, porque sólo cuando exista una reacción humana que valore y juzgue críticamente el progreso mecánico y tecnológico respecto al desarrollo humano, podremos cambiar el proceso de mecanización orientado hacia una tecnología democrática. Así, la propuesta es romper con el progreso mecánico megatécnico de la *megamáquina* y cambiarlo por un proceso democrático dirigido hacia *funciones autónomas* que den respuesta a las necesidades locales, hacia *procesos ordenados* basados en un sistema racional que asuma las auténticas necesidades huma-

nas y hacia *asociaciones cooperativas* que favorezcan el equilibrio y la promoción de la vida. Estos propósitos son claros indicadores de que el ser humano es consciente de su existencia y de su autotransformación continua. Por este motivo, desde el plano de la *megamáquina* no se puede proteger la libertad sin sustituir los componentes humanos por el *poder*, por la *precisión*, por la *velocidad*, por el *movimiento*, por la *uniformidad*, por el *control*, por la *regularidad*, por la *cuantificación*, por la *regimentación*, por la *estandarización* y por la *producción en masa*, cualidades que en la actualidad dan forma a la sociedad moderna.

En consecuencia, la tesis de Mumford es por una parte, desmitificar la *megamáquina* y las tecnologías autoritarias que la sustentan, y por otra, centrar el punto de acción en la plenitud humana y en la sustitución de la *megamáquina* por la *biotécnica*, para de esta forma alcanzar la *integridad*, la *totalidad* y el *equilibrio humano* que dé prioridad a la *autonomía personal y comunal*, y no a la *automatización colectiva*. Y para obtener este equilibrio, Mumford indica la necesidad de apostar por las tecnologías democráticas, porque sólo desde ellas podemos identificar los procesos racionales siempre fundamentados en una economía humana que reemplace la esfera automática e irracional, sostenida por la *megamáquina*, y que atienda a los *juicios morales*, a las *acciones responsables* y a una *acción cooperativa*, de manera que cobre sentido el ser humano como individuo y como parte activa de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- A1: *The Story of Utopias*. (1922), New York: Compass Book, Viking Press, 1962.
 A2: *Sticks and Stones; A Study of American Architecture and Civilization*. (1924), New York: Boni and Liveright.
 A3: *Aesthetics, A Dialogue*. (1925), Troutbeck Leaflets, nº 3. Amenia, New York: Privately printed at the Troutbeck Press.
 A4: *The Golden Day; a Study in American Experience and Culture*. (1926), New York: Boni and Liveright.
 A5: *Architecture*. (1926), Lectura con una propuesta, nº 23. Chicago: American Library Association.
 A6: *American Taste*. (1929), San Francisco: The Westgate Press.
 A7: *Herman Melville* (1929), New York: Hartcourt, Brace and Co.
 A8: *Las Décadas Oscuras; un estudio de las Artes en América, 1865-1895*. (1931), Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1960.
 A9: *Técnica y Civilización*. (1934), Madrid: Alianza Universidad, 1971.
 A10: *The Culture of Cities*. (1938), New York: Hartcourt, Brace and Co.
 A11: *Whither Honolulu? A Memorandum Report on Park and City Planing*. (1938).
 A12: *Men Must Act*. (1939), New York: Hartcourt, Brace and Co.
 A13: *Regional Planing in the Pacific Northwest: A Memorandum*. (1939), Portland, Oregon: Northwest Regional Council.
 A14: *Faith for Living*. (1940), New York: Hartcourt, Brace and Co.
 A15: *The South in Architecture*. (1941), The Dancy Lectures, Alabama College. New York: Hartcourt, Brace and Co.
 A16: *The School of Humanities: A Description*. (1942), Stanford, Calif.: Stanford University.
 A17: *The Social Foundations of Post-War Building*. (1943), Rebuilding Britain Series, nº 9 London: Faber and Faber Ltd.
 A18: *La Condición del Hombre*. (1944), Buenos Aires: OCESA (Orientación Cultural de Editores), 1948.
 A19: *The Plan of London County*. (1945), Rebuilding Britain Series nº 12. London: Faber and Faber Ltd.
 A20: *City Development; Studies in Disintegration and Renewal*. (1945), New York: Hartcourt, Brace and Co.
 A21: *Values for Survival; Essays, Addresses, and Letters on Politics and Education*. (1946), New York: Hartcourt, Brace and Co.

- A22: *Green Memories; The Story of Geddes Mumford*. (1946), New York: Hartcourt, Brace and Co.
- A23: *Man as Interpreter*. (1950), New York: Hartcourt, Brace and Co.
- A24: *The Conduct of Life*. (1951), London: Seckner & Warburg, 1952.
- A25: *Toward a Free World: Long-Range Planing under Democratic Control*. (1952), New York: Church Peace Union.
- A26: *Arte y Técnica*. (1952), Buenos Aires: Nueva Visión, 1968.
- A27: *In the Name of Sanity*. (1954), New York: Hartcourt, Brace and Co.
- A28: *The Human Prospect*. (1955), Boston: Beacon Paperback, Beacon Press.
- A29: *From the Ground Up; Observations on Contemporary Architecture, Housing, Highway Buiding, and Civic Design*. (1956), New York: Harvest Books, Hartcourt, Brace and Co.
- A30: *The Transformations of Man*. (1956), World Perspectives, vol 7. New York: Harper & Bros.
- A31: *The Human Way Out*. (1958), Pendle-Hill Panphlett, n° 97 Wallingford, P: Pendle-Hill.
- A32: *The Role of the Creative Arts in Contemporary Society*. (1958), Distinguished Lecture Series, Durham, N. H.: University of New Hampshire.
- A33: *La Ciudad en la Historia: sus origenes, transformaciones y perspectivas*. (1961), Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1966.
- A34: *Social Responsibilities of the Business Community*. (1961), Baltimore: Baltimore Life Insurance Co.
- A35: *La Carretera y la Ciudad*. (1963), Buenos Aires: Emecé Editores, 1966.
- A36: *El Mito de la Máquina I: Técnica y Desarrollo Humano*. (1967), Buenos Aires: Emecé Editores, 1969.
- A37: *The Urban Prospect*. (1968), New York: Hatcourt, Brace and World.
- A38: *The Myth of Machine II: The Pentagon of Power*. (1970), New York: Hartcourt, Brace and Jovanovich.
- A39: *Interpretations and Forecast: 1922-1972*. (1979), New York and London: Hartcourt, Brace and Jovanovich Books.

LA IDEA DE HISTORIA NATURAL EN TH. W. ADORNO: ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS A LA LECTURA HABERMASIANA DE *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*

Vanessa Vidal Mayor

1. INTERPRETACIÓN HABERMASIANA DE *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN* Y PROPÓSITO CRÍTICO DE ESTE ARTÍCULO

EN “De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación”¹ Habermas expone su recepción de la obra de Th. W. Adorno. Esta recepción podría quizá sumarse a las múltiples interpretaciones de la obra del filósofo frankfurtiano si no fuera por su particular historia efectual. La lectura de Habermas resulta clave en dos aspectos fundamentales. En primer lugar *Teoría de la acción comunicativa* sistematiza la “crítica” al proyecto teórico de la así llamada Primera Generación de la Escuela de Frankfurt. En segundo lugar, la conclusión a la que llega Habermas en este capítulo, es decir, la tesis de que Horkheimer y Adorno no habrían podido superar el “paradigma de la filosofía de la conciencia”,² es la base para proclamar la urgencia de un “cambio de paradigmas” en Teoría Crítica de la sociedad. La adopción del “giro lingüístico” se convierte en la característica esencial de la autodenominada Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt y por tanto, de la Teoría Crítica actual.³

La primera parte de este artículo es un resumen de esa “crítica” habermasiana a la obra de Horkheimer y Adorno. En un segundo momento desarrollaré la hipótesis que este escrito tiene como intención demostrar: una reconstrucción más “constructiva”⁴

¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Frankfurt am Main, 1981. Habermas permanece fiel a esta interpretación en *Der philosophische Diskurs der Moderne*. F/M, 1985. Las traducciones al castellano de las obras citadas las he hecho yo misma.

² J. Habermas, op. cit., 1981, pág. 518.

³ Respecto a esta “Segunda Generación”, antes de la recepción “oficial” solidificada en *Theorie des kommunikativen Handelns*, A. Wellmer y A. Honneth ya habían realizado interpretaciones de la obra de Adorno cuyas conclusiones serán recogidas por Habermas. Así: A. Wellmer, “Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur ‘sprachanalytischen Wende’ der Kritischen Theorie” en U. Jaeggi / A. Honneth (edit.), *Theorien des historischen Materialismus*. F/M, 1977, pág. 465 y ss. Posteriormente A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. F/M, 1985. A. Honneth, “Communication and reconciliation. Habermas’ critique of Adorno” en *Telos* 39/1979. (Idem) *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. F/M, 1985. La última versión de esta recepción la da Honneth en su recién publicado libro *Das andere der Gerechtigkeit*. F/M, 2000.

⁴ G. Bolte caracteriza la reconstrucción que *Theorie des kommunikativen Handelns* hace del idealismo alemán, el materialismo histórico, el pensamiento de Horkheimer y Adorno, la psicología materialista, la sociología burguesa y la teoría de sistemas como “Kaputtrekonstruktion” (construcción destructiva). G. Bolte (edit.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lüneburg, 1989, págs. 9-10.

del pensamiento adorniano permite mostrar la precipitación con que Habermas extrae algunas de sus conclusiones, así como relativizar la necesidad de un “cambio de paradigmas” exigido desde estas posiciones “continuadoras”. Una lectura atenta de “La idea de Historia Natural”,⁵ conferencia pronunciada por Adorno en 1932 en la Frankfurter-Kant-Gesellschaft, servirá de base a esta otra-reconstrucción del pensamiento de Adorno.

Habermas afirma que el propósito de *Dialéctica de la Ilustración* es hacer una crítica a la racionalidad instrumental “la crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como una crítica a la cosificación que se basa en la recepción de Weber por Lukács sin asumir las consecuencias... de una filosofía objetivista de la historia”.⁶ Horkheimer y Adorno suscribirían la extensión lukacsiana del concepto de racionalidad de medios de Weber a la forma de objetividad del capitalismo, es decir, su idea de cosificación (*Verdinglichung*), siendo el objetivo de *Dialéctica de la Ilustración* la crítica de la cosificación de la razón en el proceso histórico, de su devenir instrumental. Pero “en este intento Horkheimer y Adorno se ven envueltos en *aporías*, que pueden ser muy instructivas y de las que podemos obtener razones a favor de un cambio de paradigmas en Teoría Crítica de la sociedad”.⁷

La obra del 47 haría una reconstrucción de la historia de la razón de acuerdo con los paradigmas de la filosofía de la historia hegeliana: la diferencia esencial es que la descripción de Horkheimer y Adorno no conduce con necesidad al Saber Absoluto sino a la destrucción de la propia racionalidad. La necesidad y aprioricidad de la filosofía de la historia de Hegel se mantendría en *Dialéctica de la Ilustración* constituyendo el primer gran error de esta obra. Horkheimer y Adorno se ven obligados a colocar en un lugar más profundo la crítica a la cosificación y a convertir la razón instrumental en categoría del proceso histórico de civilización, es decir, se ven obligados a proyectar el proceso de cosificación por detrás del origen capitalista de la modernidad hasta los orígenes de la humanidad”.⁸ La totalidad del proceso histórico sería despliegue de una y la misma razón, la instrumental. En este punto introduce Habermas su segundo momento crítico: la racionalidad instrumental, en tanto que razón cosificada, es concebida según el modelo idealista. “La razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto”,⁹ y posteriormente proyectada al origen de la humanidad. Esta tesis es la que fundamenta la acusación de que Horkheimer y Adorno no han sido capaces de superar “el paradigma de la filosofía de la conciencia”.

Partiendo de esta doble crítica, Habermas revela la *aporía* en la que se enredarían estos autores: si la totalidad del proceso histórico es despliegue de la razón instrumental, Horkheimer y Adorno encontrarán serias dificultades para hacer la crítica a esa racionalidad desde ella misma y –recordemos–, éste sería el fin con que se escribió *Dialéctica de la Ilustración*. “La crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera

⁵ “Die Idee der Naturgeschichte” en Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften: in zwanzig Bänden* primer tomo, págs. 345-366. F/M, 1997. No deja de ser curiosa la omisión de “Die Idee der Naturgeschichte” en la reconstrucción habermasiana. El texto sólo es citado en la famosa nota 87 del capítulo en la que Habermas resume la crítica que Adorno hace a Heidegger en ese texto. J. Habermas, op. cit., pág. 499.

⁶ J. Habermas, op. cit., pág. 489.

⁷ *Ibid.*, pág. 489. La propuesta de cambio de paradigmas adquiere relevancia en este texto sólo en tanto que Habermas deduce la necesidad de este “giro lingüístico” del fracaso del proyecto teórico de Horkheimer y Adorno.

⁸ *Ibid.*, pág. 489.

⁹ *Ibid.*, pág. 507.

de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como mal aquello que no puede explicar en su carácter de mal, ya que carece de una conceptualización suficiente para referirse a la integridad de lo que afirma que la razón instrumental ha destruido”.¹⁰ Para el autor de *Teoría de la acción comunicativa*, una vez reducida la razón a razón instrumental o formal –y he aquí la aporía– se hace imposible la crítica a la misma porque no hay una *instancia* fuera de la razón instrumental capaz de ejercerla.¹¹

Habermas advierte que la alternativa de Adorno a la racionalidad instrumental es la Mímesis, pero entiende que ésta, en tanto que representa lo no-reductible a la razón instrumental, es mero impulso, renuncia al concepto y por tanto “muda” para “decir” la crítica de la razón instrumental. “La paradoja en la que se enreda la crítica de la razón instrumental y a la que se opone obstinadamente la dialéctica más flexible, consiste en que Horkheimer y Adorno deberían formular una teoría de la mimesis que es imposible según sus propios conceptos. Sólo así resulta consecuente que no intenten explicar la “reconciliación universal” como Hegel lo intentó, en tanto que unidad de la identidad y no-identidad de espíritu y naturaleza, sino que la inmovilicen como cifra acercándola a la filosofía vitalista”.¹²

Frente a esta interpretación habermasiana en este artículo trataré de mostrar lo siguiente: Como he esbozado anteriormente, quince años antes de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración* Adorno había hecho explícita su concepción de la historia en un texto titulado “La idea de Historia Natural” (1932). En éste, Adorno hace una crítica a las comprensiones de la historia que defienden las ontologías (Scheler, Heidegger) y el Historicismo. El autor critica estas comprensiones de la historia porque, aunque se autopresentan como algo nuevo, continúan manteniendo presupuestos de la filosofía objetivista de la historia hegeliana. Adorno construye en este texto la idea de Historia Natural como alternativa a las comprensiones de la historia rechazadas por lo que resulta muy extraño que, una vez se ha distanciado teóricamente de estos autores por su permanencia en la filosofía hegeliana, reconstruya él mismo la historia de la Ilustración en 1947 basándose, como afirma Habermas, en ésta.

En lo que podríamos llamar un segundo nivel en la argumentación adorniana, y en conexión con la segunda objeción de Habermas, *Adorno critica en este texto las filosofías de la historia que entiende como derivadas de la hegeliana, precisamente porque presuponen una epistemología idealista*. El problema de fondo es que suponen un concepto de razón y de conocimiento propio de la filosofía de la conciencia que Adorno no está dispuesto a aceptar. En el texto de 1932 veremos que el autor señala tanto los momentos negativos de esta racionalidad idealista como las posibles vías de solución de sus incongruencias epistemológicas. Por tanto, la tesis habermasiana que afirma que para Adorno sólo existe la mencionada racionalidad instrumental podría ponerse en duda ya desde este texto de juventud. Tanto en “La idea de Historia Natural” como en *Dialéctica de la Ilustración*, se hace un crítica inmanente a la racionalidad

¹⁰ *Ibíd.*, pág. 522.

¹¹ Por supuesto, para Habermas, la única instancia capaz de hacer la crítica a la racionalidad instrumental sería la “racionalidad comunicativa”. La tesis de “colonización el mundo de la vida” sería la propuesta alternativa habermasiana a la crítica adorniana a la razón instrumental. V. Gómez ha comparado estas dos concepciones de la crítica en “‘Mundo administrado’ o ‘Colonización del mundo de la vida’. La depotenciación de la Teoría Crítica de la sociedad en J. Habermas” en *Δαιμων, Revista de Filosofía*, nº 10, 1995, págs. 103-113.

¹² J. Habermas, *op. cit.*, pág. 512. En *La función de lo estético en Th. W. Adorno*. Tesis de doctorado, 1990 y *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*, V. Gómez ha llevado a concepto la supuesta “mudez” de esta idea de mimesis en tanto que noción enfática de racionalidad.

dad instrumental, y sólo desde esta “negación determinada” es posible comenzar a dibujar una imagen de racionalidad libre de la problemática que acompaña tradicionalmente a esa razón idealista.¹³ Ésta es, como ya he dicho, la Mímesis, que difícilmente puede entenderse como retorno a la naturaleza y renuncia a la racionalidad. La crítica que Adorno hace a estas filosofías no está orientada, frente a lo que interpreta Habermas, a una negación de la racionalidad, sino que sólo en tanto de “negación determinada” de la misma, posibilitaría su superación (*Aufhebung*). Si no suponemos que el pensamiento de Adorno es, como la Ilustración, “regresivo”, nos resultará difícil “consensuar” la interpretación de *Dialéctica de la Ilustración* que ofrece Habermas.

2. “LA IDEA DE HISTORIA NATURAL” COMO CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE ADORNO

En la nota editorial al primer tomo de las obras completas de Adorno escribe R. Tiedemann a propósito de “La idea de Historia Natural”. “Las conferencias y tesis son insólitamente programáticas para el pensamiento de Adorno: con el motivo de la imagen histórica, la Historia Natural y la idea de un lenguaje configurativo anticipan algo así como una metodología de los trabajos materiales de Adorno, constituyendo con ello un complemento a *Dialéctica Negativa*”.¹⁴ Este texto del 32 quiere “retomar y llevar más lejos la problemática de la así llamada discusión de Frankfurt”.¹⁵ El problema que se discutía era el de la relación entre aquello que permanece idéntico en la historia (que Adorno llama al inicio del texto lo “natural”) y lo tradicionalmente considerado como histórico, lo que permitiría aparecer la novedad. Según Adorno, lo “natural”, lo estático en la historia y lo móvil habrían sido entendidos en filosofía de la historia en toda la tradición separadamente y lo que la Historia Natural pretende es explicitar la mediación entre los dos conceptos. “Donde opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones de esencia de validez definitiva sino que persigo el propósito de llevar tales conceptos hasta un punto en que queden superados (*aufgehoben*) en su pura separación”.¹⁶ Este texto se articula formalmente en tres partes. En un primer momento, que podríamos llamar crítico, Adorno reconstruye las soluciones que Scheler, Heidegger y el Historicismo han aportado al problema de la relación entre lo permanente y lo mutable en la historia, es decir, sus respectivas filosofías de la historia. La crítica de Adorno se centra en la explicitación de los presupuestos epistemológicos idealistas que están a la base de éstas.¹⁷ La intención expresa de Adorno es la superación (*Aufhebung*) de estas filosofías y por tanto

¹³ Parece que lo que en el fondo le molesta a Habermas en la argumentación adorniana es su procedimiento de “crítica immanente”. Adorno no postula nunca *a priori* una idea de racionalidad que después se convierta en “instancia” desde la que hacer la crítica. Quizá ese sea uno de los puntos fundamentales que separan a Adorno de la filosofía de la conciencia. A propósito de esto escribe Adorno: “La objeción metodológica resulta demasiado formal frente a la dialéctica, que no presta en absoluto juramento a la diferencia entre método y cosa. Su propio procedimiento es la crítica immanente”. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, op. cit., tomo 5, pág. 14.

¹⁴ Th. W. Adorno, op. cit., pág. 383.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 345.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 345.

¹⁷ Podríamos aplicar a la argumentación habermasiana la imagen del espejo, tan recurrente en la obra de J. L. Borges, ya que éste parece reflejar invirtiendo las tesis de Adorno. Lo que Habermas critica en la filosofía de Adorno es, curiosamente, lo que el propio Adorno reprocha a Scheler, Heidegger y Dilthey. Sólo esperamos que este juego de espejos no quede proyectado al infinito en este artículo en tanto que reflejo del espejo en el que Habermas ve la obra de Adorno.

del idealismo. La explicitación de cómo podría esta pensarse comienza a hacerse en la segunda parte del texto, que podríamos adjetivar como constructiva. En ella el autor retoma los puntos de la filosofía de la historia de Lukács y Benjamin que considera que pueden corregir algunos de los errores de las posiciones anteriores. En la tercera parte se articula –en la medida en que ello es posible desde el paradigma epistemológico que surge de la crítica immanente a estas filosofías– la idea de Historia Natural.

a. *Momento crítico: presupuestos idealistas en la comprensión de la historia de las ontologías y el historicismo*

Adorno interpreta la ontología de Scheler como reacción al formalismo epistemológico kantiano, que se habría mantenido hasta Husserl. En Kant, y lo mismo es válido para Husserl, la racionalidad se analizaba en tanto que facultad subjetiva, buscándose las condiciones formales que permitirían garantizar el conocimiento. Por utilizar la antítesis que hace Adorno entre “natural” e “histórico”, en Kant, la garantía del conocimiento eran las categorías que el sujeto tenía como “naturaleza” y que, presentes también en los fenómenos, permitirían conocerlos. Las categorías kantianas son lo que permanece invariable en el movimiento histórico y, desde su inmutabilidad, garantiza el conocimiento de los fenómenos. Pero esta “naturaleza” kantiana le resulta a Scheler demasiado formal.

La ontología de Scheler es entonces entendida como un intento de superar el formalismo y subjetivismo kantiano; Adorno ve en la ontología de Scheler la pretensión de superar la filosofía de la conciencia. El deseo de encontrar una garantía del conocimiento que no se limite a justificar sus condiciones formales, es lo que mueve a Scheler a introducir contenidos históricos en su ontología. La inicial problemática de la filosofía de la historia, la “cuestión de Frankfurt” es desplazada por Adorno, ya desde el inicio de esta conferencia, a la de la posibilidad de la construcción de una epistemología que no se limite a la explicitación de las condiciones formales del conocimiento, sino que a la vez sea capaz de garantizar la objetividad de los contenidos históricos concretos. Es decir, para Adorno, la construcción de una filosofía de la historia correcta es inseparable de la construcción de una epistemología que sea capaz de encontrar una garantía para el conocimiento material.

La intención de Scheler es “la superación de la posición subjetivista en filosofía y la sustitución de una filosofía que contempla la posible disolución de todas las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento, y que cree poder fundar toda objetividad en determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad... reemplazándola por una región trans-subjetiva, óptica”.¹⁸ El problema epistemológico del que parte Scheler y que Adorno retoma es el de la búsqueda de una instancia que no sea la subjetividad idealista para garantizar la objetividad del conocimiento, una vez aceptado que éste no puede reducirse a la explicitación de las condiciones formales que posibilitan la experiencia. Adorno señala que la revisión del formalismo es inseparable de la crítica al sujeto trascendental como única garantía de la objetividad del conocimiento; la apertura de la ontología hacia la historia necesita de otra instancia desde la que asegurar la verdad.

¹⁸ Th. W. Adorno, págs. 346-347.

La objetividad la aseguraría en Scheler ya no el sujeto idealista sino esta región óptica con determinados contenidos. Pero Adorno advierte que “la paradoja fundamental de todo planteamiento ontológico en la filosofía actual es que el medio con el que se trata de ganar el ser transubjetivo no es otro que la misma *ratio* subjetiva que con anterioridad produjo la estructura del idealismo crítico”.¹⁹ La objeción de Adorno es que los contenidos históricos hipostasiados en la región óptica provienen nuevamente de la subjetividad que se pretendía criticar. Pero además, la hipóstasis que hace Scheler de estos contenidos como algo que tiene un valor eterno contradice el que ellos hayan de explicar lo histórico. En Scheler se mantendría una antítesis entre una naturaleza estática y los fenómenos históricos concretos, dualismo que la Historia Natural pretendía superar. “Se estableció en los orígenes de la fenomenología una dualidad entre naturaleza e historia... (aquí con naturaleza se entiende lo ahistórico, en sentido ontológico platónico)”.²⁰ El significado de esta dualidad que Scheler no ha podido evitar y que la Historia Natural quiere superar comienza a hacerse explícito. Por “naturaleza” en Scheler, Adorno entiende la hipóstasis desde un sujeto todavía idealista de algunos fenómenos históricos concretos que, una vez situados en una región óptica, adquieren dignidad cognoscitiva. El dualismo es comparado con el dualismo kantiano entre Cosa-en-sí (situada en el mundo estático y única capaz de dar sentido a lo que sucede) y fenómeno (lo histórico). Los contenidos hipostasiados por el sujeto en la región óptica permanecen estáticos, externos, formales, frente a la dinámica histórica de la que supuestamente habrían de dar cuenta. Existe en Scheler un dualismo entre una región eidética que, aunque con contenidos, es estática, y el mundo empírico. Esta carencia de dialéctica no convence a Adorno.

La Historia Natural, en tanto que crítica inmanente de estas filosofías, tiene por tanto la pretensión de corregir los dos momentos problemáticos en la ontología de Scheler: el sujeto como garantía del conocimiento material y la hipóstasis de ese sujeto de un mundo eterno que, convertido en “naturaleza” a la manera platónica, es incapaz de explicar lo que cambia en la historia. La crítica de Adorno es doble: de un lado a la epistemología idealista (al concepto de razón kantiana formal que se mantendría en Scheler) y de otro lado a la filosofía de la historia construida desde este modelo epistemológico.

Desde la propia ontología se advierte la dualidad naturaleza-historia que mantiene Scheler y es el propio Heidegger el que quiere corregirla con la sustitución de esta región óptica por su “proyecto del ser” (*Entwurf des Seins*). “Así pues, de una parte renuncia al cielo de las ideas platónico y, en la medida en que considera al ser, lo considera en tanto que viviente –con lo que, junto a su falsa estaticidad, también deja de lado el formalismo...– pues ahora es la misma historia en su extrema movilidad la que se ha convertido en estructura ontológica fundamental”.²¹ De otro lado el historicismo ha considerado también que la solución al dualismo que era concebir la existencia como marcada por la historicidad. La “naturaleza”, lo eterno e invariable, es ahora la propia historia. Tanto Heidegger como el historicismo entienden que lo único permanente en el transcurso histórico es la propia historia. Si en Scheler algunos fenómenos históricos concretos se convierten en naturaleza (en región óptica), Heidegger y el Historicismo convierten la totalidad del movimiento histórico en ontología: “natural” es el mismo movimiento histórico.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 347.

²⁰ *Ibid.*, pág. 349.

²¹ *Ibid.*, págs. 349-350.

Pero, a pesar de sus esfuerzos por separarse del mismo, el intento heideggeriano de convertir la historia en “estructura del ser” no cumpliría sus pretensiones ya que, según Adorno, continuaría asumiendo acríticamente algunos supuestos idealistas aunque esta vez no propios del idealismo trascendental sino del absoluto. Heidegger quiere corregir el dualismo entre naturaleza e historia convirtiendo la historia en “estructura” fundamental, en “naturaleza”. Su proyecto (*Entwurf*) podría entenderse como el intento de corregir la dualidad kantiana entre fenómeno y cosa-en-sí que fue la dialéctica hegeliana. La dialéctica había de ser capaz de unir forma y contenido, naturaleza e historia, que en Kant se relacionaban extrínsecamente. Hegel y Heidegger coincidirían en tanto que convierten la historia en ontología. Aunque Adorno no aborda de forma directa la dialéctica en este texto, la crítica a la ontología de Heidegger se basa en la explicitación de los supuestos epistemológicos hegelianos que se mantienen en su ontología.

Convertida la historia en “estructura” fundamental, la historia fáctica se reduce a una totalidad abstracta; la historia puede estructurarse sólo en tanto que formal, se puede ontologizar al precio de eliminar lo particular de ella (*das Besondere*). Adorno señala que la concepción de la historia como totalidad continúa teniendo como fundamento el esquema cognoscitivo de separación (*Trennung*) sujeto-objeto. Es decir, esa “totalidad” es construida desde el modelo de subjetividad que experimenta el mundo como algo que le es extraño, que está separado de ella. “Pero si se cree posible resumir unívocamente la totalidad de la realidad en una estructura, la posibilidad de un tal resumen de toda la realidad dada en una estructura contiene en ella misma la pretensión de que aquel que resume en esa estructura todo lo existente (*das Seiende*) tiene el derecho y la fuerza para reconocer él mismo adecuadamente lo que existe y para darle cabida en esa forma”.²²

Adorno continúa su crítica. Si lo resumido por el sujeto en esa “estructura del ser” es considerado lo único real, cuando se intente conocer la realidad se verá en ella sólo lo previamente incluido por la subjetividad en ese “proyecto del ser” (*Entwurf des Seins*). O, formulado de manera inversa, lo históricamente concreto no previamente resumido en el “proyecto”, quedará excluido de la historia. Y Adorno subraya que este gesto no es sino una nueva versión de la tesis hegeliana de la identidad de sujeto y objeto. “Me parece que la tendencia tautológica sólo puede explicarse mediante el antiguo tema idealista de la identidad. Esta tendencia surge al incluir un ser que es histórico en la categoría subjetiva de ‘historicidad’ (*Geschichtlichkeit*). El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de la historicidad debe ser idéntico a la historia”.²³ El objeto histórico es, tanto para el “proyecto” como para el “sistema” hegeliano, reduplicación del momento sujeto, pues objeto es solamente aquello que sea idéntico al “proyecto” o, dicho en terminología hegeliana, lo que sea Espíritu (*Geist*). Pero además, y como consecuencia de lo que acabamos de decir, en Heidegger “el ‘proyecto’ del ser afirma en todo momento una prioridad sobre la facticidad tratada en su interior, y que, con esa premisa, acepta la distancia entre él y la facticidad; la facticidad ha de acomodarse después y si no lo hace es víctima de la crítica”.²⁴ Al anteponer lo posible a lo real, permanece opaco lo que no se ha concebido como posibilidad; los fenómenos históricos concretos que no hayan sido reconocidos previamente como parte de este “Proyecto” permanecen invisibles para éste. Como sucedía con Hegel,

²² *Ibid.*, pág. 352.

²³ *Ibid.*, pág. 353.

²⁴ *Ibid.*, pág. 353.

una vez supuesto que lo real es racional o Espíritu, lo irracional resulta excluido de la dialéctica. Cuando algo empírico no encaja en el “Proyecto”, se dignifica como parte del mismo con lo que sólo tautológicamente queda solucionado el problema de su arbitrariedad o inadecuación con esta “estructura”. El “ser para la muerte” sería el ejemplo más radical de ello. Adorno escribe: “Este momento tautológico no depende de azares de la forma lingüística sino que viene adherido con necesidad al planteamiento ontológico mismo, que se mantiene firme en su empeño ontológico pero no es capaz, por su punto de partida racional, de interpretarse a sí mismo ontológicamente como lo que es; a saber: algo producido por y derivado de la posición de partida de la *ratio* idealista”.²⁵

De la “negación determinada” que hace Adorno de estas filosofías, podemos extraer los momentos en ellas que la filosofía de Adorno pretende superar (*aufheben*). La Historia Natural, en tanto que intento de ir más allá de estas filosofías, ha de intentar, en primer lugar, encontrar una garantía para la objetividad que no vuelva a ser la subjetividad idealista; no ha de prolongar la necesidad de postular la existencia de una Cosa-en-sí que, desde su hipóstasis, sirva de seguro al conocimiento de los fenómenos; la relación de sujeto y objeto no ha de consistir en la distancia que reduce la totalidad de los fenómenos a un “Entwurf” o “System” que, una vez hipostasiado, se convierta en verdad de lo que sucede o que sólo es capaz de ver como histórico lo previamente resumido en el “Entwurf”. El conocimiento no consiste para Adorno en reducir los fenómenos hasta hacerlos idénticos a un “proyecto” construido en el fondo desde la subjetividad; conocer no es buscar lo idéntico. Para Adorno, la posibilidad de conocer empieza donde culmina la ontología, es decir, conocer es el esfuerzo por no limitarse en ver en los objetos lo ya sancionado como “proyecto”, como posible objeto de conocimiento. Podríamos decir que Adorno replantea la pregunta kantiana pero partiendo de la no-aceptación de su respuesta. El problema para él sería: ¿cómo es posible una experiencia del objeto que no sea la de la repetición de las categorías formales que el sujeto ha proyectado en él? O formulado en términos hegelianos: ¿cómo es posible conocer lo real si la identidad real-racional se ha revelado un engaño?

La crítica que Adorno hace a estas filosofías, el modo en que Adorno “retoma” la “cuestión de Frankfurt” se ha de entender entonces como una crítica a la epistemología idealista y la Historia Natural, como un modelo epistemológico que pretende conocer contenidos históricos concretos evitando los problemas tradicionales de la filosofía de la consciencia. Volviendo a la argumentación “especular” habermasiana, las dos objeciones que éste lanza a Adorno: la construcción de *Dialéctica de la Ilustración* como una filosofía objetivista de la historia y la supuesta incapacidad de Adorno para liberarse de la filosofía del sujeto se han revelado en la lectura de este texto como los dos objetivos a superar con la construcción de la Historia Natural.

b. *Momento constructivo: ideas en la filosofía de Lukács y Benjamin que apuntarían a una superación del idealismo*

Adorno comienza en esta parte exponiendo la dialecticidad de la Historia Natural. Ella ha de “captar el ser histórico en su determinación histórica más externa, allí donde es máximamente histórico, como ser natural, o cuando consiga captar la naturale-

²⁵ *Ibid.*, págs. 351-352.

za, donde en apariencia persiste ella misma más profundamente como naturaleza, como ser histórico”.²⁶ Esta parte del texto podría dividirse en dos momentos: la concepción de la historia como naturaleza, lo que en la parte anterior había criticado a Scheler, la inspira Adorno en G. Lukács.²⁷ La idea de una naturaleza histórica, la concepción del estatismo como siendo él mismo dinámico, le viene sugerida al autor por Walter Benjamin.²⁸

A diferencia de la hipóstasis arbitraria de la subjetividad de unos valores que después se alzan en Scheler como garantes del devenir de los fenómenos, la reformulación lukacsiana del concepto de “Entfremdung”, su idea de Segunda Naturaleza (*Zweite Natur*), podría explicar el modo concreto en que la historia se puede entender como naturaleza. Adorno se vuelve a acercarse a la dialéctica aunque el interlocutor no es directamente Hegel, sino la reformulación lukacsiana de la dialéctica en tanto que materialista. Lo natural, lo que permanece en la historia, no es lo hipostasiado en una región al margen del devenir. Para el materialismo, el movimiento histórico produce lo objetivo, productos y formas de existencia concretos que, al no ser reconocidos por los hombres como producto de su actividad, les aparecen como algo inmediato (*unvermittelt*). El mundo de la mercancía (*Welt der Ware*) de Lukács en tanto que reformulación del concepto de extrañamiento (*Entfremdung*) marxista sería expresión de esa idea de “naturaleza” que sólo nos aparece como tal en tanto que somos incapaces de reconocer las mediaciones introducidas en ella. Supuesta esta concepción mediada de la “naturaleza” el problema que la Historia Natural debe resolver es: “Partiendo de la filosofía de la historia se plantea el problema de cómo es posible conocer, *interpretar* (*deuten*), este mundo extrañado, cosificado, muerto”.²⁹

La Segunda Naturaleza (*Zweite Natur*) no sería lo creado por la subjetividad idealista. Adorno cita a Lukács: “La Segunda Naturaleza de las figuras humanas no tiene ninguna sustancialidad lírica: sus formas están demasiado paralizadas para adecuarse a la mirada creadora de símbolos”.³⁰ El intento de interpretar el “mundo de la convención” desde la subjetividad trascendental es un engaño, el sujeto es incapaz de garantizar él mismo el conocimiento objetivo de esa “Segunda Naturaleza” y ello precisamente porque ésta, aunque producida en parte por la subjetividad, tiene una existencia independiente de ésta. Se entiende de nuevo que Adorno considera necesaria una redefinición del papel sujeto en el proceso cognoscitivo. El Espíritu Objetivo que se manifiesta como “Segunda Naturaleza” no es reductible a la actividad subjetiva. El propio Lukács renuncia por tanto a la posibilidad de recuperar lo alienado desde la subjetividad existente aunque su propuesta alternativa es para Adorno también insuficiente. Si el concepto de “totalidad” y el predominio del “sistema” frente a lo concreto, eran los puntos en que Adorno se separaba de la dialéctica hegeliana, la manera en que cree posible la superación de lo alienado es lo que lo separará de Lukács. Éste ya no confiaría en un sujeto trascendental, sino en una consciencia colectiva capaz de solucionar el problema del extrañamiento (*Entfremdung*). La “conciencia de clase” dirigiría con necesidad el proceso histórico hacia la recuperación de lo alienado. Adorno

²⁶ *Ibid.*, págs. 354-355.

²⁷ La obra de Lukács de la que Adorno extrae estas consideraciones no es, como tal vez podría pensarse, *Historia y conciencia de clase* sino *Theorie des Romans*, Berlín, 1920.

²⁸ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp. F/M, 1980, tomo I. 1.

²⁹ Th. W. Adorno, *op. cit.*, pág. 356.

³⁰ *Ibid.*, pág. 356.

no acepta esta tesis porque implicaría suscribir la lógica de despliegue histórico necesario que culminaría en la reconciliación, es decir, la filosofía objetivista de la historia. Como reconoce Habermas, Adorno suscribiría la tesis lukacsiana de que lo creado históricamente se convierte en algo cosificado, pero no la solución lukacsiana –que es teleológica– a este problema. Esto es lo que sugiere la frase: “Lukács sólo puede pensar los lugares del calvario desde la categoría teológica de resurrección, en un horizonte escatológico. El giro decisivo para el problema de la Historia Natural que Benjamin ha realizado, es haber rescatado la resurrección de la lejanía infinita llevándola a la infinita cercanía y convirtiéndola en objeto de la *interpretación filosófica*”.³¹

Como se explicita en la última cita, a Adorno le parece más adecuada la solución que Walter Benjamin apunta para resolver el problema de la Segunda Naturaleza. La *Historia Natural* no confía ya en la necesidad histórica que conduciría a la reconciliación (la necesidad que presupone siempre la filosofía objetivista de la historia), sino que ella misma *es filosofía en sentido estricto y su tarea es la interpretación de lo cosificado y alienado*. El cambio introducido por Benjamin convertiría a la historia, o dicho con Hegel, al Espíritu Objetivo en objeto de la filosofía, una filosofía que se redefina en tanto que interpretativa. La idea de filosofía de la historia como reconstrucción de las figuras de la razón desaparece en Adorno y *Dialéctica de la Ilustración* es, precisamente, muestra de ello.³² Objetivo de la filosofía es elevar a concepto los fenómenos históricos concretos, un “Espíritu Objetivo” del que, en tanto que alienado, no se puede postular la racionalidad.

Para conseguir interpretar lo cosificado, Adorno se basa en el modo en que Benjamin concibe la naturaleza en tanto que mediada, histórica y cambiante. Y ello frente a la ontologización abstracta de lo histórico que había criticado a Heidegger. Sólo si se entiende que esta naturaleza alienada es algo mediado en sí mismo, es ya histórica, puede interpretarse. Y ello se lograría agrupando elementos históricos en torno a ella, con lo que se consigue la construcción de figuras o constelaciones (*Konstellation*) que, en el momento en que se crean, dibujan una forma que se convierte en expresión de un fragmento de realidad.³³ Esta es la concepción de natural que Adorno ve sugerida en la obra de Benjamin, que a la vez sería crítica al concepto de naturaleza hipostasiada al margen de lo histórico que se mantenía en Scheler. Pues estas “constelaciones” no residen en ninguna versión de mundo eidético sino que se van construyendo en tanto que se analiza un fenómeno histórico concreto. Adorno renuncia a un concepto de interpretación que suponga una cosa-en-sí. No hay ninguna región en la que los contenidos históricos concretos descansan apaciblemente a la espera de ser aplicados al mundo. Sólo la construcción de constelaciones en torno a un momento histórico concreto, o en torno a un fragmento de historia paralizado en tanto que “Segunda Naturaleza”, se convierte en expresión de la verdad de esa figura. Cada vez que se consigue hacer una interpretación de un fragmento de realidad, queda expresada su verdad, siendo el criterio el que la realidad quede “desenmascarada” en esa figura alegóica.

³¹ *Ibid.*, pág. 357.

³² Ya el subtítulo de esta obra daría cuenta de ello: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, op. cit., tomo 3.

³³ Aunque no sé explicitar esta idea aquí, la idea de fragmento o constelación en tanto que forma de exposición de la teoría, será la propuesta alternativa de Adorno frente al Sistema hegeliano. Al respecto *Noten zur Literatur* “Der Essay als Form”, págs. 9-34, op. cit., tomo 11.

3. ADORNO: “CONSTELACIÓN” DE LA HISTORIA NATURAL

Ya he señalado algunas de las posibles diferencias entre la concepción lukacsiana de “natural” y la ontología de Scheler. Frente a la concepción de Heidegger o Hegel de la historia como una “totalidad”, Adorno señala que la historia es algo discontinuo, siendo a la vez esta discontinuidad imposible de elevar a totalidad estructural.³⁴ Como habíamos dicho, Adorno entiende la “naturaleza”, lo estático, en relación dialéctica (Vermittlung) con la historia. La Historia Natural había de ser capaz de mediar lo estático y lo móvil, lo material y lo formal, el “mito” y la “Ilustración”. Las diferencias de esta concepción dialéctica adorniana y la dialéctica de Hegel se hacen de nuevo explícitas. Para Adorno, la articulación entre lo “mítico” (en el sentido de lo natural) y lo histórico no es reductible a un sistema: la articulación entre lo estático y lo móvil se ha de hacer en torno a cada fenómeno histórico concreto que es objeto de interpretación por parte de la Historia Natural. No se trata de hipostasiar la Historia Natural o su movimiento dialéctico de conversión de lo estático en móvil y móvil de estático en “estructura fundamental del ser”, como hacía Heidegger. Eso implicaría para Adorno una recaída en el idealismo y no parece ser ese –como interpreta Habermas– el deseo de este autor. La intención es conseguir una interpretación de los fenómenos históricos concretos que señale lo que éstos tienen de estático y al tiempo lo que introducen como novedad.

Adorno utiliza en la explicitación de su concepción de la Historia Natural el concepto de “mito” como sinónimo de “naturaleza” y este concepto será el que opera efectivamente en *Dialéctica de la Ilustración* para hacer la crítica al movimiento ilustrado. Los mitos son ya dialécticos porque introducen, junto al destino o imposibilidad de salir de la heteronomía de la naturaleza, el elemento de la reconciliación. La naturaleza es dialéctica porque no es un ámbito de mera necesidad sino que, en tanto que ella misma está mediada históricamente, sería el único ámbito en que paradójicamente es concebible la libertad. De otro lado, lo producido dialécticamente en el proceso histórico se presenta como “naturaleza”. En el “mito” aparece siempre la figura del destino del que no se puede escapar y es ese carácter de *fatum* el que retorna en aquello que los hombres han creado históricamente. “O el momento de realidad de la apariencia (mito) frente a su carácter de imagen: que allí donde encontramos la apariencia la sentimos como expresión (*Ausdruck*), que no es algo sólo aparente que hemos de dejar de lado sino que ésta expresa algo que aparece en ella, pero que no se puede describir independientemente de ella”.³⁵

Frente a esta concepción dialéctica de naturaleza e historia, Adorno ve en la dialéctica platónica el primer modelo de dualismo entre los dos conceptos que se mantendrá en el Idealismo. “Platón representa el momento en que la consciencia ha sucumbido ya a la tentación del Idealismo: el Espíritu, desterrado del mundo y alienado de la historia, se convierte en algo absoluto al precio de la vida. Y este engaño del carácter estático del elemento mítico es el engaño del que hemos de deshacernos si que-

³⁴ En “Die Aktualität der Philosophie”, un texto un año anterior a “Die Idee der Naturgeschichte” escribe Adorno: “Quien hoy elige el trabajo filosófico como vocación (*Beruf*) debe renunciar desde el principio a la ilusión de la que antes partían los proyectos filosóficos: la de que es posible captar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real”. *Ibid.*, pág. 325.

³⁵ *Ibid.*, pág. 365.

remos llegar a una imagen concreta de la Historia Natural”.³⁶ Adorno interpreta la filosofía platónica como primer modelo en la historia de la filosofía de lo que será el dualismo de lo estático y lo móvil, del dualismo que permanece en la epistemología idealista y que la hace problemática. El sujeto “desterrado del mundo” y “alienado de la historia” se convertirá en el idealismo en un “mito” estático que, desde su parálisis, se levanta como único capaz de dar sentido a un devenir que experimenta como “extraño”. Debajo de todo “mito” adialéctico, o de todo dualismo entre naturaleza e historia, hay una epistemología problemática.

A diferencia de la dialéctica hegeliana o la ontología de Heidegger, la Historia Natural abandona las pretensiones de totalidad. Ésta no puede adoptar la forma de un “proyecto del ser” o “sistema” que para Adorno es incapaz, por su abstracción y generalidad, y por ser en buena medida producto unilateral de la subjetividad, de conocer la facticidad histórica. La única forma capaz de alojar la dialéctica concreta entre lo estático y lo móvil es, como he dicho, la “constelación” (*Konstellation*), que Adorno toma del concepto benjaminiano de alegoría (*Allegorie*). “Los planteamientos histórico-naturales no son posibles como estructuras generales, sino tan sólo como interpretación (*Deutung*) de la historia concreta. Benjamin supone que la alegoría no es ninguna relación de casualidades secundarias, lo alegórico no es ningún signo casual para un contenido captado en su interior, sino que entre alegoría y lo pensado alegóricamente hay una relación objetiva, ‘alegoría es expresión’”.³⁷ La alegoría, como imagen histórica construida con elementos de lo que nos aparece como naturaleza, es una forma objetivamente vinculada al contenido objetivo e histórico que en ella se expresa. La constelación no es una forma externa a la que la historia haya de adecuarse posteriormente. Es la misma construcción de una alegoría la que expresa, y al hacerlo conoce, una relación histórica concreta. El dualismo entre forma (lo estático, lo “natural”) y contenido (la historia), característico de la filosofía de la conciencia, quedaría entonces superado (*aufgehoben*) mediante la construcción de constelaciones. “Esta otra estructura lógica no se puede analizar aquí. Es la constelación. No se trata de una explicación de conceptos desde conceptos, sino de una constelación de ideas, y por supuesto de la idea de transitoriedad, de significado y de la idea de naturaleza y de historia. No se recurre a estas ideas como ‘invariantes’, la intención de la pregunta no es buscarlas sino que se congregan en torno a la facticidad histórica concreta que, estableciendo una relación entre cada uno de estos momentos, las muestran en su irrepetibilidad (*Einmaligkeit*)”.³⁸ La constelación agrupa en su figura elementos que en la realidad están escindidos y sólo la reunión de estos elementos que aparecen en tanto que Segunda Naturaleza permite la creación de un sentido. Lo que Adorno niega es que haya un sentido antes de la construcción de estas figuras alegóricas ya que eso era precisamente el error que había cometido Scheler y que era característico de las filosofías herederas del Idealismo. Detrás de cada constelación que interpreta una figura concreta del Espíritu Objetivo no hay ninguna Cosa-en-sí que garantice su sentido, sino que el sentido lo crea la construcción misma de esa constelación.

La tarea de la Historia Natural es la construcción de constelaciones, renunciando con esa nueva tarea, tanto a la filosofía objetivista de la historia como a la epistemología idealista que se deriva de ésta. Después de lo que Adorno explicita en este texto

³⁶ *Ibid.*, págs. 363-364.

³⁷ *Ibid.*, pág. 358.

³⁸ *Ibid.*, pág. 359.

como su concepción de la historia (que por otro lado volverá a repetir en *Metacrítica de la teoría del conocimiento y Dialéctica Negativa*,³⁹ en la parte titulada “Espíritu del Mundo e Historia Natural”) no parece plausible la crítica habermasiana a *Dialéctica de la Ilustración*, que además se convierte en la base para postular la necesidad de un “cambio de paradigmas en teoría crítica de la sociedad”; es decir, de aceptar sin más la necesidad histórica objetiva de un “giro lingüístico”. Si mi interpretación de este texto es correcta, habríamos de entender que lo que Adorno hace en la obra del 47 es poner en práctica su idea de Historia Natural, o lo que es lo mismo, hacer una constelación de algunos fragmentos de la historia de la humanidad, fragmentos que pueden pertenecer tanto a la historia efectiva o real (la constelación del positivismo en “Concepto de Ilustración”) o a la literatura en tanto que “Segunda Naturaleza” (la constelación que interpreta el poema homérico en “Odiseo o mito e Ilustración”).⁴⁰ Por supuesto, la historia, después de lo que hemos dicho, no puede ser reconstruida en su totalidad. Adorno ha puesto de manifiesto en este texto cómo cree superable el Idealismo y la renuncia al sistema es, como hemos visto, uno de los objetivos fundamentales. Creo que, frente a la imperiosa necesidad de aceptar el “giro lingüístico” que proclama Habermas, tal vez fuera más sincero estudiar a fondo la propuesta de superación del idealismo adorniano, que éste continuará desarrollando con la idea de una “Dialéctica Negativa”.

³⁹ Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, op. cit., tomo 5. (Idem) *Negative Dialektik*, op. cit., tomo 6.

⁴⁰ Quizá simplemente llamar la atención sobre la importancia que las formas artísticas tienen en Adorno en tanto que son expresión de una “Segunda Naturaleza”, en tanto que forma de objetividad, el arte entraría también en la dialéctica de la alienación, aunque de modo distinto a como lo hacen otras manifestaciones históricas. Al respecto la obra estética que Adorno no pudo concluir. *Ästhetische Theorie*, op. cit., tomo 7.

LA COACCIÓN EN LA BIBLIA: FILOSOFÍA IMPLÍCITA

Josep Rafel Moncho i Pascual

Universitat de València

1. EL ANATEMA O COACCIÓN SAGRADA

a) *El anatema de Jericó (Josué 6, 11-21)*

UNO de los relatos más percutientes de esta institución guerrera es la del libro de Josué: “La ciudad será destinada por anatema a Yahvé con todo lo que contiene; sólo Rahab la prostituta salvará la vida junto con todos los que están con ella en su casa, porque escondió a los emisarios que habíamos enviado. Pero vosotros tened cuidado con el anatema: no sea que empujados por la codicia cojáis algo de lo que es anatema, pues equivaldría a exponer al anatema a todo el campamento de Israel y a traerle desgracia. Toda la plata y todo el oro, todos los objetos de bronce y de hierro estando consagrados a Yahvé, entrarán en su tesoro”. “El pueblo gritó y se hizo resonar las trompetas. Cuando oyó el sonido de la trompeta, el pueblo lanzó un grito de guerra formidable y la muralla se derrumbó sobre sí misma. Enseguida el pueblo subió a la ciudad, cada uno por delante de sí, y se apoderaron de ella. Aplicaron el anatema a todo lo que había en la ciudad, a hombres, a mujeres, a jóvenes y viejos, hasta a los bueyes, a las ovejas y a los asnos, atravesándolos al filo de la espada”.

La cuestión de los géneros literarios plantea una dificultad de interpretación. La conquista de Jericó, tal como se narra, no tuvo lugar. Pues había sido destruida por un terremoto con varios siglos de antelación. La historia de Josué es como un cantar de gesta, mitad triunfal, mitad imaginativa.

Pero se subrayará que el anatema es una costumbre guerrera de carácter sagrado, una costumbre de guerra santa; Josué no la inventa. Josué la recoge de prácticas ancestrales esparcidas en la Torah y en los libros de la conquista sagrada. Enumeraremos unas cuantas referencias al anatema:

1) *Deuteronomio 7, 1-2*: “Cuando Yahvé tu Dios te habrá hecho entrar en el país del que tomarás posesión, naciones numerosas caerán ante ti: los hititas, los girgashitas, los amonitas, los cananeos, los perizitas, los hivitas, los jebuseos, siete naciones más numerosas y poderosas que tú. Yahvé tu Dios te las entregará y tú las golpearás. Tú las consagrarás por anatema. No concluirás alianza con ellas, no les otorgarás la gracia”. (Este pasaje parece programático para toda la conquista de Canaán, que se presenta como guerra destructora y aniquiladora de carácter religioso.)

2) *Deuteronomio* 20, 10-17: “Cuando te acercares a una ciudad para atacarla, le propondrás la paz. Si acepta y te abre las puertas, todo el pueblo de allí te deberá sometimiento y trabajo. Pero si rehúsa la paz y abre las hostilidades, la sitiarás. Yahwé tu Dios la entregará en tu poder, y pasarás todos los machos al filo de la espada. No obstante, las mujeres, los niños, el ganado, todo lo que hay en la ciudad, todo objeto de valor, los cogerás como botín. Tú comerás lo desposeído de tus enemigos que Yahwé tu Dios te habrá entregado... “Así tratarás a las ciudades muy alejadas de ti, que no pertenecen a estas naciones. En cuanto a las ciudades de esos pueblos que Yahwé tu Dios te da en herencia, no dejarás subsistir allí nada vivo. Sí, consagrarás al anatema a esos hititas, a esos amonitas, a esos cananeos, a esos perizzitas, a esos hivitas, a esos jebuseos, así como lo ha mandado Yahwé tu Dios”...

Este texto interpreta como orden divina el anatema o aniquilación de todo lo vivo en la zona reservada para ser herencia de Israel. El anatema se dulcifica para zonas más alejadas, fuera de la herencia propiamente dicha: se perdona la vida de mujeres, niños y ganado, que se consideran botín de guerra. Por lo tanto, la muerte es suplantada por una esclavitud de guerra.

3) *I Samuel* 15, 3: (Samuel dice a Saúl) “Ahora, ve, golpea a Amalec, destínalo al anatema con todo lo que posee, sé sin piedad con él, mata a hombres y a mujeres, a niños incluidos los niños de pecho, a bueyes y ovejas, a camellos y asnos...”.

Este pasaje del *libro de Samuel* revela toda la dureza del anatema. Se aniquila a todo ser humano, incluso a todo ser vivo; y los objetos de valor se reservan a Yahwé. Frente a esos pasajes se pueden enumerar otros que, sin hacer excepción a la barbarie del anatema, permiten ciertas dulcificaciones de la institución.

1) *Números* 31, 15-17: en la guerra de Madián, se mata a los niños, pero no así a las niñas vírgenes, las cuales pasan a ser posesión de los conquistadores.

2) *Deuteronomio* 2, 34ss (conquista del reino de Sihôn): “Nos hemos apoderado de todas sus ciudades, y hemos destinado al anatema las ciudades enteras, hombres, mujeres y niños, sin dejar escapar a nadie, salvo el ganado, que fue nuestro botín, con los expolios de las ciudades tomadas”. (En este caso, el ganado escapa al anatema o destrucción, pero no a la apropiación de botín.)

3) *Deuteronomio* 3, 6-7 (guerra de Transjordania): “Los consagramos por anatema, como habíamos hecho con Sihôn, rey de Hishbôn, destinando al anatema la ciudad entera, hombres y niños; pero nos apoderamos de todo el ganado y de todo el botín de esas ciudades”. (Mismas excepciones e idéntico comentario.)

4) *Deuteronomio* 20, 13-14: ya leído anteriormente, pero el botín se generaliza y sólo se sacrifica a los hombres machos.

5) *Josué* 8, 26-27 (destrucción de Ai): “Josué no distendió la mano que había extendido con la jabalina hasta que tratara como anatemas a todos los habitantes de Ai. Israel sólo cogió como botín el ganado y los expolios de esta ciudad, según el orden que Yahwé había dado a Josué” (Comentario: tomar botín, ganado y expolios, es una dulcificación del anatema sacrificial; pero continúa siendo una costumbre guerrera y coaccionadora).

Resumamos. El anatema bíblico lleva al límite la guerra de exterminio, y la convierte en acto religioso. La destrucción de todo ser vivo equivale a un sacrificio u ofrenda a Yahwé, se convierte en un acto de culto. Y se convierte así en acto de culto lo que no es más que acto de barbarie.

Conviene hacer aquí un par de observaciones. La primera es que si se estudia el origen cultural y social primigenio de la coacción, aparece como teniendo un carácter sacral o sagrado. Hay un nexo entre coacción y sacralidad. Esto es lo que explica la

pervivencia tan tenaz de la coacción como principio de organización social. La coacción raya en lo sagrado. Y en una sociedad que en gran parte se ha desacralizado, la coacción funciona como un *sucedáneo* de lo sacral.

La segunda observación quiere decir que el anatema como radicalización guerrera religiosa ha convivido con grandes épocas de paz, mestizaje y fusión de pueblos durante la conquista de Canaán. Es una situación semejante a la reconquista de España. La evolución histórica traza diferencias tajantes, tras un período cuyo mayor exponente ha sido la armonía y la convivencia.

En conclusión, el anatema es la presencia ya, en tiempos veterotestamentarios, de la limpieza étnica (*ethnic cleansing*), siendo una práctica guerrera de exterminio masivo con triple carácter religioso, como conducta ordenada por Yahwé, como objeto de voto o promesa a Dios, y como realización efectiva de una ofrenda a él por el sacrificio exterminador.

b) *Pervivencia del anatema en el Nuevo Testamento: San Pablo (Ad Romanos 9,3)*

La única vez que el Nuevo Testamento habla de anatema, lo pone en boca de San Pablo: “Pues desearía yo mismo ser anatema, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza según la carne...”.

Aquí “anatema, separado de Cristo” equivale a la condenación eterna del infierno. Lo curioso del caso es que, como conviene en el anatema, Pablo sería víctima propiciatoria a favor de sus hermanos de raza, los israelitas.

Aquí hay una transposición de la perspectiva guerrera antigua a los réprobos del juicio divino. Pero en ambos casos, el anatema es víctima religiosa, ofrenda a Dios, por el bien de los justos.

La raíz religiosa continúa siendo esencial. Se transparenta como una metafísica del orden que contiene la discriminación entre justos y réprobos, como manifestación de los atributos y de la gloria divina, especialmente como manifestación de la justicia divina, que ordena la reprobación victimal en orden a la salvación de los justos beneficiarios.

Lo que San Pablo sugiere es que la discriminación entre justos y réprobos está justificada; el réprobo es víctima sagrada que sirve a la salvación del justo. El justo es la justificación del réprobo. La gloria de Dios no mengua en el réprobo, pues se transvasa íntegramente al justo.

Desaparece el contexto guerrero del anatema. Pero se profundiza en el carácter *sacral* de la distinción entre justo y pecador o réprobo. Y de esa manera se justifica el carácter *discriminatorio* de tales categorías.

El orden social, la justicia penal o retributiva, la distinción entre justos e injustos, entre inocentes y pecadores, recibe una *justificación de carácter sacral*. Las discriminaciones legales y morales, entre justos e injustos, reciben un total apoyo de carácter sacral. Si, en el devenir de la sociedad, ésta se desacraliza y laiciza, la inercia social presentará la discriminación entre justos e injustos como un sucedáneo de lo sagrado; como algo sagrado, más allá de la destrucción de lo sagrado.

Ello explica una perversión cuasi-universal del alma humana: la instrumentalización de la ley como fuente de discriminación. Tales son las apariencias masivas de la coacción en casi todas las sociedades. Es ir contra corriente el predicar la desaparición de la coacción y de la discriminación humana que ella conlleva.

c) Estos precedentes bíblicos explican que la *Iglesia*, en toda su historia, se ha servido del anatema para definir sus verdades de fe. Basta con ojear alguna colección de símbolos y definiciones de fe, por ejemplo la de Denzinger. Casi todos los cánones definitorios de los concilios eclesiásticos acababan con la fórmula: “anathema sit”. O sea, para definir la fe, y congregar a los creyentes a su alrededor, se formulaba el terrible anatema sobre los renuentes. Desde el punto de vista metodológico de la exposición de la fe, la erección de la fe y del creyente suponía, como rasgo definitorio, el anatema del increyente. Sólo hay justos, porque hay pecadores. La discriminación justos-pecadores es esencial a toda la historia de la Iglesia.

Se observará que desde la infalibilidad del Papa, y la aparición de dogmas papales y, sobre todo, desde el Vaticano II, la voluntad de anatematizar parece olvidada en los documentos de la Iglesia. Al parecer, no se volverá a anatematizar más.

d) *Razones anti-discriminatorias del Evangelio*

Los argumentos críticos contra la discriminación legal y social que realiza la coacción, están bien recogidos en *Mateo 5*, 43-45: “Habéis oído que se ha dicho: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues bien, yo os digo: amad a vuestros enemigos, rezad por vuestros perseguidores; así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, pues él hace salir el sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos”.

El pasaje dice que no discriminéis entre amigos y enemigos, hay que amarlos a todos; y da como razón que Dios no discrimina entre buenos y malos.

Si Dios no discrimina, y Dios es el modelo, nosotros no debemos discriminar entre buenos y malos. La coacción que expresa solemnemente tal discriminación, ha de desaparecer.

Queda un último escrúpulo: ¿Dios renuncia total y absolutamente a la coacción?, ¿o la aplaza, la suspende, hasta el último juicio? Allá se las entiendan los escrituristas y teólogos. Pero como la vida social histórica está en el más acá y no en el más allá, síguese que le son plenamente aplicables los consejos evangélicos de no discriminar ni coaccionar.

e) *Conclusión*

El anatema bíblico hace muy plausible la tesis de que la coacción en su origen es sagrada o sacral. Tal se presenta en el Antiguo Testamento. Y si estamos inmersos en una sociedad laica, destructora de lo sagrado, podemos pensar que todavía la coacción juega un papel sucedáneo de lo sagrado.

Pero el mismo Antiguo Testamento pone de manifiesto el carácter bárbaro de la idea en su contexto guerrero y religiosamente aniquilante. Por lo tanto, es barbarie concebir la religión como fuente de coacción. Y hay que luchar contra los hábitos incrustados, promover la eliminación progresiva de la coacción hasta su total eliminación.

El Evangelio parece darnos la razón: hay que amar al enemigo porque Dios no discrimina entre buenos y malos. Por lo tanto, Dios está lejos de ser fuente de discrimi-

minación y coacción. Y, en la medida en que el Dios evangélico es modelo, debemos imitarle anulando en nuestras sociedades todo brote de discriminación legal y de coacción.

El anatema bíblico es la forma más llamativa de coacción sacral. Parece demostrar el origen, carácter y justificación sagradas de la coacción en nuestras sociedades. A su vez, es la demostración más palmaria del carácter aberrante de tal hipótesis.

Lo que refuerza el carácter sagrado de la coacción es la discriminación entre buenos y malos, justos y pecadores, que se realiza en el acto de desaprobación moral, y que viene a justificar y reforzar la coacción incluyendo su carácter sagrado.

Con ello queremos decir que para refutar la coacción hay que remontar a su raíz moral, a la desaprobación moral discriminatoria. No pretendemos anular todo juicio moral. Sólo pretendemos anular sus efectos discriminatorios. La discriminación opera como un círculo vicioso de la degradación humana. Y el Evangelio da una razón poderosa: Dios no discrimina, hace salir el sol y hace llover sobre buenos y malos.

Los efectos discriminatorios del juicio moral, subrayados e intensificados por la coacción, estigmatizan y confieren ignominia, postergan. Es algo así como aplicar la cuarentena y el aislamiento en vez de curar la infección. La condena del malo viene a considerarlo irrecuperable. Y viene a considerarlo indigno. Por lo tanto, es un procedimiento antimoral y antieducativo. Obedece a una lógica de aniquilación, al menos relativa, si no total.

Por lo tanto, y frente a una tradición constante de la historia, desde la Antigüedad hasta nuestro siglo, no se puede justificar moralmente la coacción. La suprema finalidad moral, que para nosotros radica en los valores superiores, exige vías alternativas a la coacción. En una palabra, hay que salvar del mal y no hundir en el mal. En alguna ocasión ulterior se habría de intentar clarificar las vías alternativas a la coacción.

2. EL TALIÓN

Para explicar el talión hay que tener en cuenta que la organización estatal de la justicia, como el propio estado, son instituciones sociales que han nacido en momentos ulteriores del devenir humano. No son rasgos perennes del ser humano. Son instituciones que nos hemos dado y que han evolucionado. Son rasgos contingentes de la sociedad humana: igual que han aparecido, pueden desaparecer.

Por lo que respecta al período anterior a la aparición de la justicia estatal, sólo podemos formular hipótesis. Cabría pensar que se había extendido la venganza individual, o mejor la venganza de clan, por ausencia del respectivo estado, como reacción a las ofensas.

La hipótesis de Locke de un estado de naturaleza con poder individual de perseguir las ofensas parece improbable, por su connotación individualista que seguramente no afectó al hombre primitivo. El mismo principio de venganza debe ser pensado en el seno de una sociedad, que busca formularlo y regularlo. El individualismo es una de las últimas criaturas de la humanidad, y falazmente se proyecta a tiempos antiguos.

El talión, aun cuando limite la venganza, presupone y aplica el principio de venganza. Claramente tiene razón Nietzsche cuando dictamina que la coacción es una manifestación del instinto de venganza. Por muchos estudios históricos y sociológicos que se hicieren, no se encontrará mejor explicación de la coacción que su derivación

del instinto de venganza. En nuestros sistemas penales, el acusador comparte la venganza con el estado en la persona del fiscal. La única explicación o justificación alternativa es concebir la coacción como acto de justicia. En realidad, dicha justicia está apoyada en la venganza y, por ende, está envenenada y desviada. Por eso el Evangelio propone el amor de los enemigos, única fuerza positiva que pueda superar el mal. Mientras que la venganza devuelve mal por mal. En cambio, al amor devuelve bien por mal; es el único camino abierto para superar y trascender el mal.

Cabría hacer una psicología moral de la venganza, dentro de la psicología de los sentimientos morales. La venganza corroe el psiquismo del vengador, lo carga y abruma de resentimiento; además se propone el mal del otro u ofensor. En una palabra, la venganza no puede mejorar el mundo; antes bien, lo pervierte y lo empeora.

El hecho de que nuestra institución judicial personifique la venganza, no la convierte en principio respetable. Nuestra justicia continúa funcionando como fuerza negativa, ya que transmite la degeneración de la venganza.

El talión es, como venganza limitada, “mímesis” o copia de la ofensa. ¿Acaso se puede apelar a un principio de “reciprocidad”? Nosotros distinguiríamos dos reciprocidades diferentes. Está la reciprocidad del bien, cuya elevación a utopía de la simpatía la tenemos en D. Hartley (*Observations on Man...*, propos. 68). Pero hay una reciprocidad muy diferente, la reciprocidad del mal, que es un camino de degeneración en forma de círculo vicioso. La alternativa a tal sentimiento inepto de justicia es responder con el bien al mal: es lo único que pueda invertir el signo de los eventos y de las conductas. Tal es la vía aconsejada por el Evangelio en el Sermón de la Montaña.

Las primeras formulaciones del principio de venganza debían, con todo, dejar amplios márgenes de apreciación e intervención. Las venganzas abusivas debían ser frecuentes. A ello parece referirse la leyenda de Lámeq, en *Génesis* 4, 23-24: “Lámeq dijo a sus mujeres: Ada y Sila, escuchad mi voz, mujeres de Lámeq, escuchad mi palabra: yo he matado a un hombre por una herida, a un niño por un morado. Pues Caín ha sido vengado siete veces, pero Lámeq, setenta y siete veces”.

La corrección y mínima racionalización de esta situación exigirá la aparición del talión, ya que éste hace proporcional la venganza a la ofensa. A su vez, el talión es la base de toda la organización de la justicia estatal. El talión representa la mínima racionalización del sistema de venganza, al introducir un principio claro y rudimentario de proporcionalidad entre ofensa y retribución. Representa un avance enorme; y es esencial e irrenunciable a la propia institución de la justicia estatal que nosotros conocemos.

El talión aparece en los orígenes de la Biblia.

1) *Éxodo* 21, 23-25: “Pero si ella (mujer encinta empujada) muere, tú darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, morado por morado, llaga por llaga”.

2) *Levítico* 24, 19-20: “Si un hombre hiere a un compatriota, como él ha hecho se le hará: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente. Cuanto sea el daño que se inflige a un hombre, tanto será el que se sufre...”.

3) *Deuteronomio* 14, 21: “Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie”.

El talión supone una cierta dulcificación contra posibles excesos en la retribución de las ofensas. Pero sucede que se ha incrustado en la organización judicial y en el derecho penal de nuestras sociedades. Tanto es así que es usual que los autores relacionen la retribución judicial con el derecho natural. Ya hemos mencionado el caso de

Locke. Incluso Santo Tomás dirá que el castigo es de ley natural, viniendo la ley positiva a “determinar” la cuantía precisa del mismo.

Hay que decir que se intronizan como derecho natural evidencias de carácter social, que suponen la génesis social de las mismas y su propagación por la socialización y la educación, y que quizá no son tan naturales.

Queremos decir: la retribución de las ofensas, el derecho penal, podría ser una institución sustituible y mejorable. Hemos de razonar un poco el porqué.

En la ofensa tenemos a un ofensor y a un ofendido. La ofensa se sale del trato humano normal. El remedio o desenlace debería ser elevar al ofensor al nivel del ofendido. Pero la retribución, en realidad, degrada al ofendido al rango del ofensor. Supuesto un crimen, delito u ofensa, el talión predica la devolución del crimen, delito u ofensa. Por lo tanto, el talión degrada y tiene aspectos de deshumanización.

Reciprocamos, nivelamos, degradamos, pero no subimos. El talión consiste en devolver la misma ofensa o inmoralidad que hemos recibido.

Por lo tanto, el talión, base del derecho penal, y éste también, no son instituciones esenciales e insustituibles de la organización humana. Son instituciones superables, si tenemos el atrevimiento de imaginarnos instituciones mejores que las suplanten.

La superación del talión no es una idea nueva. Ya la encontramos en el Nuevo Testamento, en *Mateo* 5, 38-42: “Habéis oído que se ha dicho: ‘ojo por ojo y diente por diente’. Pues bien, yo os digo de no resistir al malo: al contrario, si alguien te golpea en la mejilla, preséntale la otra; te quiere hacer un proceso y quitarte la túnica, déjale tu manto; te pide caminar una milla, haz dos con él. A quien pide, da, a quien quiere tomarte prestado, no le vuelvas la espalda”.

Este consejo evangélico, no hay sociedad alguna que haya logrado realizarlo. Gandhi es un prócer que lo ha proclamado. La tesis evangélica supone reemplazar la coacción retributiva por la no resistencia. Frente a la violencia, no violencia; frente a la fuerza, no resistencia.

Ahora los cristianos tienen sus intérpretes, igual que los judíos tienen sus talmudistas. Los intérpretes presentan la distinción entre precepto y consejo. De esa forma, esterilizan las propuestas evangélicas (no apelaremos a la distinción de Hobbes entre consejo y mandato, puesto que el resultado empeoraría).

La distinción entre precepto y consejo evangélicos, en el contexto de la coacción y no resistencia, podría carecer de base. Es parecida a la que hoy formularíamos entre norma y valor. La norma obliga, mientras que el valor es objeto de aspiración. Y podría parecer optativo. Pero los valores son la base y la razón de las normas. Y cuando se pierden las perspectivas, se cae en la mistificación: lo que era la base y fundamento, se vuelve aditamento accesorio. Se afirma una actitud nueva y revolucionaria; su advenimiento supondrá considerar periclitadas las instituciones presentes.

Conviene decir que una justicia con garantías procesales y un derecho penal proporcionado según el espíritu del talión, son perfectamente prescindibles como instituciones sociales, y su superación supondría el “pleroma” del Evangelio.

Algunos interpretan el texto evangélico como una invitación a la renuncia del derecho. Pero también el derecho es una institución mejorable; y los que lo han elevado a derecho natural, han elevado barreras enormes al progreso humano y a la gradual humanización de la sociedad.

Precisamente el fin del presente libro es imbuir de la importancia de la no coacción, inseparable del valor de la dignidad humana. Nuestra tesis tiene un antecesor ilustre en el Evangelio. Y nos maravillamos de que, después de dos mil años, la sociedad no haya asimilado todavía esas propuestas.

Cabría pensar, con términos proudhonianos, que hay una perversión universal de la mente humana, acerca del punto discutido. La mente humana está tan imbuida del talión y de manera tan extendida, que éste, provisionalmente racional en su momento, se ha convertido en traba y freno para una mejor organización social, superadora en el futuro de límites pasados.

3. NUEVO TESTAMENTO: SUMISIÓN Y SERVICIO, SUS IMPLICACIONES

En las epístolas hay un mensaje de sumisión a la autoridad.

1) San Pablo *A Tito* 3,1: “Recuerda a todos que hay que ser sumisos a los magistrados y autoridades, practicar la obediencia”...

2) San Pedro I^a, 2, 13: “Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernadores, enviados por él para castigar a los que hacen el mal y felicitar a los que hacen el bien”.

El mensaje no recibe cualificaciones ni reservas. Es una invitación a la sumisión ante toda autoridad.

Pero esto nos parece más una tesis de sentido común que una elaboración o tesis filosófica.

Si la invitación fuese en términos absolutos, tendríamos que obedecer a cualquier autoridad por el simple hecho de ser autoridad. No habría ocasión de distinguir entre autoridad buena y mala, legítima e ilegítima. No se podría discriminar al nazismo y a los poderes arbitrarios. Toda la filosofía política sería superflua.

Por lo tanto, la obligación de sumisión no se ha de entender como una obligación absoluta, sino como una obligación “prima facie”. Hay una aparente obligación de obedecer, mientras no haya razones serias en contra. Toda la tarea de la filosofía política estriba en esclarecer las condiciones de la autoridad legítima, que condicionan el ejercicio de la sumisión legítima.

Mientras el hombre ha estado sometido a la ignorancia, la lealtad era lo primero, la sedición era vicio nefando; y las veleidades contrarias se pagaban a precios exorbitantes.

La filosofía lockiana del *Segundo Ensayo sobre el Gobierno* marca un hito en la historia, en el sentido de que el consentimiento del pueblo (o sea, de los súbditos) es inherente al ejercicio legítimo de la autoridad. Este es el preámbulo de la moderna ola de democracia.

Por lo tanto, una sumisión absoluta es irracional, en el sentido de que el consentimiento es considerado previo a y legitimador de la autoridad.

La consigna de sumisión, a nuestro parecer, sólo está justificada en una situación democrática plena. Aquí, en cierto modo, la sumisión equivale a auto-sumisión, si cabe la palabra. Pero hablar de sumisión a una autoridad ajena y no consentida –sumisión a la voluntad del superior como diría Suárez– no entra en los planteamientos democráticos. Síguese que la sumisión a una voluntad ajena, frente a las apariencias, no está claramente justificada, es más bien un *prejuicio* social. Esto nos plantea un problema de interpretación escriturística, en relación con las dos epístolas mencionadas: ¿la Biblia, y concretamente los pasajes de las epístolas mencionados, pueden vehicular y transmitir prejuicios sociales? El principio de los géneros literarios, y la psicología social del autor humano, dirían que sí; máxime cuando hay pasajes en la Biblia, concretamente en el Evangelio que presentan la doctrina correcta; nos referimos a la presentación de la autoridad como servicio, que luego veremos.

En breve veremos que estas ideas son congruentes con la idea evangélica de la autoridad como servicio. Pero conviene ahora clarificar implicaciones sobre la coacción. La coacción es ilegítima; sólo cabe legitimarla por el previo consentimiento. Esto abre un interrogante. En efecto, el consentimiento previo a la coacción estatal equivale a auto-coacción y auto-castigo; y esto podría parecer un absurdo o falacia. Nadie desea ser cosa, ser domesticado, y quedar desprovisto de dignidad. La coacción parece más bien una imposición no consentida.

Es verdad que la coacción del talión ha sido un avance en comparación con fases previas de la humanidad. Pero ésta, llegada a la plenitud, debe desembarazarse de muletas que impiden el desarrollo final.

El tema ganará en claridad si apelamos a la noción de autoridad-servicio del Evangelio. Véase *Mateo* 20, 25-27: “Jesús dice: Sabéis que los jefes de las naciones les mandan como amos y que los grandes les hacen sentir su peso. No debe ser así entre vosotros: al contrario, el que quiera ser grande entre vosotros, se hará vuestro sirviente, y el que quiera ser el primero entre vosotros, se hará vuestro esclavo”.

El tema es importante. Representa, ni más ni menos, la inversión de las concepciones corrientes.

Concepción corriente:

- 1) el jefe es amo;
- 2) el súbdito es siervo o esclavo.

Concepción evangélica:

- 1) el jefe es siervo;
- 2) síguese que el súbdito es en cierta forma el dueño del jefe.

Esta inversión es importantísima, si se aceptan todas sus implicaciones.

Tradicionalmente se hablaba del par soberano-súbditos. La nomenclatura expresa a las claras una jerarquía: el soberano está arriba, el súbdito está abajo. En palabra evangélica la relación equivale a una relación de dominación: el jefe es amo, el súbdito, siervo o esclavo. Pero esta idea tradicional es contraria a la dignidad humana. El jefe sería fin en sí, mientras que el súbdito, como esclavo, sería cosa o cuasi-cosa.

La inversión evangélica de la jerarquía devuelve la dignidad a los súbditos. Los soberanos, los jefes, los amos sirven a los súbditos. La subordinación de los magistrados a los súbditos es más conforme y congruente con los ideales democráticos de la actualidad. Lo que importa ahora no es el puesto o posición social del jefe, sino el servicio o función que desempeña.

Hobbes (en *De homine*, cap. 3, nº 5, y *De cive*, cap. 3, nº 13) considera insalvable, ineludible, para la organización de la sociedad, la desigualdad entre soberanos y súbditos, considerándola una jerarquía universal.

Sin embargo, la nueva dirección, indicada ya en el Evangelio, supone un avance considerable en el respeto de los valores superiores, pues

- a) los súbditos ya no son viles, recuperan su dignidad, y los amos ya no detentan el monopolio de la dignidad;
- b) la iniciativa de la libertad revierte a los súbditos, y los gobernantes reciben directivas, comisión y encargo de éstos; estamos tocando a la puerta de Rousseau;
- c) la igualdad de todos se recupera y las jerarquías se revelan falaces.

Por lo tanto, la nueva concepción de la autoridad supone la universalización de los valores de dignidad humana, libertad e igualdad. El lugar de la autoridad queda redefinido: no dirige, sino que transmite los impulsos de los súbditos o pueblo que se organiza democráticamente.

La noción evangélica de la autoridad como servicio entraña su afirmación implícita del ideal democrático y de los valores que le acompañan. De manera que alojamos en la entraña del Evangelio, como implícito en él, el ideal utópico del que con frecuencia hablamos.

Ahora bien, el ideal utópico es matriz de crítica constante frente a las instituciones fácticas, como son los regímenes no democráticos, y frente a la ausencia de libertad e igualdad. Quedarían por ver sus implicaciones respecto a la coacción o no coacción.

Quedaría por ver qué lugar reserva a la coacción la noción de autoridad como servicio. Se podría decir que la autoridad es un órgano social. La nueva concepción y la concepción democrática la reconocen como órgano delegado o subordinado. Se ha de considerar en la nueva situación, que la coacción no es iniciativa de la autoridad. Supuesto el principio de legalidad y tipificación de delitos y penas, la ley en democracia auténtica pertenece al pueblo; la autoridad le está sometida. Habría que ver si puede ser iniciativa del Pueblo o conjunto de súbditos. Esto cambia bastante la situación. En la autoridad-amo el acto coactivo sancionador es transitivo, llegando al culpable; y la degradación del delincuente aumenta la gloria del amo, puesto que éste se define por la distancia social. En cambio, si es el Pueblo quien toma la iniciativa de la coacción punitiva, éste no tiene interés en castigarse a sí mismo. Ni tan siquiera tiene interés en castigar a una parte o fracción de sí; puesto que se define por la dignidad humana universal e igual, y no por criterios de distancia social. Por lo tanto, el Pueblo (Soberano) antes de decidirse por la coacción, mecanismo que le repugna, debe considerar las alternativas posibles que sean más racionales, más dignas, más libres, más iguales. Si el cerebro humano pudiera pensar una alternativa posible a la coacción, el Pueblo necesariamente la elegiría y desearía la coacción.

Ya hemos visto antes que el Sermón de la Montaña se pronuncia por la no resistencia y la no discriminación. Luego, respecto a la no coacción, el mensaje ya no es implícito, es explícito. Se puede colegir que la no coacción, evangélicamente hablando, es un valor anejo a la dignidad humana. Y no es suficiente presentarlo como consejo optativo y gratuito. Tenemos aquí un amplio programa de actuación y organización sociales. Tenemos aquí, en la no coacción, otro componente de la utopía, que no presentamos como imposible, sino como deseable y gradualmente realizable.

La alternativa a la no coacción es la autoridad-amo, basada en la esclavitud de los súbditos. Ello equivale al imperio de las relaciones de dominación. A lo cual se refiere el Evangelio con lo que sería una descripción de las condiciones sociales y políticas imperantes, pero cuya superación se propone.

Es por eso que las invitaciones de San Pedro y San Pablo a la sumisión, manifiestamente ante autoridades ajenas y no democráticas, no encaja bien. Optamos por postular una hipótesis de trabajo exegética, a saber, que las Escrituras transmiten eventualmente prejuicios sociales; que se han de identificar por una preocupación constante de la coherencia global de las Escrituras y de su interpretación.

4. SAN PABLO: “LA LEY NO HA SIDO INSTITUIDA PARA EL JUSTO”

Conviene recordar ahora un pasaje de San Pablo de tema parecido. Ya hemos visto que las restricciones del Nuevo Testamento a la coacción son de peso. El pasaje en cuestión, convendrá interpretarlo y valorarlo. La conclusión que sacaremos es que el rechazo de la coacción en San Pablo no es suficiente.

1ª Timoteo 1, 8-10: “Ciertamente, lo sabemos, la ley es buena, si se toma como una ley, sabiendo que no ha sido instituida para el justo, sino para los insumisos y rebeldes, los impíos y los pecadores, los sacrílegos y los profanadores, los parricidas y matricidas, los asesinos, los impúdicos, la gente de costumbres infames, los traficantes de hombres, los perjuros, y demás transgresiones opuestas a la sana doctrina”.

Nos importa el inciso “sabido que no ha sido instituida para el justo”. Ha sido instituida para una serie de transgresiones y, resumiendo, podríamos decir que ha sido instituida para el injusto (igual a ‘pecador’ en el lenguaje religioso).

La interpretación del pasaje puede hacerse en varios niveles. El primer nivel se ocuparía de la coacción, de la ley en su aspecto coactivo. La ley, en su aspecto coactivo o punitivo, no afecta al justo, afecta al injusto en sus transgresiones. Luego, la ley, como amenaza, no se dirige al justo. La ley descarga su arsenal punitivo sobre el injusto.

En un segundo nivel de interpretación, haremos uso del concepto de “motivación”. Y apelaremos a la concepción de la ley en Bentham, padre del utilitarismo. Para éste la ley determina lo que va a favor de la felicidad de las partes concernidas por la acción, o más en general, de la felicidad del mayor número.

Sucede que en múltiples ocasiones somos egoístas y no tomamos en consideración la felicidad de las partes concernidas. Este es el gran escollo a considerar.

Sucede, pues, que la ley se dirige a ciudadanos que poseen una motivación defectuosa e insuficiente para cumplirla. Son egoístas, no suficientemente altruistas. Por eso la ley prevé la coacción, una sanción o castigo. Y la amenaza del castigo completa o corrige la motivación del sujeto. Éste, por miedo al castigo, tomará en consideración la felicidad de las partes concernidas.

Con esa interpretación benthamiana se puede entender mejor a San Pablo. El justo no necesita la ley, o al menos, sus amenazas. Porque su motivación es correcta y completa; no es egoísta, es altruista, persigue la felicidad ajena; no necesita amenazas. Por eso se afirma que la ley “no ha sido instituida para el justo”.

Las amenazas de la ley pesan sobre el injusto; están hechas para corregir su egoísmo, y llevarle a actuar en el sentido de la felicidad ajena. Por lo tanto, la ley y sus amenazas están hechas para el injusto.

Este análisis nos llevará a la conclusión de que las amenazas, como suplemento o corrección de la motivación egoísta, son *homogéneas* al egoísmo. El móvil ideado –el castigo– se sitúa en el nivel de la perspectiva egoísta del injusto; son amenazas cuyo tenor puede inclinar la balanza de cara a la acción. Por lo tanto, la ley, en su aspecto coactivo, no transforma al vicioso o injusto y a su motivación; como mucho lo endurece a golpes. Pero no le da la motivación correcta de un sano altruismo. Los valores correctos escapan al planteamiento.

Para acentuar nuestra reflexión sobre el pasaje, convendría llamar la atención sobre la distinción escolástica entre atrición y contrición (quizá mejor entre dolor de atrición y dolor de contrición). La contrición es lo único que justifica, consiste en la verdadera caridad; es la motivación moral correcta. La atrición, o miedo del infierno, no es caridad, es egoísmo, no es valor moral correcto (aunque pueda predisponer al sacramento de penitencia).

Por lo tanto, el justo tiene una motivación moral correcta (igual que la contrición) y no necesita de la ley ni de la motivación de amenazas. La motivación mediante amenazas no es una motivación moral correcta (es como la atrición) y sólo puede servir como fase preparatoria, pero no instaura al hombre en la vía moral.

Otro camino ulterior para entender el pasaje paulino, sería hacer referencia a la distinción kantiana entre autonomía y heteronomía. La conducta autónoma es autoimpuesta y sirve al motivo único del respeto a la (propia) ley. La heteronomía obedece a móviles distintos del respeto a la ley, y es una abdicación del ser humano que hace la ley, pues al no respetar a ésta, no se respeta a sí como legislador moral.

Ahora bien, el justo es autónomo porque crea o al menos interioriza en sí la ley, y la ejecuta por respeto a ella. Pero el injusto sólo obra movido por las amenazas de la ley, pero no encarna ningún respeto por ella; el injusto es heterónimo.

El pasaje de San Pablo converge, junto con otros pasajes bíblicos, hacia una afirmación de la autonomía moral del justo; el justo no necesita la ley, pues la tiene interiorizada.

Pero su consideración del injusto es incompleta. Lo condena a la heteronomía. El injusto necesita la ley, sus amenazas, sus sanciones. Como el móvil es cojo, como continúa siendo egoísta, y no siente respeto por la ley, sino miedo, es tratado como ser indigno e infra-humano. En realidad, lo que necesitaríamos es un medio eficaz para subirlo de nivel, para que acceda a una existencia moral plena. La coacción es una claudicación de la humanidad; y San Pablo se ha quedado en ese momento o fase.

Cabe pensar que la coacción, restringida por San Pablo al injusto, puede ser una fase preparatoria, un mal menor. Pero no nos introduce en una existencia auténticamente humana, digna y moral. Por ello pensamos que el pensamiento de los filósofos actuales debería insistir en encontrar alternativas válidas a la coacción para la resolución de los problemas sociales.

Ciertamente San Pablo no va tan lejos como el Evangelio. Éste tiene insinuaciones o consejos superadores de la coacción. Pero quizá la humanidad aún no ha madurado bastante para digerirlos.

Conviene añadir una clarificación sobre el puesto y los perfiles de la idea de “autonomía” en San Pablo. Remitimos a nuestro libro *El yusnaturalismo cristiano-medieval* (Valencia 1992, autor-editor), en su sección “Sobre la pretendida presencia de la ley natural en San Pablo” (pp. 22-26). Allí hacemos una interpretación de *Ad Romanos* 2, 14-16, donde aparece la famosa frase: “los gentiles, sin tener ley, son su propia ley”. Nuestra interpretación remite a la ley mosaica, para la ley que no se tiene; y, contrariamente a las apariencias, no a la ley natural, sino a la ley nueva evangélica, para la ley que son y encarnan (serían gentiles conversos). Comparten nuestra interpretación San Agustín (*De spiritu et littera*, 26, 46 = Patrologia latina 44, 128) y Pedro Lombardo (*Collectanea in Epistolam ad Romanos*, II, 14-16 = Patrologia latina 191, 1345). San Pablo describe dicha ley como “escrita en los corazones”; cosa que Santo Tomás reformula como “interior” o “indita” (I-II, q. 101, a. 1c: “principaliter lex nova est lex indita”; ad 1: “aliquid inditum homini quasi superadditum per gratiae donum”).

El tema de la ley interior equivale al tema de la autonomía, pero en un planteamiento diferente al de Kant; pues se trata de la ley nueva evangélica, presente por la gracia y la caridad y, por lo tanto, eficaz en el sentido insinuado por San Pablo.

Pero esa autonomía está limitada a los virtuosos o justos. El pecador no tiene ley interior ni gracia ni caridad ni virtud, no es autónomo; y queda en manos de la heteronomía de la fuerza coactiva de la ley exterior (escrita según Santo Tomás), como bien expresa la enumeración de vicios en el mencionado pasaje paulino de la *I a Timoteo*.

5. EL TEMA DEL JUICIO FINAL

Este tema aparece en *Mateo*, cap. 25. Una adecuada comprensión del último juicio es esencial para una mejor defensa del principio de no coacción.

Primera observación. Se ha de *desmitologizar* la escena. El “fuego eterno” es un elemento mitológico. Para una debida aclaración del mismo cabría apelar a la existencia de algún género literario apocalíptico y oriental sobre el último juicio. Esta hipótesis merece verificación por parte de los escrituristas. Así sería factible una interpretación no literal, igual que hacemos con los siete días de la creación (que bien parece una pequeña fábula oriental).

Segunda observación: la “voluntad salvífica universal” de San Pablo, en *I a Timoteo*, 2, 4: “Dios nuestro salvador... quiere que todos los hombres se salven”. La teología cristiana no ha logrado aclarar nada dicha noción. Pero si la voluntad salvífica universal de Dios fuese efectiva, entonces el infierno no existe. Esta opinión es defendible como interpretación de un pasaje de San Pablo. Pero eso cambiaría todas las actitudes mentales a las que estamos acostumbrados desde la niñez en nuestras sociedades. La inexistencia del infierno sería el mejor argumento a favor de la no coacción, desde el punto de vista de las coordenadas mentales culturales. La tesis de la voluntad salvífica, radicalmente tomada, supondría una nueva cultura religiosa que marcaría un antes y un después.

Tercera observación. En la hipótesis de que no se realice la voluntad salvífica y haya infierno, se ha de proponer una nueva interpretación del juicio final. Dios no impone penas. El máximo mal, en perspectiva cristiana, es la separación de Dios. Esta separación Dios *no la impone, simplemente la constata*. Y desaparece así toda la base de los argumentos metafísicos o de teodicea a favor de un ente punitivo supremo. Si se analiza bien, la noción de castigo es extraña, por no decir indigna, del concepto de Dios. Históricamente la noción de castigo ha contaminado la idea de Dios, y se ha confundido la religión con una especie de terror infantil.

Y, si con nuestra interpretación evacuamos el terror, la dignidad humana no sufre menoscabo, y sale enfatizada.

Queda a limar una aparente diferencia entre el Evangelio y nuestra concepción. Nosotros hablamos de una ley humana, democráticamente formulada y decidida, mientras que los teólogos cristianos hablan de una ley divina.

Nada más inmediato que ver la coincidencia de la norma básica de la “Declaración Universal de Derechos Humanos”, contenida en su artículo 1º: “todos los hombres han de tratarse fraternalmente”, y la ley nueva o evangélica que radica en el precepto del amor, o sea, la caridad.

Cuán pertinente es esta coincidencia a la luz de la escena del juicio final, que sólo urge el cumplimiento de la caridad en la satisfacción de las necesidades del prójimo. En cambio, otros temas predilectos de la clerecía, como el sexo, la propiedad y el trabajo, son olvidados sin merecer ninguna mención.

Para concluir, digamos que la piedad secular imaginativa se ha valido de la escena del juicio final para hinchar las velas del *temor servil*. Creemos que esta rama de la piedad es una devaluación de la religión, y sería deseable su superación. Las coordenadas de la dignidad humana, por no hablar de la dignidad de Dios, no permiten ahondar en el cultivo del temor servil. La interpretación que hemos ofrecido del juicio final –incluyendo los aspectos hipotéticos– es la base para desembarazarnos de la cultura del terror que ha imperado en nuestra religión.

6. CONCLUSIÓN

Tres pistas parecen surgir de la lectura de la Biblia.

La primera, a cargo del Antiguo Testamento, las instituciones del anatema y del talión parecen indicar el carácter sacral de la coacción, de la consiguiente discriminación entre justos e injustos, y del sufrimiento que ella comporta. Ahora vivimos en estados laicos, pero funcionan a base de sucedáneos sacrales como es la coacción estatal, pese a la contradicción que ello connota.

La segunda pista, indicada por el Evangelio, presenta a la autoridad como servicio y no como dominación. Esto cuadra mejor con los valores superiores, y con nuestros ideales democráticos. También desarma la autorización de la coacción puesto que, por parte del Pueblo Soberano, sería involuntaria.

Una tercera pista, situada a media distancia entre las dos anteriores, es la afirmación paulina de que “la ley no ha sido instituida para el justo”. Parece decir que la coacción no concierne al justo, sino al injusto. Pero una consideración ulterior la tomará por una afirmación incompleta de la autonomía; es, por ende, una formulación imperfecta; y, en la superación de la coacción, no va tan lejos como el Evangelio.

Respecto al importante tema del juicio final, hemos propuesto una interpretación que, concorde con nuestra opción por la no coacción, supondría una terapia radical de la religión como forma de vida y como elemento cultural en la historia occidental. Cabe decir que así damos respuesta adecuada a la crítica de Nietzsche de que “el cristianismo es una metafísica del verdugo”. Nuestra respuesta a Nietzsche consiste en una rectificación de rumbo para el cristianismo como forma de vida, en base a una relectura de las fuentes bíblicas.

ANTI-HISTORICISMO

Vicente Sanfélix Vidarte

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento
Universitat de València.

1. ANTE EL TRIBUNAL DE LA HISTORIA

CUANDO se habla de la crítica al historicismo resulta imposible soslayar el nombre de Karl Popper de quien, por cierto, pronto se cumplirá el primer centenario de su nacimiento. Su vocación anti-historicista está, sin duda, entre las más pertinaces del siglo XX, y se mantiene incólume desde sus primeras aportaciones a la lógica de las ciencias sociales y a la filosofía de la historia y de la política, hasta sus últimos escritos y conversaciones al respecto.¹

Sin embargo, no hay acuerdo sobre cómo deban interpretarse sus tesis tanto negativas cuanto positivas, su crítica al historicismo y sus propuestas alternativas al mismo; ni por consiguiente, sobre el mérito de unas u otras.

A mi entender estas discrepancias evaluativas y, sobre todo, interpretativas tienen su razón de ser en la propia obra de Popper. En la evolución de la misma, para empezar. Popper nunca ha hablado de ruptura en su pensamiento y probablemente no la haya. Es muy natural presentar el desarrollo del mismo como el resultado de una ampliación de intereses. De una primera época en la que la atención del filósofo austriaco habría estado centrada en cuestiones relativas a la metodología de la ciencia, se habría pasado a una última época en que sus preocupaciones entrarían más de lleno en el

¹ *La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta y sus enemigos* fueron publicadas por primera vez entre 1944 y 1945. Hay edición castellana en Alianza, Madrid, 1973 (anterior en Taurus) y Orbis, Barcelona, 1985 (anterior en Paidós) respectivamente. En *Conjeturas y refutaciones*, editado originalmente en 1963, publicado en castellano por Paidós, Buenos Aires, 1979, Popper recogió una serie de conferencias y reseñas bibliográficas (cf. especialmente los ensayos del 15 al 20) en las que abundaba en la problemática abordada en aquellos primeros trabajos; y otro tanto hizo en su obra de 1972, editada en castellano por Tecnos, Madrid, 1974, *Conocimiento Objetivo* (cf. el capítulo 4 de la misma: “Sobre la teoría de la mente objetiva”), así como en otras obras compilatorias posteriores como *En busca de un mundo mejor* (cf. especialmente la parte II) originalmente editado en 1984 y traducido al castellano en Paidós, Barcelona, diez años después, o *El mito del marco común* (cf. sobre todo los ensayos 3, 7 y 8), Paidós, Barcelona, 1997 (la edición original inglesa es de 1994).

Por otra parte, como ya había hecho en su “Autobiografía intelectual” redactada para los dos volúmenes editados en 1974 por P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle Illinois (hay versión castellana con el título de: *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid, 19885); el filósofo austriaco volvió a precisar sus posiciones anti-historicistas en sus conversaciones con F. Kreuzer publicadas en 1983 y traducidas al castellano en el volumen *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984.

ámbito de lo que normalmente se entiende como metafísica. Lo que Popper habría hecho sería ir perfilando una serie de tesis –la existencia de un tercer mundo diferente del mundo físico y del mental en el que se ubicarían las teorías– que garantizaran el respaldo ontológico a los aspectos más distintivos de sus concepciones metodológicas –el objetivismo y el anti-psicologismo, por ejemplo–.²

Pero aunque este cuadro general sea correcto, no menos correcto es advertir que no puede eliminarse a-priori la posibilidad de que en algunos puntos concretos, aunque no por ello poco significativos, las posiciones de Popper hayan ido deslizándose en su segunda época hacia extremos de los que originalmente estaban mucho más alejadas e, incluso, que algunos de esos compromisos ontológicos destinados a respaldar las primeras concepciones metodológicas puedan en ciertos casos entrar en tensión con alguna de ellas.

No quiero, sin embargo, sugerir que los problemas al enfrentarse con Popper provienen exclusiva o principalmente de los aspectos diacrónicos de su pensamiento. Hay que ser un lector muy descuidado a mi entender para no notar un cierto aire paradójico en muchos de sus escritos.

Hay una tendencia, que creo recurrente en Popper, a conservar algo incluso del pensamiento de aquellos autores que más severamente fustiga.³ En principio no hay nada que objetar a esta actitud de caridad interpretativa. Y máxime si viene de un racionalista crítico, de alguien que, como Popper, cree sobre todo en el gran poder de la discusión y de la argumentación.⁴ Pero esta actitud que, dicho sea de paso, el racionalista crítico compartiría con el defensor de la dialéctica,⁵ si no es ejercida con un gran escrúpulo puede tener muchas de las consecuencias desastrosas que Popper atribuye a los mismos planteamientos dialécticos. Más en concreto, si no se es lo suficientemente cuidadoso en las concesiones caritativas uno puede verse irremediabilmente abocado a la contradicción, o a ese otro defecto que muchas veces sólo sirve para ocultar aquélla: la vaguedad.

Y vaguedad y contradicciones haberlas haylas en el pensamiento y en las obras de Popper. ¿Cómo calificar, si no, que un campeón del anti-psicologismo ofrezca una interpretación de la filosofía de Aristóteles en términos, principalmente, de... su complejo de inferioridad?⁶ ¿Y qué decir de quien critica que se vea en la semilla la tesis y en la planta que a partir de ella se desarrolla la anti-tesis, pero afirma que los órganos biológicos son hipótesis?⁷

La disensión en la interpretación y en la valoración del pensamiento de Popper está, pues, más que justificada. Estamos ante un autor sumamente polémico, en buena

² Estas son, por ejemplo, las líneas directrices de la lectura de Renée Bouveresse, *Karl Popper*, Vrin, Paris, 1978. En *El cuerpo y la mente*, Paidós, Barcelona, 1997 (edición original inglesa de 1994), p. 56. Popper confiesa lo antiguo de su compromiso con el mundo 3 y sus escrúpulos para hacerlo público.

³ E. Boyle ha señalado este punto en su contribución a los volúmenes editados por A. Schilpp sobre la filosofía de Popper. Por su parte, éste admitió la justeza de la observación en su réplica a Boyle. Cf. E. Boyle, "Karl Popper's *Open Society*: A Personal Appreciation" y K. Popper, "*Lord Boyle on the dualism of facts and decisions in The Open Society*".

⁴ Cf. *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. II, p. 393.

⁵ Cf. "¿Qué es la dialéctica?" en *Conjeturas y refutaciones*, p. 378.

⁶ Cf. el capítulo XI de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Por cierto que, como cuenta el mismo Popper en su Autobiografía, fue su tratamiento de Aristóteles, más que el de Platón, el que impidió la original publicación de la obra en los Estados Unidos. Por otra parte cabe preguntarse si no es precisamente este "tratamiento" de Aristóteles el que constituye la concesión de Popper a otro de sus autores negados: A. Adler.

⁷ Cf. por ejemplo, *Sociedad abierta, universo abierto*, p. 90 y ss.

medida ambiguo y en ciertos casos contradictorio. Quizás ello explique el poco éxito académico de su filosofía, sobre todo si lo comparamos con su éxito “mundano”.⁸

Lo recién dicho no debiera interpretarse en detrimento de Popper. Me inclino a pensar que la contradicción y la vaguedad son inevitables para cualquier pensador ambicioso y original. Y la poca influencia académica al primero que no sorprendía era al propio Popper, quien no se cansaba de denunciar el carácter estéril y escolástico en que había degenerado la actividad de muchos de sus colegas de profesión.⁹

Tampoco conviene exagerar. Es posible que, sobre todo en el ámbito de la filosofía de las ciencias sociales, Popper no haya constituido un punto de referencia obligatorio de los debates teóricos,¹⁰ pero no deja de ser cierto que algunos de los más eximios representantes de algunas de las tradiciones bien reputadas en este campo se han visto en la obligación de polemizar con él: es el caso de Adorno y Marcuse,¹¹ por la teoría crítica; o de P. Winch por los wittgensteinianos.¹² Por otra parte, M. Foucault se hacía eco en sus lecciones de 1976 del apogeo del anti-historicismo en la epistemología de las ciencias sociales y en la filosofía de la historia, y caracterizaba a éste de tal

⁸ Comparadas con las legiones de filósofos wittgensteinianos, o heideggerianos, o incluso quineanos, las filas de los popperianos son más bien escuálidas: Watkins, Campbell, Musgrave... Sin embargo, pocos filósofos del siglo xx han concitado tanta atención de personalidades intelectuales de primera magnitud como Popper, quien tuvo el privilegio de poder discutir con las máximas figuras de la física de nuestro siglo: con Bohr, con Einstein, con Schrödinger... o el orgullo de haber influenciado sobre biólogos y neurofisiólogos de la talla de Medawar, Eccles o Monod; o sobre historiadores del arte como Gombrich, o sobre políticos con cargos de responsabilidad en varios gobiernos. El caso no es diferente en nuestro país. Basta consultar la lista de participantes en el simposio de Burgos dedicado a la filosofía de nuestro autor, y encontrar allí los nombres de Luis Ángel Rojo, Pedro Schwartz o Miguel Boyer para comprender lo que queremos decir. Aparte de las actas de este congreso editado por Tecnos, Madrid, 1970, otro estudio en castellano de la filosofía de Popper, centrado en los aspectos políticos de la misma, que merece mención es el de Ángeles J. Perona, con prólogo de J. Muñoz, *Entre el liberalismo y la socialdemocracia*, Anthropos, Barcelona, 1993.

⁹ Cf. por ejemplo, sus ataques a la filosofía “académica” en su ensayo “Mi concepción de la filosofía” recogido en: *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 223-240.

¹⁰ Cf. R. J. Ackermann, *The Philosophy of Karl Popper*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1976, p. 157. El mismo Popper, por otra parte, reconocía que las ciencias sociales nunca le interesaron en la misma medida que las ciencias naturales. Cf. su autobiografía en P. A. Schilpp (Edt.), *op. cit.*, vol. I, p. 96.

¹¹ Popper tuvo la oportunidad de discutir con Adorno en el congreso celebrado en Tübingen en 1961 por iniciativa de la Sociedad Alemana de Sociología. En Varios, *La disputa del positivismo en la Sociología Alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973 se encuentran recogidas las ponencias de Popper y Adorno, así como otros trabajos relacionados con aquella confrontación un tanto decepcionante (cf. R. Dahrendorf, “Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y T. W. Adorno” p. 139 de la obra recién citada. El mismo Popper se mostraba de acuerdo con esta valoración negativa de la discusión. Cf. “¿Razón o revolución?”, ensayo recopilado en *El mito del marco común*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 74). La confrontación con Marcuse fue más indirecta, por el intermedio de las entrevistas realizadas a ambos por Franz Stark para la radio-televisión bávara. El resultado de las mismas, editado como H. Marcuse-K. Popper: “¿Revolución o reforma?”, se encuentra recogido en Varios, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 1976. Para una valoración de la confrontación de Popper con los teóricos críticos cf. J. F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, PUF, Paris, 1976. Parte IV.

¹² La crítica de Winch: “Popper and Scientific Method in the Social Sciences” se encuentra recogido en el II volumen de los editados por P. A. Schilpp al que ya hemos hecho otras referencias. Otro wittgensteiniano de pro que ha criticado este aspecto de la filosofía de Popper es R. Rhees en su “Social Engineering”, *Without Answers*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969. Hay también un apartado dedicado a valorar la sociedad abierta popperiana en las actas del tercer simposio internacional sobre Wittgenstein editado con el título *Wittgenstein, Der Wiener Kreis und Der Kritische Rationalismus*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1979. Así mismo A. O’Hear adopta una perspectiva en buena medida wittgensteiniana en su *Karl Popper*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980, cuando aborda los problemas relativos a la filosofía política. La réplica de Popper al escrito de Winch mencionado, recogida igualmente en los volúmenes de Schilpp, muestra a mi entender su profunda antipatía por cualquier cosa que provenga de Wittgenstein. Cf. “Winch on Institutions and The Open Society”.

forma que difícilmente se puede eludir la conclusión de que Popper tenía gran parte de responsabilidad en este éxito.¹³

Se impone, pues, una primera conclusión. El anti-historicismo de Popper no es una doctrina perfectamente consistente, ni exenta de ambigüedades, ni fácil por consiguiente de presentar o evaluar, pero es una doctrina que, aunque sólo sea por el impacto y la influencia que ha tenido, merece ser estudiada. ¡El anti-historicismo de Popper ha superado el juicio de la historia, al menos el de nuestra historia reciente!¹⁴

2. HERMES Y LA REVOLUCIÓN PERMANENTE

1919 fue un año decisivo para el joven Popper.¹⁵ Rozaba los 17 años y sus posiciones políticas se habían radicalizado, sintiéndose atraído por las propuestas comunistas. Pero el marxismo no era la única teoría que concitaba su atención. Entre los ambientes intelectuales de la Viena del momento era difícil sustraerse al influjo del psico-análisis y de la psicología del individuo de Alfred Adler. Y Popper se sentía, además, extraordinariamente interesado por la suerte que pudiera correr la teoría Einsteiniana de la relatividad.

Un trágico acontecimiento iba sin embargo a orientar ya de por vida sus actitudes hacia estas tres teorías en sentidos muy diferentes. Popper participaba en una manifestación pacífica, junto con otros jóvenes socialistas y comunistas, para pedir la libertad de unos compañeros detenidos. La policía intervino y se produjo la masacre: varios manifestantes resultaron muertos.

Lejos de reforzar sus convicciones revolucionarias, este suceso le llevó a distanciarse de las tesis de los marxistas. Sus escrúpulos hacia ellos tenían una indudable dimensión moral. La revolución exigía la agudización de las contradicciones, de la lucha de clases. En dos palabras: exigía víctimas.¹⁶ Éstas eran el precio a pagar por un futuro mejor. Por una humanidad mejor. Pero he aquí dos ideas que Popper encuentra moralmente repulsivas: la del sacrificio heroico y la de la valoración de los ideales abstractos por encima de los individuos concretos.¹⁷

Sin embargo, el asunto también presentaba una dimensión epistemológica.¹⁸ La certeza de que el capitalismo estaba condenado a la desaparición, el presunto conocimiento de la inminencia del nacimiento de una sociedad socialista, era un factor que sin duda explicaba la asunción de los valores revolucionarios.

¹³ Cf. M. Foucault, *Genealogía del racismo*, La piqueta, Madrid, 1992, pp. 182-3.

¹⁴ Aunque la imagen del veredicto de la historia es una metáfora claramente historicista, Popper no duda en utilizarla. Cf. "La historia de nuestro tiempo: una visión optimista" en *Conjeturas y refutaciones*, p. 448.

¹⁵ Popper ha narrado repetidamente los hechos a los que vamos a referirnos. Cf. su Autobiografía, p. 25 y ss. del volumen I de los editados por Schilpp, *op. cit.* También pp. 34-5 de *A la búsqueda del sentido; Sociedad abierta, universo abierto*, p. 11 y ss.; "La ciencia: conjeturas y refutaciones" en *Conjeturas y refutaciones*, p. 58 y ss...

¹⁶ Cf. *A la búsqueda del sentido*, pp. 34-5.

¹⁷ "...las nociones de humanidad y las abstracciones de clases pueden ser a veces muy peligrosas. Pues ¿qué decir de esos marxistas dispuestos a sacrificar a individuos concretos en aras del bienestar de una humanidad abstracta?". *A la búsqueda del sentido*, p. 35.

¹⁸ "El comunismo es un credo que promete traer un mundo mejor. Afirma basarse sobre el conocimiento: un conocimiento de las leyes históricas del desarrollo", Autobiografía, p. 25.

Lo que el joven Popper estaba descubriendo era, en general, que las actitudes epistémicas no son ética ni políticamente neutrales,¹⁹ y en particular algo que los escépticos ilustrados ya habían denunciado: los peligros del orgullo de la razón. La relación entre la prepotencia intelectual y la intolerancia;²⁰ la intolerancia teórica, para empezar, hacia las críticas de las propias convicciones.

En este contexto, teórico y práctico a la vez, es comprensible que el trabajo y la actitud racional de Einstein produjeran sobre Popper el mayor de los impactos. Para empezar el científico alemán se atrevía a desafiar la física newtoniana, una teoría que hasta entonces, y como ninguna otra, no había hecho sino recibir corroboración tras corroboración. Para continuar, lejos de dejarse llevar por la arrogancia, consideraba un mérito de su propia teoría el que la teoría newtoniana pudiera verse como una aproximación bastante buena de ella. Y para terminar, no consideraba que su propia teoría pudiera considerarse como definitiva y, lo que aún tenía más importancia, estaba dispuesto a abandonarla inmediatamente si fracasaba ante ciertas pruebas.²¹

El contraste con la actitud dogmática nada puede ilustrarlo mejor que una anécdota que el propio Popper cuenta de su relación con Adler, a quien habiéndole consultado un caso que parecía difícilmente explicable desde sus puntos de vista, éste no encontró dificultad alguna para analizarlo en el marco de su teoría de los sentimientos de inferioridad. Interrogando entonces a Adler por el fundamento de su certeza éste la justificó en su experiencia de mil casos, lo que llevó a Popper a pensar que a partir de ese momento su teoría se basaría en la experiencia de mil y un caso.²²

La experiencia de este contraste llevó a Popper a establecer la falsabilidad como criterio de demarcación entre las teorías que son auténticamente científicas y aquéllas que no lo son. Según la epistemología tradicional, de corte inductivista, las hipótesis se basan en la experiencia y se verifican a medida en que se encuentran nuevos hechos que las respaldan.²³ Esta concepción parece en principio acomodarse bastante bien a la naturaleza de las teorías científicas. Al fin y al cabo los ejemplos más conspícuos de teorías científicas –la mecánica newtoniana, por ejemplo– consisten en un conjunto de enunciados universales que, con la ayuda de enunciados describiendo las condiciones iniciales apropiadas, permiten explicar causalmente o predecir los fenómenos descritos por ciertos enunciados singulares.

Sin embargo, por natural que esta concepción parezca se enfrenta a dificultades lógicas que Popper considera insuperables. De acuerdo con Hume, Popper considera que no hay inferencias inductivas lógicamente válidas.²⁴ La verdad de un enunciado

¹⁹ “...mi convicción de que nuestros puntos de vista sobre la teoría del conocimiento y sus problemas centrales (‘¿qué podemos conocer?’ ‘¿Cuán cierto es nuestro conocimiento?’) frecuentemente inconscientes son decisivos para nuestra actitud hacia nosotros mismos y hacia la política”, Autobiografía, p. 91. Cf. también “Mi concepción de la filosofía” donde denuncia el significado ético, a su entender pernicioso, del inmaterialismo y del materialismo conductista, p. 236.

²⁰ En “Tolerancia y responsabilidad intelectual” Popper reivindica la tradición escéptica y se refiere explícitamente al argumento de Voltaire conectando falibilismo y tolerancia. Cf. *Sociedad abierta, universo abierto*, pp. 141-2 y 144. Este ensayo se encuentra igualmente recogido en: *En busca de un mundo mejor*.

²¹ Popper resume perfectamente todos estos aspectos del impacto que le produjo Einstein en las pp. 28-9 de su Autobiografía.

²² Cf. *Conjeturas y refutaciones*, p. 59.

²³ Popper se refiere muchas veces a esta posición epistemológica como “la teoría del cubo”. Cf. por ejemplo “El cubo y el reflector: dos teorías acerca del conocimiento”, apéndice a *Conocimiento objetivo*, pp. 307-325 o *El cuerpo y la mente*, p. 60.

²⁴ Cf. *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962, p. 29.

universal nunca es deducible de la verdad de un conjunto de enunciados singulares, por extenso que éste sea.

Podemos comprender mejor este punto si consideramos que la pretensión de verificar una teoría por sus consecuencias supone incurrir en la falacia de la afirmación del consecuente. Aunque T implique c, la verdad de c no permite deducir la verdad de T. Se puede concluir la verdad de que determinado día no es domingo a partir de la falsa creencia de que es lunes.

Pero si ningún enunciado particular o existencial puede probar la verdad de un enunciado universal, sí que puede dejar fuera de toda duda su falsedad. Pues de la negación de una consecuencia implicada por un enunciado universal, por muy particular que sea, sí que se sigue la falsedad de éste. Si T implica c y el caso es que no c, entonces es legítimo concluir que no T. Es lo que prescribe el *modus tollens* de la lógica clásica.²⁵

Esta asimetría entre verificación y falsación permite ganar una nueva comprensión de la naturaleza de las teorías científicas. Como hemos dicho las teorías científicas constan de enunciados universales. Ahora bien, la negación de un enunciado universal implica, a su vez, un enunciado existencial. Por poner un ejemplo trivial: la negación de “todos los cisnes son blancos” es “no todos los cisnes son blancos”, lo que equivale al enunciado existencial o particular: “existe al menos un cisne que no es blanco”.

Pero si los enunciados universales que constituyen las teorías científicas equivalen a enunciados existenciales o particulares negativos, eso significa que podemos ver esas teorías como estableciendo proscipciones o prohibiciones. Si nuestra teoría afirma que todos los cisnes son blancos, prohíbe la existencia de un cisne negro. Si tal cisne existe, nuestra teoría queda desautorizada y ya no formula una ley.

A la luz de estas elementales consideraciones lógicas se puede comprender la racionalidad de muchos de los aspectos de la actitud de Einstein que tanto impresionaron al joven Popper. Hizo bien el científico alemán en no despreciar el valor de la teoría newtoniana, pues aunque ésta fuera falsa no por ello había de carecer de consecuencias verdaderas, como así era en efecto. Hizo bien en no considerar su propia teoría, a pesar de las sucesivas corroboraciones que fue recibiendo, como una verdad demostrada, pues como hemos visto ningún conjunto de evidencias particulares, por extenso que sea, puede servir de base para deducir la verdad de una teoría compuesta de enunciados universales. Pero, sobre todo, hizo bien al declararse dispuesto a abandonar su teoría tan pronto como ésta fuera contradicha por cierta evidencia; pues como hemos visto una teoría no puede aspirar a tener carácter nomológico sin proscribir ciertos fenómenos.

Adoptando esta actitud hacia su propia teoría Einstein estaba reconociendo que la misma era falsable. Y es la falsabilidad el criterio que Popper propone para demarcar las teorías auténticamente científicas, como las del mismo Einstein, de las pseudo-científicas, como la de Adler.²⁶

En realidad, la exigencia de falsabilidad para las teorías equivale a la de que tengan un contenido empírico.²⁷ El enunciado “hoy es un día de la semana”, carece de todo falsador posible y, por ello mismo, de todo contenido empírico. No nos suminis-

²⁵ Cf. *Lógica de la investigación científica*, p. 41.

²⁶ Cf. *Lógica de la investigación científica*, p. 40.

²⁷ Cf. *Lógica de la investigación científica*, p. 115.

tra ninguna información acerca del día preciso de la semana en el que estamos pues su verdad es independiente de cuál sea ese día. A medida que los falsadores posibles de un enunciado crezcan, crecerá también su contenido empírico. Así el enunciado “hoy es miércoles” tiene un contenido empírico mayor que el enunciado “hoy es martes o miércoles” precisamente en la misma medida en que el número de enunciados que implicarían su falsedad, sus falsadores posibles, es mayor que el número de enunciados que implicarían la falsedad del otro.

Pero la noción de falsabilidad no está relacionada sólo con la de contenido empírico. También guarda íntima conexión con la de probabilidad. Mientras la probabilidad de que hoy sea miércoles es sólo la de una entre siete, la probabilidad de que hoy sea martes o miércoles es ya de dos séptimos, y la de que hoy es un día cualquiera de la semana alcanza la unidad. De modo que si la falsabilidad es una condición de cientificidad, las teorías que aspiren a ser científicas deberán ser en alguna medida improbables y, en realidad, serán tanto más interesantes, tendrán el mayor grado de contenido empírico, cuanto más improbables resulten.

El crecimiento del conocimiento científico se produce entonces por la efectiva falsación de las teorías propuestas y por su sustitución por teorías aún más audaces, de mayor contenido empírico. O lo que es lo mismo: más falsables e improbables.

Lejos de la actitud de prepotencia intelectual que exhibe quien considera que su teoría puede explicarlo todo, lejos de su intolerancia para las críticas, el espíritu auténticamente científico, que para Popper viene a coincidir con una actitud razonable sin más,²⁸ exige una modestia intelectual socrática²⁹ y la invitación deliberada al cuestionamiento de las propias propuestas. Una actitud auténticamente anti-autoritaria que, ¿paradójicamente?, encuentra en un lema marxista su mejor expresión: ¡Revolución permanente!³⁰

En uno de sus cuentos filosóficos Voltaire nos narra la historia de Hermes: “Se enviaron correos hasta Menfis para buscar al gran médico Hermes, el cual llegó con un numeroso cortejo. Visitó al enfermo y dijo que perdía el ojo, e incluso predijo el día y la hora en que debía tener lugar el funesto desenlace. ‘—Si hubiera sido el ojo derecho, le hubiera curado —dijo—. Pero las heridas del ojo izquierdo son incurables’. Toda Babilonia, llorando el destino de Zadig, admiró la profundidad de la ciencia de Hermes. Dos días después, el tumor se reventó por sí solo y Zadig sanó rápidamente. Hermes escribió un libro en que probaba que no debía haber curado”.³¹

Para Popper, la estrategia de defender de la falsación una teoría mediante la adopción de hipótesis o interpretaciones *ad hoc*, una estrategia que él denomina convencionalista pero que bien podría haber llamado, en honor a Voltaire, hermética, supone lisa y llanamente la renuncia a la racionalidad científica.

²⁸ “En resumen, la actitud racionalista o, quizás pudiera llamarse la ‘actitud de razonabilidad’, es muy semejante a la actitud científica”, *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. II, p. 393.

²⁹ “El espíritu de la ciencia no es otro que el de Sócrates”, *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. II, p. 409.

³⁰ “De manera que en la ciencia rige la regla siguiente: cuantas más revoluciones científicas haya, tanto mejor. Puede aplicarse a la historia de la ciencia el grito de combate marxista: ¡Revolución permanente!”, *A la búsqueda del sentido*, p. 59. El “trotskismo” epistémico de Popper —si se me permite esta licencia— llega hasta el extremo de considerar que lo que con Kuhn podríamos llamar la práctica normalizada de la ciencia constituye, en realidad, una grave amenaza para la pervivencia misma de la ciencia. Cf. por ejemplo, “El mito del marco” en *El mito del marco común*, pp. 68 y 79.

³¹ Voltaire, “Zadig o el destino”, *Cuentos escogidos*, Bruguera, Barcelona, 1981, p. 89.

3. LA FALTA DE IMAGINACIÓN DEL DOCTOR PANGLOSS

Aunque, como hemos visto, Popper llegó a su concepción de la racionalidad crítica en buena medida como consecuencia de su reflexión sobre la presunta cientificidad de ciertos credos políticos, lo cierto es que sólo después de haber expuesto su teoría del método científico en *La lógica de la investigación científica*³² empezó a pensar sistemáticamente sobre las consecuencias que la aplicación del mismo debiera tener para las ciencias sociales.

La cristalización de sus reflexiones al respecto se encuentran en su libro más “indigesto”:³³ *La miseria del historicismo*; y en un “subproducto” varias veces más extenso que éste generó: *La sociedad abierta y sus enemigos*.³⁴ Uno y otro constituyen lo fundamental de su aportación a la lógica de las ciencias sociales.

El título del primero de ellos³⁵ ya anuncia la conclusión negativa a la que Popper llegará. El historicismo no es un buen ejemplo de actitud científica, ni razonable por consiguiente, ante los problemas sociales. El historicismo, por tanto, y dada la doble dimensión teórico-práctica de la razonabilidad, no sólo es metodológicamente defectivo sino también moral y políticamente inadecuado. Mientras en la *Miseria del historicismo* Popper condensa sus argumentos epistemológicos contra el historicismo, será en *La sociedad abierta y sus enemigos* donde fundamentalmente deberá buscar quien quiera encontrar sus condena ética y política del mismo.

Pero ¿qué es el historicismo? Quizás no sea fácil responder positivamente esta pregunta,³⁶ sin embargo se generaría un consenso muy amplio a propósito de esta respuesta negativa: sea lo que sea, el historicismo no es lo que Popper ha llamado así.³⁷ Quizás entonces la pregunta más interesante para nosotros debiera ser esta otra: ¿qué entendía Popper por historicismo?

Si intentamos responder “inductivamente” esta pregunta, viendo a quiénes aplica Popper el calificativo de “historicistas” e intentado captar lo que sus posiciones epistemológicas, éticas y políticas tienen en común, estaremos de nuevo perdidos, pues los autores que integrarían nuestra lista no sólo serían muchos sino, lo que es peor, muy dispares.

³² El libro fue originalmente publicado en alemán con el título *Logik der Forschung* en 1935. Traducido al inglés con nuevos apéndices en 1959, hay versión castellana en Tecnos, Madrid, 1973.

³³ Cf. Autobiografía, p. 90.

³⁴ Cf. Autobiografía, pp. 90-91.

³⁵ Este título constituye una referencia a la obra de Marx, *La Miseria de la Filosofía*, quien a su vez aludía a la obra de Proudhon. *La Filosofía de la Miseria*. Cf. *La Miseria del historicismo*, p. 14. La emulación estilística de Marx por parte de Popper es en este caso deliberada, pero la semejanza del estilo de Marx y de Popper es general. Cf. B. Magee, *Popper*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 20. De hecho, una de las críticas que Popper dirige a los frankfurtianos, especialmente a Adorno, es la de haber traicionado con su oscurantismo a Marx, quien siempre hacía todo lo posible por resultar comprensible. Cf. por ejemplo “¿Razón o revolución?” en *El mito del marco común*, p. 84. La crítica no era para Popper epidérmica, pues en su opinión era un deber fundamental de los intelectuales lo mismo que de los científicos, expresarse con la mayor claridad posible, el oscurantismo y el tecnicismo serían la otra cara de la especialización y la tecnocracia, peligros gravísimos para una sociedad abierta. Cf. por ejemplo, “Ciencia: problemas, objetivos, responsabilidades” en *Idem.*, pp. 112-113.

³⁶ Sobre la equívocidad del término historicismo desde su misma génesis Cf. M. Cruz, *Filosofía de la Historia*, Paidós, Barcelona, 1991, cap. 2.

³⁷ Esta es una objeción tópica que se ha planteado contra Popper. Para una defensa de éste contra la misma cf. A. Donagan, “Popper’s examination of Historicism” en P. A. Schilpp, *op. cit.*, vol. II, p. 905 y ss.

Se impone, pues, una nueva conclusión. El historicismo al que alude Popper es una posición ideal, delineada por él mismo, que no cuadra exactamente con las tesis de ningún autor en particular.³⁸ Aunque ello no quita para que Popper considere que sus puntos son reconocibles en las tesis de muchos pensadores, y que el retrato robot cuadre mejor a unos que a otros; siendo Marx, sin duda, quien según Popper más rasgos presentaría de su historicista ideal.³⁹

Dejado esto sentado, pasemos sin más dilación a bosquejar lo que Popper entiende por historicismo. Desde los albores de nuestro siglo, al menos, hay una pertinaz discusión en el ámbito de la filosofía de las ciencias sociales entre aquéllos, muchas veces denominados positivistas pero que Popper prefiere llamar pronaturalistas, que defienden la unidad metodológica de todas las ciencias, tanto si son naturales cuanto si son sociales, y aquellos otros, que Popper denomina anti-naturalistas, partidarios de la disparidad de métodos.⁴⁰ Pues bien, lo característico del historicista Popperiano sería defender una posición ecléctica que, aunque fundamentalmente anti-naturalista, no negaría que hay un importante elemento común entre las metodologías propias de las ciencias naturales y las sociales.⁴¹

Los 10 puntos que en su exposición Popper desgana como compartidos por su historicista y el teórico antinaturalista,⁴² creo que pueden dividirse en tesis ontológicas y epistemológicas, y que las primeras son las fundamentales, siendo las segundas mero corolarios de aquéllas.

Siendo los agentes sociales seres conscientes, su experiencia les creará expectativas que les lleve a modificar su comportamiento. La consecuencia de este principio, que Popper denomina a veces “Efecto Edipo”, es que se da en la realidad social una novedad⁴³ sin parangón en el ámbito físico.

Por otra parte, las realidades sociales son de naturaleza diferente a las realidades físicas por su carácter holístico,⁴⁴ lo que quiere decir que un elemento de un sistema social no conserva su identidad si se lo extrae del conjunto de relaciones que configuran ese sistema del que forma parte. Novedad y holismo harían, por consiguiente, a la realidad social un fenómeno mucho más complejo⁴⁵ que la realidad física. Pues por una parte los elementos de la misma no pueden existir sino por referencia al todo del que forman parte y, por la otra, como hemos visto ese todo no es constante ni repetitivo.

³⁸ El mismo Popper, de hecho, admite este punto. Cf. *La miseria del historicismo*, pp. 17-8.

³⁹ “...el marxismo... la forma de historicismo más pura que se haya dado nunca”, *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. II, p. 250. Quiero señalar que la actitud de Popper hacia Marx no es tan negativa como pudiera pensarse. De todos los autores que Popper considera “historicistas” Marx es, sin duda, el que le merece mayor respeto teórico y práctico. Ello es así porque en el terreno moral lo considera fundamentalmente como un defensor del humanismo –cf. el capítulo XXII de *La sociedad abierta y sus enemigos* y también la contribución de H. B. Acton a los volúmenes editados por Schilpp para una crítica de esta interpretación Popperiana de Marx– y porque considera así mismo que la obra de Marx no sólo tiene elementos historicistas sino ejemplos de análisis institucionales –del capitalismo del siglo XIX, por ejemplo– que a Popper le parecen modélicos en cuanto a su científicidad, y ejemplificaciones de sus propias propuestas metodológicas cf. *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. 21, vol. II, p. 328. Así pues, me atrevería a decir un tanto provocativamente que la alternativa al historicismo que Popper propone es, en buena medida al menos, marxista.

⁴⁰ Cf. *La miseria del historicismo*, pp. 15-6. Cf. también “Un enfoque pluralista en la filosofía de la historia” en *El mito del marco común*, p. 132.

⁴¹ Cf. *Idem*, p. 49.

⁴² Cf. *Idem*, cap. I.

⁴³ Cf. *Idem*, cap. I # 3: “Novedad”.

⁴⁴ Cf. *Idem*, cap. I # 7: “Holismo”.

⁴⁵ Cf. *Idem*, cap. I # 4: “Complejidad”.

De estas peculiaridades ontológicas, aquellas limitaciones epistemológicas. Dada la irreductible novedad de la vida social, las generalizaciones⁴⁶ acerca de la misma no pueden aspirar al alcance incondicionado de las que hacemos sobre la realidad física. Su valor estará, en todo caso, limitado a un concreto periodo histórico. Si los elementos de la realidad social no son aislables tampoco cabrá, obviamente, esperar mucho de los procedimientos experimentales.⁴⁷ Ni podrán nuestras predicciones sociológicas aspirar, dada la complejidad de los fenómenos, a una precisión muy exquisita.⁴⁸

Por otra parte, supuesto el “Efecto Edipo”, no será alcanzable una objetividad parangonable a la que rige en las ciencias naturales, pues el científico social puede influir y alterar con sus predicciones aquella realidad sobre la que las mismas versan.⁴⁹ Todo ello, sumado al holismo típico de la realidad social, hace que el método apropiado para conocer ésta sea una especie de comprensión intuitiva que permita, a la vez, una captación de la totalidad y del significado que cobran en ella cada uno de los elementos.⁵⁰ Un conocimiento cualitativo que poco tiene que ver con el conocimiento cuantitativo que nos suministran las leyes de las ciencias naturales.⁵¹

En suma, que frente al nominalismo metodológico de estas últimas, interesadas en describirnos el comportamiento cuantificable de las entidades físicas, las ciencias sociales deben apelar a un método esencialista que nos permita comprender el significado y la auténtica naturaleza de las entidades sociales, un significado y una naturaleza que sólo se exhibe en la historia de las mismas.⁵²

Asumidas todas estas consideraciones sería de esperar que el historicista popperiano arrojara la toalla del naturalismo y proclamara, sin más, la irreductible diferencia de las ciencias naturales y las sociales. Sin embargo, se va a resistir a dar este paso defendiendo que la sociología es, como la física, una ciencia a la vez teórica y empírica. Teórica porque su objetivo sigue siendo el de ofrecer predicciones y explicaciones con la ayuda de leyes universales. Empírica porque estas leyes deben venir corroboradas por la experiencia.⁵³

Desde luego que esas leyes, después de todo lo que se ha dicho, no podrán aspirar a la precisión de las leyes físicas, pero compensarán esta limitación con su interés, pues serán, como las predicciones astronómicas,⁵⁴ de largo alcance y gran envergadura. Como en esta ciencia natural, la base empírica estará constituida por un registro de observaciones cronológicas, es decir históricas, lo que equivale a decir que la sociología deberá basar sus leyes en la historia; que la sociología será una teoría construida a partir de la historia, una historia teórica.⁵⁵

Dado que lo que intentaremos predecir será la posición futura de la sociedad como un todo, y dado que por la intrínseca novedad de los fenómenos sociales es de esperar que esa posición futura será diferente de la actual y de cualquiera pasada, es obvio que sólo conseguiremos el éxito en la medida en que lleguemos a comprender las

⁴⁶ Cf. *Idem*, cap. I # 1: “Generalización”.

⁴⁷ Cf. *La miseria del historicismo*, cap. I. # 2, “Método experimental”.

⁴⁸ Cf. *Idem*, cap. I # 5, “Inexactitud de la predicción”.

⁴⁹ Cf. *Idem*, cap. I # 6, “Objetividad y valoración”.

⁵⁰ Cf. *Idem*, cap. I # 8, “Comprensión intuitiva”.

⁵¹ Cf. *Idem*, cap. I # 9, “Método cuantitativo”.

⁵² Cf. *Idem*, cap. I #10, “Esencialismo contra nominalismo”.

⁵³ Cf. *La miseria del historicismo*, p. 49.

⁵⁴ Cf. *Idem*, cap II # 11, “Comparación con la astronomía, predicciones a largo plazo y predicciones a gran escala”.

⁵⁵ Cf. *Idem*, cap. II # 12, “La observación”.

fuerzas que producen los cambios sociales que se registran en la historia;⁵⁶ o lo que es lo mismo: en la medida en que nuestras predicciones estén basadas en leyes históricas; leyes que eslabonen los periodos sucesivos del devenir histórico.⁵⁷

Hasta aquí las tesis epistemológicas pronaturalistas del historicista popperiano. De ellas, según Popper, se siguen una serie de consecuencias de cariz más bien práctico que él también considera como santo y seña de su historicista.

Nuestras predicciones en las ciencias sociales son para éste, como hemos visto, de índole semejante a las predicciones de la astronomía. Debiéramos poder predecir el futuro advenimiento de una sociedad sin clases, por ejemplo, de manera semejante a como podemos predecir el acaecimiento de un futuro eclipse. Una consecuencia que tiene esta analogía es que, de la misma manera en que no podemos evitar el eclipse, tampoco podremos evitar, por más que nos empeñemos, el advenimiento de la sociedad comunista.

La situación es muy diferente de lo que ocurre con otras predicciones de las ciencias naturales. Supongamos, por ejemplo, que predecimos que un acero de determinado grosor resistirá el impacto de los proyectiles de determinado calibre. Podemos tener en cuenta esta predicción para construir nuestros carros de combate.

Frente a este tipo de predicciones, las del historicista no permitirían su aprovechamiento tecnológico. Tendrían el status de profecías. El historicista se opondría así a cualquier enfoque tecnológico de las ciencias sociales. Máxime si recordamos su holismo, y por consiguiente su incredulidad respecto a la posibilidad de aislar los factores sociales del conjunto del que forman parte.⁵⁸ Según el historicista la única acción razonable y (dada –no lo olvidemos– la doble dimensión teórico-práctica de la razonabilidad) hasta moral, será aquélla que co-adyuve al advenimiento de lo inevitable: el logro de una sociedad totalmente nueva. La acción revolucionaria entendida como una especie de obstetricia histórica.⁵⁹

La crítica de Popper a su historicista no se hace esperar. Como acabamos de ver, el único tipo de actividad que éste consiente es una actividad destinada a obtener cambios sociales holísticos, globales, o si se prefiere utilizar una expresión más usual en el lenguaje político: revolucionarios. Su determinismo histórico no le incita, pues, a una pasividad fatalista, sino a un tipo de activismo que por sus ansias de generalidad –si se me permite esta expresión wittgensteiniana en una exposición del pensamiento de Popper– se contrapone a ese otro tipo de activismo de objetivos más modestos, el activismo reformista, que por presuponer que es posible modificar elementos aislados del sistema social el holismo del historicista le obliga a considerar utópico e imposible.

Puesto que Popper es justo de la opinión contraria, utilizando un recurso dialéctico al que es muy propenso, invertirá los términos, denominando al activismo recomendado por el historicista “ingeniería o tecnología social utópica” y contraponiéndolo a la “ingeniería o tecnología social fragmentaria”, de vocación reformista, que él mismo auspicia.⁶⁰

⁵⁶ Cf. *Idem*, cap. II # 13, “Dinámica social”.

⁵⁷ Cf. *Idem*, cap. II # 14, “Leyes históricas”.

⁵⁸ Cf. *La miseria del historicismo*, cap. II # 15 y 16, “Profecía histórica contra ingeniería social” y “La teoría del desarrollo histórico”, respectivamente.

⁵⁹ Cf. *Idem*, cap. II # 17, “Interpretación contra planificación del cambio social”.

⁶⁰ Cf. *La miseria del historicismo*, cap. III # 20 y 21, “El punto de vista tecnológico en sociología” e “Ingeniería fragmentaria contra ingeniería utópica”. Y también *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. I, cap. 9, “Estetecismo, perfeccionismo y utopismo”.

El argumento fundamental que a mi entender maneja Popper contra este aspecto práctico del historicismo, contra esta ingeniería holística revolucionaria, es que se contradice con la actitud científica tal como se bosquejó en el párrafo anterior. Recordemos que el resultado establecido acerca de la lógica de la investigación científica era que lo único razonable es facilitar la falsación de las propuestas teóricas. Pues bien, cuanto mayor sea el número de factores trastocados por nuestra actividad social más difícil resultará, caso de que las cosas no vayan como previmos, precisar exactamente a qué es ello debido. No podremos aprender, pues, de nuestros errores. El holismo del revolucionario se compadece mal con la norma metodológica que prescribe facilitar la falsación.⁶¹

En realidad, según Popper, la situación es incluso peor. No es que el holismo dificulte la falsación, es que induce lisa y llanamente al dogmatismo. Pues los cambios generales, y el revolucionario lo sabe, tendrán inevitablemente que levantar una ola de protestas ante la que no quedará más remedio que hacer oídos sordos. En última instancia, esos cambios, siendo impopulares, no podrán imponerse más que por la fuerza. Así pues, la dictadura y el terror parecen ser para Popper los vástagos inevitables de la revolución.⁶²

Pero volvamos del plano práctico, moral y político, en el que nos hemos deslizado, al plano epistemológico y ontológico, posiblemente más fundamental. Como hemos visto el historicista popperiano pone como objetivo de las ciencias sociales el logro de predicciones a largo plazo y de largo alcance, el logro de profecías. Ciertamente este tipo de predicciones son posibles en algunas ciencias naturales, por ejemplo, en la astronomía. Pero los sistemas astronómicos tienen un carácter totalmente diferente de los sistemas sociales: mientras aquéllos son sistemas dinámicos estacionarios, repetitivos,⁶³ éstos son, por la misma novedad que el historicista les reconoce, sistemas abiertos. Es por eso que las predicciones del historicista debieran basarse no sobre unas leyes cualesquiera, sino sobre leyes evolutivas, leyes del encadenamiento de los diferentes periodos históricos.⁶⁴

Pues bien, el problema, según Popper, es que sencillamente no existen leyes evolutivas. Sin duda hay fenómenos evolutivos, el de la propia vida, por ejemplo. Y sin duda también estos fenómenos tienen lugar de acuerdo con todo tipo de leyes causales. Pero lo que no puede haber es una ley de un fenómeno evolutivo en virtud de su misma singularidad.⁶⁵

Por otra parte, todo lo anterior no significa que no existan tendencias, ni que sobre su base no podamos realizar predicciones. Hay, por ejemplo, tendencias demográficas. Y considerando estas tendencias podemos hacer una predicción de largo alcance sobre la magnitud de la población mundial para dentro de, pongamos por caso, cincuenta años. Pero lo importante es que nos demos cuenta de que estas tendencias no son leyes. La diferencia entre unas y otras es que mientras las últimas tienen un valor

⁶¹ Cf. *La miseria del historicismo*, cap. III # 21 y 24, "Ingeniería fragmentaria contra ingeniería utópica" y "La teoría holística de los experimentos sociales". Especialmente pp. 83-4 y 102 y ss.

⁶² Popper repite este argumento, con diferentes modulaciones, en muchos de sus escritos. Cf. *La miseria del historicismo*, cap. III # 24, p. 103. *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. I, cap. 9, p. 158 y ss. "Utopía y violencia" en *Conjeturas y refutaciones*, pp. 430-1 y *A la búsqueda del sentido*, pp. 62-3, donde nos hace un recordatorio de los regímenes de terror que siguieron a la revolución inglesa, la francesa y la rusa.

⁶³ Cf. *La miseria del historicismo*, cap. IV # 27, p. 127.

⁶⁴ Cf. *Idem*, cap IV # 27, p. 119.

⁶⁵ Cf. *Idem*, cap IV # 27, especialmente p. 123.

incondicionado, las primeras no.⁶⁶ La mal llamada ley de Malthus, por ejemplo, no es una ley porque su validez depende de que se mantengan unas determinadas condiciones; en este caso precisamente aquellas condiciones sociales y políticas que Malthus quería con su escrito ayudar a alterar.

Precisamente aquí estriba el error fundamental, desde un punto de vista epistemológico, del historicista. En haber confundido leyes y tendencias.⁶⁷ En haber tomado éstas por aquéllas, al considerarlas de naturaleza absoluta e incondicionada. Su determinismo histórico, como el de ese historicista teológico⁶⁸ que es el Doctor Pangloss, el filósofo Leibniziano del *Cándido* de Voltaire, surge en el fondo de una falta de imaginación. Del mismo modo en que Pangloss es incapaz de imaginarse las descomunales desventuras que le esperan a él y a su discípulo, el historicista es incapaz de imaginarse las múltiples circunstancias que podrían alterar las tendencias históricas que él toma por absolutamente ciertas. La miseria del historicismo no es sino una indigencia imaginativa.⁶⁹

4. ¿TIENE SOLUCIÓN LA MISERIA?

¿Qué validez tiene la crítica de Popper? Las opiniones están muy confrontadas. Algunos consideran que sus argumentos han dejado totalmente fuera de combate al historicismo;⁷⁰ otros que son inválidos.⁷¹ Particularmente creo que ni una cosa ni otra.

Lo primero que no debiéramos olvidar es que el historicismo de Popper es una posición ideal, construida por él mismo. Sólo en la medida en que esa posición logre parecerse —y sólo en la medida en que lo logre— a posiciones efectivamente sostenidas por otros autores, la refutación popperiana del historicismo será algo diferente de una auto-refutación.

A este respecto hay quien ha afirmado que el historicismo que Popper ha bosquejado es una posición altamente implausible... y que esta es la razón por la que hay muy pocos historicistas en el sentido de Popper. Ni tan siquiera Marx, mucho menos Hegel, se acomodaría bien al retrato popperiano del historicista.⁷²

Entrar a matizar estas observaciones está aquí fuera de lugar, pero tampoco podemos dejar de pronunciarnos, aunque sea un tanto dogmáticamente, al respecto. A pesar de mi respeto por Marx, o quizás precisamente a causa de él, diré algo a favor de Popper. Lo primero es que me parece indiscutible que hay en Marx textos que sugieren una concepción historicista, en el sentido popperiano, de la realidad social.⁷³ No

⁶⁶ Cf. *Idem*, cap IV # 27, pp. 129-30.

⁶⁷ Cf. *Idem*, cap IV # 28, p. 143.

⁶⁸ Para Popper el historicismo tiene un origen teológico cf. “La emancipación por el conocimiento”, *En busca de un mundo mejor*, p. 185 y ss. Bien podría decirse, pues, que los historicismos más recientes no son sino teología secularizada (Dios sustituido por la naturaleza, o la historia).

⁶⁹ *La miseria del historicismo*, cap. IV # 28, p. 145. Cf. también *Sociedad abierta, universo abierto*, p. 21 y ss. En realidad, para Popper la imaginación es una facultad cuya importancia difícilmente podría exagerarse en el proceso de humanización. Cf. por ejemplo “Descripción, argumento e imaginación”, la cuarta de las conferencias que componen *El cuerpo y la mente*, especialmente la p. 137.

⁷⁰ Por ejemplo, I. Berlin, *Historical Inevitability*, Oxford University Press, London, 1954, pp. 10-11n.

⁷¹ Por ejemplo, P. Urbach, “Good and Bad Arguments against Historicism” en G. Currie & A. Musgrave (Edts.), *Popper and the Human Sciences*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1985.

⁷² Cf. por ejemplo, R. Ackermann, “Popper and German Social Philosophy” en Currie & Musgrave (Edts.), *op. cit.*, p. 167, o P. Skagestad, *Making sense of History*, Universitetsforlaget, Oslo, 1975, p. 30.

⁷³ Estoy de acuerdo en esto con W. A. Suchting, y remito a su espléndido artículo “Popper’s Critique of Marx’s Method” en Currie & Musgrave (Edts.), *op. cit.* artículo que, por otra parte, contiene a mi entender una inteligente defensa del marxismo.

creo, por otra parte, que el historicismo así entendido sea pecado sólo de Marx. Básicamente me parece consustancial al positivismo Comptiano; se puede rastrear igualmente en Mill y, desde luego, anida en las posiciones de los evolucionistas culturales del siglo XIX.

Pero, y esto es lo segundo y más importante que quiero decir, creo que si Popper no refleja con precisión absoluta un fenómeno teórico, sí que da buena cuenta de un fenómeno ideológico. Algo muy parecido al historicismo popperiano ha impregnado el discurso autojustificatorio de la praxis política de muchos movimientos marxistas⁷⁴ —por supuesto, también de muchos movimientos fascistas y hasta democráticos—. ⁷⁵ De hecho, me atrevería a decir que, cuando menos, el interés de Popper es tanto criticar una posición teórica cuanto combatir una ideología.⁷⁶

Bordeado este primer escollo volvemos a nuestra pregunta original. ¿Qué valor tiene la crítica popperiana del historicismo? No estaría de más distinguir sus aspectos epistemológicos de los morales y políticos. Por lo que refiere a los primeros los argumentos de Popper⁷⁷ que se basan en el carácter único de los fenómenos históricos y en la inexistencia de leyes evolutivas, me parece inobjetable. No caben las profecías históricas. Y no debiéramos perder de vista que si decir esto ahora que el muro ya ha caído no tiene mucho mérito, Popper lo creyó desde 1919 y lo aseveró públicamente en 1944.

Desde el punto de vista moral tampoco tengo mucho que oponer a Popper. El significado fundamental de la crítica del determinismo historicista en este aspecto es una invitación al humanismo. Sepámonos responsables de los valores que asumimos y por los que decidimos luchar. Nosotros, y no la historia, debemos ser el origen de nuestras decisiones. Ante nosotros mismos, y no ante la historia, es ante quien debemos rendir cuentas. No tenemos por qué renunciar a los ideales de libertad o justicia que nos prometía el historicismo en sus versiones más progresistas. Como Cándidos que hemos sido siempre podemos responder serenamente a nuestro particular Pangloss lo que el héroe Voltairiano: “Todo eso está bien dicho, pero es preciso cultivar nuestro huerto”. Lo malo de la fe historicista es que, como cualquier fe, tiene el peligro de convertirnos en entusiastas hoy y en cínicos mañana.

Mi valoración es diferente sobre el aspecto político de la doctrina de Popper. No es que no comparta —y cada vez más— su repulsión por la violencia y su defensa del pacifismo. Pero no me parece que su fobia revolucionaria sea congruente con sus

⁷⁴ En el artículo de Suchting recién citado éste alude a la coyuntura política que pudo haber hecho caer a Marx en la tentación historicista, y refiere a la perfecta consciencia que tenía Gramsci del papel ideológico que el determinismo histórico podía jugar.

⁷⁵ De hecho, no estoy muy seguro de que el mismo Popper termine de librarse de la tentación historicista. Así, del mismo modo en que el historicista marxista está convencido del ineludible advenimiento de la sociedad sin clases, parece él muchas veces convencido de la ineludibilidad de la sociedad abierta, como si cualquier clausura de la misma no pudiera ser sino temporal.

⁷⁶ No olvidemos que Popper caracterizó sus dos obras fundamentales sobre filosofía de las ciencias sociales como “su esfuerzo de guerra”. Cf. Autobiografía, p. 91; y que muchas veces advierte explícitamente que su interés no es tanto criticar a Marx cuanto a lo que él denomina “marxistas vulgares”. Espero que, de la misma manera en que antes utilicé terminología wittgensteiniana para caracterizar la posición de Popper, se me perdone ahora por utilizar el concepto marxista de ideología para hablar de las intenciones de Popper.

⁷⁷ Aunque el mismo Popper no creyó haber refutado formalmente el historicismo en la primera versión de su *Miseria del historicismo*, por lo que ofreció un nuevo argumento contra el mismo en el prólogo de 1957. No estoy de acuerdo con esta estimación de Popper y, de hecho, considero a su nuevo argumento, como hace A. Donagan, mucho más débil que los ofrecidos anteriormente. Cf. A. Donagan, “Popper’s examination of Historicism” en Schilpp, *op. cit.*, p. 922.

principios teóricos. Pues en el propio esquema popperiano la revolución es el único sendero que permite la transición desde una sociedad cerrada, dogmática, a una sociedad abierta, reflejo de la racionalidad crítica. Si la sociedad abierta es hija de una revolución, entonces la conclusión popperiana debiera haber sido más matizada. La revolución no es intrínsecamente perversa, ni tiene por qué degenerar necesariamente en el terror y en la tiranía (aunque muchas veces sea así). Puede ser legítima si —y sólo si— ella misma es el único medio de librarse de una tiranía; según los fines que persiga y según también el modo como se realice.⁷⁸

Y algo semejante tendría que decir de su apología de la ingeniería social fragmentaria y de su condena de la ingeniería que él denomina utópica. El problema aquí es que, como el mismo Popper reconoce,⁷⁹ entre una y otra no hay una separación tajante, y que en la práctica la ingeniería utópica no viene a ser, no puede ser otra cosa, más que una tecnología fragmentaria aplicada en múltiples esferas de la vida social a la vez, de tal manera que la diferencia entre una y otra no estriba sino en el cuidado y la atención que se presta a las consecuencias indeseadas de las acciones emprendidas.⁸⁰ Elimínense ese descuido e inatención, no sólo conservando sino reforzando el control democrático de los mecanismos del poder, y no sé qué podría objetarse desde una perspectiva popperiana a lo que él denomina planificación colectivista.

Mi disensión con Popper podría aparentar ser más frívola de lo que en realidad es. Lo que he aceptado, parte del aspecto epistemológico y el significado moral de su crítica del historicismo, es independiente de sus tesis positivas acerca de las ciencias sociales; en tanto que lo que he rechazado, su dimensión política, es porque a mi entender sus propuestas en este terreno no se siguen tanto del rechazo del historicismo cuanto, ahora sí, de la particular concepción popperiana de la metodología propia de los saberes acerca de la sociedad. Una concepción que me parece insostenible por muchas razones. Tantas, que no me es posible en esta ponencia, quizás ya demasiado larga, pararme a exponerlas. Habré pues de conformarme con concluir diciendo que si Popper lleva a mi entender razón al defender que la prevalencia de los enfoques historicistas condenan a las ciencias sociales a una posición de indigencia teórica, no creo que el naturalismo y el cientifismo⁸¹ por el que a la postre opta pueda redimir las de su miseria.

⁷⁸ Popper es a veces consciente de la necesidad de introducir matizaciones en su crítica de la revolución. Cf. por ejemplo, *A la búsqueda del sentido*, p. 62.

⁷⁹ Cf. *La miseria del historicismo*, cap. III # 21, pp. 82-3.

⁸⁰ Creo que una objeción a Popper relacionada con ésta es la que ya hacía M.A. Quintanilla en “Adversus ingenieros”, ensayo recogido en *A favor de la razón*, Taurus, Madrid, 1981, cuando denunciaba la ambigüedad en la comprensión del holismo en la que Popper se ampara para justificar su apuesta por la tecnología social fragmentaria. Cf. *op. cit.*, p. 95.

⁸¹ Aunque el término “cientifismo” lo introdujo Hayek para referirse a todas aquellas posiciones que pretendían, a su entender ilegítimamente, extender el método de la física al de las ciencias sociales, Popper, como naturalista que es, utiliza el término para calificar la posición de aquellos que han intentado aplicar una comprensión errónea del método de la física a las ciencias sociales. Cf. *La miseria del historicismo*, p. 119n. A mi entender la propuesta de Popper es cientifista tanto en el sentido de Hayek, pues defiende la unidad de método, cuanto en el suyo propio, pues ni el método de la física ni el de ninguna otra ciencia es el que él supone: aunque hay mucho de verdad en el falsacionismo, el falsacionismo no es toda la verdad ni, me temo, la parte más importante de la misma. Mi opción, claro está, es anti-cientifista. Las ciencias sociales son, y deben serlo conscientemente, peculiares.

L'ONTOLOGIA GENERAL MATERIALISTA DE G. BUENO

Vicent Agut i Martínez

POSSIBLEMENT siga la proposta filosòfica de G. Bueno un dels intents més acurats per formular una ontologia materialista dins d'un horitzó crític. En el seu intent per separar-se del monisme filosòfic, que identifica amb la metafísica essencialista, no sols pretén d'incorporar l'herència de Kant, sinó que també tracta de recuperar la distinció wolffiana entre *metafísica general* i *metafísica especial* des d'una òptica material. Per a Bueno, dit breument, la intel·ligència opera *in media re*. L'objectiu és superar l'epistemologia tradicional i posar les bases d'una filosofia acadèmica materialista capaç d'interpretar les pràctiques humanes de manera sistèmica. La preocupació filosòfica és principalment ontològica, car la majoria de les qüestions epistemològiques són de tipus ontològic. Precisament escriu a l'any 68: "La filosofia, com ofici, treballa al pla transcendental d'una consciència, que no és tant consciència psicològica com consciència lògica i moral, consciència objectiva".¹ La funció de la filosofia acadèmica és la "Geometria de les Idees", o siga, la construcció d'un entramat ideal obert –no oblidem que la filosofia és "practicitat oberta"–, que permetrà d'interpretar el món. No és la filosofia una ideologia, sinó una "reflexió" sobre les idees que obtenim a partir de la realitat concreta. Bueno –que tracta de separar-se dels plantejaments de Sacristán, Kosik i d'altres–,² planteja que les realitats concretes són complexes d'elements que pertanyen a diverses categories. Afirmar que justament és el kantisme més ressagat qui s'entesta en segregar els mètodes científics de l'àmbit de la dialèctica. Per "totalitat concreta", afirma Bueno, cal entendre la intersecció dialèctica de les diverses categories elaborades per les ciències empíriques. Així defineix el seu projecte filosòfic: "Col·laborar per tal que la Filosofia no siga sols *amor* a la saviesa, sinó saviesa acadèmica –encara que el seu contingut siga pràcticament el d'una docta ignorància–: aquest és l'ideal hegelian que, contra l'esperit de Hegel –per a qui la filosofia era la saviesa *simpliciter*–, alena en aquests *Assajos*. La negació del saber és el *dogmatisme* o l'*escepticisme*. Aquests *Assajos* volen conrear un gènere de Filosofia que no siga dogmàtica, però tampoc escèptica. [...] Si la Filosofia és acció, aquesta és l'acció que

¹ G. Bueno, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, p. 16. La traducció dels textos hagués estat impossible sense la col·laboració de Carme Contreras i Domènech.

² M. Sacristán, "La tarea de Engels en el 'Anti-Dühring'", en *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 24-51; K. Kosik, *La dialectique du concret*, Paris, Maspero, 1978, pp. 9-44.

dimana dels discursos –en les condicions adequades–; és l’acció que, per la paraula, s’adreça a les consciències, a la “reforma de l’enteniment”.³ En síntesi: l’objectiu de la filosofia és projectar la “reforma de l’enteniment” *in medias res*; però, aquesta reforma que pretén de canviar l’horitzó de l’acció, sols pot avançar polemitzant amb les diverses metafísiques.

L’interés d’aquest treball és explicar què entén Bueno per Ontologia general materialista i per Idea de Matèria. Fins on siga possible intentaré no repetir coses que ja he explicat en altres llocs, o en el millor dels casos, aprofundir més i millor en les coses que ja he tingut l’oportunitat de dir.⁴ Encara que és impossible referir-nos a l’Ontologia especial per raons de temps, la idea que vertebrava aquest treball és que la distinció wolffiana no és ontològicament neutral.

1. L’ONTOLOGIA GENERAL MATERIALISTA I ELS SEUS POSTULATS

En síntesi: Bueno pretén de superar el monisme filosòfic evitant un format lògic unívoc. Correspon al materialisme acadèmic la desconexió de la Idea de Matèria a partir dels contextos mundans (possiblement la desconexió principal que el materialisme acadèmic realitza, en constituir-se en una forma típica de racionalitat, siga la desconexió del concepte de consciència o Ego (**E**), que podem assimilar a l’“Ego transcendental” de la *KrV*. En efecte: “L’Ego no és un ‘subjecte’, que rep els estímuls del Món objectiu; aquest subjecte no existeix com a substància fora del món; perquè l’“Ego transcendental” és la mateixa pràctica o exercici (de caràcter històric-social) a partir del qual el Món es constitueix com a objecte”.⁵ El principal descobriment ontològic dels *Assajos* és la distinció entre el pla ontològic-general i el pla ontològic-especial. Sols desconstruint l’Onto-teologia podrem enfrontar-nos al monisme filosòfic que travessa la història del pensament i que ens ha impedit conceptualitzar l’enteniment. La idea ontològic-general de Matèria significa sobretot la idea de pluralitat, és a dir, el rebuig de la idea d’ordre. Bueno creu que és suficient per superar la filosofia onto-teològica substituir *Ésser* per *Matèria*. Mentre l’Ontologia general de Wolff parla de l’Ésser –i això significa moure’s dintre de l’òrbita de la identificació de l’*Ésser amb el Pensar*–, l’Ontologia general materialista es referirà a la Matèria. Evidentment, aquesta transformació, que tracta d’evitar tota transcendència, i que tracta de superar el materialisme corporeista, suposa la transformació de la Idea de Matèria en un *noúmen*; Pensem que l’Ontologia general materialista és essencialment crítica o regressiva. Escric posteriorment Bueno: “Dos atributs essencials, genèrics, caracteritzen com a connotacions conjugades a la idea de matèria determinada –per tant als cercles de materialitats determinades; dos atributs que, essent correlatius (com correlatiu és allò que és passiu pel que fa a allò que és actiu, o fins i tot d’allò que és negatiu respecte d’allò que és positiu) es complementen i es moderen, per dir-ho així, mútuament, a saber, la *multiplicitat* i la *codeterminació*”.⁶ *Multiplicitat* significa que la matèria és *partes extra partes*, mentre que *codeterminació* vol dir que les parts que

³ G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 16-17.

⁴ Vicent Agut, “La crítica materialista al concepto de religación”, en *Societat Castellonenca de Cultura*, 59 (1993), 277-288; veure també: “La razón crítica y el concepto metafísico de religación”, en *Daimon*, 14 (1997), 69-81.

⁵ *Ensayos materialistas*, p. 65.

⁶ G. Bueno, *Materia*, Oviedo, Pentalfa, 1990, p. 26.

composen les multiplicitats és delimiten unes enfront d'altres. És interessant de destacar que l'atribut de *codeterminació* no implica una connexivitat total, sinó la *symploché*. No oblidem que la "Matèria" no és un sistema o ordre definitiu, sinó que la matèria és evolutiva en un sentit no teleològic.⁷ Per materialisme filosòfic, des de la perspectiva de l'ontologia general, entendrem la negació de la "Realitat en general" o "Matèria en general".⁸ Passem ara a referir-nos als postulats.

En efecte, que la Idea de Matèria substituïska la Idea de l'Ésser sols pot ser la conseqüència d'un moviment críticoregressiu. Però, no funcionarà per *via remotionis*? La resposta que dóna Bueno és declarar tancada la via del *no-res* i considerar que és una errada afirmar que l'anàlisi autocontextual sols podrà lliurar-nos tautologies. En síntesi: no hi ha res fora de la matèria, sinó que tot allò que és real és material. Sols podem pensar la Idea "M" a partir del context del Món ($\mathbf{M}_i = \{\mathbf{M}_1, \mathbf{M}_2, \mathbf{M}_3\}$). Pensem que estem parlant d'una representació noemàtica que no és independent de la seua constitució noètica. El primer postulat de l'Ontologia general serà el següent:

$$E = (\mathbf{M}_1 \cup \mathbf{M}_2 \cup \mathbf{M}_3) \quad [\mathbf{P. I}]$$

Podem transformar aquest postulat en un altre formalment equivalent:

$$[E \subset (\mathbf{M}_1 \cup \mathbf{M}_2 \cup \mathbf{M}_3)] \wedge [(\mathbf{M}_1 \cup \mathbf{M}_2 \cup \mathbf{M}_3) \subset E] \quad [\mathbf{P. I}']$$

Ara bé: no podem confondre $(\mathbf{M}_1 \cup \mathbf{M}_2 \cup \mathbf{M}_3)$ amb $\{\mathbf{M}_1, \mathbf{M}_2, \mathbf{M}_3\} = \mathbf{M}_i$, perquè la primera expressió representa el món de l'Ontologia especial mentre que la segona es refereix al Món (\mathbf{M}_i) com a variable. Podem concloure que $(\mathbf{M}_1 \cup \mathbf{M}_2 \cup \mathbf{M}_3)$ defineix "M" com a Món (o Matèria ontològico-especial); de fet, podem transformar el primer postulat d'aquesta manera:

$$(E=M) \quad [\mathbf{P. I}']$$

La matèria és la consciència i a la inversa. En efecte: "És la matèria allò que és igual a la consciència, el subjecte igual a l'objecte, perquè la consciència filosòfica no és quelcom diferent del món".⁹ És interessant destacar com aquesta identitat entre l'Ego i la Matèria, com és fruit d'un *regressus* infinit, no significa una Ontologia general monista. No oblidem que l'Ego transcendent no és una materialitat distinta de les materialitats que composen el món i que entre l'Ego i la Matèria existeix una interna circularitat; aleshores, segons Bueno, no podem pensar aquesta identitat en termes reductius. L'Ego no és una substància, sinó el tall del corrent biològic que avança al llarg de la tradició històrica i social.¹⁰ Precisament subratlla sobre la Idea de Matèria: "La M.T. apareix així com una idea-límit de la raó i, per utilitzar una terminologia kantiana com l'ideal de la raó".¹¹ Estem parlant d'un procés crític-negatiu, que significa la crítica de les totalitzacions categorials. Bueno entén per **M.T.** la negació qualificada per les estructures negades, una totalització no dogmàtica.

⁷ F. Giménez Pérez, *La ontología materialista de Bueno*, Oviedo, Pentalfa, 1994, p. 113.

⁸ Vidal Peña, "Los Ensayos Materialistas y la historia de la filosofía", en *Revista Meta* (Madrid) (1992), 15-26, p. 17.

⁹ *La ontología materialista de Gustavo Bueno*, p. 119.

¹⁰ *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, p. 86.

¹¹ *Ibidem*, p. 104.

En resum: el Postulat primer és un postulat crític que estableix que la Idea de Matèria ontològico-general (**M**) sols pot comprendre's regressivament a partir dels seus continguts (**M**₁, **M**₂, **M**₃); aquest moviment regressiu passa necessàriament per la mediació d'un Ego (**E**), que funciona com una Idea universal. La desconexió de l'Ego de la realitat psicològica individual significa la transformació de l'Ego en una variable. Certament l'Ego (el Cogito) és el límit de la trituració regressiva cartesiana, però la reconstrucció del món és completament insatisfactòria perquè atorga al límit, al qual finalment arribem una funció explicativa i no negativa. Bueno planteja que sols a partir de la Matèria còsmica (**M**_i), és a dir, a partir de {**M**₁, **M**₂, **M**₃}, podem determinar la Idea de Matèria. És així que podem establir el segon postulat ontològico-crític:

$$(M_i \subset M)$$

[P. II]

2. ELS CONTEXTOS **M** I **N** I EL SEU PAPER ONTOLÒGIC

Especialment interessant és la distinció entre el context **M** i el context **N**. Segons Bueno són dos contextos intrínsecament lligats a "**M**_i", siga progressiva o regressivament. Ara bé: són dos contextos interdependents, però no idèntics. Diu Bueno: "Al context **N** la idea de Matèria **M** se'ns presenta amb un sentit més aviat objectiu, òntic [...]. Al context **M** la idea de matèria pren un significat més aviat crític, en la mesura que inclou la mediació d'*E* [...]".¹² El primer context abasta les relacions entre l'Ego i la Matèria ontològico-general, mentre que el segon context es refereix a la relació entre la matèria ontològico-general i el Món. **M**' es diferencia de **M** en la mesura que els termes de **M**' figuren com a relacions mentre que els termes de **M** figuren com a classes; **M**' es troba més prop dels procediments categorials científics, però **M** conserva el sabor dels plantejaments transcendents clàssics. Bueno, ja analitzant el context **N**, planteja que són possibles dues opcions, que no poden ser vertaderes ni falses al mateix temps:

$$(1) (M_i \subset M) \wedge (M \subset M_i) \quad (2) (M_i \subset M) \wedge (M \not\subset M_i)$$

El context **N** ens permet construir l'expressió següent:

$$N = [(M_i \subset M) \wedge (M \subset M_i)] \vee [(M_i \subset M) \wedge (M \not\subset M_i)]$$

Si llegim aquesta fórmula segons el significat original dels seus termes descobrirem que representen dues concepcions ontològiques disjuntives. Mentre la primera correspon a una concepció que podríem qualificar de *mundanista*, la segona correspon a una concepció clarament *materialista*; dit breument: concepció *mundanista* implica que els gèneres mundans estan inclosos en la Idea de Matèria i que la Idea de Matèria no traspasa aquest àmbit. Per concepció *materialista* entenem aquella concepció que defensa que la Idea de Matèria no pot reduir-se a les materialitats còsmiques. En síntesi: el context **N**, dins del procés de discussió del marc de l'Ontologia general i de la Idea de Matèria, distingeix entre *materialisme* i *mundanisme* (la raó és la interna soli-

¹² *Ensayos materialistas*, pp. 68-69.

daritat entre *mundanisme* i *monisme*). Escriu Bueno: “Monisme designa tot tipus de pràctica lingüística que estipula la consideració de **M** com un símbol variable, el camp de varibilitat del qual està constituït per $\{M_1, M_2, M_3\}$ ”.¹³ Pressupost essencial del materialisme ontològic-general –precisament és el que pretén de plantejar el context **N**–, no és altre que la negació del Món com a unitat; la tesi de la “pluralitat dels mons” significa la negació de la Idea de “Món” com ordre i harmonia. L’expressió “monisme materialista” és tan absurda com el “cercle quadrat”, diu Bueno.¹⁴

Ens referirem ara al context **M**. Primerament, segons Bueno, construirem amb els termes $\{E, M\}$ les funcions materialisme/inmaterialisme. Perquè materialisme/inmaterialisme són fórmules proposicionals, o siga, teories i sistemes. Certament, l’esquema lògic d’aquesta relació s’haurà de representar mitjançant el functor **w**, perquè ens permet de vincular fórmules proposicionals amb valors (1,0). Entre ambdues fórmules proposicionals existeix una relació disjuntiva perfecta, diu Bueno.¹⁵ Endemés, perquè construir aquestes fórmules a partir de “**E**” i “**M**” implica recórrer a functors predicatius com: “**C**”. Les fórmules que obtindrem són les següents:

[1] $(ECM MCE)$	[5] $\neg(ECM MCE)$
[2] $(\neg(ECM) MCE)$	[6] $\neg(\neg(ECM) MCE)$
[3] $(ECM \neg(MCE))$	[7] $\neg(ECM \neg(MCE))$
[4] $(\neg(ECM) \neg(MCE))$	[8] $\neg(\neg(ECM) \neg(MCE))$

Què podem dir sobre aquest sistema combinatori? Primer direm que és una teoria de teories, i que el seu interès rau en la seua capacitat per analitzar el “material d’experiència”. Segons Bueno, les fórmules no són utòpiques ni tampoc estipulatives.¹⁶ Entén que aquestes vuit fórmules s’han de considerar com un conjunt de parts relacionades, unes amb altres, per relació d’incompatibilitat; la qual cosa, afirma Bueno, demostra que “pensar és pensar sempre contra algú, perquè no podem comprendre una proposició filosòfica fins saber contra qui està dirigida”. En síntesi: “Disposem així d’un criteri per mesurar el grau de consciència que una filosofia històricament donada té d’ella mateixa (un mode d’exercir la crítica immanent: segons l’amplitud de les polèmiques)”.¹⁷ L’objectiu principal és recollir les connexions més òbvies entre les diverses doctrines filosòfiques i, sobretot, establir connexions rigoroses del mode més senzill possible.

Les fórmules anteriors poden transformar-se en altres vuit formalment equivalents:

[1] $\neg(ECM) \vee \neg(MCE)$	[5] $(ECM) \wedge (MCE)$
[2] $(ECM) \vee \neg(MCE)$	[6] $\neg(ECM) \wedge (MCE)$
[3] $\neg(ECM) \vee (MCE)$	[7] $(ECM) \wedge \neg(MCE)$
[4] $(ECM) \vee (MCE)$	[8] $\neg(ECM) \wedge \neg(MCE)$

Podem agrupar aquestes fórmules, segons la relació de contradictorietat, de la manera següent: [(1), (5)], [(2), (6)], [(3), (7)], [(4), (8)]. Per exemple: si neguem (1), aleshores obtenim (5), i recíprocament.

¹³ *Ibidem*, p. 72.

¹⁴ *Ibidem*, p. 77.

¹⁵ *Ibidem*, p. 88.

¹⁶ *Ibidem*, p. 90.

¹⁷ *Ibidem*, p. 90.

Nosaltres no entrarem en la discussió dels diversos esquemes, però sí comentarem alguna cosa: l'esquema [5] és especialment important perquè resumeix els plantejaments essencials de la filosofia moderna; de fet, segons Bueno, aquesta fórmula planteja que hi ha una relació d'igualtat entre “E” i “M”, o siga, $M = E$ (en particular, podem considerar que és el mateix argument de l'ontologia kantiana). L'esquema [8], tant si “M” s'interpreta en un sentit ontològic-especial (Món), com segons un sentit ontològic-general, suggereix un espiritualisme extremat. Podem considerar-la com una fórmula on matèria i esperit s'exclouen mútuament. En resum: sols la fórmula [7] esquematitza perfectament què podem entendre per materialisme, perquè afirma que la consciència està inclosa en la matèria i nega que la matèria es dedueix de la consciència. Podem considerar-la com la crítica més acurada al “*mundanismo de la realidad*”, perquè planteja que la Matèria general no és reduïda a l'Ego. La proposició contradictòria de [7] és [3], que podem considerar-la com a formalització de l'immaterialisme. La qüestió més important, i que entenem que travessa el materialisme filosòfic que Bueno ens proposa, no es altra que la connexió entre “immaterialisme” i “mundanisme” –que això siga així és clar si tenim en compte que podem transformar [3] en $(ECM) \rightarrow (MCE)$ –. Dues són les versions de l'espiritualisme, segons que la línia d'implicació supose un modus ponens o tollens. En síntesi: que “ECM”, pot acceptar-se des de l'òptica del materialisme general; però, “MCE”, s'ha de veure a la llum de **PII** ontològic-especial.

Bueno ha tractat de mostrar que les idees ontològiques no són independents de la lògica formal, perquè podem atorgar-los valors de V o F. De l'exposició realitzada cal deduir que el materialisme és una idea-funció, que rebutja la idea de un concepte unívoc. Ni l'estructuralisme ni la concepció porfiriana tenen capacitat per recollir les novetats evolutives.

Ens referirem novament al context N i finalitzarem la nostra exposició amb una petita cloenda, on l'objectiu principal és plantejar algunes objeccions. Segons el context N, la idea de Matèria té un sentit objectiu, òntic, on E està fonamentalment exercit. Pel contrari, segons M, la idea de matèria gaudeix d'un significat crític en la mesura que inclou la mediació d'E. L'objecte del context N no és altre que plantejar l'oposició Monisme/Materialisme. Així, afirma Bueno, el context N presenta la idea “M” en virtut dels gèneres de materialitat ontològic-especial: M_1, M_2, M_3 . És el que expressem amb la fórmula següent: $N = [M, M_i]$. Cal acceptar que els gèneres M_i estan inclosos en M en virtut d'un *regressus*, que expressàvem segons **PII**: $M_i \subset M$. Evidentment, $M_i \subset M$ no implica la seua recíproca $M \subset M_i$. Segons N sols tenim dues possibilitats: $M \subset M_i$ o bé $M \not\subset M_i$; dit breument: o bé suposem que al *regressus* intencional ($M_i \subset M$) no li correspon una regressió ontològica, que ens permeta dir que la Idea de Matèria desborda M_i perquè $M \subset M_i$, o bé suposem que al *regressus* ($M_i \subset M$) haurà de correspondre-li una Idea de Matèria (M) perquè no es reduïx a l'àmbit mundà: $M \not\subset M_i$. Efectivament: $N = [(M_i \subset M) \wedge (M \subset M_i)] \vee [(M_i \subset M) \wedge (M \not\subset M_i)]$.

Però, què podem dir? Primer cal afirmar que la primera proposició es correspon amb una concepció “mundanista”, perquè planteja que els gèneres mundans s'inclouen en la Idea de Matèria: $M_i \subset M$ i, alhora, que la Idea de Matèria no traspasa aquest àmbit, a saber: $M \subset M_i$. Aquesta tradició escolàstica manté la seua influència sobre Engels, qui considera la idea general de matèria com una “abreviatura abstracta” de les diverses matèries específiques. Recordem que Engels defensa un monisme teleològic, on el concepte matèria és un concepte gèneric, que després conserva tot el seu vigor en el marxisme soviètic: una concepció substancialista de la matèria. Fins i

tot podem dir que Engels, així com Hegel, defineixen la Natura com la condició per l'adveniment de l'Esperit; la Natura és inconscient, però l'esperit ja es troba en ella. En síntesi: Bueno planteja, contrari a aquesta concepció, un radical pluralisme. Defensar quelcom així com un “monisme materialista” és cercar poc més que “cercles quadrats”; o com planteja en *Matèria*: no és possible presentar una definició conspectiva de matèria, prèvia a totes les seues especificacions. La idea general de matèria mai pot caure dins de la òrbita filosòfica espiritualista. Així, segons argumenta Bueno, la idea de matèria primera és la idea de *matèria determinada*: argila, coure o estany, fusta, etc., és a dir, tot allò que implica un cercle o sistema d'operacions de transformació o retransformació. Amb una perfecta consonància amb Aristòtil, afirma: “Quelcom és *matèria* precisament perquè és matèria respecte d'algunes formes determinades (el marbre és matèria de la columna o de l'estàtua)”.¹⁸ La diferència amb el plantejament aristotèlic, sempre segons Bueno, rau sobretot en el fet que Aristòtil concep la matèria com eterna, i les seues conformacions segons un ordre etern. La segona fórmula, però, defensa que la Matèria ontològico-general no pot considerar-se reduïda a les materialitats còsmiques, o siga, **M**∅**Mi**. Dit analíticament: materialisme designarà tot tipus de pràctica lingüística que planteja que **M** no és un símbol variable. Monisme, pel contrari, planteja que **M** és un símbol variable {**M**₁, **M**₂, **M**₃}.

Però, ¿en quina mesura cal considerar el mundanisme com un exemple de monisme? Segons Bueno es tracta d'una connexió interpretativa, o siga, de caire crític. La crítica al mundanisme va en la línia de reforçar els arguments a favor d'un pluralisme radical, és a dir, d'un materialisme acosmista. Pensem que la infinitud del món significa la negació del monisme, o siga, la tesi de la “pluralitat dels mons”. Perquè efectivament: “El monisme de l'Ésser és, tal com l'estem exposant, la negació mateixa del materialisme, segons el sentit clàssic del concepte de Matèria, que inclou la pluralitat ‘partes extra partes’ (l'expressió ‘monisme materialista’ és, segons el nostre concepte, una composició tan absurda com el cercle quadrat” o el ‘decaedre regular’).¹⁹ Un sistema serà més metafísic quan més intens siga el seu mundanisme, perquè el mundanisme és el resultat d'esquemes substancialistes del pensament i no com una conclusió que resulta de l'anàlisi de la realitat mundana; i diu encara més: “[...] el monisme mundanista és fruit d'una metodologia dogmàtica i precrítica [...]. Perquè l'anàlisi críticodialèctic de la pròpia realitat mundana ens llança precisament pel camí oposat, pel pluralisme més radical: el Cosmos és sols una idea mítica (és un gegantesc exercit ben ordenat); el món no és cap cosa ‘clausurada’ [...] ni és res ‘harmònic’”.²⁰ L'ontologia especial no pot envair el camp de l'ontologia general sense comprometre'ns amb el monisme. Cal subratllar que Bueno entén com a tal qualsevol doctrina que afirmi l'existència d'un centre ontològic privilegiat, l'existència d'un ésser *dador de sentido*; així, per exemple, l'ontologia fonamental heideggeriana o la filosofia realista de Zubiri, són monistes. Ja des de Berkeley, en un sentit modern almenys, l'idealisme és un gènere de doctrina que atorga una funció primordial al subjecte **M2**; Kant, per exemple, plantejarà que l'idealisme coincideix amb el “gir copernicà” –un “formalisme secundari”, que és compatible amb un desenvolupament materialista de l'ontologia general–. Per “formalisme secundari” cal entendre la reducció de **M**₁ i **M**₃ a **M**₂. Afirmar

¹⁸ *Materia*, p. 24.

¹⁹ *Ensayos materialistas*, p. 77.

²⁰ *Ibidem*, p. 79.

Bueno al respecte: “El formalisme secundari pot desenvolupar-se filosòficament en una direcció, pràcticament, materialista, segons el sentit que hem donat a aquesta expressió. Aquest model de materialisme ontològic-general és un camí veritablement temptador per a una filosofia que comença per ser formalista (en ontologia especial) –i que no vol veure’s reduïda als pressupostos del monisme”.²¹ Fins i tot, podem considerar la doctrina kantiana del *noúmen*, com una doctrina de clara inspiració materialista–. Resumint: per “materialisme” caldrà entendre qualsevulla doctrina que s’orienta a la immersió del Món en la Matèria, mentre que “monista” serà la concepció que segueix el camí contrari. Finalitzem els nostres comentaris, sense dubte fragmentaris, amb la següent consideració: “La Idea de Matèria ontològica general és, conseqüentment, la mateixa crítica a tota substancialització de les realitats mundanes, com si foren irrevocables, o el que és el mateix, la comprensió de la possibilitat de la seua desaparició *des de dins del món*, l’elevació de les mateixes relacions deterministes, que condueixen a la pròpia destrucció dels termes necessàriament lligats entre si”.²²

3. CONCLUSIÓ

Que l’ontologia general té un clar sentit criterial sembla evident si pensem que **M** té un sentit crític i negatiu; **M≠Ésser** en el mateix sentit que podem afirmar que el Materialisme és contradistint de l’Espiritualisme. En síntesi: no podem desenvolupar les connexions entre els diversos gèneres de materialitat si no en un sentit immanent; o siga: **E=M₁UM₂UM₃**. Cal saber que **M₁UM₂UM₃** no vol dir indistinció, perquè on tot està unit amb tot sense cap mena de diferència, aleshores no podrem parlar de res.²³ D’aquesta manera s’ha referit últimament al tarannà filosòfic: “La filosofia crítica de la qual parlem és, sobretot, crítica de la filosofia exenta; és a dir: crítica de la filosofia entensa com filosofia dogmàtica o com filosofia històrica”.²⁴ Per tal entendre una operació que implica classificació, discriminació i comparació. El seu punt de partida no és la ignorància ni el dubte, sinó els sabers històricament existents (sabers que tenen a veure amb les matemàtiques, la física, la biologia o la moral universal); evidències que ens obliguen a distanciar-nos del relativisme cultural, perquè l’objecte són veritats que siguen vàlides per a tothom. Precisament és segons Plató entén la pràctica filosòfica: com una crítica d’altres alternatives o hipòtesis. En resum: “La filosofia no és una ciència, la qual cosa no significa que haja de dimitir {com a geometria de les Idees} dels mètodes que són característics del racionalisme”.²⁵ Cal atorgar al *regressus* que caracteritza l’ontologia general un clar sentit combatiu. No oblidem que l’objectiu de Bueno és formular una doctrina ontològica, que ens permeta comprendre l’estructura més general de la realitat, segons termes no metafísics.²⁶ Matèria ontològic-general significarà la negació del mundanisme filosòfic. La seua funció principal serà evitar la idea d’un centre ontològic, permetre’ns de pensar la rea-

²¹ *Ibidem*, p. 166.

²² *Ibidem*, p. 181.

²³ *El Sofista*, 259c-e, 260b.

²⁴ G. Bueno, *¿Qué es la filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 1995, 2ª ed., p. 44.

²⁵ *Ibidem*, p. 45.

²⁶ “Los *Ensayos Materialistas* y la historia de la filosofía”, p. 16. Pot llegir-se amb interès: “Ontologia”, en Miguel A. Quintanilla (ed.): *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 348-362.

litat en la seua pluralitat; que **E=M** sols es deixa captar com conseqüència de la tritració de l'ontologia tradicional, és a dir, com una crítica del pensament hipostatitzant. Però, cal plantejar-se una qüestió d'importància: ¿fins quin punt és possible recuperar la distinció wolffiana segons un format materialista, sense comprometre'ns amb el pensament precritic? És obvi que *Matèria*, respecte de 1972, aporta algunes novetats substancials. Però, ¿podem connectar aquestes les tres accepcions establertes amb les distincions plantejades per l'Ontologia especial? Entenem que especialment problemàtic és el *status* de M_2 i M_3 . Dificilment podem atorgar a la distinció wolffiana un format obert, capaç de recollir les novetats evolutives que puguen produir-se. La proposta de Zubiri, i entenem que podem atorgar-li certa plausibilitat, per exemple, nega l'existència d'una Metafísica general. En la seua opinió, la Metafísica general implica veure la realitat des d'una causa primera. Pel contrari, l'ordre transcendental significa veure la realitat intramundanament, perquè no hi ha més que la realitat de cada cosa.²⁷ Bueno, però, l'única raó que aporta a favor d'una idea general de matèria no és altra que **Matèria=Ésser**. Ell entén que la idea d'èsser és solidària del monisme filosòfic. Ara bé: segons el nostre parer, que **Ésser=unicitat**, sols es deixa plantejar perquè considerem que **Matèria=Ésser**. Entenem que la idea d'un centre ontològic és inevitable quan fem ontologia; i entenem també que tal cosa no comporta cap mena de solidaritat amb el monisme filosòfic –per exemple: Bueno planteja que la idea zubirista de religació és clarament monista, sense analitzar quin és el paper que atorga a la realitat i quin sentit té la causalitat; quan afirma que la teologia de l'alliberament és solidària amb la teologia tradicional, desconeix en quin sentit l'acte teològic és un acte segon i en quin sentit l'ontologia que pressuposen és una ètica fonamental de l'alteritat; que el Da-sein siga custodi de l'Ésser, per exemple, no ens permet situar l'ontologia fonamental heideggeriana sota l'ontologia tradicional. Castoriadis, per citar un exemple il·lustre, pretén elaborar una ontologia fonamental, on **Ésser=pluralitat**.²⁸ Precisament argumenta Quintín Racionero: “Tota aquesta argumentació roman presonera, segons el meu parer, d'un malentés bàsic. I és que, en rigor, la idea d'èsser no introdueix (ni té obligació d'introduir) cap unicitat i, per tant, tampoc necessàriament cap monisme”.²⁹

²⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989, p. 244.

²⁸ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

²⁹ Quintín Racionero, “Consideraciones sobre el materialismo”, *Revista Meta* (Madrid) (1992), 27-69, p. 51.

LOS ECOFEMINISMOS: LA INTRODUCCIÓN DE LA CATEGORÍA DE GÉNERO EN LA ÉTICA ECOLÓGICA

Carmen Ferreté Sarriá

I.B. Almazora (Castellón)

EL presente trabajo tiene un doble objetivo, por un lado, mostrar el ecofeminismo como una propuesta alternativa dentro de las diferentes éticas ecológicas; y, por el otro, señalar que este enfoque permite una relectura desde una perspectiva de mujer tanto del concepto *medio ambiente* como, y más especialmente, de *la relación entre ser humano y su entorno natural*, dos categorías centrales en todas las éticas ecológicas.

Estos objetivos se desarrollarán en tres partes: en una primera se mostrará el amplio panorama en el que se inserta el ecofeminismo como una ética ecológica distintiva. A continuación, se realizará un acercamiento a los diferentes tipos de ecofeminismo estableciendo una clasificación –entre el ecofeminismo esencialista y el constructivista. Y, por último, situados ya en una perspectiva constructivista se señalarán las posibilidades teóricas que este ecofeminismo tiene para elaborar una propuesta de una ética ecológica en el marco de una ética discursiva.

La idea que quiero sugerir en este trabajo es que el ecofeminismo, al introducir la categoría de género en la ética ecológica, nos aporta una perspectiva que permite proceder a una relectura de todas las propuestas de éticas ecológicas, y permite además la construcción de una ética ecológica que no haga abstracción de las distorsiones patriarcales que han configurado este tipo de discursos; y, por tanto, nos acerquen más hacia una ética ecológica realmente universalizable.

I. EL ECOFEMINISMO, UNA PROPUESTA DISTINTIVA

Mujer y medio ambiente han sido, utilizando una expresión de Ortega y Gasset, dos de las grandes temas de nuestro tiempo, y ya es un lugar común declarar que el siglo XXI será el siglo de la ecología¹ como lo será también de las mujeres.²

Sin embargo, no podemos afirmar que se han constituido en problemas morales en el siglo XX por la emergencia de nuevos “valores postmateriales”; porque los valores que manejan el ecologismo y el feminismo no son ni nuevos, ni postmateriales –si acaso, post-consumista. Porque el auge del movimiento ecologista no se debe a la gra-

¹ Joaquín Araujo, *XXI: El siglo de la ecología*, Espasa, Madrid, 1996.

² Victoria Camps, *El siglo de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1998.

vedad de la crisis ambiental, del mismo modo que el éxito de los diferentes feminismos no puede explicarse por el hecho de que las mujeres estén hoy en una situación más desfavorecida que en décadas anteriores;³ sino porque, por un lado, la población se ha vuelto más *sensible* a la calidad del medio ambiente que una generación antes y porque, por otro, se ha tomado *conciencia* de la necesidad de una efectiva igualdad de *toda* la humanidad.

Aunque el ecologismo y el feminismo constituyen dos movimientos diferentes con objetivos diferentes (uno lucha por la supervivencia y el otro por la emancipación), tienen en común constituir una red de redes.⁴ Pero redes que no sirven para apresar, sino para abrir horizontes utópicos de justicia y libertad. Ambas teorías nacieron como, y siguen constituyendo hoy, movimientos sociales —más específicamente nuevos movimientos sociales—; sin embargo, en lo que sigue, el ecologismo y el feminismo no van a ser tratados en tanto que movimientos, sino en cuanto éticas con *pro- puestas* teóricas.

Son muchas las éticas que hoy se ocupan del medio ambiente, tal y como muestra la gran cantidad de publicaciones que se han dado en las últimas décadas y el debate constante que se produce en ellas.⁵ Las éticas ecológicas abarcan un amplio abanico que va desde las *éticas ecocéntricas* como la *Deep Ecology*⁶ que admite que toda la Naturaleza tiene valor intrínseco y sólo por eso debe ser respetado por los seres humanos; al extremo opuesto en el que están las *éticas antropocéntricas en sentido fuerte* que mantienen que los humanos son los únicos seres que tienen entidad moral, y por eso los restantes seres vivos sólo merecen nuestra consideración en tanto que interesan o afectan a la Humanidad.

Dentro de ese amplio abanico cabe situar además:

- A las *éticas biocéntricas* que son más restrictivas que las ecocéntricas pues entienden que los seres no vivos no tienen significado moral. Entre los filósofos más conocidos, cabe situar a Hans Jonas.⁷

- A los *liberacionistas* que reconocen sólo entre los animales la relevancia moral. Pero tampoco entre ellos existe consenso. Para Singer,⁸ por ejemplo, sólo los animales sintientes son seres con entidad moral, mientras que Regan⁹ los reduce a los mamíferos. Aquí entre nosotros cabe destacar a Jesús Mosterín¹⁰ y Ferrater Mora,¹¹ ambos admiten que los animales tienen derechos propios.

- Y al *antropocentrismo moderado o débil*, por ejemplo de Norton¹² para el que los valores de la Naturaleza no humana no son intrínsecos pero tampoco meramente

³ R. Inglehart, “Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales”, en R. J. Dalton y M. Kuechler (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1992, pp. 71-100, p. 73.

⁴ Jorge Reichmann y Fernando Fernández Buey, *Redes que dan la libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 14.

⁵ *Environmental Ethics*, *Environmental Values* y *Ethics Inquiry* son revistas que mantienen un diálogo ético permanente desde la década de los ochenta.

⁶ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

⁷ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1996.

⁸ Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984, 1991. P. Singer y Tom Regan, *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall Englewood Cliffs, New Jersey, 1978.

⁹ Tom Regan, *The case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983.

¹⁰ Jesús Mosterín, *Los derechos de los animales*, Debate, Madrid, 1995.

¹¹ José Ferrater Mora y Priscilla Cohen, *Ética aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

¹² B. Norton, “Environmental Ethics and weak anthropocentrism”, en *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, pp. 131-149.

instrumentales o utilitaristas. Y entre nosotros Sosa,¹³ que propone una ética ecológica desde la teoría de las preferencias racionales.

Y junto a estos planteamientos cabe situar al *ecofeminismo* como un enfoque que consiste en analizar los temas que interesan a la ecología desde una mirada femenina, con el objetivo de buscar un marco más amplio que incluya a temas y a personas que permanecen invisibles en todos los planteamientos ambientales.

Ahora bien, el ecofeminismo no es una simple unión entre ecologismo y feminismo como podría pensarse por su denominación, sino más bien una rama del feminismo que aporta su metodología y presupuestos al tema ambiental que se ve, de este modo, reformulado de raíz.

Las ecofeministas fueron las primeras en denunciar que las mujeres son siempre las primeras víctimas del mal uso del desarrollo científico-tecnológico moderno; y entre ellas las que más sufren sus consecuencias son las mujeres del Tercer Mundo. Y esto es así no sólo porque son las más pobres entre las pobres, sino porque, junto a la tierra, son los pilares básicos que sustentan la sociedad.¹⁴

El ecofeminismo es, como el feminismo y el ecologismo, un movimiento social y una propuesta política, además de un enfoque ético. Se originó como un movimiento social, pues la acción popular (especialmente en el Tercer Mundo) precedió a la posterior reflexión política y ética, además de haberla impulsado. Como enfoque político se enmarca dentro de los enfoques feministas y ecologistas con acciones y propuestas concretas. Sin embargo, en nuestro trabajo nos centraremos en el ecofeminismo como una propuesta de ética ecológica, aunque será inevitable hacer referencia a los otros dos enfoques para referirnos a algunas cuestiones puntuales.

Como teoría ética, la principal aportación, a mi juicio, del ecofeminismo es la de habernos hecho ver que la explotación y dominación de las mujeres corre paralela a la pobreza del Tercer Mundo y a la destrucción de la Naturaleza. Sus tesis principales, con las que critican a todas las demás éticas ecológicas, consisten, por un lado, en señalar la ignorancia sistemática del sometimiento que la civilización occidental ha ejercido sobre mujer y Naturaleza; y, por el otro, en denunciar que si este tema no se resuelve desde planteamientos feministas, es decir desde una reflexión de género, a duras penas se podrá resolver la crisis ecológica o el problema de la mujer.

II. ECOFEMINISMO ESENCIALISTA Y CONSTRUCTIVISTA

Lo cierto es que no puede hablarse de una teoría ecofeminista en tanto que cuerpo de contenidos homogéneos, pues difieren mucho en sus posiciones teóricas y en el tipo de proyectos que proponen. Como veremos en este epígrafe, existen diferentes y hasta contrapuestas posturas, aunque todas ellas coinciden en afirmar que existe una conexión entre la dominación de la Naturaleza y la dominación de la mujer.

Entre las semejanzas –dejando a un lado la tesis principal que todas comparten– cabe destacar las siguientes:

a) Todos los ecofeminismos –excluyendo al ecofeminismo liberal–¹⁵ en tanto que movimientos sociales que son, no quieren quedarse en la simple denuncia, sino que pretenden ser, además, estrategias de acción directa no institucionalizada.

¹³ Nicolás Sosa, *Ética ecológica*, Ed. Libertarias, Madrid, 1993.

¹⁴ Vandana Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Ed. Horas y Horas, Madrid, 1988, p. 34.

¹⁵ Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, Routledge, New York, 1992, p. 188 y ss.

b) Si bien es cierto que entre las ecofeministas no hay coincidencia en situar el origen del patriarcado, sí la hay en aceptar la tesis principal de Carolyn Merchant¹⁶ que sitúa el incremento y punto clave de la muerte de la Naturaleza y el dominio de la mujer en la época moderna, con el desarrollo de la racionalidad instrumental en detrimento de otras racionalidades.

c) Se entiende que la opresión de las mujeres tiene el mismo origen que la sobreexplotación de la Naturaleza: una racionalidad patriarcal, instrumental, colonialista, androcéntrica y antiecológica.¹⁷ Esta razón unilateralizada desde la modernidad “naturaliza” a las mujeres, es decir, éstas son englobadas en un solo grupo mientras que se convierte a la Naturaleza en sexuada, de sexo femenino. De este modo, y simbólicamente hablando,¹⁸ la mujer y la Naturaleza son definidas y tratadas como “las segundas”, “las otras”, “el objeto”, frente los hombres que representan el punto de referencia y la auténtica subjetividad.

Las diferencias más grandes entre los ecofeminismos giran en torno al modo de entender la relación entre mujer y Naturaleza. Este modo divergente de enfocar la relación nos permite establecer dos grupos más o menos homogéneos entre las ecofeministas, las esencialistas y las constructivistas.¹⁹

Mientras las primeras interpretan la relación como una identificación de tipo biológico, las segundas piensan que la identificación es el resultado de procesos históricos, sociales o culturales. Por eso, entre las esencialistas es frecuente el uso de una simbología femenina para hablar de los procesos y los seres naturales, utilización muy criticada desde las no-esencialistas que opinan que la personificación de la tierra como una mujer o madre tiende a solidificar los estereotipos de género opresivos.²⁰

II.1. Ecofeminismos esencialistas

Entre las representantes más conocidas se puede destacar a Mary Daly,²¹ Susan Griffin,²² Julia Scofield Russell,²³ Paula Gunn Allen,²⁴ Charlene Spretnak.²⁵ Son varias las características que definen su propuesta: esencialismo, biologicismo, romanticismo y holismo.

Estas ecofeministas realizan una fuerte crítica a los presupuestos de la Ilustración,

¹⁶ Especialmente su obra clave: Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980.

¹⁷ Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980.

¹⁸ Valerie Kuletz, “Entrevista a Holland-Cunz, Barbara”, *Ecología política*, nº 4, 1992, pp. 9-19, p. 10.

¹⁹ Según una clasificación de Barbara Holland-Cunz que utiliza en Valerie Kuletz, “Entrevista a Holland-Cunz, Barbara”, *Ecología política*, nº 4, 1992, pp. 9-19.

²⁰ Stephanie Lahar, “Ecofeminist Theory and Grassroots Politics”, en S. Armstrong y R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 444-453.

²¹ Mary Daly, *Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen feminismus*, Frauenoffensive, Munich, 1981.

²² Susan Griffin, *Women and Nature: the reoroning inside her*, Harper & Row, San Francisco, 1980.

²³ Julia Scofield Russell, “The Evolution of an Ecofeminist”, en S. Armstrong y R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 454-458.

²⁴ Paula Gunn Allen, “The woman I love is a planet, the planet I love is a tree”, en Irene Diamond y Gloria Fernan (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, San Francisco, 1990, pp. 52-54.

²⁵ Charlene Spretnak y F. Capra, *Green Politics*, Paladin, Londres, 1985, p. 234. Charlene Spretnak, “States of Grace”, en S. Armstrong y R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 466-472.

a los que consideran causantes tanto de la situación de explotación de la mujer como de la explotación y destrucción de la Naturaleza. Piensan que las premisas modernas de progreso, conocimiento científico y su aplicación tecnológica han llevado, en última instancia, a la dominación de mujer y Naturaleza.

Su objetivo no es principalmente la liberación y emancipación de la mujer, es decir, la lucha por los derechos de las mujeres, pues entienden que ni los derechos humanos de las dos primeras generaciones (las centradas en torno a los valores de libertad e igualdad) evitarán la desigualdad de las mujeres, ni los de la tercera generación (que giran en torno al concepto de solidaridad) ayudarán a luchar contra la explotación del Tercer Mundo o a parar el proceso aniquilador de la Naturaleza. Los derechos humanos son considerados desde estos enfoques como herramientas modernas al servicio de la justificación del actual dominio sobre la mujer y la Naturaleza.

El punto de partida de su planteamiento consiste en establecer un estrecho lazo entre la mujer y la Naturaleza, donde, por un lado, la mujer se concibe en términos biologicista y esencialista, pues entienden que la esencia femenina consiste en ser pasionales, emocionales, e intuitivas, características que les hace estar más cercanas de la Naturaleza que los hombres. Y, por el otro lado, la Naturaleza se define en términos orgánicos y antimecanicistas. Las palabras claves que se utilizan para describirla son las de vitalidad, actividad, creatividad, interdependencia, multiplicidad, complejidad, etc.

Respecto a la relación mujer/Naturaleza hay una tendencia a sacralizar esta identificación, hecho que proviene de una visión espiritualista tanto de la mujer como de la Naturaleza. Se parte de la suposición de la vida como sagrada, y el único modo de entender una relación no dominante hacia la mujer y la Naturaleza es resacralizando a las dos que se consigue naturalizando a la mujer y subjetivizando a la Naturaleza.

Si bien es cierto que cabe reconocer en las ecofeministas esencialistas el haber aportado una perspectiva diferente a la relación mujer/Naturaleza, desde mi punto de vista son muchas las objeciones que se les puede realizar. Entre ellas cabe destacar:

1. La primera y principal es que el esencialismo destruye toda posibilidad de teoría ética, al aceptar un fondo místico y no racional en la mujer, en la Naturaleza y en la relación entre ambas. Este carácter sagrado de la vida confiere una dimensión espiritual a sus propuestas que anula la posibilidad de una ética realmente universalizable.

2. A mi juicio, los problemas más graves se derivan de la identificación esencialista entre mujer y Naturaleza, y se encuentran tanto en cada uno de los dos polos como en la relación que se establece entre ambos.

a) Por una parte, la esencialización de lo femenino conlleva una caracterización de la mujer, en ocasiones, contradictoria e imprecisa y, en la mayoría de las veces, demasiado simplificada.

b) Por el otro, la subjetivación de la Naturaleza implica una concepción holista y organicista de la Naturaleza, con una fuerte simpatía hacia el romanticismo y el naturalismo, todo ello salpicado con ideas ingenuas y premodernas de la Naturaleza.

c) Respecto a la relación mujer/Naturaleza el problema principal es que al insistir en la dimensión biológica se evita la social y cultural. A mi juicio, la antropomorfización, o mejor dicho, la feminización de la Naturaleza, y la naturalización de la mujer disminuye, en lugar de explicar, nuestra concienciación en el terreno de la crisis ecológica.

3. En definitiva, la consecuencia más peligrosa es que el ecofeminismo esencialista aboca en un reduccionismo, porque se analiza la realidad social de la mujer a partir de su realidad biológica, que es tratada como una esencia ahistórica y, por lo

tanto, apolítica. Al equiparar parte natural y social de la mujer se están cerrando todos los caminos para modificar la actual situación de presión y explotación de la mujer; y si aceptamos su premisa básica, también el dominio y la explotación de la Naturaleza.

4. En este sentido y para acabar, se puede objetar que la identificación esencialista desemboca, en la mayoría de ocasiones, en el mismo modelo patriarcal que se pretende criticar, pues establecer la relación mujer/Naturaleza de un modo biológico acaba legitimando la actual situación de poder y explotación de ambas.

II.2. *Ecofeminismos constructivistas*

Lo que diferencia a las ecofeministas constructivistas de las anteriores es que las constructivistas no parten de una realidad estructurada, esencias preexistentes o capacidades naturales inmutables, sino que analizan la explotación de la mujer y la Naturaleza como realidades históricas y mutables.

Nos encontramos ahora ante un pensamiento racional y no espiritualista, y aunque se parte de la identificación entre dominio de la Naturaleza y dominio de la mujer, el acento se pone más en la mujer que en el entorno natural, por eso suelen estar más cercanas al antropocentrismo que al biocentrismo.

Lo que tienen en común todas las constructivistas es, primero, que la tesis de base (la identificación mujer/Naturaleza) ha de interpretarse de un modo cultural, social y/o histórico,²⁶ y, segundo, la idea de *reconstruir* esa dominación injusta desde propuestas sociales y políticas concretas.

Las diferencias entre las constructivistas son muchas, puesto que depende desde dónde cada enfoque "*reconstruya*", de los presupuestos que se utilicen, de la cercanía a una u otra teoría, y así podemos distinguir, y sin ánimo de exhaustividad, al menos entre los siguientes ecofeminismos no esencialistas:

1. Cabe distinguir un *ecofeminismo socialista o marxista* que desde el punto de vista del materialismo histórico se convierte en una teoría política orientada a la liberación.²⁷ Su principal representante es Barbara Holland-Cunz.

2. Cercanas ideológicamente al grupo de ecofeministas anteriores, pero dentro de *la teoría crítica* se encuentran dos feministas de la "social ecology": Ynestra King²⁸ y Janet Biehl.²⁹ Dos colaboradoras del Institute for Social Ecology de Vermont que explicitan sus tesis también dentro del contexto de determinaciones sociales, pero sin aceptar los presupuestos marxistas.

3. Otra perspectiva utilizada para analizar la explotación de la mujer y del medio ambiente es la de un *enfoque económico o de desarrollo*. Desde esta postura se parte de la crítica a la sociedad occidental, pues el dominio de la mujer y la Naturaleza ha conllevado también la posesión y explotación del Tercer Mundo. Entre las represen-

²⁶ Carolyn Merchant, "Ecofeminism and Feminism Theory", en Irene Diamond y Gloria Fernan (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, San Francisco, 1990, pp. 100-105, p. 103.

²⁷ B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 14.

²⁸ Ynestra King, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism", en Irene Diamond y Gloria Fernan (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, San Francisco, 1990, pp. 106-121. Ynestra King, "Toward an Ecological Feminism and Feminist Ecology", in Joan Rothschild (ed.), *Machina Ex Dea*, Pergamon Press, New York, 1983, pp. 118-29.

²⁹ Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, South End Press, Boston, 1991.

tantes de esta denuncia anticolonialista y propuestas de *subsistencia* se puede destacar a Vandana Shiva³⁰ y Marie Mies,³¹

4. Las anteriores ecofeministas fundamentan su crítica a la racionalidad y al modelo económico occidental en los trabajos de Evelyn Fox Keller³² y Carolyn Merchant,³³ que encaran la crisis ecológica *desde el ámbito de la epistemología*. Parten de una dura crítica de la ciencia moderna y la racionalidad instrumental y apuestan por la construcción de una ciencia y racionalidad no patriarcal y que no actúe en contra del medio ambiente.

5. Sin embargo, y así como sí puede encontrarse un feminismo liberal, no existe –por incoherente– un *ecofeminismo liberal*, pues la teoría liberal (como se analizará más detenidamente en el bloque IV de este trabajo) no toma en consideración el medio ambiente más que como una externalidad que hay que incorporar en el proceso de gestión, pero sin ningún otro valor de relieve.

En lo que sigue analizaremos los puntos más destacados de Barbara Holland-Cunz y Marie Mies y Vandana Shiva, dos de las propuestas más representativas del ecofeminismo constructivista.

II.2.A. *La perspectiva social, la idea de reproducción y la crítica al feminismo en Barbara Holland-Cunz*

Esta autora se sitúa en una posición un tanto indefinida. Por una parte, no critica totalmente la postura esencialista, pues admite que es preciso buscar y rastrear entre las esencialistas “lugares” que permitan tematizar de forma central los conceptos de liberación social y de libertad de un modo alternativo.³⁴ Pero por otra, sus presupuestos son antiesencialista, pues como ella misma afirma está en contra de aquellas posturas que afirman “una semántica de lo sacro” o una sacralización de la Naturaleza.³⁵

Su enfoque puede considerarse constructivista porque trata el problema desde la “libertad y la ausencia de dominación”, dentro del paradigma de la modernidad y con una orientación racionalista. Aunque el objeto de su investigación es el “problema de la Naturaleza”, lo hace siempre desde la perspectiva social porque su objetivo último es concretar y detallar el dominio sobre la persona y dominio sobre la Naturaleza que obligará a una revisión de la teoría política.³⁶

Su postura estaría entre las que en el apartado anterior he denominado ecosocialistas, primero porque define la dominación de la mujer y de la Naturaleza –y las reglas de esta dominación– desde un punto de vista histórico, y porque utiliza categorías del materialismo histórico y uno de sus conceptos claves –producción.

³⁰ V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Ed. Horas y Horas, Madrid, 1988.

³¹ María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997. María Mies y Vandana Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, Icaria, Barcelona, 1998.

³² Realmente esta autora no es una ecofeminista, pero sus obras constituyen la plataforma desde donde analizan sus teorías las ecofeministas constructivistas y especialmente su obra ya clásica: Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1989.

³³ Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980. Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, Routledge, New York, 1992.

³⁴ B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 20-1.

³⁵ *Ibid.*, p. 180.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

Ahora bien, la autora también destaca las ventajas que un enfoque ecofeminista puede aportar al enfoque socialista y marxista: una categoría clave como *producción*, necesita complementarse con el concepto *reproducción*.³⁷ A su juicio, el problema del pensamiento socialista es que se parte de una visión instrumental de la Naturaleza, junto a la convicción que los seres humanos han de dominar a la Naturaleza y que su explotación continua es condición previa para la verdadera libertad humana, tesis no aceptada por esta ecofeminista que ve en ese dominio y explotación, el origen y actual legitimación de la opresión de la mujer.

Precisamente la idea de reproducción natural le lleva a ser consecuente con el feminismo, al que critica porque ha caído en el proceso de uniformidad en la categoría central de las interpretaciones feministas: el concepto de género (de sexo social). El problema de estas investigaciones es que la concentración sobre esta categoría llevó al olvido “del sufrimiento de otros ‘oprimidos y ofendidos’ incluida la oprimida y ofendida Naturaleza”. Por eso se impone, a su juicio, una “ecologización” teórica y práctica de políticas feministas, que significa la inclusión de la categoría Naturaleza como minoría sin voz dentro de la minoría sin voz de ese feminismo en el feminismo.³⁸

II.2.B. *El principio femenino y la perspectiva de la subsistencia en Marie Mies y Vandana Shiva*

Juntas han escrito dos de los libros claves del ecofeminismo.³⁹ Entre sus aportaciones principales quisiera destacar ahora: en primer lugar, una fuerte crítica a la ciencia occidental y al concepto de desarrollo; en segundo lugar, la perspectiva de la subsistencia; y por último la propuesta de un principio femenino.

Es una constante en sus obras entender el conocimiento científico moderno y el desarrollo económico como las causantes reales del actual dominio patriarcal de las mujeres y del Tercer Mundo. Su tesis básica es que la racionalidad moderna que subyace tanto al saber científico como al económico hace que ambos sistemas constituyan modelos patriarcales. El primero por su estructura y metodología reduccionistas, pues del mismo modo que ha reducido la capacidad de los humanos para conocer la Naturaleza “entera” –sólo las propiedades cuantificables– ha eliminado por considerarlos no neutrales el modo específico femenino y otros modos no occidentalizados de conocimiento. Y el saber económico porque el actual sistema de desarrollo es un proyecto de ideología de género,⁴⁰ pues los postulados económicos sobre los que se asienta son presupuestos patriarcales que interpretan a la Naturaleza y a la mujer como meros recursos, como lo “otro”, lo pasivo, cuando, en su opinión, debieran ser considerados como creadoras y sustentadoras de vida.⁴¹

Una de sus tesis característica es la que denominan la *perspectiva de la subsistencia*. Los principios económicos sobre los que se fundamenta su propuesta son el autoabastecimiento, la autosuficiencia, la regionalidad y la descentralización frente a la

³⁷ Ibid., p. 10.

³⁸ Ibid., pp. 37-39.

³⁹ María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997, y María Praxis Mies y Vandana Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, Icaria, Barcelona, 1998.

⁴⁰ V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Ed. Horas y Horas, Madrid, 1988, p. 25.

⁴¹ Ibid., p. 35.

burocracia estatal. A su juicio, el fin de la actividad económica no ha de consistir en producir más mercancías y dinero, sino “la creación y recreación de vida”, porque lo importante es la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. En su opinión, una sociedad que tuviera en cuenta todas estas premisas sería, en su opinión, una sociedad ecofeminista, no patriarcal, no capitalista y no militarista. Para ello es necesario distinguir entre pobreza como subsistencia, y miseria como desposeimiento y privación. Mientras la privación es experiencia material de la pobreza, la subsistencia es una concepción cultural, un modo de vivir. La pobreza así percibida no implica necesariamente pobreza material, es decir, estar privadas de algo, puesto que las economías de subsistencia satisfacen las necesidades básicas mediante mecanismos de autoabastecimiento. El error del sistema categorial capitalista-patriarcal consiste, a juicio de estas teóricas, en declarar que las economías de autoabastecimiento son economías subdesarrolladas o pobres, simplemente porque no participan en la economía de mercado y no consumen mercancías producidas por el mercado y distribuidas a través del mismo.

Junto a la perspectiva de subsistencia proponen reconstruir una nueva interpretación de la racionalidad desde el principio femenino. Esto nos lleva al terreno resbaladizo de la dimensión espiritual. Ahora bien, el acercamiento que se hace a la espiritualidad no es del mismo tipo que la de las ecofeministas esencialistas, como afirma la propia Shiva, “esta espiritualidad se concibe en términos menos ‘espirituales’, o sea, menos idealistas”.⁴² La identificación entre mujer y Naturaleza, no se hace desde la pasividad —como en el esencialismo— sino desde la creatividad y el mantenimiento de la vida. Así el principio *femenino* no ha de entenderse como un concepto biológico, pues no está únicamente encarnado en las mujeres, sino que es principio de actividad y creatividad de la Naturaleza y de los seres humanos —tanto de mujeres como de varones.

A nivel práctico, este enfoque permitirá, a su juicio, hacer visible una “política mundial invisible que afecta a las mujeres de todo el mundo en su vida cotidiana”. Es decir, sacar a la luz procesos destructivos y opresivos que en el actual orden económico y político global cada vez es más difícil descubrir. Una vez que se han hecho explícitos, se trataría de crear una “plataforma para la resistencia contra las fuerzas globalmente dominantes del patriarcado capitalista, que homogeneice y fragmente a la vez”⁴³ con el objetivo último de eliminar las desigualdades que legitiman el dominio del Norte sobre el Sur, de los hombres sobre las mujeres, y la actual explotación y destrucción de la Naturaleza.

Sin entrar detenidamente en las deficiencias de estas dos propuestas constructivistas, sí al menos señalar las siguientes:

1. En primer lugar, considero errónea la identificación que se hace entre ciencia occidental y violencia, militarización, etc. Con ello se cae en el olvido de algunas de las dimensiones de nuestra ciencia que han servido de forma beneficiosa (si bien es cierto que no para toda la humanidad). La ciencia occidental también puede servir y de hecho sirve para lograr conservar, mejorar e imponer actuaciones respetuosas con el medio ambiente.

2. En segundo lugar, aunque es muy acertada la descripción de la ciencia como un modelo patriarcal y, por ello, opresivo y dominador. A mi juicio, es exagerado

⁴² María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997, p. 30.

⁴³ *Ibid.*, p. 8.

identificar lo masculino con lo opresor y la violencia, pues ello implica caer nuevamente en otro reduccionismo, cuando es precisamente esto lo que se pretende superar: la reificación del poder masculino.

3. En tercer lugar, y más específicamente en el caso de Vandana Shiva y Marie Mies, hay una concepción reduccionista del Tercer Mundo, pues se olvida que está constituido por sociedades, culturas y políticas muy diversas. Todo ello unido a una visión idealizada de las culturas no occidentalizadas y premodernas, como si en todas ellas estuviera realmente garantizadas un respeto general y homogéneo a la Naturaleza y a lo femenino; cuando ni el pasado ni el presente nos asegura tales hipótesis.

4. El problema en ambos ecofeminismos es que se quiere reconstruir desde el concepto de necesidades básicas, pero el significado de éste no queda delimitado. Pueden estar definidos, pero no están priorizados, con lo que en caso de conflicto no se aporta ninguna solución práctica. El problema de las necesidades es que son subjetivas, históricas, y no pueden servir de límites en una propuesta de ética ecológica. Y convertir la Naturaleza en marco y criterio es demasiado peligroso, pues quién conoce realmente los designios de la Naturaleza: los científicos, los campesinos.

III. LAS APORTACIONES DEL ECOFEMINISMO CONSTRUCTIVISTA

Sin embargo, no es ahora el momento de ahondar en las críticas a los ecofeminismos constructivistas, sino de extraer sus aportaciones cara a una propuesta de ética ecológica realmente universalizable.

La aportación principal se resume en que la propuesta del ecofeminismo contiene un potencial, en tanto que herramienta teórica, para entender las estructuras internas de los problemas sociales y ecológicos y, por tanto, para lograr una ética aplicada a la ecología no alejada de la realidad. Pues al introducir la variable género como una nueva categoría de análisis, el feminismo aporta las herramientas para una crítica y auto-crítica de la razón instrumental-patriarcal. Lo que ha hecho el ecofeminismo es aplicarlas a un terreno concreto –a la crisis ecológica–, e intentan enfrentarse a ella desde una mirada analítica feminista.⁴⁴

El resultado más evidente es que han logrado tomar en consideración aspectos de la realidad natural que no habían sido vistos antes de que se desvelase el aspecto ambiental de los géneros o el aspecto genérico del medio ambiente –que lo mismo da para el ecofeminismo. Los ecofeminismos muestran que las éticas ecológicas siguen legitimando el poder patriarcal, pues no se han deshecho de la mirada patriarcal, ni hacen hablar a las “sin voz”. La única diferencia consiste en que se ha ido ampliando el campo de visión hacia la Naturaleza y seres no humanos (en el caso del ecocentrismo, del biocentrismo, del liberacionismo, etc.) pero se ha ido haciendo con las mismas categorías fundamentales, la metodología y la racionalidad instrumental y patriarcal.

Con la incorporación de la cuestión del género nos encontramos, a mi parecer, no con una simple reformulación, sino con una transformación de lo que podría ser una ética ecológica, pues han puesto de manifiesto la necesidad de una revisión crítica de

⁴⁴ El ecofeminismo cumpliría así con el principal requisito que según Celia Amorós ha de cumplir toda ética feminista, como es la de una “crítica de la ética”, en tanto que “denuncia de la ficción de universalidad” de las éticas filosóficas que han construido su destinatario sobre la “mala abstracción”. Véase al respecto: C. Amorós, “Notas para una ética feminista”, en *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 166.

toda la tradición de éticas ecológicas ante la denuncia de que no son discursos universalizables. La mirada de género sí nos permitirá, por un lado, una teoría ética comprensiva de *toda* la humanidad, a la vez que permite, y no impide como hacen otros enfoques, la emancipación de las mujeres y el “desarrollo” del Tercer Mundo al mismo tiempo que la mejora y conservación del medio ambiente; pues nos han recordado que el respeto, el mantenimiento, y la recuperación del entorno natural pasa también por el respeto a la mujer y a el Tercer Mundo.

Y como conclusión última, me gustaría finalizar dando la razón a Murray Bookchin⁴⁵ quien admite que aunque puede existir una sociedad ecológicamente respetuosa y humanamente injusta, no es posible concebir lo contrario: una sociedad humanamente justa y ecológicamente irrespetuosa. Y la justicia, hoy lo sabemos gracias a la filosofía feminista, pasa también por incorporar los valores, el punto de vista, y el modo de proceder más cercano de las mujeres.

⁴⁵ M. Bookchin, *The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, 1982.

SOBERANÍA, CIUDADANÍA E INMIGRACIÓN: UN RETO ÉTICO PARA LA POLÍTICA COMUNITARIA

Elena Cantarino
Frédéric Mertens de Wilmars

I. Nuestras reflexiones se basan en los impactos de las migraciones sobre el Estado nacional soberano. En el caso de Europa, los impactos de las migraciones forman parte de las políticas supra-nacionales que los Estados miembros de la Unión Europea han transmitido a los órganos comunitarios.¹

La consecuencia que viven estos Estados es la pérdida de su soberanía en el ámbito del control de los flujos migratorios sobre su territorio. Salvo una nueva interpretación conceptual de la soberanía, ésta se ha reducido a pocos poderes de regalía; a pesar de la inestabilidad económica y la globalización, la política comunitaria se cierra a los inmigrantes.

La ciudadanía y la nacionalidad son unos conceptos íntimamente vinculados y esta asociación conceptual caracteriza la pertenencia al Estado. La nacionalidad constituye así el denominador o el radical común de la participación a la sociedad política (ciudadanía en el sentido político) y el reconocimiento del individuo en la sociedad.

La ciudadanía “es” nacional y la consecuencia reside en el hecho de que el Otro, el “meteco” (en el sentido griego clásico), no puede tener acceso. Ahora bien, la realidad demográfica europea y las advertencias de las instancias internacionales para la puesta en marcha de planes nacionales de inmigración en los “países viejos”, parece poner en cuestión esta relación “Estado-Ciudadanía” a través del prisma de la nacionalidad.

II. La soberanía de los Estados se ve afectada por la presión de los flujos migratorios y la mezcla multicultural que conoce actualmente el mundo.² El impacto sobre el Estado soberano y la identidad nacional es tal que algunos afirman que el Estado está en crisis, bien que está próxima su desaparición o bien sostienen la futura irrelevancia del Estado nacional.³

La erosión de la idea de soberanía se debe a numerosos factores. J. R. Llobera, por ejemplo, cita entre ellos: la existencia de la globalización económica y política (que se

¹ Véase el Tratado de Amsterdam (junio de 1997); y la obra de V. Abellán Honrubia, B. Vila Costa y A. Olesti Rayo, *Lecciones de Derecho Comunitario europeo*, Barcelona: Ariel, 1998.

² Por ejemplo, esto nos remite a las tensiones en los Balcanes, donde los desplazamientos masivos de las poblaciones han provocado reivindicaciones territoriales vinculadas con la nacionalidad o la etnia.

³ Cf. C. Tilly, *Coercion, Capital and European States*, Oxford: Blackwell, 1990.

traduce fundamentalmente en la hegemonía de los Estados Unidos) a nivel de las relaciones internacionales; los flujos constantes de gente e ideas a nivel mundial; la proliferación de los acuerdos comerciales y de las organizaciones internacionales o regionales a las que numerosos poderes son transferidos (antes propiedades de la soberanía); e incluso, como afirman algunos, a factores como la existencia de misiles balísticos de alcance intercontinental.⁴

La soberanía se cuestiona cuando las fronteras y sus límites son franqueados ya sea por los hombres, por la economía o por la cultura. Por una parte, los grupos regionales vienen a poner en duda el mantenimiento del Estado-Nación; por otra, la cuestión de las migraciones se vincula a pérdida de la Nación,⁵ sobre todo, por los defensores de las murallas de la identidad nacional que consideran un peligro la apertura de las fronteras y la integración de los inmigrantes.

Sin duda, sostener que existe una relación estrecha entre Estado y Nación está –si se quiere– anticuado, en el sentido de que los Estados modernos no son y no fueron homogéneos nacionalmente salvo los casos extremos debidos a depuraciones étnicas y religiosas. Desde el punto de vista histórico, durante la Revolución francesa, se trató de saber si la nación soberana se extendía al conjunto de los hombres y de las mujeres que compartían los ideales revolucionarios, o a los que habían nacido en el territorio nacional. Tal fue el marco de las oposiciones entre los partidarios de Robespierre y Danton que se resolvieron en la victoria de los segundos.⁶

Durante el siglo XVIII, la lucha por la identidad nacional se profundizó para incluir las clases sociales no privilegiadas en la nación, pero la cuestión de la nacionalidad tuvo sólo lugar en el marco nacional y no en relación con la extranjería. Sin embargo, las reivindicaciones de esos grupos sociales se transformaron en una identificación del pueblo a la nación. Las autodeterminaciones nacionales hicieron surgir los Estados- Naciones como Alemania (1871) e Italia (1860) y la emergencia de unos pequeños Estados como Bélgica (1830), Luxemburgo (1867) y los del antiguo imperio otomano.

Bajo el principio de que los ciudadanos del territorio tienen el derecho de liberarse del dominio de otra nación y de que pueden gobernarse a sí mismos, surgió la idea de que las naciones deben fijar su propio destino, y no hubo más distinción entre Estado y Nación.

Esos Estados modernos como organizaciones políticas centralizadas, territoriales, soberanos, son –sobre todo–, frutos de la Revolución francesa que pusieron de relieve el concepto de Nación. El Estado moderno se basa en una creencia de su existencia

⁴ Cf. J. R. Llobera, “Estado soberano e identidad nacional en la Europa actual”, en E. Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid: Alianza, 1995, p. 127; es versión corregida y aumentada de “The Role of the State and the Nation in Europe”, en M. García (ed.), *European Identity and Search for Legitimacy*, Londres: Pinter, 1993.

⁵ Este argumento no se halla sólo en los discursos nacionalistas en el sentido peyorativo, basta recordar las últimas campañas electorales europeas.

⁶ La significación del concepto de “Nación” fue la ocasión de divergencias de interpretación entre los partidarios de Robespierre y de Danton. El primero concibió una definición política en el sentido de que la Nación debía excluir los enemigos de la Revolución (eclesiásticos, nobles, monárquicos,...) e integrar a los extranjeros que compartían los ideales de la República. El *ius soli* constituyó una integración en la Nación y el acceso a los derechos cívicos. El segundo, Danton (seguido por Napoleón) consideró la Nación como un territorio. La consecuencia fue una definición de tipo jurídico: el acceso a la ciudadanía se realiza sólo por medio del *ius sanguinis* que excluye a los extranjeros, lo que se plasmó en el Código Civil de 1804. Mayor información puede encontrarse en D. Lochak, “Etranger et citoyen au regard du droit”, en *La citoyenneté*, C. Withol de Wende (dir.), Edilige: Fondation Diderot, 1988, p. 74.

real. Hasta el siglo XVIII, el concepto de la nacionalidad fue sólo uno de los aspectos de la legitimación del Estado; desde la Revolución francesa, la nacionalidad se transforma en uno de los pilares del Estado. Con el tiempo y la desintegración de ciertos bloques regionales o multinacionales creados generalmente por la sangre y la fuerza, el concepto de la identidad nacional pierde su “carácter pasivo” en el sentido de que se vincula con el concepto de la ciudadanía de modo participativo.

Entendida en “términos típicos e ideales, la identidad nacional es una particular forma de identidad colectiva en la que el pueblo comparte una lengua o un dialecto común; habitan un territorio definido y experimentan su ecosistema emocionalmente; y participan de costumbres diversas, que incluye una cierta memoria de su pasado histórico, que lo viven consecuentemente en el presente como el orgullo de gestas nacionales y, si es necesario, viven la obligación de sentirse avergonzados por los errores nacionales”.⁷ Entonces, la nacionalidad exclusiva genera en Europa el nacionalismo del rechazo, la “xeno-fobia” hacia los que, generalmente, pese a su débil situación en la sociedad de “acogida”, son considerados como un peligro para la identidad nacional del país afectado.⁸

A esta amenaza, la respuesta de los Estados concernidos puede, según Llobera, articularse de tres maneras. La primera, más corriente y antigua –sin duda, primaria– consiste en el control estricto de los flujos migratorios y refleja así el cerrarse ante el “peligro” que encarna el Otro. La segunda manera –que también refleja un cierto rechazo– se manifiesta por la asimilación del candidato a la ciudadanía que vive en el territorio nacional. De hecho, se anulan o aniquilan sus orígenes nacionales en beneficio de su nueva nacionalidad mediante la naturalización.⁹ Siempre, según el autor precitado, habría, sin embargo, dos razones de un “fracaso relativo” de esta política: “el número masivo de inmigrantes y la radical diferencia de las perspectivas culturales que se revelan, en ocasiones, como barreras para la mayoría de ellos y que imposibilitan la adaptación a la sociedad en la que viven”.¹⁰

La tercera vía consiste en la diversidad cultural, el multinacionalismo para reabsorber el dilema ciudadanía-nacionalidad. Pero si el intento es necesario por una parte; por otra, hay que convencer de la eficacia de este tipo de política, debilitada por las resistencias indígenas a escala local.¹¹ Además, la última década nos ha revelado la debilidad del proyecto de una Europa multinacional y multicultural por el regreso de un nacionalismo xenófobo debido a unas incertidumbres económicas y al miedo a la globalización.

Las presiones migratorias y su cortejo de clandestinidad (“boat people” o las pateras entre Marruecos y España, camiones llenos de asiáticos en Inglaterra, chicas del Este prostituidas en Alemania, demandantes de asilo refugiados en las iglesias francesas, etc.) debido a un reforzamiento de los controles migratorios, han deteriorado las condiciones de los inmigrantes ya establecidos. En realidad, esta reacción hacia los

⁷ Cf. J. Keane, “Naciones, nacionalismos y ciudadanía europea”, en *Multiculturalismo y Diferencia. Sujetos, nación, género*. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 31 (1994), pp. 79-101.

⁸ Ciertas actitudes y declaraciones de ciertos partidos o personalidades políticas del País Vasco no se alejan tanto de esta definición.

⁹ Un término que debe merecer reflexión en la medida en que, en su sentido etimológico, la naturalización rinde “natural” la nacionalidad nueva del individuo y, por consecuencia, desnaturaliza la suya antigua.

¹⁰ Cf. Llobera, *op. cit.*, p. 139.

¹¹ Baste, como ejemplo, la referencia a los incidentes entre una comunidad de inmigrantes asiáticos y los vecinos de un municipio británico en julio de 2001.

que llegan a la *civitas* parece ser una “huida hacia delante” por parte de los Estados en la medida en que sienten que su soberanía está siendo cada vez más frágil debido a la confrontación entre la identidad nacional y la extranjería.

III. En Europa, los flujos intracomunitarios de bienes, servicios y, sobre todo, de trabajadores han alejado la ciudadanía del concepto tradicional de nacionalidad. Basta constatar, como hace Keane, que “Europa es y será siempre un continente de inmigración multicultural, multinacional, multiétnico. La entrada permanente en la Europa occidental de más de 15 millones de personas extracomunitarias durante el último medio siglo ha asegurado que los Estados mono-nacionales ya no existan, y que incluso las sociedades civiles más antiguas y más homogéneas culturalmente de países o regiones como España, Inglaterra, Portugal, Francia y Alemania sean ahora mosaicos verticales de nacionalidades que no aceptan humildemente su posición como satélites de la identidad nacional dominante”.¹²

La aproximación de la inmigración en la perspectiva en la que se inscribe la ciudadanía, conoce en Europa las variaciones nacionales que mencionábamos más arriba. En la Francia republicana y jacobina, la aproximación es asimilacionista, integrando los extranjeros en la sociedad francesa haciéndoles adquirir una nacionalidad que no es la suya. La consecuencia se traduce, en el derecho participativo –al menos teórico–, en la ciudadanía y su ejercicio. A pesar de su fracaso relativo, este intento de homogeneización de la sociedad se puede interpretar como una forma de cohesión de la Nación, del Estado.

En el Reino Unido y en los Países Bajos, la ciudadanía se focaliza sobre su tradición de apertura del Estado al Mundo. Hay que recordar que se trata de pueblos de marineros y entonces de descubridores. La nacionalidad no es el único elemento referencial para la ciudadanía. Así la soberanía del Estado y su cohesión son constitutivos de otra cosa más allá de los individuos que llevan su nacionalidad. Es decir, que esos Estados no necesitan imperativamente la nacionalidad para el mantenimiento de la soberanía.

En cuanto a Alemania, los debates de sociedad y los debates parlamentarios sobre el código de la nacionalidad se traducen en una crisis que se puede resumir en la cuestión de saber cómo y a quién atribuir la nacionalidad que permite tener el papel de ciudadano pleno y completo. Su cohesión, en relación con la población, se basa sobre una concepción étnica de la Nación: incluye los alemanes étnicos que son originarios del este y excluye hasta ahora los hijos de los inmigrantes turcos nacidos ahí.¹³ Los debates alemanes con el código de nacionalidad tienen en cuenta la caída demográfica que conoce Alemania y la protección de la identidad nacional y, finalmente, de la cohesión de la nación alemana.

De los tres ejemplos –y muchos más– se constata que, no existe una real reflexión sobre la situación de los inmigrantes en Europa. Los debates y las medidas son puntuales y sólo se contentan de responder a los problemas que surgen (los kurdos en las costas francesas o los albaneses en los puertos italianos).

A nivel europeo, si la reflexión se ha producido ha sido en los años 85-90 pero todavía bajo el conjunto de los gobiernos nacionales y considerando su soberanía res-

¹² Cf. Keane, *op. cit.*, p. 95.

¹³ Cf. M. Martiniello y M. Poncelet (dir.), *Migrations et Minorités ethniques dans l'espace Européen*, Bruxelles: De Boeck, 1993.

pectiva.¹⁴ El objeto de las negociaciones fue la cuestión de la supresión –como todos sabemos– de los controles en las fronteras entre los miembros de la Unión Europea y el refuerzo en las fronteras exteriores de la Unión,¹⁵ pero la perspectiva de esos acuerdos y de otros relativos a la inmigración, en general, eludió la cuestión de la ciudadanía.

Desde 1992 el Tratado de Maastricht, evoca una ciudadanía europea,¹⁶ una ciudadanía común a los miembros de las colectividades nacionales europeas. Los textos han previsto otorgar la oportunidad a los ciudadanos europeos de ejercer una ciudadanía cualquiera que sea su lugar de residencia en la Unión. Es decir, concretamente el ejercicio de esta ciudadanía consiste en poder votar, presentarse a las elecciones europeas y municipales, tener derecho de petición hacia las instituciones europeas y, finalmente, en poder disfrutar de la protección diplomática de todos los Estados miembros de la Unión.

La ciudadanía europea constituye ahora un paso adelante hacia una distorsión o separación del concepto de la nacionalidad y la ciudadanía: no hace falta ser español para ejercerla en España. El Tratado de Amsterdam y la era “post-Maastricht” la confirman; sin embargo, el paso se confronta a un límite de nacionalidad y parece repetir la misma asociación conceptual puesto que para ser ciudadano europeo hay que ser nacional de un Estado miembro de la Unión europea. Ahora bien, ¿qué ocurre con los otros inmigrantes, los numerosos que provienen extra muros de la Unión Europea y que viven desde hace mucho tiempo incluso desde muchas generaciones atrás? Ellos también participan en la vida de la sociedad. Es difícil entender las razones para rechazar, por ejemplo, el derecho de voto a los que no son de una nacionalidad europea.¹⁷

Unos pretenden que acordar este tipo de derecho se traduciría en una afectación de la soberanía nacional y del Estado. Esta afirmación puede resultar extraña cuando hay una apertura de esta soberanía al beneficio de los residentes europeos y se mantiene bien un Estado Nacional, bien un Super-Estado. Podemos preguntarnos si hay una lógica a seguir; si el abrir la ciudadanía a todos los que nacen, viven o mueren en una comunidad equivale a poner realmente en peligro la colectividad soberana.

La ciudadanía que funda el Estado democrático tendría que despolitizar la identidad nacional y colocarla a nivel cultural de la sociedad civil y no del Estado. Así, el ejercicio de la ciudadanía estaría abierto a todos los que componen la sociedad. La dificultad de proponer este cambio radical conceptual podría resolverse con el alcance de la Europa política.

IV. A partir de las migraciones producidas después de la II Guerra Mundial, las ciudades y metrópolis europeas tuvieron que enfrentarse a dos problemas: el grado de

¹⁴ Véase el Convenio de aplicación de los acuerdos de Schengen de 1990 y la obra editada por A. Pauly, *Les accords de Schengen: Abolition des frontières intérieures ou menace pour les libertés publiques?*, Maastricht: EIPA, 1993.

¹⁵ La apertura de las fronteras, como se recordará, fue programada y efectiva el 1 de enero de 1993.

¹⁶ Antes de Maastricht la introducción de la ciudadanía europea parecía formar parte de un intento de crear “un sentimiento de pertenencia a la construcción europea” (Comunicado de la Comisión sobre la Unión política del 21 de octubre de 1990). Véase también M. Martiniello, “Inmigración y construcción europea”, en E. Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid: Alianza, 1995, p. 235ss.

¹⁷ En Bélgica, las últimas reflexiones alimentan el debate parlamentario sobre la oportunidad de otorgar el derecho de voto a los extranjeros no europeos que viven legalmente en el país desde un periodo entre 5 y 10 años.

igualdad/desigualdad ganado/sufrido por los inmigrantes y la diversidad de culturas y el grado en que ésta podía o debía ser reconocida.

Actualmente una gran mayoría de países son culturalmente diversos, hasta tal punto que, se suele afirmar que, en los más de 180 países independientes del mundo, existen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos, y que son muy pocos los países cuyos ciudadanos comparten la misma lengua o pertenecen al mismo grupo étnico (como ejemplo de país culturalmente homogéneo podría citarse Islandia).¹⁸

Tal diversidad, afirma W. Kymlicka, plantea una serie de problemas y cuestiones no sólo importantes sino, sobre todo, “potencialmente divisivas”.¹⁹ De forma que las mayorías y las minorías se enfrentan más a menudo en cuestiones tales como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, las reivindicaciones territoriales, las políticas de inmigración y naturalización, los símbolos nacionales (el himno, la bandera, las festividades,...), los símbolos religiosos, el currículum educativo, etc., etc.

Solucionar estos conflictos de forma que satisfagan a la vez a la instancia ética y a la política, o en palabras de Kymlicka, “encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables”²⁰ (pues, evidentemente, es más fácil satisfacer a alguna de las dos instancias), constituye uno de los desafíos, aunque creemos que no el principal como afirma este autor, al que se enfrentan en la actualidad nuestras democracias.

Así, por ejemplo, en las democracias occidentales las disputas y divergencias en torno a los derechos de los pueblos autóctonos, a los derechos de los inmigrantes y de otras minorías culturales, están poniendo en cuestión muchos de los supuestos y, a prueba, muchas de las bases consideradas como fundamentales e inamovibles, que han regido la vida política durante generaciones. De hecho, desde el final de la guerra fría, son los conflictos etnoculturales los que se han convertido en foco común de la violencia política no sólo en Occidente sino en todo el Mundo, y lejos de encontrar soluciones, se trata de un fenómeno que cada día va en incremento.

Ciertamente, nos parece que existen conflictos irresolubles, a pesar de que en ocasiones los contendientes (o quienes les representan) parecen estar guiados por un sentido de equidad, de tolerancia, o incluso, de justicia. Además hay que considerar que cada conflicto posee una historia propia y una circunstancia específica o, como afirma Kymlicka, “unas circunstancias únicas e intransferibles”²¹ que deben tenerse expresamente en cuenta cuando se aporta una respuesta o solución que pretende ser no sólo viable sino justa, no sólo políticamente correcta sino moralmente deseable.

El reto del “multiculturalismo” no es otro que el que “las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferentes culturas”;²² o dicho de otra forma: el “desafío del multiculturalismo” consiste –como ya se ha afirmado– “en aco-

¹⁸ Cf. T. Gurr, *Minorities at Risk: A global View of Ethnopolitical Conflict*, Washington DC: Institute of Peace Press, 1993.

¹⁹ En lo que sigue, nos basamos en la interpretación de Will Kymlicka sobre las políticas del multiculturalismo haciendo constar nuestras discrepancias: *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós, 1996. La cita es de la página 13.

²⁰ Cf. Kymlicka, *op. cit.*, p. 13.

²¹ *Idem*, p. 14.

²² *Idem*, p. 25.

modar dichas diferencias nacionales y étnicas de una manera estable y moralmente defendible”.²³

Siempre han existido y se han utilizado diversas formas mediante las cuales las minorías se incorporaban a las comunidades políticas: así, por ejemplo, desde la conquista y la colonización hasta la migración voluntaria de individuos y de familias. Un ejemplo del primer caso: la colonización o conquista de América; un ejemplo del segundo: la migración europea interna o de las familias del Magreb a las antiguas colonias. En la actualidad, como la práctica totalidad de las democracias liberales son multinacionales y/o poliétnicas, también se habilitan procedimientos mediante los cuales las democracias han respondido a las reivindicaciones de las minorías nacionales y de los grupos étnicos. Los principales procedimientos o mecanismos, según el análisis del propio Kymlicka, son los siguientes:

– La protección de los derechos civiles y políticos de los individuos; por ejemplo, los derechos a la libertad de asociación, de culto, de expresión, de libre circulación, de organización política, todos ellos protegen la diferencia grupal ya que estos derechos permiten a los individuos formar y mantener los diversos grupos y asociaciones que constituyen la sociedad civil, adaptar los grupos a las circunstancias cambiantes y fomentar sus perspectivas e intereses. De esta forma, los llamados “derechos comunes de ciudadanía” proporcionan la protección suficiente para muchas de las formas legítimas de diversidad en la propia sociedad (por ejemplo: grupos ecologistas).

– Otro de los mecanismos nace de la idea de que algunas formas de diferencia cultural sólo pueden acomodarse o conformarse mediante especiales y específicas medidas legales o constitucionales, incluso, más allá, de los derechos comunes de los que antes hemos hablado. Así pues, resultaría que algunas formas de diferencias derivadas de la pertenencia a un grupo sólo se acomodan si sus miembros poseen derechos específicos como grupo.²⁴ Siguiendo el análisis que realiza Kymlicka, existen, al menos, tres formas de derechos específicos: 1) derechos de autogobierno; 2) derechos poliétnicos; 3) derechos especiales de representación.

(1) *Los derechos de autogobierno*. En gran número de los Estados multinacionales, las naciones que los componen se muestran favorables a reivindicar algún tipo de autonomía política o jurisdicción territorial, de forma que puedan asegurarse el pleno y libre desarrollo de sus culturas y de sus intereses. Desear la secesión, si se considera que la autodeterminación es imposible dentro del Estado al que pertenecen, sería uno de los casos más extremos. Este derecho de los grupos nacionales a la autodeterminación está reconocido (con ciertos límites) en el derecho internacional; por ejemplo, las Naciones Unidas reconocen este derecho (“todos los pueblos tienen el derecho a la autodeterminación”) aunque generalmente se ha aplicado el principio de autodeterminación a las colonias pero no a las minorías nacionales internas que muchas veces reivindican el mismo derecho. Como sabemos, un mecanismo de reconocimiento de las reivindicaciones de autogobierno es el federalismo que reparte los poderes entre el gobierno central y las sub-unidades ya sean regionales, provinciales o cantonales. Donde las minorías nacionales están concentradas territorialmente es posible poner límites de las sub-unidades federales y bajo esta circunstancia, el federalismo puede ofrecer un amplio autogobierno a una minoría nacional garantizando su capacidad de

²³ Cf. A. Gutmann, “The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics”, *Philosophy and Public Affairs*, 22-23 (1993), p. 171 ss.

²⁴ Sería la “ciudadanía diferenciada” en términos de I. Young. Véase, por ejemplo, su obra: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

tomar decisiones en determinadas esferas o ámbitos. Sin embargo, uno de los problemas o de las dificultades del sistema federal –como es sabido– consiste en mantener el difícil equilibrio entre la centralización y la descentralización.

(2) *Derechos poliétnicos*. En los últimos años los grupos de inmigrantes han puesto en entredicho el modelo de “conformidad”, es decir, se trata de un modelo que da por supuesto que los inmigrantes deben abandonar todos los aspectos de su herencia étnica y cultural y asimilarse a las normas y a las costumbres culturales existentes, es decir, del país que les ha acogido (véase arriba). En un principio, el desafío de la inmigración consistió en reclamar el derecho a expresar con libertad sus particularidades y peculiaridades sin miedo a recibir represalias o a sufrir discriminaciones (por ejemplo, vestir según su costumbre). Sin embargo, las exigencias de los grupos étnicos se extendieron, se extienden de hecho, más allá. Por ejemplo, reivindicaciones en forma de subvención pública de las prácticas culturales (que incluyen asociaciones, revistas, festivales, fiestas...); de la misma forma que los gobiernos subvencionan las artes y los museos para preservar la riqueza y la diversidad cultural del mismo modo pueden subvencionar estas reivindicaciones. Pero también hay reivindicaciones más controvertidas y comprometidas como las relacionadas con la exención de las leyes y de otras disposiciones.²⁵

(3) *Derechos especiales de representación*. El principal interés de las minorías nacionales y de los grupos étnicos ha sido bien el autogobierno o bien la obtención de derechos poliétnicos; sin embargo, se interesan cada vez más por la idea de los derechos especiales de representación. La preocupación creciente, en las democracias occidentales, es debida a que el proceso político no es “representativo”, en el sentido de que no consigue reflejar la diversidad de la población y así, en la mayoría de estos países, son elegidos los hombres blancos que no padecen discapacidad y normalmente pertenecientes a clases medias. Y se considera que un proceso más representativo debería incluir a miembros de minorías étnicas y raciales, mujeres, pobres, discapacitados, etc.; en fin, que la población y la sociedad estuviera reflejada tal cual es. Sin duda, una forma de reformar el proceso es hacer que los partidos políticos sean más inclusivos y que no impidan a las mujeres, a las minorías, etc., convertirse en candidatos elegibles o en propios dirigentes. De hecho, en España se ha hecho un esfuerzo, sobre todo en relación con las mujeres (sistema de cuotas). También podría adoptarse alguna forma de representación proporcional y reservar determinado número de escaños a los miembros de grupos desfavorecidos.

Estos tres mecanismos suelen ser empleados para acomodar y conformar las diferencias culturales por casi todas las democracias occidentales. Estos tres tipos de derechos pueden solaparse, es decir, algunos grupos pueden reivindicar más de un tipo de derechos pero no necesariamente deben de ir juntos. Por ejemplo, los discapacitados pueden reivindicar una representación especial pero carecería de sentido que reivindicaran derechos de autogobierno.

²⁵ Los ejemplos más conocidos de estas reivindicaciones tienen que ver, las más de las veces, con las prácticas religiosas: a) se llega a solicitar que se les exima del cierre dominical en favor de otro día (judíos y musulmanes en Gran Bretaña, quizás quieran cerrar el *sabat* y el viernes); b) los *sijis* (en Canadá) quieren ser eximidos de llevar casco cuando van en moto, porque llevan su turbante; c) las muchachas musulmanas en Francia han pedido que se les exima de las normas indumentarias de la escuela para poder usar el *chador*. Como recuerda Kymlicka, se dice que estas reivindicaciones son “puramente simbólicas” pero llegará el día en que las reivindicaciones sean más materiales y afecten a las “oportunidades de vida” y no sólo a los “estilos de vida” (*op. cit.*, p. 53, n. 26).

No obstante, nos preguntamos si estas medidas o mecanismos son suficientes para proteger, en muchos casos, los derechos de todos y cada uno, y no sólo los de una(s) mayoría(s) o una(s) minoría(s): ¿hasta qué punto o grado se pueden proteger los derechos de unos cuantos como grupo sin dejar desprotegidos los derechos de otros como individuos? La contradicción en la que entran, en muchos casos, la protección de los derechos de los individuos y la protección de los derechos de los grupos es cada vez más evidente (por ejemplo, respecto a los derechos lingüísticos) y esto es también un reto del multiculturalismo.

* * *

Como recuerda Kymlicka, se ha calificado al siglo xx de “era de la migración” y Europa no escapa a esta circunstancia. El reagrupamiento de los Estados, que fueron enemigos hereditarios y celosos de su soberanía nacional, en torno a una idea integradora que es la construcción europea ha empujado a éstos a abandonar sus competencias y regalías (moneda, justicia, etc.), a favor de la integración regional. La cuestión de la inmigración constituye poco a poco una apuesta comunitaria que tiene todavía en cuenta los factores vinculados a los conceptos de nacionalidad, de ciudadanía y de soberanía, y esto representa aún hoy un reto ético que la Comunidad Europea y sus Estados miembros tienen que afrontar en la gestión de las políticas comunitarias sobre la inmigración.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Z., “Racismo, antirracismo y progreso moral”, *Debats*, 47 (1994), p. 58ss.
- Bergarelli, R. y Resta, E. (comp.), *Soberanía: un principio que se derrumba. Aspectos metodológicos y jurídico-políticos*, Barcelona: Paidós, 1996.
- Biglio, P. (dir.), *Ciudadanía y extranjería*, Madrid: McGraw-Hill, 1998.
- Blázquez, M^a D., *La ciudadanía de la Unión. Los derechos reconocidos en los artículos 8.A a 8.D del TCE*, Valencia: Tirant lo Blanch, 1998.
- Bouamama, S., Cordeiro, A. y Roux, M., *La citoyenneté dans tous ses états. De l’immigration à la nouvelle citoyenneté*, Paris: L’Harmattan, 1992.
- Cantarino, E. y Mertens, F., “Incidencia de las migraciones sobre el Estado y su soberanía (Los casos de América latina y Europa)”, I. Stanganelli, *V Jornadas interamericanas de historia de las relaciones internacionales. América latina y su inserción en el mundo*, La Plata, 1999.
- “Egalité des chances dans l’accès a la citoyenneté? (Reflexions sur la nationalité, l’identité et la citoyenneté)”, *International Conference “Beyond Nationalism? Sovereignty, Governance and Compliance*, Málaga, 1999.
- Cohen, J. (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona: Paidós, 1999.
- Cortina, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza, 1997.
- Escobar, C., “El Convenio de Aplicación del Acuerdo de Schengen y el Convenio de Dublín: una aproximación al asilo desde la perspectiva comunitaria”, *Revista de Instituciones Europeas*, 1993.
- García, M. (ed.), *European Identity and Search for Legitimacy*, Londres: Pinter, 1993.
- García, S. y Lukes, S. (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid: Siglo XXI, 1999.
- Habermas, J., “Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo”, *Debate*, 39 (1992), p. 11ss.
- Juárez Pérez, P., *Nacionalidad estatal y ciudadanía europea*, Madrid: Marcial Pons, 1998.
- Keane, J., “Naciones, nacionalismos y ciudadanía europea”, in *Multiculturalismo y Diferencia. Sujetos, nación, género*, Ed. Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 31 (1994), pp. 79-101.
- Kymlicka, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós, 1996.

- Lamo de Espinosa, E. (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid: Alianza, 1995.
- Lenoble, J. y Dewandre, N. (ed.), *L'Europe au soir du siècle: identité et démocratie*, Paris: Esprit, 1992.
- Martín Muñoz, G., "La Comunidad Europea y los derechos de los inmigrantes", *Democracia y Derechos humanos*, Madrid, 1993.
- Martinello, M. y Poncelet, M. (dir.), *Migrations et Minorités ethniques dans l'Espace Européen*, Bruxelles: DeBoeck Université, 1993.
- Parlamento Europeo, "Política de inmigración y Derecho de Asilo en los Estados miembros de la Comunidad Europea", *Serie la Europa de los Ciudadanos*, W-3, 1992.
- Tassin, E., "La identidad europea. Cultura, filosofía y política", *Leviatán*, 56 (1994), p. 25ss.
- Tilly, C., *Coercion, Capital and European States*, Oxford: Blackwell, 1990.
- Wihtol de Wendel, C., *La ciudadanía europea*, Barcelona: Bellaterra, 1999.

LA *IMITATIO*, LA PERSPECTIVA Y EL NEOPLATONISMO EN EL RENACIMIENTO ITALIANO: A LA SOMBRA DEL *TIMEO* Y LA NUEVA CONCEPCIÓN DEL COSMOS INFINITO

Francisco Carlos Bueno Camejo
Profesor de Historia de las Ideas Estéticas
Departamento de Historia del Arte
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN: LA IDEA ESTÉTICA DE LA *IMITATIO*, DOGMA DE LAS ARTES VISUALES EN EL RENACIMIENTO

DESDE sus albores, la literatura artística del Renacimiento italiano proclamó la idea estética de la *imitatio*: la absoluta conformidad con la naturaleza, la fidelidad a lo real.

El hecho de que las artes visuales imitaran la naturaleza fue aceptado como dogma, acatado por todo aquel que teorizaba sobre pintura y escultura. Y, ciertamente, no existe ni un solo tratado renacentista que no subraye que la imitación de la naturaleza es el auténtico objetivo de la pintura y la escultura y que, cuanto más se aproxime una obra de arte a este fin, mayor será su calidad.¹

Fruto de ese dogma son las opiniones y propósitos de los propios artistas. Así, Lorenzo Ghiberti manifestó que “*había intentado imitar la naturaleza lo mejor posible*”.² Leone Battista Alberti, por su parte, advierte en el libro III de su tratado *Della Pittura* (1435) que no existe un camino más seguro hacia la belleza que el de imitar la naturaleza.³ Y al afirmar Leonardo en el *Trattato della Pittura*⁴ que “*la pintura más digna de elogio es aquella que tiene más parecido con la cosa reproducida*” no hizo sino expresar un principio que nadie osaría contradecir durante el Renacimiento.

¹ M. Barasch, *Teorías del arte. De Platón a Winckelmann*. Madrid, Alianza, 1991, p. 100.

² W. Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 305.

³ L. B. Alberti, *Sobre la pintura*. Valencia, Fernando Torres, 1976, p. 149. (Reproducimos literalmente la traducción castellana de Joaquim Dols Rusiñol: “*Así, pues, siempre que queramos pintar cojamos de la naturaleza, y siempre escojamos las cosas más hermosas y dignas de ésta*”. Está implícita, además, la noción clásica de *belleza idealizada*, ya sancionada por Sócrates).

⁴ L. Da Vinci, *Trattato della Pittura*. Codex Vaticanus (Urbinas), edic. H. Ludwig, 1882, fragmento 411.

2. LA ADMIRACIÓN POR LA TRIDIMENSIONALIDAD DE LA PINTURA DE GIOTTO, EN LAS RAÍCES DE LA *IMITATIO*

La teoría del arte y la crítica tardogótica y protorrenacentista vincularon la admiración por Giotto al resurgimiento de la pintura y la imitación de la naturaleza. Dicha admiración, así como la importancia que Giotto adquirió en la pintura del *Trecento*, se debe a la consecución de la tridimensionalidad. Al mismo tiempo que el pintor florentino se alejaba de los convencionalismos bizantinos, la tridimensionalidad *giottesca* fue el punto de partida hacia la representación naturalista, veraz, del Renacimiento. No es de extrañar, por tanto, que el carácter revolucionario de la pintura de Giotto fuera ensalzado por la crítica artística a lo largo de todo el período renacentista.

Tan sólo quince años después de la muerte de Giotto, Giovanni Bocaccio escribía en el *Decamerón* (1352) que Giotto pinta con tanta veracidad que sus pinturas dan la sensación de ser obras de la naturaleza misma, gracias a lo cual ha logrado que volviera a relucir un arte que durante siglos había permanecido enterrado, dando así origen a una pintura nueva.

*El genio de Giotto, era de tal excelencia que no hubo nada producido por la naturaleza, madre y creadora de todas las cosas, en el curso de la perpetua revolución de los cielos, que él no representara por medio de estilo, pluma o pincel de forma tan veraz que el resultado no fuera de mayor fidelidad que el logrado por la propia naturaleza. De ahí que el sentido humano de la vista haya sido, a menudo, engañado por sus obras, tomando como real lo que estaba sólo pintado.*⁵

Otro tanto aseverará Filippo Villani, a propósito del pintor *trecentesco* florentino, en su libro *De origine civitatis Florentiae et eiusdem famosis civibus*, escrito treinta años después del *Decamerón*, en 1382. Para Villani, la resurrección de la pintura está unida a la imitación de la naturaleza, cuyo camino ha consolidado Giotto, quien ha alcanzado la misma fama que los pintores antiguos.⁶

Años después de que Villani escribiera su obra, en la última década del siglo XIV, Cennino Cennini proclamará en *Il libro dell'Arte*, y recurriendo a fórmulas humanistas, que “*fue Giotto el que hizo evolucionar el arte de pintar de lo griego a lo latino, y por fin a lo moderno*”. El abandono del bizantinismo por parte del Giotto es interpretado por Cennini con el concepto de modernidad.⁷ Cennini, en el capítulo XXVIII, une a la idea de modernidad la fidelidad a la naturaleza: “*Escucha: la mejor guía que puedes tener y el mejor timón es el dibujo del natural*”.⁸

La recomendación de Cennini tiene su origen en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. Pero el pensamiento de Dante, anclado todavía en el aristotelismo escolástico-tomista medieval, entiende la naturaleza como *natura naturans*. Una noción heredada del aristotelismo averroísta, que concibe a Dios como naturaleza activa, la perpetua creación de las cosas naturales. Es, en definitiva, el *Deus artifex*, o el *Deus pictor*. Para Dante, como para el pensamiento estético medieval, la imitación de la naturaleza no es tanto una copia fiel de la realidad, sino el medio para remedar la divina creación. El artista debe apoyarse, para ello, en el estudio de la *Física* aristotélica:

⁵ G. Bocaccio, *Decamerón*, VI, 5.

⁶ L. Venturi, *Historia de la crítica de arte*. Barcelona, Gustavo Gili, 1982, p. 85.

⁷ C. Cennini, *El libro del Arte*. Madrid, Akal, col. Fuentes de arte n° 5, 1988, p. 33.

⁸ *Ibidem*, p. 56.

*la naturaleza toma su curso del divino intelecto y de su arte; si estudias bien, tú, Física, encontrarás (...) que vuestro arte sigue a aquél otro en cuanto puede.*⁹

Descansando sobre la *Física* del Estagirita, la cosmovisión medieval no contemplaba el infinito desde un punto de vista científico, sino únicamente como un obligado atributo divino. Asimismo, la naturaleza era entendida bajo los supuestos teológicos.

La admiración por Giotto perdura durante todo el Renacimiento. Aún en 1550, Giorgio Vasari insistirá en ella, siempre relacionando al pintor *trecentesco* florentino con el inicio de la imitación de la naturaleza en la pintura. En *Le vite de'più eccellenti Architetti, Pittori et Scultori Italiani da Cimabue insino a tempi nostri*, Vasari afirmará que Giotto supo rescatar y conducir a la pintura hacia un camino verdadero; "enseñando a pintar representando detalladamente la naturaleza, y poniendo fin así al bizantinismo".¹⁰

3. EN EL CAMINO HACIA LA *IMITATIO* Y LA PERSPECTIVA: CENNINO CENNINI.

PRECEDENTES MEDIEVALES DE LA PERSPECTIVA: EL NEOPLATÓNICO ÁRABE
IBN AL-HAYTAM Y EL POLACO WITELLO (VITELIO)

Situándose en las antípodas del pensamiento medieval, la cosmovisión renacentista defiende la *natura naturata*, frente a la *natura naturans*. Una vez creada, la naturaleza continúa operando con medios propios, de manera autónoma. El artista renacentista concibe, entonces, a la naturaleza por sí misma, desprovista de su andamiaje teológico, convirtiéndose en el modelo artístico. Es, en definitiva, la *imitatio* en su acepción más auténtica.¹¹

Aunque se basa en Dante, Cennino Cennini es el primer tratadista que defiende la *imitatio* renacentista. Así lo afirma en el capítulo LXXXVIII de su *Libro del Arte*:

*Si quieres conseguir buenas imágenes de montañas y que parezcan reales, coge piedras grandes que sean escabrosas y sin pulir y cópialas del natural, dando las luces y las sombras, tal como te dicte tu buen sentido.*¹²

Constituye una novedad aconsejar al pintor que se sitúe ante un modelo real. Sin embargo esta norma artística no es tan novedosa. En la Antigüedad clásica ya existía dicho concepto. Desapareció con el neoplatonismo del Bajo Imperio Romano, y siguió por los mismos derroteros durante todo el medioevo; hasta que con el Renacimiento reapareció esta idea estética.

Cualquier artista medieval que tuviera que representar una montaña, habría acudido a una colección de dibujos tomados de obras maestras reconocidas, guardadas en el taller. En lugar de hacer esto, Cennini se vuelve hacia la naturaleza. Es la primera vez que, en el pensamiento artístico, encontramos un "modelo" en el sentido moderno del término.

⁹ Dante Alighieri, *La Divina Comedia, Infierno, XI, 97*.

¹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética. III. La estética moderna 1400-1700*. Madrid, Akal, col. Arte y Estética nº 17, 1991, p. 19.

¹¹ La máxima de Santo Tomás de Aquino "*Ars imitatur naturam*", aunque defiende la idea estética de la *imitatio*, está sustentada sobre la cosmovisión medieval.

¹² C. Cennini, *El Libro del Arte*, op. cit., p. 133.

Para poder representar fielmente la realidad, Cennini ofrece algunas nociones de perspectiva que, a pesar de ser imprecisas y elementales, no tienen precedentes en los demás tratados medievales de pintura. La excepción es la *Prospettiva* de Witelo, escrita en Italia alrededor de 1270, y poco conocida en sus tiempos, impresa en Nuremberg en 1535. La *Prospettiva* de Witelo estuvo inspirada un tratado de óptica de un científico árabe neoplatónico del siglo XI. El tratado, titulado *Kitab al-manazir*, fue escrito por Ibn Al-Haytam y no fue conocido en Europa Occidental hasta el siglo XIII.¹³

A pesar de sus recomendaciones, ha menester reconocer que en la doctrina de Cennini la naturaleza está todavía sin explorar, y que la imitación es un proceso no investigado. Sin embargo, su rudimentario propósito para establecer unas nociones de perspectiva fue proseguido y ahondado por las generaciones posteriores. De manera que la perspectiva fue, junto con la idea estética de la *imitatio* y la proporción, el gran problema de la tratadística del arte del Renacimiento.

4. LA POSICIÓN DE PLATÓN ANTE LA *SKIAGRAPHA*. LAS CORRIENTES PLATÓNICAS EN EL RENACIMIENTO. LA IMPORTANCIA DEL *TIMEO*

Aunque la perspectiva nace en el seno del platonismo renacentista italiano, resulta paradójico que Platón tratase la perspectiva como un fenómeno negativo. Para él, era una prueba de la imperfección de la vista que deforma las cosas. La argumentación de Platón es sencilla y contundente: resulta un engaño tratar de conseguir la tridimensionalidad y la perspectiva con la superficie pictórica, que es bidimensional.

Tanto en sus diálogos *Critias* (epígrafe 107 c) y *Fedro* (epígrafe 69 b), como en el libro VII de la *República* (epígrafe 523 b) y en las *Leyes* (epígrafe 663 b), el filósofo heleno condenó la *skiagraphia*. Era ésta una técnica que inició el pintor ateniense Apolodoro. Mediante variaciones tonales permitía la obtención ilusoria de la profundidad espacial. A causa de la *skiagraphia*, Platón arremetió contra el arte imitativo en general, denominado por él *phantastiké* o arte fantástico, y de manera muy especial contra la pintura, que ofrecía una visión ilusoria y falsa de la realidad. Esta persecución del arte imitativo, y sobre todo de la pintura escenográfica teatral, se realiza con particular virulencia en el diálogo *Sofista* (epígrafes del 235 D al 236 C) y en el libro X de la *República* (epígrafes 596 b al 603 b).

A pesar del rechazo hacia la *skiagraphia*, el pensamiento de Platón nunca fue homogéneo. Muchos de sus *Diálogos* muestran una variedad diferente de su doctrina. Los neoplatónicos posteriores fueron complementando su doctrina, agregando elementos adicionales propios. Se crearon, así, diferentes líneas de pensamiento.

En el Renacimiento se plantearon cuatro variantes del platonismo. Ninguna de ellas fue un platonismo puro, proveniente directamente del autor.¹⁴

1. La primera era una variante del platonismo fundido con el neopitagorismo, con especulaciones numéricas. Había cristalizado a fines de la Antigüedad, encontrando en el pensamiento árabe un suelo especialmente propicio para su cultivo. Era ésta una corriente ecléctica, abundante en elementos supersticiosos, que ofrecía una buena fun-

¹³ J. M. Puerta Vilchez, *Historia del pensamiento estético árabe*. Madrid, Akal, col. Arte y Estética nº 52, 1997, p. 686.

¹⁴ Para el establecimiento de las distintas corrientes platónicas durante el Renacimiento, siempre en relación con el pensamiento estético y artístico, cfr. W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética*. III. *La estética moderna*. 1400-1700, op. cit., pp. 54 y ss., en el epígrafe "El platonismo renacentista".

damentación para todo tipo de escritos “herméticos”, para misterios y construcciones religioso-especulativas, para ciencias ocultas, magia, astrología y alquimia, para las concepciones fundadas en verdades ocultas y fuerzas misteriosas.

2. El neoplatonismo de Plotino y sus discípulos, consolidado en el siglo III de nuestra era cristiana, fue una filosofía trascendente, abstracta y absoluta. Una auténtica metafísica, jerárquica, emanatista, idealista e intuitiva. Adaptada por el Pseudo-Dionisio al pensamiento cristiano, tuvo una gran aceptación tanto en el Oriente bizantino como entre los escolásticos occidentales. Y convenía a los filósofos del Renacimiento, siendo Marsilio Ficino su máximo exponente en el *Quattrocento* italiano.

3. La tercera variante del platonismo fue una interpretación y transformación de las ideas de Platón realizada en el siglo IV de nuestra era por San Agustín, quien las concibió como ideas divinas. Fue, por tanto, una filosofía religiosa, una modalidad cristiana de la filosofía platónica en la que había tanto de Platón como de San Agustín; tanto del Medioevo como de la Antigüedad. Esta variante medieval del platonismo fue la primera corriente que llegó al Renacimiento, así como también la primera en desaparecer.

4. La cuarta de las variantes, por último, fue el platonismo científico, que había asumido de Platón el método matemático y apriorístico de cognición. El método era genuinamente platónico, pero constituía tan sólo un elemento de su sistema, una de sus numerosas y fecundas ideas. Era ésta una variante que desarrolló la teoría platónica de la cognición y su metodología, pero dejando de lado la metafísica; por lo que resultaba ajena tanto a los humanistas como a los teólogos y los filósofos universitarios. De entre los pensadores renacentistas fueron sus partidarios Nicolás de Cusa, algunos matemáticos y estudiosos de las ciencias naturales, y, especialmente, aquellos artistas que intentaban crear una teoría estrictamente matemática de sus artes respectivas. En la pintura, se manifiesta de manera muy singular en la perspectiva. Para estos últimos, un diálogo de los años invernales de Platón, el *Timeo*, adquirió una especial relevancia. Es el *Timeo* una obra dedicada a la cosmología; tanto por lo que respecta a la construcción matemática del universo como a la cosmología de los cuerpos perfectos. En el *Timeo*, Platón recomienda el uso de los triángulos como proporciones para el arte, a los que considera como elementos integrantes de los cuerpos perfectos. Los cuerpos perfectos, figuras regulares tridimensionales o poliedros son cinco, a los que atribuye un significado cosmológico, siguiendo a Empédocles:¹⁵ El tetraedro (al que hace corresponder con el fuego), el cubo (la tierra), el octaedro (el aire), y el icosaedro (el agua). El quinto poliedro (dodecaedro) no es citado; pero quizás Platón pensaba poder asimilarlo a la esfera y hacerlo coincidir con la totalidad del Cosmos.

La pintura es el ámbito en donde más claramente se manifiesta la hegemonía del *Eidos*, de la Idea en el Renacimiento: en este caso, como ideas matemáticas, como ley pitagórica del mundo. No es, pues, ninguna casualidad, que el libro que Rafael pone a Platón bajo el brazo en su “Escuela de Atenas”, uno de los frescos de la “Stanza della Signatura” vaticana, realizados por Rafael entre 1509 y 1511, sea, precisamente, el *Timeo*.¹⁶ El *Timeo* alcanzó una gran popularidad en el *Quattrocento*. El platonismo recibió un gran impulso entre la generación del Humanismo merced a la traducción de las obras de Platón por Marsilio Ficino, director de la Academia florentina entre 1459 y

¹⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética. Vol. 1. La estética antigua*. Madrid, Akal, col. Arte y Estética nº 15, 1987, pp. 123-124.

¹⁶ J. M. Valverde, *Breve historia y antología de la estética*. Barcelona, Ariel, 1995, p. 74.

1492, que fueron publicadas en su versión latina en 1482, el mismo año que se imprimió su estudio principal sobre Platón, la *Theologia Platonica*. El propio Marsilio Ficino afirma que, si las artes quieren huir de la incertidumbre y la aproximación y alcanzar la perfección, deben poner sus bases en el “*ordo mathematicus*”, desarrollando los artistas las facultades de contar, medir y pesar. Este nuevo rigor científico, permitió elevar la pintura, la escultura y la arquitectura de la categoría de las artes mecánicas a las liberales.

5. LA PERSPECTIVA EN EL RENACIMIENTO ITALIANO. EL EMPIRISMO, LA COSMOLOGÍA MATEMÁTICA Y LA RETÓRICA

La perspectiva es el resultado de la concepción artística del Renacimiento. El objeto artístico es extraído del mundo representativo interior del sujeto, asignándosele un lugar en el mundo exterior sólidamente fundamentado, gracias a la perspectiva.¹⁷ Es, en definitiva, la evolución natural del modelo de Cennini.

La perspectiva lineal renacentista es una perspectiva cónica frontal, con el predominio de un único punto de fuga. Conviene distinguir entre la *perspectiva naturalis* o “ciencia de la visión”, sinónimo de óptica, y la *perspectiva artificialis* o *perspectiva pingendi*, que es la perspectiva aplicada, práctica, la ciencia de la representación. La ciencia medieval abordó siempre la *perspectiva naturalis*, esto es, la óptica. La pintura renacentista en cambio, la *perspectiva artificialis*, la perspectiva aplicada.

De acuerdo con Panofsky, “*no sabemos –aunque parezca probable– si Brunelleschi fue el primero en elaborar un plano perspectivo matemáticamente exacto y si de hecho este procedimiento realmente consistió en la construcción en planta y alzado*”.¹⁸ Dos generaciones más tarde, hacia 1475, este procedimiento aparece por primera vez descrito en la *Prospettiva pingendi* de Piero della Francesca.

En cualquier caso, la *Trinidad* de Masaccio, en la Iglesia florentina de Santa María Novella, realizada entre 1426 y 1428, resuelve de manera exacta y unitaria los problemas de la perspectiva cónica frontal con un único punto de fuga. La convergencia rigurosamente matemática de las ortogonales se realiza a través de la bóveda encasetonada, núcleo de una arquitectura fingida de fuerte escorzo de abajo a arriba. La visión desde abajo nos permite ver la bóveda de cañón. Los dos donantes, tratados por primera vez con proporciones iguales a las figuras de la Trinidad, procuran la ilusión de realidad al tapar las pilastras acanaladas de la propia arquitectura, dando la impresión de ocupar realmente el primer término; al situarse delante del denominado “plano de proyección”.

Vasari glosa con admiración los logros de Masaccio en el campo de la perspectiva afirmando que:

Los conocimientos de Masaccio le permitían poner varias personas en fila, disminuyéndolas acertadamente en proporción según la profundidad, con arreglo al punto de vista; una hazaña maravillosa, en particular por la discreción con que hace las figuras, no de un mismo tamaño sino de distinta estatura, como en la realidad, diferenciando a los fornidos y pequeños de los altos y esbeltos, todos escorzados en sus planos con tanta maestría que parecen figuras vivas.

¹⁷ E. Panofsky, *Idea*. Madrid, Cátedra, 1995, pp. 49-50.

¹⁸ E. Panofsky, *La Perspectiva como Forma Simbólica*. Barcelona, Tusquets, col. Fábula nº 122, 1999, p. 44.

Coetáneamente a la *Crucifixión* de Santa María Novella, en 1425 comenzaba Lorenzo Ghiberti un gran ejercicio de perspectiva en los bajorrelieves pictóricos de las últimas puertas de bronce del Baptisterio florentino.

En *I comentarii*, escritos en 1436, que constituyen más bien una compilación de apuntes que una obra acabada, Ghiberti anotaba en la segunda parte de su trabajo, ésta de intención autobiográfica, su método y su propósito:

*Me esforcé en todo extremo en imitar la naturaleza tanto como fuera posible (...). Los entrepaños están encuadrados de manera que el ojo los mida, y con tal propiedad, que vistos a distancia parecen curvos. Son de un relieve muy bajo, y en el plano las figuras más cercanas parecen más grandes y las más distantes más pequeñas, como en la auténtica naturaleza. He realizado todo el trabajo con arreglo a esas proporciones.*¹⁹

Alberti, en su tratado sobre la pintura, escrito en 1435 en latín y al año siguiente en italiano, sustituye la denominación euclidiana de “cono visual” por lo que él denomina “pirámide visual”. La novedad de este esquema estriba en la intersección de una “superficie pictórica” imaginaria (plano del cuadro) entre el vértice y la base de la pirámide. Cada rayo que incide sobre el ojo, a partir de un punto del objeto, atraviesa el plano pictórico, determinando con su intersección la posición de dicho punto en el cuadro. El cuadro, en definitiva, es una intersección plana de la pirámide visual. La unión de los múltiples puntos en el plano pictórico, obtenidos por la incidencia de los rayos visuales sobre los puntos del objeto y su intersección sobre el plano del cuadro, determina el contorno lineal, primera parte de la pintura para Alberti. Siguiendo una división anclada en la Retórica, Alberti distingue –como muy bien afirma Julius Von Schlosser– entre la “circunscripción” o el contorno lineal, la composición y el modelado de los cuerpos en la luz coloreada.²⁰ La división pictórica albertiana se adecúa entonces a la *inventio* (la circunscripción), la *dispositio* (la composición) y la *elocutio* (la recepción de luces o iluminación).

Los tres libros del tratado de Piero della Francesca, *De Prospettiva pingendi*, escritos entre 1472 y 1475, siguen un proceso matemático hasta en sus menores detalles, suponiendo un enorme progreso con las tesis, aún empíricas, de Alberti.²¹ Ha menester decir también que la posición estética de Alberti es diferente de la defendida por Piero della Francesca. El empirismo albertiano sostiene que los conocimientos de arte deberían basarse en la experiencia, y sólo las experiencias deberían ser elaboradas matemáticamente.²² Las proporciones de los cuerpos o las leyes de la perspectiva, una vez fijadas empíricamente, deberían ser presentadas en números y figuras geométricas. Al hablar de perspectiva en el tratado *Sobre la Pintura*, deja muy clara su postura: “No se me ha de considerar como matemático, sino como pintor”. Por el contrario, la posición estética de Piero della Francesca supone un paso adelante hacia el radicalismo platónico-pitagórico, matemático. Estimulado por el clima matemático e intelectual de la corte urbinesa de Federico de Montefeltro, Piero concibe el arte como espejo del mundo matematizado. Con una fe ciega en el “número”, el objetivo del arte es para Piero ofrecer los medios para la formulación gráfica de este mundo matemati-

¹⁹ L. Ghiberti, *I comentarii*, II, 22 (edic. de Morisani, 1947).

²⁰ J. von Schlosser, *La literatura artística*. Madrid, Cátedra, 1976, p. 124.

²¹ *Ibidem*, p. 137.

²² W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética. III. La estética moderna 1400-1700*, op. cit., p. 108.

zado.²³ En *De prospectiva pingendi* no existen concesiones literarias. En su rigor matemático, Piero della Francesca llega a establecer teoremas, incluso, hasta para el dibujo del *mazzocchio*, con el que se tocaban algunos caballeros florentinos, y que tan a menudo es representado en las pinturas de Paolo Uccello: es el teorema nº 4 del libro III.²⁴ Basándose en la geometría euclidiana, Piero elabora sus construcciones en perspectiva, e incluso, las vistas en escorzo de la profundidad espacial.

Los diferentes puntos de vista que sostienen Alberti y Piero della Francesca no se limitan sólo a la confrontación entre empirismo naturalista y cientifismo geométrico-matemático, sino que alcanzan, asimismo, al terreno de la Retórica. Frente a la fundamentación de Alberti en la Retórica, el tratado de pintura de Piero es el más anti-retórico del Renacimiento.²⁵ Junto al diseño y el colorido, Piero sustituye la “composición” albertiana por la “conmensuración” o perspectiva, la parte más científica de la pintura. Y, de hecho, identifica pintura con perspectiva.²⁶

En definitiva, y frente al empirismo naturalista de Alberti, Piero della Francesca se sitúa en el orbe del más puro y riguroso cientifismo geométrico-matemático. Este exacto rigor respondía a los ideales científicos del platonismo y el pitagorismo renacentistas. Es el mismo ideal que permitirá a Galileo desmontar el modelo aristotélico-ptolemaico en la astronomía. Galileo, un platónico-pitagórico convencido, quien confesó que “*en muchas ocasiones soy filósofo pitagórico*”, opinará, en la misma línea que Leonardo da Vinci y similar a la de Piero della Francesca, que las matemáticas son el lenguaje mismo de la realidad y por oposición a los aristotélicos, quienes consideraban que las matemáticas eran una ciencia secundaria que no podía valer para interpretar la realidad (justamente por ser una ciencia abstracta).

El rigor matemático y geométrico de Piero della Francesca fue ensalzado, desde la corte milanesa de Ludovico Sforza “il Moro”, por el matemático franciscano Luca Pacioli en su obra *De divina proportione*. Aunque fechada en 1497, *De divina proportione* no fue impresa hasta 1509 en Venecia.²⁷ Pacioli, que era amigo y paisano de Piero della Francesca, alaba su dominio de la perspectiva, calificándolo en estos términos: “*de tal facultad en nuestros tiempos dignísimo monarca*”. El matemático franciscano nacido en Borgo San Sepolcro fue, en el último tercio del siglo xv, el mayor teórico y a la vez divulgador de la importancia de la aplicación sistemática de las matemáticas y la geometría a la técnica artística.²⁸ La especulación matemática rigurosa de Pacioli, cuyo eje de coordenadas es el número de oro o sección áurea, que él denomina “divina proporción”, se enriquece con una fundamentación metafísica de raíz neoplatónica y pitagórica, desembocando en su interés estético por las formas puras y la doctrina de los cinco cuerpos regulares del *Timeo* de Platón, diálogo que es citado expresamente por Pacioli. El franciscano resuelve a su manera místico-especulativa el enigma del dodecaedro, la “quinta correspondencia”, representando la esfera, la meta de la perfección, al mismo Dios.²⁹ Es, recurriendo a una metáfora circense, el “salto mor-

²³ J. Garriga, *Fuentes y Documentos para la Historia del Arte. Vol. IV Renacimiento en Europa*. Barcelona, Gustavo Gili, 1983, p. 99.

²⁴ Ibidem, p. 102.

²⁵ L. Vagnetti, *Riflessioni sul “De prospectiva pingendi”* (recogido por Joaquim Garriga en la cita nº 2, p. 99).

²⁶ J. Garriga, *Fuentes y Documentos para la Historia del Arte. Vol. IV Renacimiento en Europa*, op. cit., p. 100.

²⁷ J. von Schlosser, *La literatura artística*, op. cit., p. 137.

²⁸ Ibidem, p. 137.

²⁹ Ibidem, p. 151.

tal” del pensamiento matemático al teológico-filosófico, al tiempo que se corrobora el incipiente influjo de Platón, cuyo “Timeo” es también el punto de partida en el ascenso de dicho influjo.

El interés por la perspectiva también alcanzó a la plástica escultórica. El humanista napolitano Pomponio Gáurico se alinea junto a Alberti por lo que respecta a la fundamentación en la Retórica de su tratado *Sobre la Escultura (De Sculptura)*. Publicado el día de Navidad del año 1504 en Florencia, Gáurico defiende en su obra la necesidad de aplicar la perspectiva a la escultura, incluyéndola así, con toda la dignidad científica, en “las artes del dibujo”. Una reclamación a la que se oponía Leonardo, que preservaba en este terreno los privilegios exclusivos de la pintura.³⁰ En lugar de entender la perspectiva como un procedimiento de imitación de la naturaleza, la tesis albertiana, Gáurico la entiende como un procedimiento de narración o de exposición del tema. El napolitano establece una doble distinción. Por un lado, entre la “perspectiva fisiológica”, es decir, la óptica, y, la “perspectiva artificialis” o “gráfica”. La segunda distinción, entre la perspectiva “universal” del espacio en su conjunto y la perspectiva “particular” de los diversos objetos. Este segundo discernimiento, perspectiva universal y particular, corresponde a la distinción entre la escena y los cuerpos que la ocupan. La justificación de Gáurico, por tanto, no es científica, sino que se debe al hecho de que Gáurico considera la perspectiva como un medio al servicio de la información por la imagen. Perspectiva universal y particular no son sino dos caras de la misma moneda: una perspectiva “dramática”, la puesta en escena: elección del número y colocación de los personajes, elección de sus gestos y actitudes. Consideraciones puramente cualitativas, que tienen importancia para la claridad de la representación del tema escultórico o *istoria*.

La perspectiva dramática de Gáurico, compositiva y narrativa, consiste simplemente en un paralelo entre la perspectiva de los artistas y la *perspicuitas* de los oradores. Gáurico se fundamenta en la Retórica, en la *Institutio oratoria* de Quintiliano, a quien cita expresamente, correspondiendo a la *perspicuitas* de Quintiliano, la claridad en la *elocutio*.

Resulta paradójico que Gáurico –de formación paduana– proclame su interés por la perspectiva. El napolitano residió, en efecto, en Padua, entre 1501 y 1505, ocupado en la filología grecolatina. La Universidad de Padua fue el baluarte del aristotelismo averroísta en Italia durante el siglo xv, opuesta a las concepciones neoplatónicas de la Academia florentina. Junto a Marco Antonio Zimara y Agostino Nifo, Leonico Tomeo, hijo de un epirota refugiado en Venecia, era uno de los máximos exponentes del aristotelismo averroísta paduano. El ambiente paduano en el tránsito del siglo xv al xvi favorecía el contacto de los intelectuales con los artistas, y muy principalmente con los escultores, según se desprende de las alusiones del propio Gáurico en *De sculptura*.³¹ De acuerdo con André Chastel, Gáurico estuvo vinculado a Leonico Tomeo, quien enseñó filosofía aristotélica en Padua entre 1497 y 1504.³² A pesar de ello, no parece que trabajara con mucha asiduidad junto a los peripatéticos. A lo largo de su tratado *Sobre la escultura*, Pomponio Gáurico se proclama repetidas veces como platónico, frente al peripatético Leonico Tomeo. Lucca Gáurico, hermano de Pompo-

³⁰ A. Chastel y R. Klein en *Pomponio Gáurico: Sobre la escultura*, Madrid, Akal, col. Fuentes de arte nº 7, 1989, p. 189.

³¹ Cfr. A. Chastel y R. Klein en *Pomponio Gáurico: Sobre la escultura*, op. cit., pp. 14-15.

³² *Ibidem*, pp. 14 y 17.

nio, aseguró que Pomponio era *studiosissimus* de las obras de Platón.³³ El uso de la matemática artística queda nítidamente reflejado en el capítulo titulado “Sobre la proporción”, apartado 14, cuando alude al *Timeo* de Platón y a los procedimientos *ad triangulum* y *ad quadratum* que ya empleó Villard de Honnecourt a mediados del siglo XIII.

Los ecos del tratado *Sobre la pintura* de Alberti y la perspectiva pictórica alcanzaron también a un compatriota de Alberti, arquitecto y escultor en bronce, afincado en la Lombardía, al servicio de los Sforza: Antonio Averlino, “Il Filarete”. En los últimos libros del *Tratado de arquitectura*, escrito entre 1461 y 1464, concretamente en los libros XXII al XXIV, que constituyen un tratado del arte del dibujo, Filarete se ocupa de las leyes fundamentales de la óptica y de la perspectiva, basándose en Alberti.³⁴

La perspectiva renacentista fue, en fin, una disciplina elaborada en Toscana. Otro toscano, Leonardo da Vinci, se encargaría de difundir sus sutiles métodos en el norte de Italia. Al igual que Filarete, también Leonardo estuvo en la corte de los Sforza, durante los periodos comprendidos entre los años 1482-1499 y 1507-1513. Partiendo del empirismo sensualista de Alberti, Leonardo, sin embargo, considera que la experiencia no es infalible, debiendo ser cotejada y controlada por las matemáticas. Incorporando la concepción de Piero della Francesca, Leonardo no cree –como Alberti– que *la experiencia deba expresarse en términos matemáticos; sino que las matemáticas certifican la veracidad o falsedad de las experiencias*. No es de extrañar, pues, que equipare la pintura a la filosofía, no encontrando ninguna diferencia esencial entre arte y ciencia. Y no es de extrañar, tampoco, que su concepto de la *imitatio* pictórica, y la pintura misma, sirva para conocer el mundo del mismo modo que la ciencia.

Distingue Leonardo tres tipos de perspectiva. La primera, la perspectiva *lineal* o perspectiva cónica de un punto de fuga. En ella, Leonardo aboga por una *perspectiva artificialis* plana que neutralize el incorrecto crecimiento de los márgenes, dado que la *perspectiva natural* es esférica. La segunda, la *perspectiva menguante*, o aquella que atiende al decrecer de los cuerpos vistos a distancia así como al carácter claroscuro de tal mengua. Derivado de ella, la mayor o menor percepción del color según la distancia. Leonardo es el primero que hace observaciones sobre la *perspectiva aérea*, la tercera perspectiva, entendiéndola por ella la modificación de los tonos y perfiles de los cuerpos por obra de las masas aéreas interpuestas entre el ojo y esos cuerpos.

A modo de corolario general, podemos afirmar que el Renacimiento había conseguido racionalizar totalmente en el plano matemático la imagen del espacio. Conseguía así lo que hasta entonces no había sido posible: una construcción espacial unitaria y no contradictoria, de extensión infinita, en el ámbito de la extensión de la mirada. La conquista de la perspectiva no es más que una expresión concreta de lo que contemporáneamente los teóricos del conocimiento y los filósofos de la naturaleza habían descubierto. En los mismos años en que la espacialidad del Giotto, análoga a la concepción en transición de la escolástica aristotélico-tomista, estaba siendo superada mediante la gradual elaboración de la verdadera perspectiva lineal con su espacio ilimitadamente extenso y organizado en torno a un punto de vista elegido a voluntad, el pensamiento filosófico-científico llevaba a cabo de un modo abierto la ruptura,

³³ En la dedicatoria de la traducción de las *Quinque voces* de Porfirio, un libro elemental de introducción a la lógica, dedicado al cardenal Grimani. La traducción es de Pomponio (cfr. A. Chastel y R. Klein, op. cit., p. 12).

³⁴ J. von Schlosser, *La literatura artística*, op. cit., p. 130.

anteriormente velada, con la visión aristotélica del mundo vertido en la *Física* de Aristóteles, renunciando a la concepción de un cosmos construido en torno al centro de la tierra; es decir, en torno a un centro absoluto y rigurosamente circunscrito por la última esfera celeste, desarrollando así el concepto de una infinitud, no sólo prefigurada en Dios, sino configurada de hecho en la realidad empírica.

Esta espacialidad infinita, emanada en cierto modo de la omnipotencia divina, y además completamente mensurable, esta concepción del espacio, es ya la misma que aparecerá posteriormente racionalizada en el cartesianismo.³⁵

³⁵ E. Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, op. cit., p. 48.

LA ΦΑΝΤΑΣΙΑ ΚΑΤΑΛΕΙΤΤΙΚΗ Y LA ACADEMIA ESCÉPTICA

Juan de Dios Bares

Si Cherniss hablaba del “enigma” de la Academia Antigua, debe reconocerse que la Nueva no es menos enigmática. Con Arcesilao y Carneades, la institución que fundara Platón entra en las vías del escepticismo. Una de las líneas de interpretación más fructíferas en los estudios que se han ocupado de estos autores consiste en buscar sus señas de identidad, no tanto en el escepticismo pirrónico o en la filosofía aristotélica, sino en la filosofía platónica, de la que de algún modo se sintieron continuadores.¹

Dentro de estas coordenadas, nos ocuparemos de una serie de rasgos platónicos que se han señalado en el pensamiento de los académicos escépticos, tratando de integrarlos en una visión de conjunto. Creemos que ello sólo es posible si no intentamos referirlos directamente a los *Diálogos* de Platón, sino al platonismo de Polemón, Crates y Crantor, los escolarcas de la Academia en la generación anterior a Arcesilao, que pusieron de relieve los principios básicos de la ética socrático-platónica, despreocupándose de la fundamentación teórica y metafísica que los sustentaba. Restringimos el campo en que queremos ensayar esta interpretación a la crítica académica a la doctrina estoica del criterio de verdad.

Las críticas de Arcesilao a Zenón –discípulo también de Polemón–² están dirigidas a derrocar el ideal del sabio, y en general, la moral que a partir de este ideal sostenían los estoicos, una moral de la separación entre la virtud y los valores que destierra la vida de equilibrio y disfrute de los bienes naturales del ámbito de la virtud y deteriora así la primacía que este aspecto tenía en el pensamiento platónico de Polemón. Intentamos convertir este hecho en una clave que nos permita capturar el sentido de la crítica a la representación comprensiva en Arcesilao, mostrando que dicha crítica está realizada desde bases platónicas.

Seguidamente, tratamos de aplicar la misma hipótesis a la filosofía de Carneades, más compleja, y para la que contamos con más datos. La crítica de este autor al

¹ La obra de referencia en que puede encontrarse todavía hoy un panorama amplio de las tendencias de interpretación sigue siendo la de M. dal Pra, *Lo scetticismo greco*, 2 vols., Roma-Bari, 1975 (reed.). No nos ocuparemos en el cuerpo de este trabajo del escepticismo pirrónico, en el que se prolongan muchos aspectos de la polémica estoico-académica sobre el criterio. Sobre el tema puede consultarse, en castellano, la magnífica obra de R. Román Alcalá, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Univ. de Córdoba, 1994.

² Diog. Laerc. VII, 1,2 y 25.

criterio estoico no es diferente a la de Arcesilao, sino que profundiza en la ya realizada por su antecesor. La imposibilidad de erigir como criterio la representación comprensiva se prueba por medio de argumentos que muestran cómo se puede encontrar frente a toda representación de este tipo una semejante a ella que no lo es. Tratamos de sostener que Carneades, lejos de apoyar sus ataques en la presentación de casos concretos aislados, ilustra con ellos una visión del mundo sensible en constante fluir que no permite que llegue a alcanzarse un conocimiento apodíctico de él. En Carneades pervive, así pues, uno de los rasgos fundamentales de la concepción platónica de la realidad.

Carneades sitúa en lo convincente el criterio del conocimiento, y lo hace en pro de una concepción de la vida práctica centrada en el disfrute de los bienes naturales, en completa concordancia con el pensamiento de Arcesilao y el de su maestro Polemón. La Academia escéptica muestra de este modo una profunda continuidad con la anterior.

Creemos poder ganar así un cuadro homogéneo y coherente de ambos pensadores. Nos ocupamos también de la hipótesis que convierte a estos filósofos en dogmáticos que trataban sin más de ocultar los dogmas de Platón, así como de los rasgos que diferencian el escepticismo académico del pirrónico.

I

Queremos dedicar, por lo tanto, este artículo a un aspecto que revistió un gran interés para los filósofos de la Academia Nueva, como lo es la crítica a la doctrina escéptica del criterio del conocimiento. Arcesilao y Carneades discutieron sobre muchos otros temas con sus rivales escépticos: el papel de la mezcla en el mundo físico, el destino, etc. Sin embargo, el punto que vamos a comentar es el más importante de su crítica. La pasión por discutir de los académicos no impidió que fueran tomados en serio por sus oponentes de la Estoa, que se vieron obligados a incluir modificaciones en su tratamiento del tema. Intentaremos probar asimismo, que el destino del estoicismo en la antigüedad tardía está íntimamente ligado a esta polémica.

La primera cuestión que cabe plantearse es por qué los académicos se centraron en atacar el tema del criterio. Es evidente que si dedicaron a ello sus mejores energías, es porque pensaron que ahí residía el punto neurálgico de la posición estoica. Aunque no discutieron sólo con los seguidores de Zenón, es claro que tuvieron una especial predilección por socavar los cimientos de esta escuela. Para una adecuada comprensión de estos puntos, hemos de hacer algo de historia y presentar cuáles eran las señas de identidad de la Academia Nueva.

La Academia Antigua había elegido profundizar en las indagaciones metafísicas y cosmológicas del último Platón. El *Timeo* era para ellos el *Diálogo* más importante, y de la visión del cosmos dependían todos los demás temas a los que concedieron importancia, el conocimiento, la virtud, etc. El núcleo fuertemente especulativo de esta visión residía para Jenócrates en una contemplación de una realidad estructurada matemáticamente a partir de los principios. Los académicos escogieron un camino inadecuado para su tiempo. Más tarde, estos aspectos de la filosofía platónica resurgirán con fuerza y fecundidad en el neoplatonismo, pero al final de la época clásica se encontraron con la vigorosa oposición de Aristóteles. La polémica con el Liceo hubo de minar grandemente el prestigio de la escuela, que se enfrentó además en las genera-

ciones siguientes a una época de crisis desinteresada por las construcciones metafísicas. Los aristotélicos supieron ponerse al día, dejando pasar a segundo plano la metafísica aristotélica y primando su respeto por lo empírico, o la flexibilidad de su doctrina moral. Los platónicos, en un primer momento, no supieron reaccionar adecuadamente. Setenta años después de la muerte de Platón, Polemón, escolarca de la institución, así como sus sucesores Crates y Crantor, seguían sosteniendo los mismos dogmas que Espeusipo y Jenócrates. Se mantenía el cultivo de los aspectos cosmológicos, pero había perdido gran parte de su energía.³ Ahora la ética pasaba a primer plano. Polemón había titulado su ética *εἰς τοὺς περὶ τῆς κατὰ φύσιν*,⁴ que cifraba la felicidad en la autarquía, y cuyo núcleo estaba en el “vivir de acuerdo a la naturaleza”.⁵ Su ética distinguía diferentes niveles,⁶ y trataba conjuntamente la virtud y los bienes naturales.

A pesar de su carácter anticuado, estos pensamientos de fuerte cuño platónico no dejaron de ejercer un fuerte peso en los contemporáneos. Entre los muchos discípulos de Polemón se encontraban dos, especialmente significativos: Zenón de Citio y Arcesilao de Pitane. El estoico Zenón acusó la influencia académica, y el *αἰτιολογούμενο* *τῆς φύσεως* y la autarquía son dos elementos medulares en su pensamiento. Ahora bien, Zenón se separó no menos profundamente de la Academia, incorporando la *αἰτιαφορία* a cínica, y construyendo una ética basada en el ideal del sabio, que separa entre virtud y los *πρῶτα κατὰ φύσιν βίου*, los valores, en la que ocupaba un papel importante la doctrina de la indiferencia. Así los estoicos iban más allá de lo que podía ir un platónico, rompiendo la homogeneidad de la naturaleza con la acción moral. El ideal de virtud sólo se aplicaba a lo que se debe hacer (*τοῦ καθήκοντος*), y su correcta aplicación en el deber correcto, patrimonio del sabio. El ideal del sabio obligaba a los estoicos a descartar cualquier duda sobre la posibilidad del conocimiento y de la ciencia.

Esta postura estaba concebida con intención polémica hacia la Academia, cuyas bases teóricas eran insuficientes como para mantener un debate sobre la justificación racional de sus propias posturas. La reacción de Polemón fue desvalorar aquello en que se sabían débiles, mostrando aversión a la sutilidad dialéctica y primando la práctica,⁷ cosa que los cínicos ya habían hecho.

II

Esta era la situación cuando entra en escena Arcesilao, escolarca de la Academia desde el 241-40 a.C., con el que la institución experimentará un importante giro. Ante todo, Arcesilao es un platónico. Conoció y leyó los diálogos de Platón, y veneraba a sus maestros, antecesores de él en la institución que regía. Había frecuentado a Teofrasto, y se había ejercitado en el *in utramque partem disputare* que se aconseja en los Tópicos. Arcesilao renunció a seguir en la línea de sus antecesores, y frente al Platón

³ Polemón seguía hablando del cosmos como divino, y tal vez de los daimones de Jenócrates. El comentario de Crantor al *Timeo* tiene valor para nosotros precisamente por ser un comentario interno.

⁴ Clemente de Alejandría, *Stromateis*, VII, cp. VI, 32,9.

⁵ Una herencia de Espeusipo, para quien *εὖξιν* *τελεία εἰς τοὺς κατὰ φύσιν ἐκούσιν*, fg. 57 Lang.

⁶ Virtud, cosas corporales, bienes exteriores. Clem. Alej., *Strom.*, II, cap. XXII 133.

⁷ Diog. Laerc. IV, e: *εἰς τὴν ἀρετὴν οὐκ ἐπιμένει, ἀλλ' ὡς Πόλεμων εἰς τοὺς πρῶτους γυμνασθεῖν καὶ μή, εἰς τοὺς διαλεκτικοὺς γυμνασθεῖν.*

dogmático, defendió una lectura escéptica de Platón. La mayoría de los diálogos muestran conversaciones donde Sócrates lleva a confusión a sus interlocutores, sin sostener él mismo tesis definidas, siendo, como se dice en el *Teeteto*, como una comadrona estéril. Es cierto que en los *Diálogos* muchas veces aparecen tesis defendidas por Sócrates, pero en el mismo Parménides la más característica de todas ellas, la teoría de las ideas, quedaba refutada. Es así el Sócrates platónico una de las variables claves de su postura. Arcesilao no pretendía al revalorizarlo volver a defender sus doctrinas. Él mismo dice que el error de Sócrates está en afirmar un saber del no saber.⁸ Lo que le interesa es la actitud del maestro de Platón, y absolutiza el momento aporético. Arcesilao es, así pues, un escéptico. Así nos lo ha transmitido casi unánimemente la tradición,⁹ y no hay razones para negarlo. Pero es un escéptico peculiar. Su escepticismo no se ve unido a una búsqueda de la indiferencia ni relega la racionalidad de la acción a un simple dejar “fluir la vida”. Es mucho más dialéctico que Pirrón, más interesado en el pensamiento y en la verdad: *Arcesilan vero non obtrectandi causa cum Zenone pugnavisse, sed verum invenire voluisse intellegitur*.¹⁰ Donó en realidad al escepticismo uno de sus lugares característicos: la suspensión de juicio, la *εἰρηχ* como práctica sistemática.¹¹ Lactancio muestra su desconcierto ante esta “*novam non philosophandi philosophiam*”, que ponía la sabiduría, no en la *scientia*, sino en el no saber.¹²

Veamos cómo socavaba la doctrina estoica. No atacaba frontalmente lo que probablemente más le molestó, la ética idealizada que absolutizaba el deber y el ideal del sabio, sino los fundamentos de esta doctrina. El sabio estoico dependía, como hemos dicho, de la posibilidad de obtener un conocimiento seguro e inamovible. Pero todo conocimiento, decían los estoicos, procede en última instancia de la experiencia. La razón no podía construir nada sin ella. Es esta una nota heredada del atomismo, que los epicúreos ya habían incluido en su doctrina del conocimiento. Para éstos, las representaciones que el hombre posee son indudables. Los estoicos hubieron de modificar una tal doctrina, que no se adecuaba a los hechos y que ya en el *Teeteto* platónico quedaba justamente demolida. Lo externo adviene a la mente a través de la representación, que es “una afección que se produce en el alma, que se manifiesta a sí misma y a su causa”.¹³ Es un hecho que la experiencia a veces nos engaña, por lo que no toda impresión de un objeto externo en el alma es garantía para el conocimiento de un tal objeto. Las hay convincentes e inconvincentes, otras –pensemos en la paradoja del mentiroso– las dos cosas a la vez y otras ninguna de las dos cosas a la vez –el número de las estrellas es impar–. Incluso las convincentes, unas son verdaderas, otras no, y otras ambas cosas a la vez.¹⁴

⁸ Cicerón, *Académicos*, I, 45: “itaque Arcesilas negabat esse quicumque quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret”.

⁹ Lactancio, *Div. Inst.*, 6, 15: “prudentissime atque utilissime mihi videtur Arcesilas, cum illud late serperet malum, oc cultasse penitus Academiae sententiam et quasi aurum inveniendum quandoque posteris obruisse”.

¹⁰ Cic., *Lucullus*, 76.

¹¹ Sobre este punto, P. Couissin, “L’origine et l’évolution de l’*εἰρηχ*” *Rev. Et. Grecques*, 42, 1929, pp. 373-397.

¹² Lactancio, *op. cit.*, 3, 10. Añade más adelante: “recte ergo aliorum sustulit disciplinas, sed non recte fundabit suas. Ignoratio enim rerum omnium non potest esse sapientia” (id., 5, 5).

¹³ Aecio, 4.12. 1-5 (SVF, II, 54). El texto diferencia entre representación (*fantasiva*), imaginación (*fantastikovn*) y quimera (*favntasma*). Algunos autores prefieren el término “impresión” para verter *fantasiva*, p. ej. Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge U.P., 1987, vol. I, p. 237.

¹⁴ Sexto Empírico, *Adv. Maths*, 7.242 ss.

Puesto que todo el conocimiento procede de la experiencia, el criterio de verdad no puede ser sino interno a ella. Si la experiencia nos engaña, se derrumba todo el edificio que pueda erigirse sobre ella. En su análisis de las representaciones, los estoicos postularon que existía un tipo de representaciones que surgen de lo que es, que procede de un objeto realmente existente y que lleva consigo la nota de ser un fiel reflejo de él. En palabras de Cicerón, *visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur*.¹⁵ La representación comprensiva se producía a partir de la mera representación. El hombre tiene una representación, en un segundo momento presta su asentimiento a ésta (*sugkatavqesi*"), en uno posterior este asentimiento se muestra fijo e inamovible (*katavlyhi*"), y por fin, a partir de estas representaciones comprensivas, que son patrimonio del sabio, se edifica la ciencia (*episthmi*). Así, Sexto Empírico nos comunica que existían tres niveles en el conocimiento: la opinión, consistente en el asentimiento débil y en el falso, la comprensión, que es el asentimiento a una fantasía comprensiva, esto es, que conlleva el no poder ser falsa, y la ciencia, que sólo posee el sabio.¹⁶

Arcesilao comienza por romper la base de los conocimientos del sabio, que es también lo que tiene en común con el hombre corriente: no existe la representación comprensiva, porque si la posee el sabio, sería ciencia, y si la posee el hombre corriente, sería opinión.¹⁷ El argumento es superficial y no va al corazón del problema, pero revela mucho de las intenciones del crítico. Contra una tripartición de ámbitos se vuelve así a esgrimir el dualismo platónico: existe la ciencia y existe la sensación, y no hay nada que a partir de la sensación pueda llevarnos a la ciencia. El eslabón que pretendían establecer los estoicos no es otro que el *Teeteto* había ya destruido. Arcesilao sostiene además dos argumentos importantes: que no existe la *katavlyhi*", porque sería un asentimiento a la *fantasiva katalhptikh* pero no es cierto que asintamos a representaciones, sino a proposiciones (*pro;*" *logon*).¹⁸ La mayoría de los comentaristas no dan a esta objeción la importancia que merece.¹⁹ Crisipo tomó buena cuenta de ella, y puntualizó que a la *fantasiva* le corresponde una proposición:

cuando a través de la vista observamos algo blanco, la afeción (πῆqoj) es lo que es engendrado en el alma por la visión, y es su afeción lo que nos permite decir que hay un objeto blanco que nos afecta.²⁰

Arcesilao parece negar que existan notas en las representaciones que prescriban cuál es su relación con el objeto. Si las hay, es asunto de *logos*", han de expresarse en una proposición que ha de ser formulada y que ya no es la representación: las notas las ponemos nosotros. Otras versiones más tardías y sofisticadas de la teoría estoica comparan la vinculación de la representación al objeto con la luz, que se muestra a sí misma mientras ilumina las cosas.²¹ Pero esta bella metáfora no puede ocultar que la

¹⁵ Cicerón, *Académicos*, I, 40-1.

¹⁶ Sexto, *op. cit.*, 7.247-52.7,151.

¹⁷ Id., 150-59.

¹⁸ Id., 154.

¹⁹ Los estoicos obvian el problema del paso de la impresión al discurso al postular una facultad, la *logikhv fantasiva* (Sexto, *op. cit.*, 8, 70). Pero esto es obviar el problema: la objeción de Arcesilao queda así sin responder.

²⁰ Aecio, *Placita*, IV, 12, 1.

²¹ Id. aludiendo a la vinculación etimológica existente entre *φω*" y *fantasiva*.

relación entre proposición y representación quedaba sin explicar. La crítica de Arcesilao se realiza desde un corte radical entre *λογο* y *αι[σθησι*" que redundaba en sus bases platónicas.

En segundo lugar, y este es el ataque más característico de los académicos, "no se encuentra ninguna representación verdadera de este tipo que no se vuelva falsa, lo cual se establece de muchas y muy variadas maneras".²² Veremos más adelante los argumentos concretos con que apoya esta misma tesis Carneades, algunos de los cuales hubieron de provenir de su antecesor, y que suelen consistir en mostrar representaciones comprensivas que tienen los mismos caracteres que otras que son falsas. Pero no es difícil aventurar que la no existencia de *ninguna* representación verdadera que no se vuelva falsa pudo tener alguna conexión con una visión del mundo sensible en continuo flujo y en el que nada permanece. Si las representaciones llegaran a dar cuenta adecuadamente de su objeto, éste de todos modos cambia, y bien pronto dejaría de existir una correspondencia entre la sensación y el objeto que la ha provocado. Sólo así puede entenderse la conclusión fuerte que aquí se extrae. El criterio no es inapropiado porque falle en algunos casos, sino porque lo hace siempre: no es posible la fijeza a nivel de lo sensible, y por lo tanto, la *fantasiva katalhptikhv* no existe. Ahora bien, el conocimiento del sabio es ciencia y no opinión, y los mismos estoicos reconocían que el sabio debe abandonar, poner entre paréntesis —*εἰπεῖν*— todo aquello que no sea comprensivo. Entonces, dado que no existe representación comprensiva, el sabio no puede otorgar su asentimiento a ninguna representación, y si no puede hacerlo a ese nivel, tampoco a los que están contruidos sobre él: *ειj sugkataqivsetai oJ sofov", duxavsetai oJ sofov"*.²³ Si el sabio asiente, opina, porque el asentimiento a aquello que no es comprensivo es opinión. El sabio debe, pues, en toda circunstancia, sugkataqete, pero esto no es otra cosa que suspender el juicio.

La consecuencia principal que se extrae de la crítica es que todo el saber queda al nivel de la *doxa*. Arcesilao ha derribado eficientemente los fundamentos de la concepción de la ciencia —y del sabio— de su interlocutor, a cambio de renunciar también a una fundamentación de su propia posición. Sin embargo, él defiende a su escuela, centrada, como hemos visto, en la práctica de la virtud.

Arcesilao opina que quien suspende sistemáticamente el juicio puede tener, sin embargo, un criterio de acción, lo razonable, *εἰυλογο*":

La felicidad reside en la *φρονησι*" y la *φρονησι*" yace en las acciones correctas, las acciones correctas son aquellas acciones que tienen una justificación razonable. El que se atiene a lo razonable actúa correctamente y alcanza la felicidad.²⁴

Se ha señalado que *εἰυλογο*" es un término estoico, referido, como las anteriores palabras de Sexto Empírico indican, a la aplicación del deber en las acciones, que no puede sino ser posibilista y flexible.²⁵ Para muchos, Arcesilao no estaría defendiendo una tesis propia al aludir a lo razonable, sino que se mantendría dentro del marco de la doctrina estoica, cubriéndose contra la posible objeción de que la renuncia a otorgar el asentimiento obligue a la inactividad. No obstante, nos llama más la atención la presencia de la palabra *φρονησι*" en el texto que la misma enunciación del criterio,

²² Sexto, *loc. cit.*

²³ Id., 156.

²⁴ Id., 150.

²⁵ V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Vrin, París, 1986 —reed.—, pp. 111-2.

porque es el término clave, como es sabido, en toda la ética platónica. Es una palabra que difícilmente podría haber tomado Arcesilao de su adversario porque no aparece ni una sola vez en los fragmentos que conservamos de Zenón,²⁶ y sí que lo hace en los de Crisipo y autores posteriores, siempre relegada a un segundo término y destinada a la racional elección y administración de los bienes naturales. La felicidad no reside, así pues, en la ausencia de afección, sino en un correcto vivir entre las cosas, en la acción adecuada y razonable. Aún con terminología estoica, esto constituye sin duda alguna una visión platónica de la virtud.

Volvamos, para acabar, al tema con que habíamos comenzado: ¿Es Arcesilao escéptico, si la suspensión de juicio no invalida la ética y no la relega a un vivir sin convicciones? Sexto niega que nuestro filósofo sea un escéptico por dos motivos: porque afirma que la suspensión de juicio es un bien y el asentimiento un mal, i.e., porque su afirmación de que hay que suspender el juicio no reposa en una actitud o una experiencia previa de que se puede llegar a argumentos contrarios igualmente válidos, sino en una imposibilidad de alcanzar conocimientos ciertos.²⁷ La práctica sistemática de la *escepsis* tiene así en Arcesilao un sentido muy diferente al que tendrá después. Nos parece, por ello, correcto, llamarle, con Krämer, *aporética*.²⁸ No es un esfuerzo por llegar a la *adiaforía*, sino la consecuencia de una tesis fuerte: el mundo sensible es cambiante, y no hay nada en lo que nos llega de él que nos permita edificar un conocimiento cierto y seguro. El segundo motivo que alega Sexto para rechazar el escepticismo de Carneades es que en el fondo es un dogmático que se proponía sólo probar a sus adversarios.²⁹ Lo que en realidad deseaba, aunque no en público, afirmar, son los dogmas de Platón. Esta peligrosa frase, que podría llevar a interpretaciones esotéricas que están absolutamente fuera de lugar, tiene, sin embargo, algo de verdad. Tras el escepticismo de Arcesilao estaba, sí, la filosofía platónica, pero no la teoría de las ideas, ni la doctrina de los principios de la realidad y la estructura matemática del cosmos, sino el reconocimiento de la importancia de la práctica de la virtud, el Platón de Polemón y la Academia que había sido atacado por Zenón. Carneades.

III

Hemos intentado sostener que la posición escéptica de Arcesilao es sólo una verdad a medias. Carneades hubo de proseguir, casi un siglo más tarde, la línea de su antecesor, y lo hizo desde una perspectiva más constructiva que presenta numerosos rasgos propios. El estoicismo había alcanzado entonces un grado mayor de elaboración doctrinal en manos de Crisipo, y la disputa entre las dos escuelas alcanzó un grado de profundidad y complicación mucho mayor que en tiempos anteriores.

Tenemos bastante más documentos sobre Carneades que sobre Arcesilao, y, a juzgar por las fuentes, hubo de ser uno de los más formidables filósofos de Grecia, especialmente dotado para la disputa dialéctica. La manera como se decoran algunos detalles de su vida, como el eclipse el día de su muerte, etc., muestra el respeto que

²⁶ Cf. el índice de Von Arnim, SVF, vol. IV.

²⁷ Sexto, *op. cit.*, 7, 233.

²⁸ Krämer, H., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, ed. W. De Gruyter, Berlin u.a., 1971, pp. 37-58.

²⁹ Sexto, *loc. cit.*, 234.

inspiró en sus contemporáneos.³⁰ Carneades es también un escéptico muy peculiar. Seguía practicando la suspensión de juicio, y el *in utramque partem disputare* propios de Arcesilao. Dio una buena muestra de ello en su embajada a Roma, cuando fue enviado junto con Diógenes de Seleucia y Critolao el peripatético a intentar conseguir la condonación de una multa por el saqueo de Oropos.³¹ Allí pronunció dos discursos a favor y en contra de la justicia que apasionaron a la juventud y escandalizaron a muchos padres de la patria, entre ellos al severo Catón. Las diferencias que algunos comentaristas establecen entre ambos académicos, como que Arcesilao nunca avanzaba tesis propias, sino que esperaba y exigía a su interlocutor que sostuviera alguna afirmación para pasar a criticarle, mientras que Carneades no tenía inconveniente en tomar posición para luego contradecirse a sí mismo, me parecen irrelevantes.³² Sea como fuere, la suspensión de juicio es algo más que una artimaña dialéctica para nuestro filósofo. En el discurso contra la justicia que pronunció en Roma no tuvo inconveniente alguno en atacar las teorías de la justicia de Platón y Aristóteles. En otros campos, de los que desgraciadamente no nos podremos ocupar aquí, atacó también el hado, la existencia de la finalidad en la naturaleza y la existencia de los dioses, etc., todos ellos tesis estoicas, pero también rasgos característicos de la filosofía platónica. Es así absolutamente injustificado sospechar que escondía secretos dogmas platónicos bajo sus argumentos. Las razones de la reserva esotérica en Platón radicaban en la imposibilidad de lo escrito de transmitir adecuadamente conocimientos, y la necesidad de que la adquisición del saber se diera en el marco de la libre conversación entre maestro y discípulo. Carneades no escribió nada, y por tanto no operan aquí estas coordenadas. Atribuirle una intención de conservar sus doctrinas frente a los ataques de sus enemigos resulta altamente paradójico, pues no se ve qué miedo podría tener en ese terreno a sus adversarios uno de los mejores polemistas de todos los tiempos. La opción contraria tampoco parece muy de fiar: para Cicerón, Carneades no sostuvo ningún dogma, y si a veces parece sostener determinadas tesis, no es sino *disserendi causa*.³³ Sin embargo, Filón de Larisa y otros fueron capaces de obtener de su pensamiento contenidos positivos que aplicaron a sus propias doctrinas.

Nos encontramos, pues, ante una figura muy controvertida, y llegar a hacerse una visión de conjunto de ella es terriblemente arduo, hasta tal punto que su discípulo más directo, y quien puso por escrito sus doctrinas, Clitómaco,³⁴ llegó a afirmar que no sabía a ciencia cierta qué es lo que Carneades tenía por verdadero. El mismo hecho de que Clitómaco se planteara esa pregunta, nos lleva a conjeturar que no debe ser enteramente desatinado intentar encontrar una filosofía relativamente constructiva tras las críticas de Carneades al estoicismo, y tampoco nos sentiremos demasiado decepcionados si no conseguimos un cuadro demasiado definido, toda vez que su discípulo más directo no pudo llevar a término la tarea que ahora nos proponemos. En todo caso, estamos mejor acompañados que cuando intentábamos reconstruir el pensamiento de Arcesilao, porque la interpretación ampliamente mayoritaria de Carneades coincide hoy en presentarlo como sostenedor de una doctrina probabilista del conocimiento

³⁰ Sobre este, así como demás detalles de su vida, vid. la recopilación de fragmentos de H. J. Mette en *Lustrum*, 26, 1984.

³¹ Cicerón, *Tusculanas*, 4, 5.

³² Long y Sedley, *op. cit.*, 448, vol. 1.

³³ Cicerón, *De Finibus*, 5, 20.

³⁴ Diog. Laerc., 4, 67.

que pudiera servir de base a la acción práctica. Apoyaremos esa visión común con algunas matizaciones, pero intentando hacer ver que la filosofía de Carneades seguía tratando de defender los mismos *items* que la de Arcesilao, esto es, defender una visión adogmática de la filosofía práctica inspirada en lo que habían sido los *diálogos* de Platón, lo cual era el patrimonio común de la Academia desde los tiempos de Polemón.

Comezaremos por presentar cómo entra en escena la disputa sobre el criterio en Sexto Empírico:

Y su primer argumento común por completo a aquél [Carneades] es el argumento por el cual establece que simplemente no hay criterios de verdad, ni el *λογος*, ni la *αἴσθησις*, ni la representación ni ningún otro de los seres. Pues todos estos en conjunto nos engañan. En segundo lugar, según esto, prueba que si existe este criterio, no se da aparte de la fuerza [*εἰρωνεία*] de la representación.³⁵

Carneades se sitúa también en la tesitura de buscar un criterio de la verdad que garantice el conocimiento, y está de acuerdo en buscarlo primariamente en el terreno en que lo han buscado los estoicos: las cosas externas afectan a nuestros sentidos, y dejan una marca en la mente que puede corresponderse más o menos con aquello que lo ha provocado. El problema es si pueden encontrarse representaciones que sean lo bastante fiables como para ejercer una función crítica sobre las que no lo son y permitir así el edificio de la ciencia. Cicerón³⁶ articula con gran precisión los términos del problema: Hay cuatro puntos para probar que nada puede ser sabido, conocido o aprehendido, que es el objeto de toda la disputa. Lo primero es que existen algunas representaciones falsas. Lo segundo, que éstas no son comprensivas. Lo tercero, que las representaciones entre las que no hay diferencias no pueden ser tales que unas sean cognitivas y otras no lo sean. Lo cuarto, que no surge ninguna representación verdadera de la sensación que no tenga frente a ella otra representación que no sea comprensiva.

Cicerón advierte que todos (esto es, epicúreos, estoicos y escépticos) aceptan el segundo y el tercer punto. El tercero es una verdad casi analítica, que operará como una premisa del ataque de Carneades. El segundo muestra la orientación empirista de todas las justificaciones del saber helenísticas: todas parten de la experiencia, y del convencimiento de que una representación falsa no puede ser el criterio de verdad. El primer punto lo negaban los epicúreos, enlazando con una larga tradición cuyo eslabón más visible es Protágoras para la cual toda representación es verdadera, y que Platón ya había atacado en el *Teeteto*. Los estoicos, por su parte, niegan el cuarto punto, el cual enuncia propiamente el contenido del ataque de Carneades. Sexto lo presenta también de un modo muy semejante: “puesto que no hay ninguna representación que no se muestre falsa, sino que a todas se les encuentra alguna enteramente semejante [*ἀπαρᾶν ἴσῳ*] y falsa...”.³⁷ La primera frase es prácticamente idéntica a la que había empleado con Arcesilao. La argumentación de Carneades profundiza, pues, en la misma dirección, y lo determina de un modo preciso: podemos encontrar, para toda representación comprensiva, otra semejante que no lo es.

La prueba, sin embargo, decepciona al lector en un primer momento, porque pare-

³⁵ Sexto, *op. cit.*, 7, 159-60.

³⁶ Cicerón, *Académicos*, 83-5.

³⁷ Sexto, *op. cit.*, 164.

ce ampliamente insuficiente. Lo que hace Carneades es presentar casos concretos en que efectivamente, una sensación comprensiva resulta no serlo. Así:³⁸

– Creemos que las sensaciones del placer que produce la bebida, o el miedo, son lo bastante fuertes y fiables, pero sin embargo, estas sensaciones son iguales en quienes las experimentan realmente y quienes creen experimentarlas mientras duermen.

– Las personas en estado de locura o con sus capacidades mentales perturbadas pueden confundirse al identificar a otras personas. Así, Hércules confunde a sus hijos con los de Euristeo, y actúa en consecuencia. Es claro que, aunque asintió a la representación, no hubo comprensión. Pero Hércules sí que tuvo una auténtica representación del arco y las flechas que empleó en su acción. Y ambas representaciones, la del arco y la de sus hijos estaban al mismo nivel y se le presentaban con la misma fuerza. Sin embargo, asintió a una y no a la otra.

– Hay cosas semejantes en la forma, pero diferentes en sustrato: no podríamos determinar a cuál de dos objetos idénticos responde una representación comprensiva. De un nido de serpientes nos sería muy difícil saber cuál es la que ha levantado la cabeza en un momento dado. Es la primera vez que se plantea en la historia de la filosofía el problema de la identidad de los indiscernibles. Si hay dos objetos absolutamente iguales, la mejor representación que poseamos de uno de ellos será de todos modos intercambiable con la del otro. Podríamos defendernos afirmando que podemos distinguir dos objetos indiscernibles por la situación y por otras variables, pero el ejemplo de las serpientes cubre también esa posibilidad. Al parecer, los estoicos optaron por negar la mayor, y afirmar que no hay dos objetos absolutamente idénticos, que cada uno es único en su clase. Cicerón toma en cuenta esto y contraargumenta que aunque así fuera, sí que hay objetos *que se nos presentan* como idénticos, que es todo lo que requiere el argumento para ser efectivo.³⁹ Sin embargo, no es preciso volver el argumento a un plano subjetivo. Aunque pueda negarse que existan dos objetos absolutamente idénticos en la naturaleza, habrá que contar con esa posibilidad, no podemos saber que no los hay si no elaboramos una doctrina acerca de la estructura de lo real que es posterior a la elección del criterio. De uno u otro modo, los estoicos fueron conscientes de la insuficiencia de su defensa, puesto que admitieron que el sabio debería, efectivamente, suspender el juicio en esos casos dudosos, en tanto que no pudiera encontrar elementos para decidirse.⁴⁰ Este argumento es mucho más importante que los dos anteriores, porque no refieren los errores perceptivos a la constitución de sujeto o las circunstancias en que se realiza la percepción, sino a la estructura misma del objeto que produce la representación. Para Carneades, no es posible el conocimiento al nivel de los individuos, sino que la diferenciación se produce primariamente al nivel de lo universal. Se trata de una tesis platónica que podemos encontrar dispersa en los *Diálogos* y que también nos transmite el *De Ideis* de Aristóteles, en los argumentos del uno que abraza la multiplicidad, y el de pensar algo corrupto. En la misma *República* se decía que el conocimiento y la ciencia se produce de aquello que es uno frente a la multiplicidad de lo sensible, y en el *Banquete*, que la característica fundamental de lo ideal es precisamente su autoidentidad: *ajei; kata; tau'ta wJsauto' efaan*.⁴¹ La negativa a admitir una representación comprensiva, y por lo tanto un co-

³⁸ Id., 7, 402-10.

³⁹ Cicerón, *op. cit.*, 78.

⁴⁰ Sexto, *op. cit.*, 7, 253.

⁴¹ *Banquete*, 211 c.

nocimiento de lo individual empírico, no se hace aquí desde los presupuestos de la doctrina estoica, sino desde una determinada concepción del mundo sensible.

– El cuarto tipo de ejemplos que se aducen refuerza aún más lo que acabamos de decir. Afirma Carneades que ni siquiera en el caso de la vista, el más agudo y nítido de los sentidos, puede hablarse de representación comprensiva, la vista parece considerar colores, magnitudes, figuras y movimientos. Podemos afirmar que el color que presenta Sócrates es uno determinado, y pensar que lo hemos captado con firmeza. Pero el color de Sócrates varía con las horas del día y la iluminación que recibe, con su estado de salud, con el hecho de que esté durmiendo o despierto. Si el color es algo tan variado, que no se refleja en la representación, ésta no es fija e inmutable. Lo mismo se afirma de lo curvo y lo recto, lo liso y lo abrupto, etc.⁴² Las categorías en que aquí se divide lo real se corresponden con la estructuración académica de los entes, como ha mostrado Krämer. Y lo que es más importante, el empleo de la estructura del sorites a la hora de negar la representación comprensiva apela a la infinita variación de matices que existe en cualquier cualidad sensible. Sean como sean de ideales las condiciones en que llegamos a la percepción del objeto, nunca podremos superar este obstáculo, porque reside en la estructura del objeto mismo. El ámbito de lo sensible está regido por el más y el menos propio de lo ἀπειρον en Platón. La pluralidad empírica es fluyente y por sí misma no se detiene. Su propia estructura es incompatible con la existencia de un conocimiento adecuado.

Ése es el auténtico punto medular de las cuatro pruebas:

cuando dicen que las cosas son no comprensivas, qué otra cosa dicen que que no debemos indagar la naturaleza: quien se de a esta investigación no las encontrará en modo alguno. Aristóteles y los que estaban en el Perípatos junto a Aristóteles dicen que no hay nada científicamente conocido. Pues todas las cosas fluyen siempre y debido a la agudez del flujo escapan a nuestra capacidad de captarlas.⁴³

Diógenes de Enoanda habla aquí de Aristóteles, pero la confusión nominal típica de tiempos tardíos no puede llevar a error. Hay una vinculación clara entre el problema de la representación comprensiva, la imposibilidad de conocimiento científico y el flujo de la realidad empírica: esta es la posición típica de la Academia, y la base desde la que critican al estoicismo.

Así pues, si la representación comprensiva coincide con la no comprensiva, no es posible que pueda funcionar como criterio de la verdad. Los estoicos no calibraron el alcance de esta crítica, y sólo entendieron, como la mayoría de los comentaristas actuales, que se limitaba a presentar algunas circunstancias en que no podía darse una auténtica representación comprensiva. Por tanto, se contentaron con incluir alguna reformulación en su definición del criterio, añadiendo “si no hay nada que indique lo contrario”.⁴⁴ Así, los argumentos de Carneades no afectaban, para ellos, a la situación del criterio de verdad. Carneades, por su parte, podía conceder muy bien que la mayoría de las veces la percepción es veraz y nos desenvolvemos en ella sin mayores problemas, pero eso no afecta a que no hay conocimiento cierto a ese nivel, y no puede haberlo porque la propia estructura del objeto –así como, por supuesto, la del sujeto– no lo permite. Éste es el motivo último que hace que a toda representación

⁴² La paloma y la nave que apunta Cicerón en *Lucullus* 79-80 son también de interés.

⁴³ Diog. En., fg. 4 Grilli y Chilton.

⁴⁴ Sexto, *op. cit.*, 7, 253.

pretendidamente comprensiva candidata a ocupar el puesto de criterio de verdad se le pueda señalar otra que no lo es. A partir de esta concepción del mundo físico es como Carneades elabora sus percepciones contrarias. Una torre redonda vista en la lejanía puede parecer cuadrada, y esto no es sólo asunto de las circunstancias en un caso particular determinado, sino una ilustración de lo que ocurre con toda percepción y representación, porque todo lo sensible está sometido a circunstancias en ese sentido. Tanto los estoicos como Carneades seguían admitiendo que la adecuación de la representación a la realidad reside en la fuerza de la impresión, y aunque no podemos hacer nada con el lado del objeto, sí que podemos hacer algo con el del sujeto.

Carneades está así en una situación muy cercana a la de Arcesilao. Arcesilao extraía la conclusión de que el sabio no puede asentir. Carneades es, sin embargo, más constructivo, y admite el asenso y su papel positivo en nuestra representación del mundo, pero sin olvidar que no deja de moverse al único nivel que está dispuesto a reconocer, el de la opinión. Así, se lanza a elaborar una teoría constructiva del conocimiento, pero no por el propio interés que pueda tener ésta, sino *pro;* " *thn tau' bivou diexagwghv kai; pro;* " *th;n th'' evujbivoniva'' perivkthsin*,⁴⁵ que pasamos a examinar.

Ni la razón –*logos*– ni la sensación irracional son el criterio del conocimiento. Pero es preciso, sin embargo, algún tipo de criterio, si no queremos dejar abandonada la acción moral a la irreflexión. Carneades sitúa este en *to; pivqanon*, expresión estoica que constituye un apócope, y que significa *to; pei'qon hūta''*. Esta palabra fue traducida al latín por Cicerón como *probabile*, y así ha pasado a las lenguas modernas. Sentimos tener que diferir del gran autor latino, pero no es una buena traducción, al menos con los matices que hoy tiene.⁴⁶ Probable es aquello que puede ser el caso, y es más probable lo que se acerca más a la realidad que otra cosa. Ahora bien, Carneades edificará una versión completamente subjetiva de los parámetros de validez del conocimiento. Nada nos permite estar seguros de que aquello que es probable sea adecuado a la realidad, ni es ese el fin que se persigue al proponerlo como criterio.

Como consecuencia de la crítica a la doctrina estoica de la representación, Carneades distingue dos planos (*scvsei''*), el de lo representado, y el de aquel que se representa algo. Así, la representación es verdadera o falsa respecto a lo representado, según coincida o no con ello. Con respecto a quien se lo representa es, o bien aparentemente (*faivomenon*) verdadera, o bien aparentemente falsa. El primer tipo es llamado también *e[mfasi''*, *pivqanovth''*, o *pivqanhv fantasiva*.⁴⁷

De este modo, aquellas representaciones que no se muestran como verdaderas y no resultan creíbles han de ser desconsideradas en la búsqueda del criterio. Son representaciones que pueden dar lugar a error, como por ejemplo, cuando Orestes confunde a Electra con una de las furias. Sólo cabe considerar las representaciones creíbles, pero no todas ellas son igualmente creíbles. Muchas son considerablemente oscuras y proporcionan poco conocimiento, otras sin embargo son más claras. Estas últimas pueden ser a su vez de tres tipos: relativamente verdaderas y falsas, relativamente verdaderas y verdaderas, y verdaderas y falsas, esto es, contradictorias.⁴⁸ Sólo pueden constituir criterio de verdad aquellas representaciones aparentemente verdaderas que son verdaderas. Claro está, puesto que no tenemos ningún medio de control de la adecuación de las

⁴⁵ Id., 7, 166.

⁴⁶ La expresión sería correcta si atendemos al sentido etimológico de *probabile*: lo que es susceptible de prueba.

⁴⁷ Sexto, *op. cit.*, 7, 169.

⁴⁸ Id., 174.

representaciones a la realidad, a veces pueden engañarnos y podemos tomar representaciones falsas como representaciones verdaderas. Este paradójico extremo es muy importante para comprender la crítica de Carneades al criterio estoico. Él había atacado la representación comprensiva porque siempre era posible presentar una representación completamente semejante a ella y falsa. Ahora Carneades admite que podemos engañarnos al tomar una representación creíble por verdadera, y no se siente por ello inclinado a abandonar su criterio. Si se entiende que el meollo de las críticas de este pensador al criterio estoico reside en traer a colación algunos casos particulares en que la representación pretendidamente comprensiva no lo es, suponiendo que, dado que nada diferencia una de otra, tal tipo de representación no es el criterio, entonces, Carneades podría plantearse también la misma objeción a sí mismo: en nada se diferencia una representación aparentemente verdadera y en realidad falsa de otra que no lo es. La crítica de Carneades ha sido mal comprendida aquí incluso por algunos autores antiguos. Los casos particulares que describe no son sino ilustraciones de una concepción de la realidad en continuo flujo que no permite un conocimiento absoluto a partir de ella. De otro modo, su pensamiento sería altamente incoherente.

Por otra parte, parecería que Carneades haya vuelto a dar entrada a la relación de la realidad con la representación al esgrimir su criterio de credibilidad, puesto que selecciona las representaciones aparentemente verdaderas *que son* verdaderas. No podemos comprobar cómo se adecua nuestra imagen del mundo a un mundo al que no tenemos ningún acceso. En realidad, lo que nos permite saber si una representación es más o menos creíble no es la constatación empírica, sino el examen crítico. La *πίστωνθ*" recibe en ese ámbito una fundamentación exclusivamente subjetiva, y por ello su validez ha de ser restringida y no puede nunca plantearse como conocimiento inamovible. Esta fundamentación admite tres grados: la *φανταστικὴ πίστωνθ*, *πίστωνθ καὶ ἀπὸ τῆς αἰσθητικῆς*, y *πίστωνθ καὶ ἀπὸ τῆς λογικῆς*.⁴⁹ Ya hemos visto el primer nivel. El segundo alude a la concordancia de unas representaciones con otras. Yo sé que este hombre que se presenta ante mí es Sócrates porque tiene un color, altura, etc. Carneades añade los ejemplos de Menelao y Helena, o el médico y los síntomas. La comparación de las representaciones entre sí, sin atender directamente a la realidad, puede llevarnos a descartar las no verdaderas. Es, pues, un criterio básicamente negativo.

Sin embargo, el auténtico criterio, el que "hace el juicio" es la representación incommovible y comprobada:

Y según la representación comprobada, juzgamos cada una de las cosas que se presentan juntas, igual como sucede también en las asambleas populares, cuando el pueblo indaga acerca de aquellos que desean ser magistrados o jueces, para ver (*πιστεύειν*) si son dignos de que se les confie la magistratura o el cargo de juez. Así, por ejemplo, como están presentes en el lugar del juicio tanto los que son juzgados como los jueces como aquello acerca de lo cual se realiza el juicio, y la distancia y la extensión, el lugar, el tiempo, el modo, la disposición, la actividad, juzgamos el carácter distintivo de cada una de estas cosas, el que juzga, si su visión no está dañada (pues una visión así es inapropiada para juzgar), el objeto, si no es excesivamente pequeño, y aquello a través de lo que se produce el juicio, si el aire no está oscuro, y la distancia, si no es excesivamente grande, y la extensión, si no es demasiado corta; y el lugar, si no es inmenso; y el tiempo, si no es corto, la disposición, si no se presenta extraviada, y la fuerza de la impresión, si no es inadecuada.⁵⁰

⁴⁹ Id., 175 ss.

⁵⁰ Id., 182-3.

Esta comparación, completamente apropiada, del criterio con la acción judicial está implícita en la misma palabra, *krithvrión* significa en griego, literalmente, tribunal de justicia, y no es Carneades el primero en sacar consecuencias de este paralelismo. También en el *Timeo*, los diferentes oyentes del relato del insigne astrónomo –que es acerca del mundo sensible, y por lo tanto un relato verosímil– actuaban como jueces, *krivtai* dispuestos a valorar las pruebas que Timeo les presentaba.⁵¹ La posibilidad de un conocimiento razonable a partir de la experiencia no es negada nunca en los *Diálogos* de Platón: otra cosa es cuando nuestro saber de lo sensible pretende erigirse en el saber sin más.

Cuando no hay un conocimiento cierto, el mejor modo de acercarse a la verdad es distinguir desapasionadamente las posibilidades, observar todos los detalles, buscando encontrar la decisión más correcta. Así lo hacen los jueces, que manejan al tomar sus decisiones, no sólo los hechos irrefutables, sino sobre todo testimonios, indicios, que ayudan a una toma de decisión. Ese es precisamente el origen de la expresión *εἰλικ" λογ"*. Vemos ahora cuánto oscurecía la traducción “probable” el auténtico sentido de *πίσανον* que se refiere a la actividad propia del ejercicio de la práctica forense, y que mantiene claras conexiones con el sentido de “mito verosímil” que reviste el relato del *Timeo*. Carneades no busca la fundamentación de una ciencia sino el establecimiento de un criterio que permita la acción. Y su empleo no es arquitectónico, sino flexible y adecuado a las necesidades de la vida práctica. Si un hombre que huye cree que en una cueva hay enemigos acechándole, evitará pasar por allí sin preocuparse de fundamentar más lo adecuado o no de su representación. Sin embargo, alguien que se encuentre en un lugar oscuro con una cuerda puede en un primer momento tomarla por una serpiente, pero luego de observar que no se mueve, y atender a su aspecto, puede corregir su primera impresión y advertir que se halla realmente ante una cuerda, y si tiene tiempo para ello, empujarla con un bastón y ver si se mueve. Al final, el hombre podrá asentir tranquilo a su representación con toda la seguridad posible. Y en esto, naturalmente, las representaciones más complejas requieren de un examen más minucioso. Así, la aplicación de estos criterios dependen de la situación y las necesidades del sujeto:

Por esta causa, al igual que en la vida, cuando investigamos algo de poca importancia, examinamos un solo testimonio, pero cuando el asunto es más importante, tomamos en cuenta más, y cuando es aún más importante, inquirimos a cada uno de los testigos sobre el testimonio de los otros, así, dice Carneades, en los asuntos banales [*tu'coisi*] necesitamos sólo utilizar a las representaciones creíbles como criterio, en los controvertidos [*diafevrousi*], de la incommovible, en los que se atienen a la felicidad, nos dirigimos a la comprobada.⁵²

El criterio es por lo tanto de índole fundamentalmente práctica, y ha de ser leído de acuerdo con su defensa de los *prima naturae* de que nos habla Cicerón en el *De finibus*. Una vez más, es la filosofía académica una ética del equilibrio y de la frónesis, que puede decepcionar a un kantiano como Brochard,⁵³ pero que sin duda, alcanza y apunta a lo más esencial del alma griega.

⁵¹ *Timeo*, 27 b-c.

⁵² Sexto, *op. cit.*, 184.

⁵³ Vid. la larga conclusión de su obra, 393 ss.